MYŠLENÍ
SOUČASNOSTI

Kdo tu mluvil o vítězství?

Osm cvičení ve filosofické rezignaci

Tereza Matějčková

KAROLINUM

KDO TU MLUVIL O VÍTĚZSTVÍ?
OSM CVIČENÍ VE FILOSOFICKÉ REZIGNACI

Tereza Matějčková

Recenzovali: doc. Mgr. Jakub Čapek, Ph.D.
Prof. Dr. phil. Josef Vojvodík, M.A.

EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání

Tato práce vznikla za podpory projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě", reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Projekt je realizován v rámci výzvy Excelentní výzkum a jeho výstupy jsou určeny pracovníkům výzkumných organizací a studentům doktorských studijních programů.

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Praha 2022

Edici Myšlení současnosti řídí Miroslav Petříček.

Redakce Markéta Hofmeisterová a Adéla Petruželková
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vydání první

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

© Univerzita Karlova, 2022
© Tereza Matějčková, 2022
ISBN 978-80-246-5338-9
ISBN 978-80-246-5465-2 (pdf)

https://doi.org/10.14712/9788024654652

Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Na úvod /7
Byrokrat, hrdina post-heroické doby.
Ke Georgu W. F. Hegelovi /24
Umělec v hladovění.
K Arthuru Schopenhauerovi /52
Had svlékající kůži.
K Friedrichu Nietzscheovi /81
Rytíř nekonečné rezignace.
K Sørenu Kierkegaardovi /109
Lhostejný cizinec. *K Albertu Camusovi* /139
Špionáž světců. *K Emilu Cioranovi* /167
Písař Bartleby by raději nechtěl.
K Giorgiu Agambenovi /191
Arogance mystičky. *K Simone Weilové* /220
Závěrečná scéna: Já a rezignace /247

Bibliografie /257
Poděkování /270
Summary /271
Jmenný rejstřík /273
Věcný rejstřík /275

I. REZIGNACE, O NÍŽ TATO KNIHA (NE)POJEDNÁVÁ

„Kdo tu mluvil o vítězství? Vydržet – toť vše!“[1] zní Rilkův verš sepsaný pro básníka a překladatele hraběte Kalckreutha, který v pouhých devatenácti letech spáchal sebevraždu. Ani já nebudu psát o vítězství, ale o stylech výdrže v žití a přežívání. Nejde však o psychologickou příručku, jak překonat nástrahy sebe sama, druhých lidí a vzájemných kolizí. Myšlení několika autorů mi pomůže vyjádřit přesvědčení, že rezignace patří k ustavení já. Nebudu tedy v první řadě tvrdit, že jsme na rezignaci odkázáni, aby se nám lépe žilo. Ale přestože mi o to nepůjde v první řadě, spolu s představenými autory se otázce, jak vést dobrý život, zcela nevyhnu.

Především budu tvrdit, že rezignace je podmínkou plnohodnotného já, které překročilo svou bezprostřednost a – řečeno s Hegelem – vzdělalo se k (nějaké podobě) duchovnosti či vytříbenosti, pakliže bychom užili slovník méně metafyzický. Rezignace přesto není lidskému já vnější. Je niternou možností právě i bezprostředního vědomí, a daří-li se náš vztah ke světu – vnímáme-li, myslíme-li, mluvíme-li nebo jednáme-li správně –, je to proto, že jsme v určitém smyslu rezignovaní. V tomto smyslu je rezignace *východiskem* v obou smyslech slova – je základem toho, kým jsem, ale je rovněž mým úběžníkem. Nejlépe je toto sepětí dvou typů východisek shrnuto v Pindarově výroku *genoi' hoios essi mathón* – „Poznej, kým jsi, a staň se jím“.[2]

---

[1] Bohuslav Reynek překládá verš – „Wer spricht von siegen? Überstehen ist alles.“ – nesrovnatelně krásněji: „Kde vítězství jest? V odolání věrném.“ Mění však význam. Rilke netvrdí, že vítězství tkví v přečkání – s vítězstvím nepočítá. Srv. R. M. Rilke: *Requiem*, přel. B. Reynek, Havlíčkův Brod 1992.

[2] Pindaros: *Pýthijské zpěvy*, přel. S. Fischerová – R. Roreitner, Praha 2021, s. 92.

II. KDEPAK RELAXAČNÍ PROROCTVÍ![3]

Slovo „rezignace“ svádí k úvahám o netečnosti i společenskému konformismu. Nic z toho mě nezajímá. Spíše chci ukázat, že protiklady, v nichž mnohdy myslíme, když chceme uchopit náš sebevztah nebo to, jak jsme ve světě, nejsou dostatečné. Často se omezujeme na nějakou podobu duality činnosti a nečinnosti, ale to není zajímavé. V činnosti nebo nečinnosti se nejčastěji nacházíme přirozeně a spontánně. Výkonem je udržet se v mezistavu. Přinejmenším nějakou podobu tohoto mezistavu nazývám rezignací, která je v mém podání „kontemplativní činností“.

Je tedy předložená kniha kritickým příspěvkem k západní kultuře, která svým důrazem na výkon končí v obecném vyčerpání a sdílené únavě? Není, i když by bylo na čem stavět. Bohatství rezignačních strategií si můžeme všimnout v moderní próze, především v jejích četných antihrdinech. Možná nejčerstvější a nejpozoruhodnější antihrdinkou je mladá žena z knihy *Můj odpočinkový rok* od Ottessy Moshfeghové. Protagonistka se rozhodne dát si na rok pauzu od života a postupuje chemicky: živí se anxiolytiky a antidepresivy, aby setrvávala v co nejotupělejším stavu, ideálně ve spánku.[4] Z druhé strany se tématem únavy a rezignace zabývají mnozí filosofové, sociologové nebo psychiatři. V posledních letech v tomto žánru vynikla *Vyhořelá společnost* od filosofa Byung-Chul Hana,[5] ale inspirovat se lze i klasickou knihou *Vyčerpané já* od sociologa Alaina Ehrenberga.[6]

Ostatně sociologové a sociální psychologové se rezignací zabývají čím dál častěji. Svědčí o tom třeba kniha *Napsat si svůj vlastní nekrolog* (Nachruf auf mich selbst) od Haralda Welzera. V knize z roku 2021 tematizuje neschopnost západní společnosti uznat svou konečnost, která se podle autora odráží v neschopnosti včas se zarazit a přehodnotit dosavadní cestu,

---

[3] T. Bernhard: *Korrektur*, in: *Die Romane*, Frankfurt a. M. 2008, s. 609–855, zde: s. 720. „Keine Entspannungsprophetien.“

[4] O. Moshfeghová: *Můj odpočinkový rok*, přel. J. Jašová, Praha 2021.

[5] Byung-Chul Han: *Vyhořelá společnost*, přel. R. Baroš, Praha 2016. Současným fenoménem vyhoření se zabývá rovněž německý psychiatr a filosof Thomas Fuchs, který v nedávné době vydal kolektivní monografii *Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnose einer beschleunigten Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2018.

[6] A. Ehrenberg: *La fatigue d'être soi*, Paris 1998.

pakliže vidíme, že nikam nevede. Na individuální rovině to má za následek zbloudění ve vlastním životě. „Zastavení uchovává to, čeho jsme dosáhli. Pokračování to banalizuje."[7] Na společenské úrovni se tento postoj promítá do tzv. ekonomiky růstu, která vede k vyčerpání přírodních zdrojů.

Pojem rezignace se však v roce 2021 objevil ve slovníku sociologů i v jiném ohledu. Podle mnohých se zrovna ocitáme uprostřed rezignační vlny v kontextu lidské práce: po období pandemie se lidé ve velkém nevracejí do své původní práce, kde často usilovali o kariéry, a místo toho berou zavděk zaměstnáními, která neskýtají kariérní postup, a která proto nevyžadují mnohdy sebezničující nasazení.[8]

Kdybychom zaujali toto hledisko, snad by nám nezbylo než seznat, že moderní já je únavou, smutkem a nedostatkem elánu vymezeno. Jinak než z podseknutosti ani žít neumí. Ale je-li tomu tak, jeví se rezignace jako nejlepší strategie, jak na život. Na rozdíl od řešení, jež zvolil hrabě Kalckreuth a jež Rilke shazuje jako „chlapecký omyl",[9] je rezignace výkonem, jímž se neztrácíme. Není to ani prohra, ani vítězství, ani aktivita, ani pasivita. Ale navzdory tomu, že ve světle alternativ není strategií nejhorší možnou, že se dokonce může jevit jako rozumná, nebude ani toto hlavní hledisko, z něhož budu o fenoménu uvažovat.

Zbývá poslední negativní vymezení: nejde mi ani o obviňování současnosti z toho, že nás uvrhuje do stavů beznaděje. Potud se chci vymknout mohutnému proudu současné filosofie, především sociální, která v člověku spatřuje bytost společen-

---

7 Harald Welzer: *Nachruf auf mich selbst. Die Kultur des Aufhörens*, Frankfurt a. M. 2021, s. 153.

8 K fenoménu tzv. *Great Resignation* viz např. Andrea Hsu: *As The Pandemic Recedes, Millions Of Workers Are Saying ‚I Quit'*, NPR, 24. června 2021, https://www.npr.org/2021/06/24/. „Velká rezignace" se nevyhýbá ani akademickému prostředí. Časopis *The Chronicle of Higher Education* věnoval fenoménu celé číslo s názvem *Academic Disengagement*. Autoři úvodního komentáře Kevin R. McClure a Alisa Hicklin Fryarová poznamenávají, že „velká rezignace" se projevuje v akademické sféře jinak než v jiných zaměstnáních. Lidé své pozice hned neopouštějí, ale stahují se do závětří, upravují si pracovní zátěž, mnohé aktivity omezují, a především se odpoutávají od instituce. Viz Kevin R. McClure – Alisa Hicklin Fryar: The Great Faculty Disengagement, *The Chronicle of Higher Education* 68, č. 11 (2021), s. 5–8.

9 R. M. Rilke: *Requiem*, s. 24.

skými podmínkami natolik podmíněnou, že *jako* jednotlivec postrádá vládu nad duchem i tělem. Netvrdím, že taková podmíněnost není důležitým tématem, ani nepopírám, že moderna skýtá široké pole sociálních patologií. To ostatně jako jeden z prvních tematizoval Georg W. F. Hegel, který se již ve své době výslovně zaměřil na skutečnost, že každá společnost má svou charakteristickou chorobnost.[10] Ani další myslitelé této knihy, Friedrich Nietzsche nebo Simone Weilová, nepochybují, že člověk je utvářen společností.

Jenže to není vše, co lze o člověku říct, a filosofii proto nechci redukovat na úvahy o sociálnu nebo politice. Soukromé není jen politické. Myšlení je výkon, který v každém z možných světů čelí podobným výzvám. Ostatně i tím jsou humanitní vědy a umění tak pozoruhodné. To, co přetrvává napříč dobami a společenstvími, jsou, vedle nerostů, umění a filosofie, obecně teoretické výkony v nejširším smyslu. Výsledky empirické vědy – jakkoli pozoruhodné a stěžejní – mají v tomto srovnání omezenou životnost; a značně proměnlivé, nezřídka kdy nesrozumitelné, jsou i společenské podmínky. Ale umění i filosofii rozumíme nehledě na geografii a dobu, a nejenže jim rozumíme: jsou inspirací, nakolik skýtají hlediska a řeč, třeba i obtíže, na které bychom v našem světě nepřišli, ale které o nás přesto nějak mohou vypovídat. Proto nemíním umění ani filosofii redukovat na útěchu svého druhu – jejich výkonem mnohdy je, že ukazují, jak málo schopní jsme problémy řešit, jak jen sledujeme proměny jednoho problému do druhého. Dokladem budiž třeba čtení homérské básně *Ilias*, které navrhuje S. Weilová v odpovědi na válečnou vřavu druhé světové války.[11]

III. JACÍ MYSLITELÉ? JAKÁ REZIGNACE?

Moderní filosofie vyrůstá z odmítnutí tradičního náboženství, metafyziky, theologie. Upozaděny jsou proto, že společnost dospěla k podobě individuální svobody, která tradici rozlomila. Náboženství, metafyziku a theologii budu potažmo

[10] Dnes na tento bod navazuje třeba Axel Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.

[11] Viz kapitola Arogance mystičky. *K Simone Weilové*.

chápat jako úzce spjaté. Avšak vymezení toho, co je to vlastně náboženství, metafyzika a theologie, není snadné. Zatímco theologii lze – snad – neproblematicky ztotožnit s racionální reflexí Božího oslovení, v případě náboženství a metafyziky je otázka obtížnější. Náboženský světonázor či náboženské jednání pro mě budou postoje, které reflektují to, že se lidský život nevyčerpává ve fenoménech, které lze empiricky zkoumat a racionálně usouvztažňovat, a že nežijeme a nemyslíme jen z lidských možností. Metafyzika je na nejzákladnější rovině naukou zkoumající nejzazší základ skutečnosti, a metafyzik se tudíž ptá třeba na to, zda je bytí spíše materiální, nebo ideální, zda sestává z jednotlivin, nebo obecnin. Tradičně se metafyzika ocitala v úzkém vztahu k theologii, protože tento poslední základ býval nezřídka – třeba u Platóna a hluboko do středověku – chápán jako neměnný, nepodléhající času, tedy věčný a potažmo také božský. V tomto smyslu je pro mě metafyzika nadále spjatá s tím, že existuje něco, co odolává konečnosti.

Když se Christof Rapp v *Úvodu do metafyziky* (Metaphysik. Eine Einführung) distancuje od toho, že by metafyzika měla kohokoli učit třeba to, jak žít, a vymezuje ji výhradně jako disciplínu tázající se po základu bytí, jde o úzký výměr, který spadá vjedno s ontologií.[12] Autor nezohledňuje, že metafyzika se týká rovněž toho, jak se člověk k těmto základním strukturám vztahuje, tematizuje totiž i otázky svobodné vůle. Immanuel Kant nakonec spojuje metafyzické otázky s otázkami typu, zda existuje duše, Bůh, svoboda.[13] To, jak na tyto otázky odpovídáme (příp. zda si je vůbec klademe), rozhoduje o tom, jak žijeme.

Můj pojem metafyziky bude volnější, resp. širší než ten, který navrhuje Rapp. Metafyzika pro mě není jen disciplínou, ale součástí životanázoru, který vede k předpokladu, že vně času je věčnost, že mnohost spočívá v nějaké podobě jednoty. V tomto

[12] Ch. Rapp: *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016, s. 10.

[13] Kant má za to, že metafyzika sestává ze čtyř hlavních oblastí – z ontologie, racionální fyziologie, racionální kosmologie a racionální theologie. Krom toho zná rovněž metafyziku spekulativního rozumu, která se vypořádává se zmíněnými regulativními idejemi Boha, svobody, duše. I. Kant: *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2001, A841/B869–A851/B879.

smyslu se přikláním k pojmu metafyziky, který předložil Jürgen Habermas: je to věda o obecném, neměnném, nutném.[14]

Ostatně tím přejímám „kulturní" pojem metafyziky, jak s ním pracuje Kant i další pro mě důležití myslitelé. Mnozí z těchto filosofů, a nejen filosofů, mají za to, že metafyzika je otázkou minulosti. Od novověku žijí lidé ve společnosti, v níž Bůh – na kulturní a společenské rovině – zemřel. Bylo by podezřelé, kdyby odstřižení od náboženstvím-metafyzického životanázoru, dokonce od „metafyzické zkušenosti", jak o ní budu mluvit, s sebou neneslo – vedle zisků, o nichž netřeba zvláště hovořit – i ztráty, kterých si mohou všímat i lidé nenáboženské povahy, mezi něž se řadím. Kniha stojí na hypotéze, že jsme spolu s náboženstvím i metafyzikou pozbyli smysl pro sebevztah, který lze vyjádřit jazykem, jejž skýtají tradiční rámce.

Na mysli mám zejména schopnost obrátit se proti sobě, aniž by se tím dotyčný trestal, potlačoval nebo trýznil. Můžeme v této souvislosti hovořit o „metafyzickém řezu", jímž v sobě odlišujeme podstatné a nepodstatné, dokonce to, co člověk na straně jedné považuje za věčné, na druhé za časné. Generace mystiků znají radikální disciplínu – tělesnou i duchovní –, která nebere a neničí, přinejmenším ne výlučně, ale výraznou měrou dává. Také zná nečinnost, která není úpadkem, ale projevem pozornosti. V těchto případech se vědomě omezujeme, tedy – v mém slovníku – rezignujeme na určitý rozměr naší osobnosti, aniž bychom psychicky nebo fyzicky trpěli. Podobné úsilí budu sledovat v myšlení těch, kteří sice patřili do moderní doby, dokonce ji svým myšlením *jako dobu moderní* utvářeli, ale zároveň se z tradičních rámců nechtěli zcela vyvázat; přesněji: mobilizovali aspekty, které svobodu nezavršují libovůlí, ale smyslem. Výrazné je, že usilovali o přeložení metafyzického jazyka oběti, smíření či vzdání se sebe sama do jazyka nahlédnutelného sekulárními filosofickými pojmy.

V rezignaci se tak protíná rovina filosofická a náboženská.[15] Vyjdu od Hegela, u něhož je toto úsilí o přeložení jednoho

[14] J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1992, s. 21. Mezi metafyziky proto řadí Platóna, Augustina a Descarta, ale rovněž Kanta a Hegela.

[15] Ostatně i výše zmíněný výrok „Poznej sebe sama", k němuž se budu opakovaně vracet, stojí na křižovatce mezi filosofií a mýtem. Miroslav Petříček k němu poznamenává: „Není to ještě výrok v plném slova smyslu filosofický, ale svým

jazyka do jiného zjevné. Ústředním pojmem jeho filosofie je Versöhnung, smíření: to svým původem odkazuje k náboženskému fenoménu pokání a odčinění hříchu. Příznačné je, že v anglickém slově pro smíření – atonement – promlouvá jedna linie metafyzické tradice ještě důrazněji: když jsme smíření, znovu nabýváme hříchem ztracený stav jednoty, stav, kdy jsme „at one", čímž se znovu stáváme sami sebou.

O jednotu v diferenci usiluje Hegel na všech rovinách, o nichž pojednává. Smíření se vztahuje, jak tomu dnes rozumíme, k urovnání vztahů mezi dvěma původně znesvářenými osobami. Ale Hegel v tomto jednoduchém fenoménu spatřuje něco více než jen morální sílu jednoho či druhého. Smíření a odpuštění jsou duchovní skutečnosti, které si na sobě navzájem ani na nás samých nevynutíme. Druhému neumíme poručit odpuštění; neumíme je poručit ani sobě. Když se to daří, překračujeme sebe, resp. vyvádíme se ze zajetí nepříznivé situace, a činíme to mocí, která není čistě z nás; proto jsme z tohoto zajetí vždy rovněž vyvedeni. Hegel se však „nesveze" po mystické vlně. Rozřešení nám neposkytuje moc mimosvětská, ve smíření nespatřuje působení transcendentního Boha. Ale o projev vyšší duchovnosti jde přesto. Smíření je děním, na němž se – usilujeme-li o urovnání – podílíme, v němž jsme však překračováni dynamikou, která není v naší moci.

Podstatné je, že tuto strukturu dění včleňuje Hegel i do epistemologické roviny. I zde jsou síly smíření stěžejní, konkrétně jde o smíření jednotlivosti a obecnosti. Je jasné, že Hegel hovoří o duchovních dějích v jiném smyslu, ale znovu se odvolává na moc, která není z nás, která však proces kloubení jednotliviny a obecnosti umožňuje. Na zmíněné rovině je touto mocí veskrze světský, ba „obyčejný" fenomén jazyka, kterému Hegel přesto přisuzuje až zázračnou moc: to jazyk nás činí

---

způsobem již filosofii dosvědčuje: stojí na pomyslné křižovatce mezi světem mýtu a světem, v němž se projevuje odstup od mýtu a začíná se objevovat filosofie. Snad právě proto byl tento výrok připisován nejen delfské věštírně, nýbrž i zpola legendárním ‚sedmi mudrcům', tedy autorům, kteří stručnou formou aforismu podávají jakýsi úhrn základních lidských zkušeností." Srv. M. Petříček: *Myšlení obrazem. Průvodce současným filosofickým myšlením pro středně nepokročilé*, Praha 2009, s. 43.

vpravdě myslícími i činnými. Slovy nejen myslíme, ale některé skutečnosti i vytváříme.

Dále je podstatné, že Hegelovo myšlení nevychází v první řadě z moderního subjekt-objektového rámce. Opírá se o dualitu jednota/obecnost versus mnohost/jednotlivost – a tato dualita je význačná pro to, co budu označovat jako metafyzické hledisko či metafyzickou zkušenost, která tkví ve snaze usebrat se z mnohosti, dokonce mnohost „obětovat". Hegel slovo oběť používá nápadně často, asi to s ním myslí i vážně. Patrně jím však nemíní touhu jednotlivého jsoucna zaniknout, ale jeho záměr být proměněn, *a tím* se stát skutečným. Proto se jeho pojem skutečnosti vyznačuje, jak výstižně poznamenává Terry Eagleton, „sakrificiální strukturou".[16]

Když hovořím o metafyzice, kterou Hegelovi přisuzuji, netvrdím, že by umísťoval jednotu nad jednotliviny či mimo ně. Návratem k metafyzice v interpretaci Hegelova díla proto nechci polemizovat se současnými pragmatickými interpretacemi.[17] V mnoha ohledech jsou přesvědčivé i originální. Avšak v „logice dialektiky" tkví, že i tyto interpretace jsou jednostranné. Neumí vysvětlit, proč Hegel s takovou oblibou píše o sebevzdání, sebepřekročení, dokonce o zmiňované oběti.

Hegel je navíc přesvědčen, že skutečnosti „vládne" to, co označuje jako absolutní duch, a ač je pravdou tohoto ducha svět a světskost – tedy: pravdou jednoty je mnohost –, neznamená to, že by tento absolutní duch nebyl *ničím než* světem a světskostí. Sice se umí vyjádřit jen skrze svět a jen zde si může dát skutečnost, ale – v mém čtení – nadále platí, že se hýbe z něčeho, čím není. Když toto říkám, myslím tím, že se – podobně jako v případě smíření – nemusíme obávat, že nás hned smete mystická vlna. To, z čeho se svět hýbe, je myšlení. To existuje v závislosti na světě, ale zároveň je mu vlastní schopnost překonat každou konkrétní situaci; co však překonat nemůže, je svět vůbec. Musí zde být něco, skrze co se získává. Tato moc být vně jednotliviny, byť nikoli vně světa vůbec, zakládá mož-

[16] T. Eagleton: *Radical Sacrifice*, New Haven – London 2018, s. 11.

[17] Prosluli jimi badatelé jako Terry Pinkard, Robert Pippin a v určitém smyslu i Pirmin Stekeler. Právě Stekelerovo dílo skýtá v důrazu na náboženskou zkušenost či jeho pojem Boha četné momenty, na něž navážu a jež výlučně pragmatické hledisko překračují.

nost v přítomné mnohosti ustavovat jednotu, což se děje tím, že *lidé* tuto jednotu *myslí*.

Takovou jednotou může být společenství, a absolutního ducha bychom v tomto případě chápali jako jiné slovo pro oblast sociálna. Tím bychom dosáhli dokonalé sekularizace Hegelovy filosofie – tedy převedení absolutna, s nímž se pojí metafyzický jazyk jednoty, věčnosti, božskosti, na přítomné společenství. Ale Hegelovou poslední odpovědí *není* společnost. Na to, aby takovou odpovědí byla, hovoří nápadně často o Bohu a absolutnu. Proč se Boha nevzdal, když měl tak slibně nakročeno? Proč se – při vědomí toho, kolik zdrojů pravd nacházíme ve společnosti a výlučně v ní – s Bohem zcela nerozloučil?

Podle Hegela jej potřebujeme – přinejmenším pro naše myšlení. Myšlenkou na Boha či myšlenkou Boha se distancujeme od jednotlivosti a mnohosti ne v tom smyslu, že bychom je odvrhovali; spíše na pozadí myšleného absolutna chápeme, že se jednotlivost coby jednotlivost v sobě nevyčerpává. Naopak myšlenka dokonalé transcendence vede k tomu, že radikální překročení, tedy překrok i aktuální podoby společnosti a nás samých, je i v naší empirické podobě myslitelné, a potud rovněž možné.[18] Pojem Boha se stává radikálně zcizující vůči přítomnosti, což je právě důvod, proč jí může být – v dialektickém duchu – niterný: umožňuje nepodlehnout jí, a místo toho si od ní uchovávat odstup, který je podstatou poznání přítomnosti i uměřeného jednání v ní.

Poté, co jsem ve vztahu k Hegelovi načrtla širší rámec předložené knihy, spokojím se ve vztahu k dalším – neméně důležitým – myslitelům s několika poznámkami, které rozvedu v jednotlivých kapitolách. Arthur Schopenhauer sice navazuje na filosofii subjektu, jak ji předkládá Immanuel Kant, a přijímá i idealistické moto – bez subjektu není objekt –, ale jeho myšlení je spíše určeno metafyzickým rámcem pravdivé a nadindividuální jednoty a falešné mnohosti.[19] Potud je náboženštější než Hegel. A nejenže Schopenhauer vychází z náboženských intuic, jeho myšlení s nimi srůstá. Není však obdivovatelem křesťanství, které v jeho důrazu na jednotlivce, dokonce na

[18] Srv. zde rovněž P. Stekeler: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, II, Hamburg 2014, s. 954.

[19] Na rozdíl od Hegela je opravdovým nepřítelem plurality.

osobní nesmrtelnost, považuje za individualistické, ba egoistické, a tudíž pomýlené. Místo toho se přivrací k buddhismu a jeho ideji závěrečného vyvanutí. Rezignace na časnost a individualitu a spolu s ní vymaňování se ze zabřednutí do klamavého světa je úběžníkem jeho projektu, ale rovněž cílem já, které naléhá na neosobnost a nečasnost.

Friedrich Nietzsche a Søren Kierkegaard jsou oproti tomu považováni za myslitele moderny, existencialismu a subjektivismu. To není nepatřičné. Stěžejním pojmem obou filosofií je individuum nebo – v případě Nietzscheho – svobodný duch a nadčlověk. V této souvislosti vysvitne, že pátráme-li po theologickém původu moderny, rozhodně se nemusíme obracet jen na Hegela. I tak moderní postava, jakou je Nietzscheho nadčlověk, má náboženský, duchovní, ba theologický původ. V díle Pseudo-Dionysia Areopagity se setkáváme s pojmem *super hominem* nebo *ultra hominum*, dokonce *superhumanus*.[20] To není náhoda. Nietzsche usiluje o přesazení veskrze náboženské dynamiky sebepřekračování do světského rámce. Provaz, na němž balancuje provazochodec z *Tak pravil Zarathustra*,[21] není mystickým žebříkem, který by akrobata vyvedl do mimosvětských sfér. Provaz je pouhým provazem; ale aspoň je natažen nad zemí a jejími každodenními možnostmi.

S ještě výraznějším náboženským rozměrem moderního myšlení, které ustavuje silný pojem *moderního* individua, se setkáváme u Kierkegaarda. I on – či především on – vychází z rámce „mnohost versus jednota". A zejména pro Kierkegaarda platí, že prvním krokem na cestě nejen duchovnosti, ale vědomé bytosti je rezignace na mnohost. Tato rezignace však mnohost nezavrhuje. Rezignující vědomí hledá náležitý vztah či náležitý odstup od mnohosti, aby se k ní mohlo smysluplně vztáhnout, aby ji mohlo dokonce smysluplně prožít. Takto uchopená rezignace je vposled výslovně náboženským gestem, jímž se Jób, jeden z nejvýznamnějších Kierkegaardových hrdinů, svěřuje do Božích rukou.

---

[20] Theologický a náboženský původ nadčlověka doložil přesvědčivě Ernst Benz v Der Übermensch. Grundprobleme des heutigen Menschenbildes, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 14, č. 1 (1962), s. 19–35.

[21] F. Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a nikoho*, přel. O. Fischer, Praha 2018, s. 25.

V onom náboženském gestu, které později bude vyjádřeno slovy „buď vůle tvá“, zaznívá i *jeden* výrazný tón Nietzscheho filosofie. Ihned nás tu něco zarazí. Vždyť Nietzsche je pravou antitezí k rezignaci! Sám vystupoval proti Schopenhauerově pesimistické filosofii. Jenže rezignaci nemusíme chápat jako konečné odevzdání sebe sama, jak je tomu v případě Schopenhauera, ale jako pozastavení určitého aspektu naší osobnosti. Nevzdáváme se veškeré vůle, ale spíše ji rezignací pronikáme, a tím v nějakém smyslu posilujeme. Taková – nikoli radikální, ale relativní – rezignace je součástí výcviku ke svobodnému duchu.

„Výcvik“ říkám záměrně. Nietzscheho opovržení asketickou tradicí je dobře známo. Ztotožňoval ji s metafyzicko-křesťanským stylem myšlení i kultury. Neztrácel přitom ze zřetele, kolik toho člověk musí obětovat, aby byl tím, kým je. Spolu se Schopenhauerem si všímá, že vůle má kladné i „záporné potřeby“.[22] Snad má právě silná vůle potřebu se obzvlášť postit, aby se mohla ze sebe vydat, a tím být sama sebou.

V druhé polovině knihy navážu čtveřicí autorů, kteří tvořili ve dvacátém, v jednom případě i v jednadvacátém století. Jejich přínos nebudu komentovat zvlášť. V případě těchto autorů je spíše zapotřebí zdůvodnit výběr, přičemž jedním z rozhodujících ohledů byl ten theologicko-náboženský. Přinejmenším pro Emila Ciorana a Giorgia Agambena platí, že theologie je nepominutelným zásobištěm zkušenosti člověka se sebou samým. Ani jeden není věřící a Agamben by patrně souhlasil s Cioranovým přesvědčením, že v tom, jak si člověk rozumí, je více vypovídající theologie a mytologie než zoologie či biologie. Oba se navíc soustavně zabývají tradicí mystiků a mnichů, a spolu s nimi i podobami rezignace, které nechápeme především jako pathologie.

Albert Camus, autor knihy *Člověk revoltující*, je mezi mysliteli rezignace patrně nejpřekvapivějším jménem. Tím spíše je zapotřebí uvést jeho revoltu – doslova – na pravou míru. Jeho člověk sice v revoltě povstává proti nepravosti, ale v témže pohybu se zastavuje, aby „nepřestřelil“ do pomsty. Revolta je pohyb, který zná míru a nese v sobě mez, a tak v sobě zasta-

[22] F. Nietzsche: *Soumrak model čili jak se filosofuje kladivem*, přel. A. Bresky, Praha 1995, s. 121.

vuje sílu pramenící z křivdy. Náprava jedné špatnosti nevede k nové, jasně určené pozici, ale k hledání meziprostoru názorů, stanovisek a zájmů. V této souvislosti, ale rovněž ve vztahu ke svému (teoretickému) zájmu o mnichy[23] formuluje Camus pojem až posvátné lhostejnosti, která nás chrání před tím, abychom propadli jednomu či druhému stanovisku nebo zájmu. Díky lhostejnosti zůstáváme pozorní k tomu, jak se jednotlivá stanoviska vzájemně podmiňují.

Lhostejnost není důležitá jen s ohledem na tento, řekněme, epistemologický ohled. Vyznačuje se jí třeba Meursault z novely *Cizinec*. Ten zastřelil muže, ale odsouzen byl za to, že – vinou své lhostejnosti – neplakal na pohřbu své matky. Lhostejnost může být patologická zatvrzelost či necitlivost, ale Camus na cizincovi ukazuje i její druhou tvář. Není jen zatvrzelostí, která se člověku stala; může být rovněž typem zatvrzelosti, kterou si člověk přivozuje, a v tom případě není pramenem necitlivosti ani něčím zavrženíhodným.

Taková lhostejnost je *schopností* (kontrolovaného) zatvrzení, uzavřením vůči vnějšku. V podobě duchovního výkonu je uzavřenost podmínkou otevřenosti. Teprve když se uzavřeme, stáváme se vnímavými. Cizinec neplakal, ale jeho lhostejnost byla nesentimentální pozorností k detailům a jednotlivostem. Tato pozornost se projevuje i v jeho postoji před soudem: žádá, aby byl souzen jen za svůj čin, rozumí tomu, že spáchal zločin, ale chce, aby nikdo nešel interpretací nad čin, aby se – zdrženlivě – zůstalo u činu samého. Proč do záležitosti plést vztah s matkou!

Tento postoj, nazvěme jej třeba atomismem, se zrcadlí i v Camusově psaní: v jeho krátkých větách, v důrazu na detaily vypadávající z celkového rámce. Autor zde reflektuje běžný sklon ve vnímání i domněnkách přesahovat jevy, dovozovat horizonty a kontexty, příběhy. Naopak camusovská „něžná lhostejnost" (la tendre indifference) nás učí uchovat věrnost jevům samým.[24] Ne proto, že kontext není podstatný, ale pro-

[23] Na rozdíl od Sartra se Camus nepovažoval za atheistu. Ve svých *Zápisnících* si poznamenal Hawthorneův výrok o Melvilleovi, který možná můžeme vztáhnout i na Camuse: „Nevěřil a nevíra ho nemohla uspokojit." A. Camus: *Zápisníky*, II, přel. Vlasta Dufková, Praha 1997, s. 254.

[24] A. Camus: *Cizinec*, přel. M. Žilina, Praha 1988, s. 104.

to, že musíme znát sílu jednotliviny, slova, věty, činu, abychom je mohli posoudit. Jinými slovy, nevěřte nikomu, kdo si stěžuje, že jeho věta byla vytržena z kontextu! Vždyť i jednotliviny mají nárok na samostatnou existenci. Naopak nešvarem je bez ustání dovozovat kontexty a celky bez smyslu pro jednotlivinu. Rezignace je již na úrovni vědomí schopnost vzít se zpět a nepodlehnout běžnému sklonu jít nad věc.

Může-li zařazení A. Camuse mezi rezignované překvapit, S. Weilová nebude vzbuzovat rozpaky. Vždyť mnozí v ní spatřují moderní světici. Ač se jejím vyhladověním a smrtí ve čtyřiatřiceti letech nebudu zabývat výslovně a jen je zmíním, nepopírám, že i mne svým životem uhranula. Možná přesnější je, že mě zaujala svým myšlením i životem: tím, že myslela ze života a žila z myšlení. V životě i myšlení se nepřestávala pohybovat na hraně. Přestože byla až fanaticky přesvědčena o svém poslání být tu pro druhé, záměrně spočinula na prahu křesťanství a do církve nikdy nevstoupila. Místo toho formulovala pojem očistného atheismu a její filosofie se navíc vyznačuje výraznými materialistickými prvky. Ve své umíněnosti – oproti Camusově umírněnosti –, možná až posvátné zaslepenosti, ztělesňovala moderní bezradnost tváří v tvář víře.

Tento postoj – myslet ze žití – není jen dokladem čehosi, co nazvěme třeba opravdovostí. Je výrazem přesvědčení, jež překvapivě nacházím i u Hegela: myšlení je neplodné – je závislé na vnějších obsazích, na názorech, stanoviscích, na vztazích, ale nelze je na ně redukovat. Vždy je překračuje tím, že názory a stanoviska dokáže převrátit, zvrátit, vyvrátit ze své podstaty a uvést do jiných souvislostí. Tato neplodná moc poukazuje k tomu, že i my se máme vyvrátit myšlením, a tím v sobě nalézt hledisko neosobnosti, na jehož pozadí znovu stvoříme naše stanovisko – nyní s vědomím jeho podmíněnosti.

IV. PROTAGONISTÉ?

Nebudou to převážně myslitelé, kteří se budou napříč knihou vracet. Vracet se budou motivy – především negativita a odstup od sebe, posléze rovněž motiv opakování. V případě zmíněných motivů se ukáže, že se jedná o stěžejní pojmy pro porozumění subjektivity. Ale nehledě na tyto pojmy jsem jed-

notlivé myslitele schematizovala do zvláštních paradigmat a ta ztělesnila v konkrétních postavách. Jejich očima vidíme svět, jak by daný myslitel chtěl, abychom jej viděli.

Tímto ne úplně obvyklým krokem chci vyjádřit dvojí. Všichni myslitelé této knihy se pohybují buď na hraně žánrů, anebo je dokonce střídají, což nepovažují za „předvádění" sebe sama, ale za bytostný rozměr svého myšlení. Toto tvrzení nepřekvapí u myslitelů, jako je Nietzsche, Kierkegaard nebo Camus, jejichž práce jsou občas čteny jako filosofie, občas jako umění. Překvapit to může v případě Hegela, který přece nepíše divadelní hry, ale více méně klasické traktáty. Jenže i když odhlédneme od žánrově pestré *Fenomenologie ducha*, občas se s Hegelem pojí přízvisko „prozaik" mezi filosofy. Ve své filosofii dějin vytvořil z minulosti vyprávění, které chce být součástí skutečnosti tím, že předjímá konkrétní vyústění. Ale i jeho *Fenomenologii ducha* lze označit za „pojmový román".[25] To je důležité pro druhý bod zdůvodnění, proč volím natolik netypický postup. Myslitelům, o nichž budu pojednávat, je společné, že fikci nepovažují za nadstavbu skutečnosti, ale za její niterný rozměr, dokonce za nitro já samého – v dobrém i ve zlém.

Jak lze vyčíst z obsahu, knihou provází osm postav. Společná jim je nejen rezignace, ale rovněž pozornost vůči tomu, co je. Potud jsou všichni ontologové. To, co pro jednotlivé postavy skutečně je, se liší. Ale všechny postavy – v nadsázce to platí i o hadovi, jenž svléká svou kůži – jsou oddány tomu, aby nebyly jen sebou, aby se v nich zpřítomňovalo to, co skutečně je, aby se jinými slovy nevyčerpávaly jen ve svém zvláštním bytí. Blíže se jimi v úvodu zabývat nebudu, jejich volbu zdůvodňuji v jednotlivých kapitolách.

V. JAKÉ CÍLE?

První, kdo rezignaci výslovně spojuje s vírou, je Tomáš Kempenský a dosud platí, že přinejmenším v humanitních vědách se rezignace nejčastěji – vlastně takřka výlučně – stává předmě-

[25] Tomáš G. Masaryk označuje filosofická díla vůbec za pojmové romány a zdůrazňuje, jak těsně je myšlení spjaté s fantazií. K. Čapek: *Hovory s T. G. Masarykem*, Praha 2013, s. 139.

tem zájmu v kontextu víry.[26] „Pokrok v duchovním životě není jen v tom, že se ti dostane milosti útěchy, ale že pokorně, trpělivě a se sebezapřením (*resignatio*) snášíš její odnětí."[27] To však není jediný rozměr sebezapření. V následování Ježíše, tedy v jeho „opakování", získáváme ježíšovskou životaformu, která vyrůstá z našeho nitra.[28] Ježíšem se nestáváme, ale tím, kdo jej následuje, ano. A ještě spíše se stáváme tím, kdo se ze své pozice dokáže dívat na svět novýma očima, možná v něm dokonce objevit Boží řád – a to vše na úkor vlastní jedinečné perspektivy.

Nejde mi o Kempenského ani o Ježíše. Spíše mi jde o to, že pozastavení vlastní perspektivy je obecně něco, o co možná máme usilovat, a nejlépe to vyjádřila právě *náboženská* tradice. A navíc: Co když je kontrast mezi jedinečností, tedy čímsi vlastním, a tupým opakováním, které to nedotáhne dál než k čemusi odvozenému, hluboce pomýlený? I to napovídá náboženská *tradice*. Pro tuto možnost by svědčil třeba příklad S. Weilové, která je – se všemi rozpaky, možná i pohoršením, které právem budí – snad nejojedinělejší osobností této knihy. Možná se právě tím, že jdeme proti sobě, vyjevuje potenciál, který v zaklínání sebeláskou ztrácíme. Dokud žijeme, o své nejmilejší já nepřijdeme, a cílem spíše je najít se v něčem, čím nejsme. Ale čím nejsme? Přesněji: Čím nejsme, a co bychom přesto měli zpřítomňovat?

To je zásadní otázka: to, čím nejsme, a co je přesto naším úběžníkem i nitrem, je nevysloveným těžištěm této knihy. Přesněji: občas toto těžiště snad i vyslovené je, ale pak zní nepřesvědčivě, v každém případě by si žádalo řádově lepšího vyložení, než jehož jsem schopna. Označíme-li toto těžiště za Boha – jak to učinil Kierkegaard –, víme potom, co tím míníme? Kdo nebo co je tento Bůh? Není to nakonec propast, která je neodlišitelná od nicoty, o níž jako o těžišti

[26] Viz např. nedávná publikace *The Theology of Sanctification and Resignation in Charles Wesley's Hymns* (London – New York 2019) od Julie A. Lunnové.

[27] Tomáš Kempenský: *Čtyři knihy o následování Krista*, přel. J. Pernikář, Praha 2001, s. 113.

[28] Srv. Thomas von Kempen: De bona pacifica vita cum resignatio propria, in: *Opera omnia*, II, ed. J. M. Pohl, Freiburg 1904, s. 395–397. Spisek začíná větou: *Si vis Deo digne vivere: debes teipsum illi resignare*.

skutečnosti pojednává Schopenhauer? A co když je takovým těžištěm skutečně nicota, která není ohrožující, ale slastná, třeba i spásná?

Pro myslitele této knihy nejspíše platí, že úběžníkem je úsilí o bytí vně výlučně světských určení, aniž by jednou provždy skočili do mimosvětské reality. Představení myslitelé usilují o bytí v krajnosti a na prazích toho, čím sami nejsou, co však považují za ono těžiště. Proč takové cesty do krajností podnikat? Přinejmenším pro představené myslitele (a jejich postavy) by to mohlo být tak, že tyto prahy jsou místem spravedlnosti, nestranickosti, ale i bezvýznamnosti, která nás sbližuje s druhým, a především s námi samými.

VI. STRUKTURA KNIHY A PROBLÉMU

V jednotlivých cvičeních se opravdu rozcvičuji. Vycházím z myslitelů, kteří formulovali významné rezignační praktiky. Všichni mají za to – byť v odlišné míře –, že empirická rezignace poukazuje k tomu, že samo já má rezignační strukturu, a že se sebou samými tedy stáváme tím, že se vzdáváme určitých vlastních aspektů. Proto se ve všech cvičeních budu zabývat pojmem subjektivity daného myslitele i konkrétními empirickými technikami, které jej navádí k tomu, aby žil v souladu se svým já. V jednotlivých cvičeních se snažím porozumět rezignaci daných autorů, abych v závěrečné části formulovala svůj pojem rezignace a subjektivity. Zatímco kapitoly mohou být čteny i zvlášť jako příspěvky k pojmu rezignace, v závěrečné části předkládám – vycházejíc z pojmu rezignace – vlastní pojem subjektivity.

V závěru ukážu, že rezignaci chápu jako *re-signatio* – jako ambivalentní pohyb, jímž člověk získává distanci od svého života, uvědomí si to, čím je, uvědomí si, že je vůči svému životu svobodný, a v nějakém ohledu se vrací k tomu, na co původně rezignoval. Situace, v nichž se před rezignací nacházel, nejsou nahodilé, přinejmenším co do formy reflektují to, čím člověk skutečně je. Člověk se tak v re-signaci odtrhává od toho, čím je, a následně se k tomu vrací. Proto bude napříč tímto pojednáním stěžejní pojem *negativity*, jíž se odlučujeme, a *opakování*, jímž se vracíme. Ostatně sám výraz *re-signatio* vyjadřuje

ambivalenci čehosi negativního, co je zároveň stvrzeno – je to negativita plodící v sobě pozitivitu.

Re-signaci nechápu jako výraz marné odevzdanosti, ale jako aktivní vydávání se, které je odpovědí na to, co člověka překračuje a mnohdy i ustavuje – ani ne tak v tom smyslu, že jsme vždy již součástí společnosti, ale že myslíme z myšlení, které nás předchází a z něhož myslíme my sami. Re-signace je potažmo aktivní odhlížení od sebe sama. Tím zakládá pozornost, jež je bytostná pro každý výkon myšlení. V tomto smyslu se můj pojem re-signace blíží tomu, co Hegel nazývá pozorností: Tu nazývá „negací vlastního sebeuplatnění a vydání se věci samé – negace a vydání se, dva momenty, které jsou stejnou měrou podmínkou bdělého ducha".[29]

Sám pojem *re-signatio* znamená etymologicky vzít zpět něco, co člověk učinil, rozlomit pečeť a navrátit se do vztahu před zpečetěním věci. Ve slově však zaznívá i možnost opakování téhož, což se ostatně ozývá v současném anglickém slově *resign*, kterým nemíníme jen rezignaci, nýbrž opětovné podepsání původního, ale i odepsání.[30] V re-signaci tak něco přepisujeme či znovu podepisujeme.[31] Jako re-signovaný je subjekt tím, čím je z-novu, ale nově. Re-signace je tedy reflexe, z níž vyrůstá vědomé a rovněž autentické a silné – protože re-signované – já. Řečeno náboženským či spirituálním jazykem, záměrem této knihy je filosoficky prozkoumat, proč se člověk mnohdy nerozvíjí pochodem vpřed, ale ústupem.

[29] G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, II. *Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/1828 und Zusätze*, ed. C. J. Bauer, Hamburg 2012, s. 1095.

[30] M. Radin: Legal Philology. Resign; Retire; Emolument, *American Bar Association Journal* 23, č. 10 (1937), s. 771.

[31] M. Laarmann: Resignation, resignieren, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, ed. J. Ritter – K. Gründer, Darmstadt 1992, s. 909–916, zde: s. 910.

BYROKRAT, HRDINA POST-HEROICKÉ DOBY. *KE GEORGU W. F. HEGELOVI*

Jelikož atentáty proti lidskému duchu zůstávají nepotrestány, setba vzešla.
Schopenhauer o Hegelovi[1]

I. ÚVOD

Rozum vítězí; nakonec zvítězí.

Hegel bývá považován za původce nejnaivnější linky osvícenství. Není to zcela nemístné. Ve své filosofii dějin umístil vrchol dosavadního chodu světa do své doby, do Berlína, kde – shodou okolností – zrovna přednášel. Schopenhauer, jehož výrok zahajuje tuto část a který je zakladatelem pomyslného Klubu Hegelových nepřátel, si svou přednášku – z čiré ctižádosti[2] – stanovil na stejný čas jako Hegel. Proti muži, který zrovna velkolepě uzavíral dějiny, neměl šanci. Hegel měl plno, Schopenhauer prázdno, a jak vidno i z úvodního citátu, duchovní otec moderního pesimismu to nenesl až tak velkoryse.

V následující části se nechci zabývat filosofií dějin, jen se dotknu pojmu světodějného individua. Tato postava vyjevuje napětí, které bývá ve zkratkovitých podáních Hegelovy filosofie zahlazeno. Když se tomuto takzvanému pruskému filosofovi státu namítá, že postrádá porozumění pro jednotlivce, které surově obětuje dějinám či neosobním strukturám, je třeba dodat, že na jednotlivcích – konkrétně na světodějných mužích – celý

[1] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, II, přel. M. Váňa, Praha 1997, s. 435.

[2] Sám jinak snáší důvody, proč myšlení končí tam, kde začíná ctižádost. Nejlepší biografii o Arthuru Schopenhauerovi sepsal po mém soudu Rüdiger Safranski. Mimořádná je proto, že není jen biografií, ale i úvodem do díla. R. Safranski: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, München 2006.

hegelovský podnik stojí. Přinejmenším potud je Hegel zajedno s osvíceneckým obdivem pro velikány, kteří hýbou světem. Ani stopa po rezignaci. Píše se ukázkový hrdinský příběh, který se živí obdivem pro velikány a který završuje takzvaný konec dějin, v němž vědomí svobody dosahuje naplnění i uskutečnění.

Jenže toto čtení drhne. Ne snad z toho důvodu, že hrdinové nejsou dokonalí a často trpí. To ví každý čtenář antických tragédií, tím spíše Hegel. Počítá se i s tím, že hrdinové jsou tím nebezpečnější, čím jsou mocnější. Ale důležitý prvek Hegelova vyprávění je ne-osvícenský a díky němu zní v Hegelových hrdinech jiný hlas než ten osvíceneckého reka, který si rozumem podrobuje světský chaos. Jejich moc nevychází z nich samých a sami nejsou počátkem svého jednání. Sílu berou ze světa, jejž obývají.

Velikáni jsou mocní tím, že nemyslí „své" nápady, ale uchopují myšlenky, které v nezřetelné podobě nacházejí ve světě a které svým jednáním činí výslovnými, a tím rovněž skutečnými. Velikost netkví v tom, že si vymýšlejí něco nového. Svým jednáním ztělesňují změny, které už dorazily, ale dosud jsou nerovnoměrně rozšířené. To, co je v době skryté, vystavují na světlo. Je to subjektivismus? Je to jeho pravý opak? Hegelova síla spočívá ve schopnosti přimět nás k náhledu, že dualismy jsou chudým typem myšlení.

Tím se nacházíme u osy Hegelovy filosofie: těžiště není v nás, ale ve světě, jehož jsme součástí. Světodějná individua rozumějí skutečnosti: vidí, jaké myšlenky se již uskutečňují.[3] Trochu to platí i o nás: i my jednáme podle svých záměrů, o nichž si přirozeně něco myslíme, především to, že jsou naše, ale počátek našich úvah není v našich hlavách. V myšlení spíše žijeme, obklopuje nás. Nejzjevnější je tento rys na těch největších, kteří se *nejvíce* ocitají ve vleku doby. Ve vleku doby přitom jsou proto, že nejsou konformní. V tom, co se zrovna odvíjí, rozpoznávají vzor, tedy rodící se novou skutečnost a vědí, že to, co je zrovna móda, je pryč. To, co je módní, již není skutečné, natož aby to bylo rozumné.

[3] „Jejich věcí bylo poznat to obecné, tento nutný, nejbližší stupeň jejich světa, učinit si jej účelem a vložit do něj svou energii. […] Pokročilejší duch je totiž vnitřní duší všech individuí, přitom je však nevědomou niterností, kterou jiní velcí muži přivádějí k vědomí." G. W. F. Hegel: *Filosofie dějin*, přel. M. Váňa, Pelhřimov 2004, s. 27.

Jak je to v tomto případě s vůlí a rezignací? Vůle je těžištěm Hegelovy praktické i politické filosofie. Důsledně navíc trvá na tom, že vůle a myšlení jsou do sebe vzájemně zaklesnuté, a tudíž lze jen abstraktně uvést pojmové diference. Na těch není nic složitého. Když Hegel hovoří o vůli, nejčastěji mluví o změně: vůle je touha změnit svou situaci, sebe nebo druhé. Myšlení takový nárok nevznáší, ale i to platí v omezené míře, neboť základem skutečnosti je myšlení, a jinak myslet znamená jinak jednat, či obecněji, jinak být. Pojmy jsou typy jednání, strategiemi svého druhu.

To, že Hegel ve *Fenomenologii ducha* zmiňuje vůli vůbec poprvé na úrovni Sebevědomí, konkrétně v pasážích věnovaných tzv. nešťastnému sebevědomí, je příznačné.[4] Protagonista zde usiluje o nalezení náležitého vztahu k sobě, druhým a tomu, co jej překračuje. Jakmile navíc zmiňuje pojem „vůle", přichází řeč i na vzdání se, a její první výskyt tak jde ruku v ruce nejprve s jejím vzděláním, posléze dokonce vymazáním.

V následující části se na tuto souvislost zaměřím. Zatímco ve *Fenomenologii ducha* nabízí Hegel existenciální řešení problému, v *Základech filosofie práva* se setkáváme s anti-existencialismem. Vše hrdinské, bojovné, vyostřené se zahlazuje a ochlazuje v postavě byrokrata, který je ztělesněním hrdiny moderní doby, a je rovněž završením dějin. To je v nějakém ohledu ironické. Vždyť úředník je tvor vysmívaný, tvor, kterého chce politik – za potlesku voliče – seškrtat, aby ulevil rozpočtu. Jak komický je uprostřed byrokratické nevyhnutelnosti tento výsměch, vyjadřuje Thomas Bernhard ve svém románu *Korektura*.

> Odmítáme vše, co souvisí se smlouvami, protože odmítáme byrokracii vůbec, přesto záhy zjišťujeme, že svět je sflikován smlouvami, a v těchto sítích stovek a tisíců a sta tisíců a milionů a miliard smluv sebou mrskají lidé, kteří se do nich chytili. Smlouvám člověk neunikne, leda by spáchal sebevraždu.[5]

---

[4] Více se této podobě vědomí věnuji v knize *Hegelova fenomenologie světa* (Praha 2018, s. 136–157). Některé pasáže z tohoto úseku zde rozvíjím a využívám.

[5] T. Bernhard: *Korrektur*, in: *Die Romane*, ed. M. Huber – W. Schmidt-Dengler, Frankfurt a. M. 2008, s. 749, vlastní překlad. Z historického hlediska je podstatné, že pojem odevzdání coby Entsagung je v osmnáctém a devatenáctém století tematizován v kontextu práva a koncepcí společenské smlouvy. Člověk se

Nutno říct, že Hegelův důraz na úředníka není ironický. Považuje jej za protagonistu duchovnosti moderní doby, a tím o ní vydává pozoruhodnější svědectví než politik, který má za to, že vládne, zatímco si úředníci za jeho zády předávají smlouvy a chystají mu podklady. Rovněž by nebylo správné se domnívat, že tematizuje-li Hegel úřednictvo, ještě nevěděl, o čem mluví. Sice je nepopiratelné, že míra byrokratičnosti devatenáctého a jednadvacátého století je nesrovnatelná, na druhou stranu stesky, jak je život mocí všudypřítomných norem a zákonů udusáván, známe i z devatenáctého století. Friedrich Schiller poznamenává: „Tělo si dát sešněrovat svěrací kazajkou a vůli zákony? Vinou zákonů se plazí jako hlemýžď, co mohlo lítat s orlem. Zákon nevytvořil ještě ani jednoho velikána, ale ze svobody se rodí obři a všechny výjimečné výtvory.“[6]

Nepodstatné pro mě není ani to, že z etymologického hlediska je byrokracie „vládou psacích stolů“, tedy vládou písařů svého druhu. Ostatně i to bylo Schillerovi podezřelé: fascinace písmem stvořila „pokaňkané století“,[7] v němž se píše, ale nejedná. Naopak pro Hegela je důraz na psaní svědectvím o přechodu doby do mírného, netragického „pásma skutečnosti“. I proto bude pro tuto knihu stěžejní postava písaře, který na společensko-politické rovině usouvztažňuje obecné a jednotlivé: sám je jednotlivý, ale svoji jednotlivost užívá jako prostředek k překročení sebe sama. Se zájmem o psaní jako výkon duchovnosti se setkáváme i u S. Kierkegaarda, F. Nietzscheho, E. Ciorana, S. Weilové nebo u G. Agambena. Především posledně zmíněný považuje písaře Bartlebyho za zásadní filosoficko-uměleckou postavu. Pro Hegela je však úřednické psaní specifickou infra-

v tomto „odevzdání“ vzdává určitých nároků a práv, aby získal sebe sama jako společenskou osobu. Rezignace je tak nepominutelným momentem dobové politické filosofie. Marion Schmausová připomíná, že rezignace z politické filosofie přešla do literatury, a Goethe tak o ní hovořil jako o povinnosti či nároku dneška (Forderung des Tages). M. Schmaus: Entsagung als „Forderung des Tages“. Goethes und Hegels Antwort auf die Moderne, in: *Aufklärungen zur Literaturgeschichte der Moderne. Festschrift für Klaus-Detlef Müller zum 65. Geburtstag*, ed. W. Frick – S. Komfort-Hein – M. Schmaus, Berlin – Boston 2011, s. 157–172.

6 F. Schiller: *Loupežníci*, přel. O. Fischer, Praha 2005, s. 19. Schiller měl na mysli především Kantovu filosofii, ale jistě nejen tu. V dramatu *Loupežníci* zdůrazňuje, jak zákony a bdělost nad zákony oslabují celou společnost.

7 Viz např. „Hnusí se mi tohle pokaňkané století, čtu-li ve svém Plútarchovi o velikých mužích.“ Tamt., s. 17.

strukturou moderní společnosti,[8] která stojí na slově, ale rovněž na slovesné, nikoli primárně fyzické ochraně svobody.

Jestliže jsem zmínila, že Hegelův přístup k úředníkovi je prost ironie, není to úplně pravda. Za prvé proto, že úředníka, kterého spojujeme spíše s neduchovností než duchovností, chápe jako dědice náboženské tradice sebeoběti, jako zesvětštění posvátna. Úředník, jak si jej představuje Hegel, bude proto opisem pro pozici, která je trestí duchovnosti, nitrem moderní doby, ale rovněž modelem pro chování i ne-úředníků. Za druhé interpretuje Hegel dobu, která nade vše staví jedinečnost a originalitu, skrze úředníka jako její symbol. Tím předjímá podobu (pozdní) moderny, pro niž je byrokracie ústřední, ale rovněž ironicky pohlíží na člověka, který má za to, že jedinečný je již svou vůlí být velký.

Nejen v době, v níž o jedinečnost usiluje každý, odsuzuje člověka úsilí o původnost v lepším případě k nejapné zaměnitelnosti. Naopak velikost tkví ve vědomí, že každá jedinečnost spočívá v infrastruktuře obecnosti, která má být v jednotlivci zopakovaná. Opakování, nikoli vůle po jedinečnosti, uvolňuje zvláštní schopnost k vyjádření, které může překročit marné úsilí o originalitu. Svědomitě provedené opakování s důrazem na absolutní důslednost nakonec v sobě samém vyprovokuje nový (písařský či byrokratický) tah.

II. ZROD SEBEVĚDOMÍ Z FIKCE – PŮVOD PODVOJNOSTI

Ve *Fenomenologii ducha* se pojem vůle vyskytuje v pasážích, v nichž vědomí zachází se sebou samým ve vztahu k vnějšku – ať už to jsou druzí, nebo stav světa, který chceme změnit. Hegel proto označuje vůli nikoli jako něco, co by stálo proti myšlení či bylo jeho vnějškem. Spíše je „vůle zvláštní způsob myšlení".[9] Ve *Fenomenologii ducha* se důraz na vůli objevuje poprvé v kontextu práce, a potud i druhého vědomí. Takové vědomí již nevystupuje jako neurčité „my", ale jako konkrétní postava.

[8] Možná neexistuje nic, co by Hegela tak vzdalovalo Agambenovi: nehledě na to, jak moc se zajímá o Hegelův pojem negativity, ve svém díle dává vyvstat své až fyzické nenávisti k byrokracii.

[9] G. W. F. Hegel: *Základy filosofie práva*, přel. V. Špalek, Praha 1992, dodatek k § 4, s. 44.

Původně je vědomí (i vůle) žádostivostí. Pudově toužíme po konzumaci světa, z něhož žijeme.[10] Ale co je „svět"? Rozhodně není jen materiálem, s nímž zacházíme a který do sebe včleňujeme. Svět si sám žije – jsou to třeba i cizí záměry, které si toužíme přivlastnit. Jak poznamenal Alexandre Kojève: Netoužíme po těle druhého, po materiálu, s nímž je druhý spjat, ale především po jeho touze, tedy po jeho niternosti, kterou si chceme natočit svým směrem. Tímto útokem na cizí niternosti se vyznačuje touha, nakolik je lidská.[11]

Vůle je touhou po sebeprosazení (do cizí niternosti). To zní riskantně, a skutečně: jakmile Hegel začne mluvit o touze, ihned přijde řeč na konflikt, konkrétně na spor pána a raba, který určuje celé dílo. Pozoruhodná je již okolnost, že Hegel nyní, tedy jakmile se rozhoří konflikt, přestává hovořit o „vědomí" či „sebevědomí", ale tematizuje právě pána a raba. Jeho postavy získávají v konfliktu jasnější vykreslení. Povstáváme-li proti někomu, musíme si formulovat vlastní stanovisko, a konflikt proto volá po vědomé diferenci vůči druhému a spolu s tím i po zvýslovnění toho, kým jsme.[12] Podstatné rovněž je, že vědomí je od počátku touhou,[13] a právě spolu s ní vstupují do hry mocenské vztahy. Jedno sebevědomí si chce to druhé podrobit, chce je včlenit do svého světa, místo aby s ním svět sdílelo. Jinými slovy nechce strpět rovnost, ale vytvářet hierarchie.

Vůli proto můžeme blíže určit jako sebevědomí ve formě naléhavosti vzhledem k druhému a ke světu. Svět a sebe výhradně nekontemplujeme, ale po sobě, druhých i světu něco žádáme. Tam, kde existuje vědomí možné změny, se pouhé teoretické zaměření proměňuje v praktické. Pointou je, že něco po sobě, druhých i světě chceme vždy. Vědomí *je* naléhavostí. Člověk existuje, nakolik je vědomou bytostí, vůlí – a vůle je touha měnit – pohnout tím, co je nebo co se zdá neměnné.

---

[10] Srv. G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, s. 148, 151 n. aj. Hegel zde označuje subjektivitu jako „žádostivost vůbec".

[11] A. Kojève: Úvod do četby Hegela. Poznámka o Věčnosti, Času a Pojmu, přel. R. Roreitner, in: *Hegel ve Francii. Francouzská recepce Hegelovy filosofie času*, ed. T. Koblížek – R. Roreitner, Praha 2018, s. 84.

[12] Na Hegelův boj pána a raba navazuje Camus v *Člověk revoltující*, viz kapitola Lhostejný cizinec. *K Albertu Camusovi*.

[13] Patrně má Hegel v úvodních pasážích úseku Sebevědomí na mysli opravdu touhu erotickou.

Touha měnit a naléhavost, kterou je samo sebevědomí, odkazuje na stěžejní pojem, který bude prostupovat celou knihou – na negativitu. Když se přitom řekne, že vědomí je negativitou či nicotou, anebo že se k nicotě bytostně vztahuje, zakládá to podezření z nihilismu nebo z touhy po zkázonosnosti. Což je omyl. Negativita znamená schopnost vědomí nebýt jedním se situací, jíž se účastní, a tudíž na ni moci reagovat, měnit ji a chovat se vůči ní svobodně. Hegel je však přesvědčen, že se vědomí vyznačuje negativitou, to znamená, že není nikdy se sebou zajedno, a proto může být více než pouhé vědomí – může být sebevědomím.

Nebýt se sebou zajedno odkazuje k základní diferenci, jíž je ustaveno sebevědomí: sebevědomí je vědomí pro vědomí, vědomí, které si je vědomo samo sebe, které „se ví", a to pro Hegela znamená, že v sobě vytváří diferenci, která žádnou diferencí není.[14] Sebevědomí je totiž jedním, ale zároveň – aby bylo sebevědomím – musí být dvojím:[15] uvádí do sebe diferenci, o níž ví, že diferencí ve skutečnosti není. Chová se k sobě, jako by nebylo celé sebou, protože jen tak sebou může být. Vztahuje se k sobě skrze diferenci, kterou můžeme označit jako *fiktivní*, a teprve tím je sebevědomí *skutečné*.

Vědomí je negativní vůči sobě samému, čímž je sebevědomím, ale rovněž se vztahuje negativně ke světu, jehož je součástí. To se odráží na touze měnit svět. Hegel netvrdí, že to je vše, co lze o sebevědomí říct. Naopak – kdyby byl člověk jen vědomím coby negativitou, byl by bezcílností, nekončící a neuspokojitelnou touhou. Faktem je, že *i* touto bezcílností je. Ale kdybychom člověka redukovali na negativitu, minuli bychom se s tím, co je na něm nakonec pozoruhodné – jeho moc povýšit negativitu na něco pozitivního.

V této souvislosti je rozhodující vzdělávání či formace (Bildung), které vědomí skýtá strukturu. Ale ani tato struktura nevyrůstá z pozitivního obsahu. Výchozí bod vzdělání popisu-

[14] Pozoruhodný výklad vztahu identity a diference předkládá Jindřich Karásek v monografii *Diference v identitě*, Praha 2021.

[15] K tomu Hegel poznamenává: „Ale její pravda [tj. pravda žádostivosti] je naopak dvojitá reflexe, zdvojené sebevědomí. Pro vědomí je předmět, který klade sám o sobě svou jinakost čili rozdíl jako nicotný a je následkem toho samostatný." G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 152.

je Hegel jako „zhuštění" nicoty: na dosud málo určenou vůli, resp. na vůli, která jen chce stravovat svět, doléhá absolutní nicota, která se nejčastěji – oprávněně – interpretuje jako hrozba smrtí. Ta vstupuje do příběhu dvakrát: jednak v okamžiku, kdy jedno vědomí čelí druhému, kdy se rozpoutá boj na život a na smrt, a to jedno vědomí, které se stane rabem, nakonec couvne; jednak když je toto rabské vědomí vydáno na milost pánovi.

Tváří v tvář pánovi zakouší rab „absolutní strach".[16] To je podstatný okamžik, neboť se rab přestane bát pána a spíše se začne bát smrti. Uvědomí si tedy svou konečnost. Ale nejen to: také si uvědomí konečnost všech fenoménů i vlastních výkonů. Vědomí nahlédne, že nikdy nespočine u posledního výkonu, který by je mohl završit. Žádná negace, tedy žádná proměna jeho okolí, mu neposkytne poslední odpovědi. Jinými slovy, negací lze postupovat stále dál, vše lze změnit, vše lze zpochybnit, vše by mohlo být jinak. Pochybnost je proto základem nestability, ale rovněž otevřenosti.

A tak to není jen absolutní strach ze smrti, kterému vědomí nyní podléhá, rovněž jej tíží vhled do pocitu až existencialistické nesmyslnosti. Vše je konečné, což znamená, že vědomí přechází od jedné negace k další, aniž by dospělo ke smyslu, v němž by našlo spočinutí. Existuje-li poslední stanovisko, je jím vítězství negativity, tedy smrt. Ostatně o tom, že jde o situaci po smrti Boha, svědčí i okolnost, že Hegel pojímá nikoli Boha, ale samu smrt za božský moment: parafrázuje biblický výrok, ale nehovoří již o bázni Boží jako spíše o bázni smrti.[17] Tento strach ustavuje „skutečné sebevědomí", které spočívá na vhledu do vlastní rozeklanosti.[18]

Taková situace se vědomí jeví neuspokojivá. Hledá proto cesty, jak jí uniknout, a jak ze své bytostné negativity vytvořit pozitivitu.[19] Vědomí *Fenomenologie ducha* „vymyslí" práci: negativita, tedy vědomí, že nějak disponujeme sebou, druhý-

[16] Viz tamt., s. 161. „Utváří-li se vědomí bez prvotního absolutního strachu, pak to je jen daremná vlastní libovůle; neboť jeho forma zápornosti není zápornost o sobě, a jeho utváření nemůže mu tedy dáti vědomí sebe jakožto bytnosti."

[17] Tamt., s. 160. Srv. Ž 111,10; Př 1,7 a 9,10.

[18] G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 160 n.

[19] O proměně negativity v pozitivitu pojednává Vojtěch Kolman v pozoruhodném článku „I am the Combat". Hegel's Dramatic Theory of Knowledge (in: *Uroboros*, ed. V. Kolman – T. Murár, Praha 2022, s. 82–95.).

mi i světem, se přetavuje do úsilí, které vytváří (přechodnou) stálost. Hegel určuje práci jako „tlumenou žádostivost".[20] Ale ona je – s ohledem na již řečené – něčím více: je zadrženým pocitem nesmyslnosti, dokonce odloženou existenciální úzkostí, ne-li překonaným smutkem.

III. PRACNOST PODVOJNOSTI, MARNÉ SNAHY O OBĚŤ

Jak na práci? Podle Hegela to není těžké. Je třeba se zakousnout – do sebe sama. Negativitu je možné obrátit ještě proti vlastní negativitě. Jednoduše řečeno, vědomí je zajímavé tím, že si může *zakázat* dělat i myslet, co se mu namane. Dokonce si může zakázat chtít si dělat, co chce; a na této úrovni chce, aby něco *nechtělo*, konkrétně aby nechtělo těkat z negace k negaci, neboť ví, že to je nenaplní. Je však přesvědčeno, že něco jiného je naplní. Na této úrovni přitom není zjevné, z čeho na možnost naplnění usuzuje.

Začne tím, že přetváří svět v cosi, co se vyznačuje relativní stálostí a v čem nachází svůj příbytek. Ale nejde jen o příbytek coby první formu stálosti; úměrně tomu, jak se mu ztvárňuje svět, nachází smysl v práci samé. To rovněž znamená, že smysl povstává z prvního sebepopření, a spolu s tím vzniká i vůle. Rab se díky disciplíně vymaňuje z otroctví sebe sama, které Hegel označuje jako „libovůle".[21] Vědomí zadržuje smyslovou roztěkanost a dává si formu, díky níž vnáší stálost i do světa. Jenže tato vydobytá stálost je relativní. Vědomí se co chvíli sesype do původní mnohosti, svět se mu nepřestává rozkládat pod rukama. Negativita pracuje ve všem, co je, nejen ve vědomí. Znovu se tak objevuje otázka: Víme, proč pokračovat?

Disciplína a práce nejsou posledním slovem. Provokují otázku „kvůli čemu?". Rab, jenž není schopen ustát labilní smysl práce, výkonu a disciplíny, se záhy proměňuje v nešťast-

[20] G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 160. „Práce je naproti tomu tlumená žádostivost, zadržovaný zánik, čili práce utváří."

[21] „Vůle je libovůle, svoboda, která se ještě zastavuje v otroctví. Jako se mu právě nemůže čistá forma státi bytností, tak také tato forma po stránce svého rozvinutí do jednotlivostí nemůže být všeobecným utvářením, absolutním pojmem, nýbrž je to obratnost, která vládne pouze nad něčím, nikoli nad všeobecnou mocí a celou předmětnou bytností." Tamt., s. 161.

livce. Původ tohoto počátku tkví ve vhledu do smrtelnosti: uvědomil si, že smrt, ten svrchovaný pán, mu není vnější, ale je jeho vnitřním vektorem. Jeho smrtelnost je jeho pánem. Někteří moderní filosofové sice usilovali, aby ze smrtelnosti vykřesali smysl, který by mohl být základem lidské autenticity, ale na to vědomí – přinejmenším v této fázi – nepřistupuje.

Ze zkušenosti své smrtelnosti nicméně vědomí vychází, zdůrazňuje svou podvojnost a postupně se proměňuje ve vědomí nešťastné.[22] Podle nešťastného vědomí existuje řád, který je nám vnější, který nás zakládá a ve prospěch něhož se máme překročit. Nakolik o něm víme, je rozměrem i našeho vědomí a ve prospěch tohoto vyššího vědomí máme popřít naše časné vědomí. Protože pokusy o takové popření jen vyostřují problém, trápí se – je nešťastné.

Svědectvím tohoto vyššího řádu je, že ač jsme časní, koneční, marní, což zakoušíme *právě* v práci, která je stimulem konečnosti, jsme schopni formulovat úběžník mimo tento svět. Tento úběžník, absolutno, jež je věčné a nakonec vše vykupuje, stanovuje za kánon, vůči němuž je vše třeba měřit. Ale to je jen další stimul konečnosti. Z perspektivy nekonečné věčnosti působí vše stísněně a uboze. Co více, i každá myšlenka na Boha je již infikovaná vědomím malosti. Tento rozpor v sobě samém – vědomí Boha, které je zároveň vědomím vlastní malosti – rozpoutá až mystické úsilí o sebezapření. Podstatné je, že nyní vstupuje do hry výrazný pojem vůle, jako by Hegel předjímal Cioranův vhled, že právě z takto rozeklaného vědomí se rodí vůle přímo zuřivá, jež se touží vymanit z podvojnosti.[23]

Vůle vyjevuje nejzazší sílu tam, kde usiluje o vlastní popření, a Hegel proto tematizuje téma oběti – ta se stává středem jeho úvah, jakmile se položí důraz na konečnost. Vědomí, které dospělo k vhledu do konečnosti, která je pro něho tíživá, a zároveň si nad sebou vystaví poslední úběžník, má sklon zatarasit si cesty, jak žít, a může mu již zbýt jen absurdní skok.

---

[22] Vědomí stoické a skeptické zde pomíjím. Sebevědomí zajaté v boji pána a raba je takový útvar vědomí, který klade nejprve podvojnost vně sebe sama: pán a rab si čelí, a jsou si tedy vnější, nešťastné vědomí podvojnost zniterňuje. Existuje zde tedy podstatná souvislost, která mi umožňuje spojit tyto dvě podoby sebevědomí do jednoho pojednání a odhlédnout od jiných.

[23] Viz kapitola Špionáž světců. *K Emilu Cioranovi*.

Hegel pojednává o tomto typu vědomí jako o čemsi, co je ze své podstaty pomýlené; tato náboženská podoba vědomí má sklon uzavírat se do planého „sebepřežvykování“.[24] Na druhou stranu zde vidíme schopnost, kterou shazovat nemíní. Bez okamžiku ponížení není myšlení; ponížení je dokonce východiskem myšlení. Je totiž podmínkou, aby vědomí přistoupilo na relativizaci sebe sama. Ostatně již to, že v sobě umí simulovat pohled Boha, tedy pohled z absolutní perspektivy, je majestátní akt odstoupení.

Znovu se vyjevuje spojitost práce a (v tomto případě náboženské) oběti. Absolutno je to, co nás odpoutává od nás samých, neboť je samo od nás odpoutané (*ab-solutus*), a co nás učí v prvním případě pracovat, v druhém myslet, neboť myšlenka Boha, absolutna, je něco, co nás za prvé radikálně překračuje, ale co za druhé vede – podle Hegela – k myšlení, vůbec k pojmu myšlení. Pod tlakem pojmů, jako je Bůh nebo absolutno, se stáváme schopní odhlédnout od konečných určení. Je to ten aspekt nás, který překračuje všechny konečné plány a účely a díky kterému se k těmto plánům a účelům ještě můžeme vztahovat.[25]

Tento rozměr nás samých se nazývá napříč tradicí různě – u Sókrata se setkáváme s géniem, později je tematizován jako svědomí. Hegel se jím zabývá i na pozadí oběti, aniž by byl jejím nekritickým příznivcem. I pojem oběti má své předobrazy v náboženském jazyce. Ale nejen v náboženském: hojně se objevuje i mezi německými idealisty. Schelling i (pozdní) Fichte chápou já jako entitu, která je bytostně vztažena k absolutnu, a rozvíjení já pak směřuje k ustupování od sebe sama a postupnému zanikání konečnosti v tomto absolutnu. Podle Fichtova pozdního spisu *Pokyn k blaženému životu* se má osobní Já nechat zničit: „Člověk není schopen toho, aby si vytvořil Boha. Ale sebe sama coby negaci ve vlastním slova smyslu zničit může, a ihned nato zaniká v Bohu.“[26]

---

[24] G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 176. „Spatřujeme pouze osobnost omezenou na sebe a své malicherné počínání, sebe samu přežvykující, právě tak nešťastnou jako ubohou.“

[25] Více k tomu říkám v kapitole Rytíř nekonečné rezignace. *K Sørenu Kierkegaardovi*.

[26] J. G. Fichte: Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I/9,

O tom všem Hegel pochybuje. Není si jist, že je takové odevzdání možné, neví, co by to znamenalo, navíc neví, jestli je to žádoucí. Místo vychválení oběti proto zaznívají pasáže poznamenané „nietzscheovským" sžíravým skepticismem. Není snad každá sebeoběť, která neústí v sebezničení, sublimní podoba sebestřednosti?[27] Vždyť v každém díkůvzdání, gestu ponížení, tkví to samé vědomí, které se údajně odevzdává. Gesta bývají podvodná a „srdce, smýšlení a ústa" nelze považovat za spolehlivé svědky opravdovosti. Později uvidíme, jak sarkasticky píše o tzv. čistých úmyslech a dobrých srdcích. „Bušení srdce pro blaho lidstva"[28] končí zločineckým fiaskem a člověk, který „to myslel dobře", se v hegelovském světě stává archetypem nepoctivosti.

Nejsnazší by proto bylo tyto úvahy uzavřít tím, že člověk dokonalé oběti není schopen. Sebeponižování je navíc pouhou strategií, k níž se uchylujeme, když si chceme získat na druhém výhodu. Oběť i ponižování jsou gesty manipulace, dokonce povýšenectví. Hegel toto všechno ví, ale trvá na svém: bez oběti sebe sama není myšlení.[29] Ponížení, které má tradici v náboženském jazyce, musí být doma i v myšlení, ale je třeba je uchopit jinak.

Otázka nyní zní: Jak se obětovat, aniž bychom se stali směšnými? Jak pracovat s vůlí? O povaze oběti, jak ji koncipuje Hegel, se rovněž dozvíme více, položíme-li si otázku, kdo se obětuje a ve prospěch koho tak činí. Na první pohled se situace

---

ed. R. Lauth – E. Fuchs – H. Gliwitzky – P. K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012, s. 149.

27 G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 177. Nietzsche k obětování píše: „Avšak kdo skutku přinesl oběť, ví, že za ni něco chtěl a dostal – možná něco od sebe za něco jiného od sebe –, že zde dával, aby jinde měl více, snad aby vůbec byl více, nebo se alespoň jako ‚více' cítil." F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 2021, s. 134.

28 G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 255.

29 Hegelova úsilí o náležité pojetí oběti si všímá třeba Terry Eagleton: „Hegelovské absolutno se v samém svém nitru vyznačuje sakrificiální strukturou: ztrácí se v jinakosti a negativitě, aby se spojilo samo se sebou, sestupuje do pekel, aby se znovu zrodilo v podobě přitakávajícího ducha. Konečnost se musí negovat, aby dospěla k sobě samé." T. Eagleton: *Radical Sacrifice*, s. 11. V podobném duchu má W. Bonsiepen za to, že řecká tragédie Hegela tolik zajímala právě kvůli výraznému motivu oběti. Nefascinovala jej vznešenost, nýbrž „opovážlivost řeckých bohů žádat po člověku, aby sám sebe zničil". Viz W. Bonsiepen: *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels* (Hegel-Studien 16), Bonn 1977, s. 22.

zdá jednoznačná. Vědomí, které se zříká své vůle v náboženském smyslu, vyslovuje „buď vůle tvá" a podobně se odpoutává i od práce.[30] Za prvé je znovu patrné, že se pojem vůle tematizuje v kontextu oběti. Za druhé je nápadné, že nyní – vůbec poprvé na započaté cestě *Fenomenologie* – vystupuje „adresát" oběti, absolutno. Tím máme jasno o dvou stranách, které jsou pro vykonání úspěšné oběti třeba: vůle, plody práce a práce sama na jedné, a absolutno na druhé. Dosud však nevíme, jak této konstelaci vztahů rozumět, a především, proč Hegel tuto oběť označuje jako „skutečné obětování".[31]

Zjevné je, že se Hegelova teorie sebeobětování liší od oběti provedené pouze v myšlenkách a smýšlení: vědomí na sebe bere ohrožení svých záměrů, resp. se jich aktivně vzdává. Neobětuje se však ve prospěch vůle někoho jiného, ale je ochotné podlehnout vlastním činům – netrvá na tom, že jeho intence se musí dokonale odrážet na jeho činu, ale respektuje, že do vykonaného činu vstupují druzí a jejich hodnocení. Toto odcizení vlastního jednání přitom nepojímá jako křivdu, ale jako výkon seberozvíjení. Vědomí pracuje, rozhoduje se, přenechává však plody své práce světu. Takový výkon je činností, jíž je niterná kontemplace, proto jej lze označit jako kontemplativní činnost, což je pojem, s nímž se ještě setkáme.

Hegel ukázal již v kapitole Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství, že práce vykazuje vzdorovitost. Vědomí se ve vykonané práci nikdy nenahlíží. Tato dynamika, která aktérovi odcizuje jeho činy, je bytostný aspekt Hegelova díla. V jiném než „světodějném" kontextu se zde objevuje lest rozumu, která původní záměry převrací. Tento zvrat se udává ve vykonaném díle, v němž se nenahlížíme, jak jsme si to představovali, a můžeme ho vztáhnout rovněž k negativitě, která je vlastní světu. Svět je totiž vždy světem sdíleným, pluralitním, a především: myšlení není světu vnější, ale je jeho niterným rozměrem. Svět nesestává jen z mechu nebo betonu, ale z činů, institucí, příběhů a – jak uvidíme – podstatnou měrou i ze smluv.

---

30 G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 176.

31 Tamt., s. 177. V *Přednáškách o filosofii náboženství* hovoří o „vyšším odevzdání" (die höhere Verzichtleistung). G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I. *Einleitung. Der Begriff der Religion*, ed. W. Jaeschke, Hamburg 1993, s. 206.

Vědomí vstupuje do negativity světa svým dílem a negativita na tomto díle vyzdvihuje jeho meze. Cizí hlasy říkají, čím by dané dílo být mohlo nebo mělo, ale přirozeně rovněž, čím je. Podstatné je, že tato zpráva, čím toto dílo je, nevychází výhradně z jeho autora. Vykonané dílo se stává součástí této dobrodružné dynamiky ještě v jiném smyslu: je nepředvídatelné, jak druzí na dané dílo budou reagovat, co si z něho přivlastní a na co naváží (a zda vůbec). Vědomí, které je připravené k oběti, rozpoznává lest rozumu a učí se nahlédnout sebe sama ještě i v tom, co se mu odcizilo. Tím sice obětuje svou jednotlivost, resp. svéhlavost, která má sklon trvat na tom, že původně to bylo myšleno jinak, ale zato je přivedeno k rozumu: „Neboť vzdání se vlastní vůle jest jen po jedné stránce něčím záporným, po stránce svého pojmu čili o sobě, zároveň je však čímsi kladným, totiž kladením vůle jako vůle jiného, a určitě vůle ne jako jednotlivé, nýbrž všeobecné.“[32]

Nyní vědomí docílilo toho, o co usilovalo od začátku: naučit se proměňovat čirou negativitu v něco, co je pozitivní – a pozitivita se osvědčuje v tom, že na ni druzí mohou navázat. Ale jak jinak by na ni mohli navázat než negativitou? Jinými slovy, navazuje-li někdo, pak právě tím, že náš čin nějak proměňuje, převrací, manipuluje s ním. Jak výstižně poznamenává Franz Kafka ve svých *Aforismech*: „Konat záporné věci je ještě naším údělem; kladné je nám už dáno.“[33] Hegelův vhled, že pravda je celek, nemusí být čten (a zjevně takto čten být nemá), jako by zde byl pomyslný metafyzický koláč, v němž by se jednotlivec musel nechat „zapéct“. Pravda je celek tím, že ukazuje horizont, v jehož stínu jsme stimulováni vidět svět i sebe nově.

IV. SMÍŘENÍ S ROZPOLCENOSTÍ? ZLHOSTEJNĚNÍM?

Nelpí-li vědomí na své perspektivě, mění postoj ke světu. Již mu nečelí; vstupuje do něho. Svět je sice prostorem, v němž je vše relativní vůči něčemu jinému, ale tato relativita je nyní chápána jako potence pro rozvíjení sebe sama. Absolutno není v rozporu se světem a jeho konečností, ale je jeho součástí.

[32] G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 177.

[33] F. Kafka: *Aforismy*, přel. R. Preisner, Praha 1991, s. 10.

Proto je vědomí schopné svěřit své dílo mnohosti relativních perspektiv a dovoluje, aby jednotlivé perspektivy jeho dílo dotvářely. Temnota lidského nitra, které se stává skutečným ve smýšlení a víře, se do sebe hroutí, a „tím, že sebevědomí je rozumem, převrací se jeho vztah k jinakosti, dosud záporný, ve vztah kladný".[34] Nyní můžeme rovněž zpřesnit odpověď, co je oběť: pro Hegela je „skutečné obětování" možné jen v podobě uskutečněného díla či činu, na něž nevznášíme výlučný nárok, ale naopak se na jemu vlastní jinakosti vzděláváme.

Účel uskutečněný a zpředmětněný je vždy odcizený. Člověk se činí závislým na neodvolatelnosti, která je činu vlastní, a tím se stává „objektivním": nakolik je čin vykonaný, již neodkazuje jen k záměru (který pro druhé není empiricky přístupný); nakolik je čin součástí sdíleného světa, je objektivní.[35] Ale Hegel činí další krok a poznamenává, že konání se proměňuje v „konání absolutní".[36] Tím neníní nic více, než že jde o takové konání, které odpadává z původního aktéra a stává se na něm nezávislým. Toto konání je v tomto smyslu *ab-solutum*, odpoutané. Hegel tak převrací význam slova „absolutní": není to připoutání k sobě v podobě fichteovského Já = Já, ale odpoutání od sebe sama v podobě jednání, které aktér „nechá být".

Člověk se obětuje, nepovažuje-li se za stvořitele svého činu, ale stává-li se obětí vlastního konání. Je-li tedy pro vědomí rozpolcenost bytostná, rovněž platí, že ji dokáže vyzvednout ze sebe samé a najít ji přímo ve struktuře bytí. Nahlédne-li vědomí tuto souvislost a uzná ji jako vlastní podstatný rozměr, nezmírní se bolest, ale vědomí se nenechá vytlačit do temnoty svého nitra, anebo tomu bude alespoň vzdorovat. Později Hegel užívá obrat „sich zum Sein entäußern", který Patočka překládá výstižně jako „odvnitřnit se k bytí".[37] Vědomí sezná, že neštěstí patří k negativitě světa samého, a v bolestivé rozpolcenosti navíc rozpozná význačný zdroj sebepoznání. Jen vědomí, které se tomuto neštěstí vlastní konečnosti otevírá a podílí se na něm, získává rozum a „postupuje" na další úroveň.

---

[34] G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 179.

[35] Srv. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, s. 208 n.

[36] G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 178.

[37] Tamt., s. 413. G. W. F. Hegel: *Werke*, III. *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1986, s. 491.

„Blaze těm, kdo pláčou, neboť oni budou potěšeni“ (Mt 5,4), čteme v Kázání na hoře. Blaženosti dosáhnou ti, kteří se neštěstí neuzavřou, neboť tak zůstanou přítomni světu. Vědomí vposled seznává, že události, které zakouší, jsou zde proto, aby završily jeho zvláštnost a dosvědčily světskost nebo „prózu světa“. Toto svědectví však lze podat jen na „společné půdě“ světa, a moment oběti je proto tím, co stvrzuje přináležitost vědomí ke světu, ke druhému a k pluralitě, a takto se kriticky staví proti etice suverénního Já. Pro Hegelovu antropologii je příznačné, že vědomí se stává lidským teprve poté, co se za prvé naučí pracovat, a za druhé obětovat své výkony, či od nich odhlížet.

Bez povšimnutí bychom neměli přejít důraz na tradiční náboženský pojem smíření, jenž na sebe bere podobu odpuštění sobě i druhému a schopnost „zlhostejnění“ vůči přestupkům, kterých se dopouštím či jichž se dopouští druhý. Pojem zlhostejnění není přímo Hegelův, anebo jej přinejmenším neužívá v těchto pasážích. Nevhodný mi nepřipadá mimo jiné proto, že jde vstříc snaze přehodnocovat běžné intuice. Jestliže máme dojem, že lhostejnost je nemocí moderní společnosti, s oporou v hegelovských vhledech lze navrhnout, že může být jiným slovem pro svobodu, ale rovněž pro velkorysost: být lhostejným vůči přestupkům druhého mimo jiné znamená pozastavit instinktivní žádostivost soudit.

Zlhostejnění spočívá ve snížení reaktivity, a to může být podmínkou, nikoli překážkou vztahu k druhému. Ostatně právě o tom vypráví poslední příběh *Fenomenologie ducha*, který se odehrává mezi dvěma lidmi.[38] Dva lidé se pohádají a vzájemně odsoudí. V jistém ohledu se odehrává další konflikt boje na život a na smrt, tentokrát však na subtilnější rovině. Zabíjí se odsuzováním. Není bez významu, že v tomto případě jde o jediný konflikt, který se v knize podaří urovnat. Přitom se nerozřeší novým vhledem či novou okolností, ale tím, že dotyční jsou schopní se rozhodnout, že minulost nechají být. Je to banální, ale na úrovni jednotlivce je to podle Hegela nejvyšší forma duchovnosti, která tak bytostně souvisí se schopností

[38] Jde o poslední scénu úrovně Subjektivní duch, viz G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 405–415.

snížit reaktivitu vůči druhému. V okamžiku, kdy jsou schopní od minulých činů a slov odhlédnout, aniž by byly zapomenuty, přechází Hegel do vysloveně náboženského jazyka, který však upravuje s ohledem na svou filosofii. Schopnost přijmout druhého – „toto ‚ano' je Bůh, který se zjevuje ve středu těch, kdo o sobě vědí jako o čistém vědění".[39]

Odpověď na to, co Hegel míní lhostejností, Gleichgültigkeit, se nachází v jeho logice. Sám na tento pojem pohlíží s podezřívavostí. V jakém kontextu se o něj opírá? Všímá si, že ve svých úvahách vycházíme z předpokladu, že pojmy a veličiny jsou vůči sobě „lhostejné", tedy vzhledem k sobě cizí a vůči sobě uzavřené. Ve výkonu myšlení si uvědomujeme, že je tomu naopak: jsou do sebe zaklesnuté. V nějakém ohledu je vykázání strukturních souvislostí těchto pojmů či fenoménů základním výkonem Hegelovy filosofie: její snahou je ukázat, že sám pojem a jeho jsoucno jsou jedním a týmž.[40] V tomto smyslu je Gleichgültigkeit vlastně opakem myšlení, které je pro Hegela – podobně jako pro Kanta – syntetizováním, a tudíž nalézáním spojitostí tam, kde je bezprostředně nevidíme.

Ale je-li lhostejnost takovou výchozí bezprostředností, která čeká na své zprostředkování v myšlení, je třeba zvážit, jestli se nám – dle hegelovské logiky – nemusí navrátit v duchovnější podobě. Pokud považujeme prostor a čas či bytí a nicotu za vůči sobě lhostejné, vnější veličiny a pojmy, pleteme se. Lhostejnost je součástí naší neznalosti. Podobně je to s lhostejností ve smyslu charakterového rysu, ale může existovat i vzdělaná lhostejnost, v níž se učíme nevěnovat něčemu pozornost.

Podstatné rovněž je, že se lhostejnost znovu váže k zvědomění rozdílu mezi mnou a druhým, mnou a světem, ale nakonec, a to především, mezi mnou a mnou. Tento rozdíl může být – jako v případě nešťastného vědomí – bolestí, původem odcizení a zoufalství. Zároveň je právě tato diference mě vůči

[39] Tamt., s. 415. Pojem čistého vědomí je zvláštní. V mé interpretaci poukazuje k tomu, že vědomí nezískává nestranný či obecný vhled tím, že se odvrátí od života i od své individuálnosti, ale tím, že se do ní ponoří a najde v ní přechod k druhému. Srv. k tomu Mt 18,20: „Neboť kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich."

[40] P. Stekeler: *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, I, Hamburg 2020, s. 77.

mně počátkem duchovnosti, a tudíž svobody. Mohu se přerušit. Toto přerušení je podstatným aspektem lidskosti – je to i ona zadržená touha, která je podmínkou práce, nakolik je přerušení stěžejní pro disciplínu, dokonce sebeoběť. Hegel neníní sebevztah dramatizovat a chápat jej jako věčný boj. Spíše spěje k jeho prozaizaci a zlhostejnění je v tomto smyslu nejvyšší forma duchovnosti. Víme-li o diferenci, aniž bychom ji dramatizovali, jsme schopni v ní spatřovat možnost, jak jít dál. Z hlediska lhostejnosti se tedy naskýtá možnost nesetrvat v přemítání o této diferenci, ale spíše ji rozvíjet.

V. RÁNY DUCHA A LÉČIVÁ LHOSTEJNOST

Lhostejnost jako duchovní analgetikum je stěžejní pro porozumění Hegelově větě, kterak se rány ducha zhojí, aniž zůstanou jizvy.[41] Ta věta působí jako provokace. Nejsme snad všichni zjizvení? Není to tak, že nic nepřebolí? Vytýkat Hegelovi podobnou neznalost je naivní. Samozřejmě že nic nepřebolí a nezapomeneme, aspoň ne na přirozené rovině. Ale odpuštěním, což je duchovní forma zapomnění a zlhostejnění, se můžeme vydat proti času. Jedině v tomto smyslu se mohou jizvy zahojit, resp. je můžeme zhojit. Potud také nezáleží na selhání, ale na tom, jestli selžeme tváří v tvář selhání a budeme je chápat jako poslední slovo.[42]

Příběh se šťastným koncem Hegel nepíše: spíše chce ukázat, že rozpory a diference, s nimiž se potýkáme ve světě, ale které zasahují naše nitro – vždyť jsme spíše rozdílem než podstatou –, můžeme přijmout, teprve když jsme se naučili je za prvé dělat a za druhé relativizovat. Hegel nám neříká, že máme hledat celek či jednotu či nepodmíněno vně mnohosti, ale že tyto atributy můžeme zpřítomnit v naší schopnosti odhlížení od diferencí, aniž bychom je tím rušili či popírali. Druhý zůstává druhým, dokonce se vyznačuje čímsi, co nelze vtáhnout do dynamiky vzájemného uznání, co zůstává vně a co vně zůstat i má – druhý je „protikladným jsoucnem".

---

41 G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 413.

42 V následující části užívám v pozměněné podobě některé pasáže ze svého článku Proti existencialistickému monopolu na děravost, *Filosofický časopis* 68, č. 1 (2020), s. 7–24.

Hegel je realističtější než romantici, kteří požadují, aby u druhého, ve společenství, dokonce ve státu, našli své nitro, aby druzí uznali jejich „srdce". Proti tomu tvrdí, že existuje „zvláštnost", která zůstává vně uznání. To, že nemůže být vše uznáno a přijato do symetrického vztahu, je ostatně důležitým typem svobody, kterou umožňuje moderna. Existují aspekty naší osobnosti, které *nebudou* uznané. Příslib svobodné společnosti zní, že nebudou ani potlačovány. Mohou být *ignorovány*, čímž získávají svobodu či spíše volnost – volnost, o niž by přišly, kdyby byly vtaženy do společenské dynamiky, v níž vládne obecnost, a v níž se tedy orientujeme podle norem.

V tomto smyslu nejsou „pravdivé" ani „rány ducha", které Hegel řadí na stranu zvláštností. Hegel nepopírá, že k nim dochází, ani netvrdí, že nejsou podstatné: *Fenomenologie* je cestou „zoufání".[43] Rány ducha však nemají „pravdu", neboť nejsou posledním slovem, jen výchozím faktem a prostředkem každé cesty. To, že jsme nespokojení, tedy sami se sebou a s naší situací nejednotní, a že selháváme, je znakem vědomé bytosti. Ale to není podstatné. Podstatný je výkon Bildung, tedy vzdělání či formace: na zranění a nespokojenosti není nic zajímavého; pozoruhodné je teprve to, jak s tímto faktem nakládáme, neboli hodno pozornosti není to, co se nám stalo, ale co s tím, co se nám stalo, děláme.

Ostatně tomu, že mylně chápeme selhání, chyby a omyly, věnuje Hegel velkou část raného díla i *Fenomenologie* a značnou část *Encyklopedie*. Základním problémem člověka nejsou omyly, ale omyly o omylech. A aby postihl podstatu své antropologie, obrací se k mytologické řeči a pracuje s pojmem hříchu. Sám hřích je první a *nutnou* diferencí, a mýtus o prvotním pádu dokonce označuje jako „logickou krajnost".[44] V tomto mytologickém příběhu jsou rozvrženy základy našeho myšlení. Příznačná je zde shoda s Emilem Cioranem či Giorgiem Agambenem, kteří spíše než v biologii či zoologii spatřují klíč k člověku v theologii. Mýty o pádu nejsou historická fakta, ale jsou stěžejní pro porozumění tomu, jak si člověk rozumí.[45]

---

[43] Tamt., s. 98.

[44] G. W. F. Hegel: *Werke*, IX. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. E. Moldenhauer – K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, s. 88.

[45] Viz kapitola Špionáž světců. *K Emilu Cioranovi*.

Omylem je to, že by se omyly neměly dít. Had v rajské zahradě právem ponouká, abychom nabyli vědomí diference dobra a zla. V tomto smyslu je prvním dialektikem. Hledíme-li na svět jako na stvoření, a vycházíme-li tedy z pojmu Boha, pak jsme na ďábla, ztělesnění negativity a prvního dialektika, odkázáni. Přijmeme-li předpoklad, že existuje Bůh, jsme spíše na straně ďábla, neboť nevyhnutelně stojíme vně Boha. Jak poznamenává v jiném kontextu Nietzsche: „Ďábel má tu nejširší vyhlídku na Boha, proto se od něho drží tak daleko: ďábel jako nejstarší přítel poznání.“[46] Strukturou nešťastného vědomí, které ví, že je mimo dobro na straně zla či hříchu, jsou určeni již andělé. Když Bůh říká „fichteovské“ a reflexivní „Jsem, který jsem“, stvoření odpovídá sartrovsko-camusovsky: a my jsme tím, čím nejsme. Jsme vědomím diference vůči tomu, co je; a je-li to, co je, Bůh, nemůžeme než padat.

Protože člověk není schopen tvořit jako Bůh *ex nihilo*, rodí se tvůrčí síla výlučně z negativity – znovu lze připomenout Kafkův aforismus: Pozitivní je dané, nemůžeme jinak než jednat, a tudíž být negativní. Tvoříme tedy tak, že manipulujeme tím, co je, a naše tvůrčí síla proto nestojí na straně originálního Boha, ale plagiátorského ďábla: člověk je tvůrčí, nakolik podvratně opakuje. Znovu se tím ocitáme ve středu nábožensko-theologických koncepcí, v nichž Hegel spatřuje mytologické vyjádření základních myšlenkových kategorií. Podle Hegela tkví hlavní nedostatek této mytologizace v tom, že tři logické momenty „jednotu, diferenci, syntézu“ – či ráj, vyhnání a návrat do ztraceného ráje – máme sklon chápat jako sukcesivní kroky.

Vědomí si pak za prvé představuje Boha, který stvořil svět, za druhé má za to, že se svět následně od něho odvrací, a za třetí doufá, že se navrátí ke svému původci, který jediný umožňuje jeho spásu. Problém tkví v tom, že představujeme-li si Boha jako osobu, pak je cokoli dalšího, tedy svět, nutně odpadlý, resp. je jako odpadlý stvořený, neboť z definice není Bohem. S Bohem tudíž vzniká odpadlý svět, a nasnadě je úvaha: vznikají-li dva členy takto naráz, možná vznikají naráz všechny tři. Spolu s Bohem vzniká odpadnutí i spása.

---

[46] F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 1996, s. 75. Srv. G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, s. 86–91.

Toto „naráz“ je ztělesněno v křesťanské zvěsti, která je mytologickou formou pravdy. Protože člověk tuto spekulativní skutečnost dlouho nechápal, přišel nám to Ježíš sdělit z očí do očí: „Království Boží je mezi vámi.“ (Lk 17,21) Již hřích je smilování, neboť díky němu, tedy díky vědomí diference, formulujeme koncept Boha v sekulárním slovníku pravdy či celku. Především hřích umožňuje nahlédnout, že jsme podmíněně, tedy lidsky svobodní: Hřích je zkušeností naší svobody, která je cílem i podstatou ducha. Že jsme svobodní, je milost, což znamená, že nikdy nejsme v zajetí žádné chyby ani viny, ale můžeme – dokud jsme při vědomí – začínat stále nanovo. Jinými slovy máme sílu omezené originality ďábla, resp. dialektika. Spásná křesťanská zvěst praví, že se můžeme a máme určit nezávisle na Bohu, ale rovněž na osudu, který jsme svým jednáním na sebe uvalili.

VI. ZÚŘADOVANÁ LHOSTEJNOST K PODVOJNOSTI

„Království Boží je mezi vámi,“ čteme v Bibli a Hegel navazuje po svém – a veskrze prozaicky: „I království Boží potřebuje svou organizaci.“[47] Tou je církev. Událost tedy nestačí. Má-li být trvale přítomná světu, musí se opřít o instituci. Důvody jsou dva: instituce dává zvěsti relevanci a umožňuje podílet se na ní i méně nasazeným, těm, kteří se svého života vzdávat nehodlají. Ostatně i to je výrazný rozměr Hegelova dvoj-vhledu. Sice platí, že nic na světě nebylo vykonáno bez vášnivosti, ale také platí, že vášnivost musí být stabilizovaná do instituce.

Základy filosofie práva jsou v kontextu Hegelova díla takovým „zchlazením“, a to ve dvojím ohledu. Za prvé nahrazují mladický existencialismus důrazem na struktury státu. I zde platí zmíněná podvojnost: Obecné struktury vznikají z jednotlivého jednání, třeba z Ježíšova příběhu a jeho historického dopadu nebo činů a osudů dalších „světodějných individuí“, ale jejich výdobytky jsou překládány na rovinu institucí, sdílených hodnot a mravů. Dějiny nás vedou jedním směrem: od ideálu starověkých hrdinů k ideálu spořádaného úředníka.

[47] G. W. F. Hegel: *Werke*, XII. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1986, s. 397.

Proč tento „dějinný“ tah? Moderní muž dosáhl svými minulými činy naplnění toho, co Hegel nazývá duchovností – vytvořil svobodný svět, kterým je nyní nesen, a který proto již nemusí revolučně měnit. V bojích napříč dějinami odhalil touhu po svobodě, která je nitrem ducha, a tuto podstatu duchovnosti rovněž uskutečnil. Jejím ztělesněním jsou moderní instituce, které garantují základní svobody. Jinými slovy, člověk již nemusí být „velký“, aby byl svobodný. Svoboda se demokratizuje a celá společnost přechází spolu s tím z tragického do prozaického žánru, v němž fyzická síla přišla o svou prestiž. V moderních státech má zavládnout „nevášnivost, právnost a mírnost“, a toto naladění se má stát mravem moderního občana.[48]

Úředník je zástupcem nevášnivosti a zlhostejnění vůči své individualitě. Hegel považuje neosobní, a proto rovněž nestrannou byrokracii za příkladný výdobytek dějin a státní úředníky za „vědomí státu“.[49] Úředníci udržují chod státu, aniž by uplatňovali svou individualitu, od níž musejí umět systematicky odhlížet. Z toho přirozeně vyplývá, že Hegel nadále předpokládá její přítomnost. Člověk, který by ji pozbyl, by přišel i o svou lidskost, a rozhodně není ctností o individualitě nevědět; ale člověk ji rovněž nemá násilně potlačovat jako asketa na úrovni nešťastného vědomí. Nejzazším výkonem a projevem duchovnosti je schopnost individualitu nenuceně ignorovat.[50]

Veřejná správa je proto ztělesněním svobody coby obecné struktury. Jednotlivci k ní sice dospěli ve svých bojích, tato svoboda se však nyní od jednotlivců odlučuje jako něco, co se na nich stává nezávislým, a vytváří autonomní sféru; ta je podmíněna přítomností jednotlivců, aniž by se na ně omezovala. Vzniká struktura, která snese srovnání s jazykem – i jazyk závisí na jednotlivcích, ale je schopen vytvořit svébytnou dynamiku, jíž si jednotlivce zpětně podrobuje. Hegel takto nehovoří

---

48 G. W. F. Hegel: *Základy filosofie práva*, § 296, s. 329.

49 Tamt., § 297, s. 330.

50 Tamt., § 205, s. 236. „Zaměstnáním obecného stavu jsou obecné zájmy společenských poměrů; musí proto být zproštěn přímé práce pro uspokojování potřeb buď díky soukromému jmění, anebo tím, že je odškodňován státem, který si činí nárok na jeho činnost, takže soukromý zájem nachází své uspokojení ve své práci pro obecno.“

jen o jazyce, ale rovněž třeba o zvycích, které jsou „společným jazykem" svého druhu.

Státní úředníci jsou reprezentanti obecnosti státu, jeho zájmu. Představují moderní sociální třídu, která ztělesňuje výdobytky nové doby a která je odříznutá od privilegií stavu a rodiny; zákony a normy mají úředníci aplikovat *sine ira et studio*. Základní hodnotou byrokracie je nestrannost a obecnost. Autoritu ztělesňují zákony, jichž jsou státní úředníci zároveň mluvčí a reprezentanti. Znamená to, že na jednotlivé vztahují pravidla, která schvaluje – podle Hegela – ideálně dvoukomorový parlament. Hegel neopomene zdůraznit míru, v níž je státní úředník spjat s obětí: „Státní služba spíše vyžaduje obětování samostatného a na libosti nezávislého uspokojení subjektivních účelů a dává tím nacházet je ve výkonu povinnosti, ale pouze v něm."[51]

Podobná záliba v úředníkovi může být podezřelá a Hegel se svým chvalozpěvem na úřednictvo skutečně stává otcem německého úřednického *ethosu*.[52] Ale v této fascinaci nebyl sám. Dalším obdivovatelem byl S. Kierkegaard, který svého rytíře nekonečné rezignace, tedy postavu, kterou obdivoval, a s níž se dokonce ztotožňoval, přirovnal co do její duchovnosti k „úředníku z berňáku". Kierkegaard nevolí slova bez ironie, ale tuší, že úředníka je třeba brát vážně, neboť schopností dostat se k hranici subjektivity, resp. na práh neosobnosti, dospěl až „k hranici zázračna".[53]

Z hlediska Hegelovy logiky náleží úředník „obecnému stavu"; a tkví-li poslání takového stavu v uplatnění nařízení na konkrétní případy, ztělesňuje soudnost, na níž spočívá tíha i vážnost moderního státu. Mnozí autoři se pozastavovali (a nadále pozastavují) nad tím, že navzdory porozumění tomu, v čem spočívá moderna, Hegel neodmítá (tradičně pojatou) postavu monarchy coby ztělesnění státu v konkrétní

[51] Tamt., § 294, s. 327.

[52] Výstižnou kapitolku věnuje Hegelovi ve svých „krátkých dějinách" Vittorio Hösle, Hegelův důraz na byrokracii neopomíjí. V. Hösle: *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*, München 2013, s. 148.

[53] S. Kierkegaard: *Bázeň a chvění*, in: *Bázeň a chvění; Nemoc ke smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993, s. 101. Za zmínku stojí, že rovněž Bartleby z Melvilleovy povídky, jíž se věnuji v kapitole Písař Bartleby by raději nechtěl. *K Giorgiu Agambenovi*, je úředník.

osobě.[54] Ze zřetele bychom však neměli ztrácet, že v kontextu Hegelovy filosofie nevládne ten, kdo vydává nařízení, ale kdo je uplatňuje. Pravidlo se osvědčuje v užití a teprve zde se stává skutečným. Byrokracie je potažmo ve své spravující funkci vládnutím samým.[55]

Ale jak blíže rozumět zmíněnému odhlížení od individuality? Znamená to, že člověk se má stát součástí obecného stavu a svou jednotlivost zničit? Hegel tento vztah jednotlivosti a obecnosti, ale i jednotlivosti a absolutna odmítá, a to na úrovni theologické i praktické či teoretické. Vztaženo k jeho teorii státu by bylo – řečeno hegelovským jazykem – „bezprostřední" myslet si, že obecný stav ničí individualitu, stejně jako by bylo absurdní se domnívat, že pozastavujeme-li v práci žádostivost, ničíme ji tím. Z jiného úhlu jsme viděli již v kontextu nešťastného vědomí, kterak pojem Boha coby absolutní transcendence nejenže nezničil individualitu a konečnost, ale podnítil je k ohromujícím výkonům, a – v nějakém smyslu – tedy i skutečnosti.

Všimněme si obdobné struktury: pojem obecnosti a nestrannosti provokuje vědomí jednotlivosti, ale uprostřed takto vyvolaného důrazu na jednotlivost má být možné tuto jednotlivost uvést ve vztah k obecnu tak, aby byla schopná v sobě zopakovat společenskou obecnost či zákonnost státu, jehož je člověk součástí. Politika a správa nejen nemaří jednotlivost, ale v nějakém smyslu stvrzují její relevantnost tím, že samy uchovávají prostor pro tzv. občanskou sféru. Ta je oblastí, v níž vládne individualita a svévole, a kde – zcela právem – uplatňujeme vlastní touhy a potřeby.[56]

---

[54] Touto problematikou se zabývá např. Klaus Vieweg ve svém zevrubném komentáři k Hegelovým *Základům filosofie práva*. Viz K. Vieweg: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München 2012, s. 422–425.

[55] S. P. Tijsterman – P. Overeem: Escaping the Iron Cage. Weber and Hegel on Bureaucracy and Freedom, *Administrative Theory & Praxis* 30, č. 1 (2008), s. 71–91.

[56] Hegel ji především ztotožňuje s pracovním trhem a tržním hospodářstvím, jak se s jeho popisy setkal v díle Adama Smitha. Dokonce sem včleňuje pojem neviditelné ruky trhu: „Tím, že napomáhám svému cíli, napomáhám tomu, co je obecné, a to zase napomáhá mému cíli." G. W. F. Hegel: *Základy filosofie práva*, dodatek k § 184, s. 221.

Cílem byrokracie není potlačit jednotlivost; jejím cílem rovněž není jednotlivost jen vyzdvihnout. V obou případech jde o patologii. To, že byrokracie je v naléhavém vztahu s jednotlivostí, dosvědčuje Hegel ve vhledu, že povstává z nitra občanské společnosti, jejímž podstatným rozměrem je kultivovat svévoli a volný trh. Ani v době, v níž svobodný trh dosud ustaven nebyl, Hegel nepodléhá představě dnešních kritiků byrokracie, kteří mají za to, že individualita a svobodný trh jsou přirozenými, snad nadhistorickými entitami, zatímco stát vytváří byrokracii, a tím svobodu maří. Místo toho ukazuje, že rámcem trhu a občanské společnosti je konkrétní státní zřízení, ale především: sama svoboda, která je nyní spíše strukturou společnosti než vlastností jednotlivce, byrokracii vytváří. S Hegelem však můžeme jít i dále: ne nepodstatný typ svobody – možná dokonce svoboda, která je s moderní společností spjata především – v byrokracii spočívá. Byrokracie – důraz na obecno na úrovni státu – totiž zesiluje individualitu a individuální svobodu.

Hegel na příkladu státního úředníka ukazuje něco, co si nadále podržuje platnost – v moderním státu člověk nemusí rezignovat, protože za něj rezignoval stát. Odhaluje nitro moderního státu, který spolu se svobodou byrokracii vytváří. Byrokracii sice lze od svobody pojmově odlišit, ale nikoli reálně oddělit, neboť ji chrání – a nakolik má moc ji chránit, má moc ji rovněž mařit. O heroičnosti pak nemůže být řeč: individualita je vyloučena z toho, co může být *součástí* moderního právního státu. Jeho nitrem není zvláštnost, ale svoboda v podobě objektivních struktur.

Proč považuji úředníka za natolik podstatného? Nakolik jsme osobami, máme konkrétní společenské postavení, vládneme jazyku a jsme součástí norem a zvyků. V tomto smyslu jsme „úřednické" postavy všichni, alespoň tehdy, pečujeme-li o svou svobodu. Vytvořili jsme totiž svět, který sestává z norem a zákonů, svět, který je nám v nějakém ohledu více vnější než svět, který byl chápán jako Boží stvoření. V něm jsme se nechtěli zhlédnout, netoužili jsme, aby nás reflektoval. V momentě, kdy vztáhneme na náš svět nárok, abychom se v něm rozpoznávali, nevyhnutelně nás klame. Svět je z jiné „matérie" než naše vědomí; sestává z komunikace, činů a myšlení, ale nic z toho se nemůže krýt s naší individualitou.

Toto nekrytí je podmínka možnosti svobody, jejímž rubem je odcizení od jednotlivosti. Ale zmíněné odcizení, to, že ve státu nejde o naši individualitu, ale osobnost, je místem vzniku naší svobody, a to ve dvojím ohledu. Na straně jedné je lhostejnost moderního státu vůči naší niternosti tou lhostejností, jež nám dává svobodu žít v soukromí podle vlastních potřeb a tužeb; na straně druhé jsou nitro a individualita – to, co je obecným nepostižitelné – místem negativity, která nezaniká, nakolik jsme vědomými bytostmi. Zde má místo individualita, s níž obecné normy rezonují (či rezonovat mají), aniž by individualitu vystihly.

VII. ZÁVĚR

Hegel postavil vůli do středu svého díla, ale učinil to paradoxním způsobem: projevuje se tím, že sama sebe neguje. Není to já, které je já; tato vůle vzniká nechtěním sebe sama. Mocná vůle se chce vzdát sebe sama v podobě, v níž se původně zakouší – v podobě čiré touhy po ovládání, po druhém a jeho touhách. Teprve negací této prvotní žádostivosti a naléhavosti vzniká pojem skutečné vůle. Důraz na sebevzdání či sebezničení nepřestává být vůli vlastní: vůle je z velké části nechtěním; je tím silnější, čím méně chceme sami sebe. Sem vstupuje pro Hegela stěžejní aspekt: vůle roste tím, že se individuální vůle umenšuje.

Přestože je Hegelovo podání vůle protkáno nechtěním, určitou podobu sdílené vůle – tu, která přesahuje jednotlivce – chce rozvíjet. Z toho je patrné, že mu skutečně jde o určitou podobu bytí, které může být předmětem vůle; a naopak mu nejde, jak uvidíme v další kapitole v souvislosti se Schopenhauerem, o chtění ničeho. Je třeba formulovat nechtění, které přesahuje sebe sama, a které je proto silnějším chtěním, že není jen osobní.

Z tohoto důvodu nepřestává kroužit kolem pojmů oběti i smíření. Nakonec je i smíření světskou, mezilidskou konkretizací toho, co označuje jako oběť. Je to ustoupení od sebe sama nikoli pro něco vyššího, ale pro rozšíření sebe sama. Osobnost si tedy uchovává něco z původní žádostivosti, kterou Hegel vystihl nejzákladnější podobu sebevědomí: je to schopnost na-

léhat na neosobní, obrátit vědomí proti své jednotlivosti. Nejzazším výkonem je nezabývat se vůlí, která koná, ale prostorem, který otevírá. Proto se vědomí má identifikovat s něčím, co překračuje nejen pouhou vůli, ale i osobní úspěch, možná vlastní moc a zcela jistě svobodu ve smyslu libovůle.

Ale pro Hegelovu filosofii je specifické, že se nezabývá vůlí jakožto vůlí ani bytím jakožto bytím, ale že tyto kategorie historizuje. V moderním sekulárním státě nelze chápat vztah jednotlivosti a obecnosti na pozadí mnohosti a jednoty, jak je chápán v theologickém jazyku. Proměnila se i vůle sama, která sice nepřestává bojovat sama se sebou, ale tato diference je zčásti vykloněna do společnosti; ta přebírá některé úlohy, jež původně náležely výlučně jednotlivci.

V nadsázce lze říct: nakolik je člověk moderního státu ze své podstaty vzdělaný, je rovněž rezignovaný.[57] Sem vstupuje pověstný konec dějin, který jsem krátce zmínila v úvodu. Pro Hegela znamená konec dějin stav světa, v němž člověk již nemusí být velký, aby byl svobodný, protože se o jeho svobodu starají úředníci: dějiny, které jsou „pokrokem vědomí svobody", se tím završují.[58] „Koncem" nemíní bod v čase, ale směr a účel ve smyslu aristotelovského *telos*. Dospěli-li jsme ke konci, znamená to, že jsme pochopili, jak princip duchovnosti funguje: hledá cesty, jak uskutečnit svobodu. To musí činit jednotlivci, ale jakmile vybojují větší sebeurčení, ustavují se struktury. Postupně dospíváme do situace, kdy je svoboda „odvnitřněna" do společnosti, a tím rovněž demokratizována. Svobodní již nejsou héroové, ale běžní lidé, nikoli na základě svých zvláštních vlastností či rodové příslušnosti, ale všeobecně sdílené struktury, jíž jsou součástí. To však také znamená zvláštní dvojznačnost, a to až hrozivou. *Vědomí* svobody je živé tam, kde svoboda není; jakmile ustavíme svobodnou společnost, toto vědomí (snad) nezaniká úplně, ale povadá.

To zní problematicky, ale ne nepravdivě. Dějiny směřují k tomu, aby se lidé nemuseli s nasazením života starat o svou svobodu, jenže právě tím o ni – aspoň v nějakém ohledu – přicházejí. Na tento moment poukázali mnozí kritici Hegelovy

[57] Otázkou konce dějin se bude zabývat Agamben i Cioran, viz kapitoly Špionáž světců. *K Emilu Cioranovi* a Písař Bartleby by raději nechtěl. *K Giorgiu Agambenovi*.

[58] G. W. F. Hegel: *Filosofie dějin*, s. 20, srv. rovněž s. 286 n.

filosofie, především ti, kteří v něm spatřují architekta moderních totalitních režimů. Tato výtka je však nesmyslná. Hegel popisuje, čeho všeho se člověk v moderním státě již vzdal a nakolik jsme zespolečenštělí, a to právě proto, že jsme svobodní.

Ale chceme-li Hegela kritizovat, můžeme to – krom mnoha jiného – činit přinejmenším ze dvou důvodů. Za prvé za to, že nemístně důvěřuje tomu, že v moderní úřednické společnosti přežije soudnost, a tedy nutně i důraz na individualitu. Soudnost totiž spočívá na *rozdílu* jednotlivosti a obecnosti, který však není vášnivě ani nábožensky prožíván, ale úředně, tedy na úrovni určitého zlhostejnění, procesován. Za druhé si může Hegel vysloužit výtku za to, že společnost považuje za ztělesnění duchovnosti, když je ve skutečnosti tím horším rozměrem lidské přirozenosti. Člověk se k ní proto nemá vzmáhat, ale naopak se z ní vyvazovat.

Specifikem této knihy je, že představení myslitelé nebudou Hegelovi vytýkat bod první – zlhostejnění vůči sobě samému považují za rezignační základ. Od Hegela se liší tím, že vůle pro ně nebude naléháním na společensky zprostředkované obecno, ale spíše na transcendenci, která sice tkví *i* ve společnosti a mezilidských vztazích, ale ty ji nikdy plně nepojímají.

Důležitý rozdíl vposled nespočívá v tom, že by někdo chtěl více nebo méně rezignace. Rezignovat chtějí všichni. Podstatná je skutečnost, že za Hegelova člověka nakonec rezignuje společenství tím, že si na sebe převede jeho ochranu. Myslitelé, o nichž budou pojednávat následující kapitoly, vidí věc jinak – ne proto, že by zpochybňovali, že moderní stát nás má vždy rezignované. Spíše ukážou jiným směrem: tváří v tvář transcendenci, díky níž směřujeme vně společnosti, můžeme rezignovat jedině my sami – a jen taková rezignace se počítá.

UMĚLEC V HLADOVĚNÍ.
K ARTHURU SCHOPENHAUEROVI

Jeho omyl je závažný: rozkrývá iluze, místo toho aby v nich utvrzoval. Tím vytváří domněnku, že nad rámec těchto iluzí existuje ještě něco jiného. Jenže kdo by dovedl přečkat život, kdyby jej musel považovat za cosi reálného?
Cioran o Schopenhauerovi[1]

I. ÚVOD

S Hegelovou smrtí v roce 1831 jako by se – prozatím – vyčerpala jedna filosofická éra. Generace narozená kolem roku 1770 žila z nadějí vzbuzených Francouzskou revolucí. Její optimismus a důvěra v možnost smířit se s člověkem, polidštit přírodu, bytí vůbec, a tím se v nich nahlédnout, se nejpozději po roce 1848 začínaly vytrácet. Kdybychom se na problém vztahu Hegela a Schopenhauera podívali schematicky, možná bychom seznali, že Schopenhauerova filosofie stojí na převrácení všeho toho, co zastával Hegel. Vzhledem k tomu, že Schopenhauer byl Hegelovým současníkem, můžeme rovněž seznat, že byl – alespoň v nějakém ohledu – „světodějnějším" myslitelem než Hegel.

Když byl pruský myslitel státu ještě živ a zdráv, navíc v módě, uvažoval Schopenhauer o temném, veskrze iracionálním původu bytí. Z popularity, jíž se Schopenhauerovi dostalo teprve ke stáru, lze usoudit, že v náladě světového ducha nastal zlom, a byl to Schopenhauer, nikoli Hegel, kdo si toho všiml. Bezprostřední budoucností Hegelových berlínských přednášek o vítězství svobodného ducha je Schopenhauerův pesimis-

[1] E. M. Cioran: Des larmes et des saints, in týž: *Œuvres*, Paris 1995, s. 323.

mus. Jeho temnota tkví v tom, že již neočekává ani „katastrofu, která všechno zachrání“.[2] Vše bude pokračovat, jak se to má nyní – což je skutečná hrůza.[3]

I s Hegelem se Schopenhauer na ledasčem shoduje: vůle, resp. její formující vzdělávání (Bildung), je jádrem osobnosti a v nějakém ohledu i společnosti. Oba jsou dále zajedno v tom, že v podobě zvláštnosti je individualita nežádoucí. Tím Hegel neníní, že ji máme zcela popřít: to, je-li v ní něco podstatného, nějaká „substance“, poznáme tehdy, když zvláštní, bezprostřední vůli obětujeme, a na našem jednání přesto vysvitne něco více než jen následování norem – především soudnost.

Podobně je Schopenhauer přesvědčen, že výjimečné výkony individualitu přesahují. Takovými výkony jsou schopnost soucitu a uměleckého vyjádření, ale především askeze. Jen lidé, kteří se vyznamenávají v těchto disciplínách, si podle Schopenhauera zasluhují pozornost. Společné je těmto dovednostem, že mají to, co Hegel označuje jako sílu „sebezbavení“.[4] Zatímco Hegel připouští, že vzdělaná jednotlivost je vedlejším účinkem popřené vůle, a coby vedlejší účinek je nakonec tím nejcennějším, čeho je člověk schopen, Schopenhauer člověku nepřiznává ani stín jednotlivosti, byť by šlo o vedlejší efekt. Jednotlivá vůle – a spolu s ní individualita – má zcela zaniknout, a proto jsou soucit (na němž spočívá etika) a umění, které stojí na schopnosti odstupu od sebe samého, pouhými prostředkujícími kroky k dokonalé rezignaci na sebe sama.

Byl-li v první kapitole modelovým příkladem byrokrat ve své schopnosti přijmout za svou obecnost státu a vládnout neosobně, u Schopenhauera se setkáváme s rezignací na jakékoli vládnutí, ať už obecné či veskrze osobní. Dokonce se zde setkáme s naprostým odevzdáním všeho vlastnictví, vposled i těla. Krajní polohou lidství je mu výjimečná podoba askety, který zcela rezignuje, a to v nejzazší možné míře, až k rozkladu vlastního těla.

---

[2] D. Hradecký: *Přibližování dřeva*, Ostrava 2019, s. 16.

[3] O Schopenhauerově temnotě ve vztahu k Hegelově idealistické „záři“ viz William Desmond: Schopenhauer's Philosophy of the Dark Origin, in: *Companion to Schopenhauer*, ed. B. Vandenabeele, New York 2011, s. 89–104.

[4] G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 414.

> Tak se postí, ano sahá k sebetrýznění, aby stálým strádáním a utrpením víc a víc lámal a zabíjel vůli, kterou poznal jako zdroj vlastní trpící existence… Přijde-li konečně smrt, jež zruší tento jev vůle, její podstata zde prostřednictvím svobodného popření sebe samé odumřela až na slabý zbytek, který se jevil jako oživení tohoto těla; tak je smrt jako vytoužená spása velmi vítána a pociťována s radostí.[5]

Na pozadí této krajní postavy se blíže zaměřím na některá specifika Schopenhauerovy filosofie. Ta tkví i v paradoxnosti, která prostupuje jeho myšlením. Na straně jedné říká, že „všechno je vůle", na straně druhé dodává „nechtějte".

I Hegel má za to, že vůle je člověku nejvlastnější: a lze s ní pracovat, pomocí ní tvořit, smiřovat se s ní, ale rovněž ji obětovat. Právě to je klíč k jeho pojetí vůle – překročit vůli jednotlivou a „vsadit" na vůli nepartikulární. Schopenhauer souhlasí s tím, že člověk je vůlí, ale odvrhuje ji právě proto, že není racionální, že je spolčená s individualitou, jež je ve svém nitru bolestí, a nakonec se rozhodne hledat nicotu – ta člověka vábí, neboť jí člověk patří.

Ale je-li podstatou všeho slepá iracionální vůle, může nás filosofie vůbec někam posunout? Jakou roli sehrává v tomto podniku disciplína tradičně spočívající na kultivaci racionality? Přinejmenším akademická filosofie žádnou. Podle Schopenhauera selhává v tom, čím by filosofie být měla. V první řadě má podat člověku odpověď na jednu z nejpalčivějších otázek – odkud bolest? –, a za druhé nabídnout řešení. Úlohou filosofie je nabídnout hermeneutiku bytí a potud je spřízněná s uměním a náboženstvím. Filosof píše „příběh bytí", který je založen v empirickém pozorování. Proto trvá Schopenhauer na tom, že jeho filosofie nepřekročí přinejmenším ve svých základech obor zkušenosti: „je jejím záměr-

[5] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 303. Výborný článek o této absolutní rezignaci, kterou nazývá „eutanazií vůle", napsal Ondřej Sikora, který ve svém pojednání rovněž cituje tuto pasáž. Schopenhauerovo „moci nechtít" konfrontuje s Kantovým „moci chtít". O. Sikora: Moci už nechtít. Schopenhauer, in týž: *Autonomie v dialogu. Kant a druzí*, Praha 2021, s. 101–130. K schopenhauerovské askezi, i k té radikální, viz Søren R. Fauth: Askese/Asket, in: *Schopenhauer-Lexikon*, ed. D. Schubbe – J. Lemanski, Paderborn 2021, s. 58–59.

rem – jako je ostatně záměrem každého umění – svět pouze zopakovat.“[6]

Schopenhauer, který uměl perfektně anglicky a byl obdivovatelem empirické filosofie, ale rovněž britského denního tisku, se tedy neoddává volné spekulaci; jenže také tvrdí, že úkolem filosofie je hledat odpovědi na metafyzické „zájmy rozumu“, a na pole spekulace se nakonec vydává smělejším krokem než Hegel.[7] Protože je stěžejní otázkou této filosofie bolest, nabízí příběh o utrpení a síle askeze. F. Nietzsche vystihuje Schopenhauerův přístup dobře, a jakkoli se bude vůči tomuto „německému buddhismu“ později vymezovat, zaslechneme zde i obdiv: „Asketický ideál ukazuje tolik mostů k *nezávislosti*, že se filosof při naslouchání příběhům těch odhodlaných, kteří jednoho dne řekli Ne vší nesvobodě a odešli do nějaké pouště, neubrání niternému jásotu a potlesku: a to i tehdy, když to byli jen velcí oslové a pravý opak velkých duchů.“[8]

Velcí oslové? Posouzení těch, kteří odejdou do pouště, nechme stranou. Ani v kontextu asketických tradic není snadné obhájit vyhladovění. Avšak na úplné desinterpretaci některých dálnovýchodních praktik si jeho „hrdina filosofie“ nezakládá.[9] Mnich, který postupně umenšuje své potřeby a vazby ke světu do té míry, že radostně umírá, aniž mu jde v první řadě o smrt (protože ta je vedlejším účinkem jeho zlhostejnění), není v dějinách asketismu neznámou postavou. Dodnes se s touto praktikou setkáváme v džinismu. Asketové, kteří se odevzdají tzv.

---

[6] A. Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden*, I, ed. A. Hübscher, Frankfurt a. M. 1966, s. 256.

[7] I to lze považovat za jeden z rozporů této filosofie: Schopenhauer jde v empiričnosti daleko a s oblibou cituje poznatky z novin, světa hmyzu i sebepozorování, ale zároveň hovoří o metafyzické vůli a o vykoupení. K náboženské potřebě poznamenává: „Chrámy a kostely, pagody a mešity, ve všech zemích všech dob, v nádheře a velikosti, vyrostly z metafyzické potřeby člověka, která s nezničitelnou silou provází potřeby fyzické.“ A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 117.

[8] F. Nietzsche: *Genealogie morálky*, přel. V. Koubová, Praha 2019, s. 94.

[9] Schopenhauerovy úvahy o buddhismu jistě nelze číst jako badatelské úvahy. Na to je příliš ve vleku vlastní filosofie. Na druhou stranu stojí za pozornost, že jeho nejslavnější žák (a blízký přítel F. Nietzscheho) Paul J. Deussen jako první přeložil všechny upanišady do evropského jazyka. Rovněž byl autorem přelomových děl o indických náboženstvích. V tomto smyslu byl Schopenhauerův vliv na „přítomnost“ buddhismu na evropské půdě a v evropských jazycích rozhodující.

sallekhana, tedy slibu postění, postupně omezují přísun potravy a tekutin, rovněž omezují všechny své další potřeby. Navíc se izolují od vztahů – opouštějí své přátele i blízké. Motivace k tomuto kroku mohou být různé: nemoc fyzická nebo duševní, ale rovněž přesvědčení, že člověk uprostřed světa není schopen nepodléhat svým tužbám. Rozhodnou-li se dotyční pro tento slib, začínají praktikovat nejzazší podobu nevlastnění, která se týká i jejich těla, a postupně omezují příjem potravy i tekutiny do té míry, že zemřou. Většinou trvá proces jeden rok, existují však případy, kdy byl slib naplněn teprve po deseti i více letech.[10]

V kontextu Schopenhauerovy filosofie jde o *nejkrajnější* podobu rezignace. Radikální je tato rezignace v tom, nakolik nepočítá s tím, že by ji měli jeho čtenáři bezprostředně uskutečnit. Ostatně filosofie zjevně neplní funkci poskytování bezprostředních životních a politických návodů, ale spíše má stimulovat vhledy, na jejichž základě lze svůj život měnit či jej možná nově „číst". Ale pravdou je, že zrovna Schopenhauer píše i takové bezprostřední směrnice. Třeba *Aforismy k životní moudrosti* splňují přesně tento žánr – v nich se však nedočteme, že bychom měli obratem přestat jíst a pít. Asketa pro něj není doporučení, ale obraz, který vystihuje jeho ideu, že vůle není v první řadě svobodným chtěním, ale podrobením a že jediný způsob, jak ji „zvládnout", resp. jak ji zvládat, je směřovat k těmto krajnostem. Nutno také poznamenat, že Schopenhauer svou filosofii postupně mírní, a v jeho myšlení se proto setkáváme s jednou radikální a druhou umírněnou cestou.[11]

---

[10] Se zřetelem k dalším východním tradicím stojí za zmínku, že sám Buddha považoval sebevraždu, která je vedlejším účinkem dokonalé meditace, za jedinou přijatelnou sebevraždu. Schopenhauer souhlasí, ale tuto praktiku neoznačuje za sebevraždu. K praktice sallekhana viz W. M. Braun: Sallekhanā, in: *Buddhism and Jainism*, ed. K. T. S. Sarao – J. D. Long, Dordrecht 2017, s. 1031–1034. Za pomoc při orientaci v tomto krajním asketickém fenoménu děkuji Marku Zemánkovi.

[11] K té druhé se krátce vrátím v několika pasážích kapitoly Lhostejný cizinec. *K Albertu Camusovi*. S ohledem na raný Schopenhauerův „radikalismus" lze snad zohlednit ještě jednu okolnost. Mnohdy máme sklon číst filosofická díla zpětně, jako by je napsal neutrální myslitel, který je sám vytržen ze svého života, svých vlivů i zrání. V této souvislosti mi nepřipadá nepodstatné, že autor se do svého hlavního díla pustil jako devatenáctiletý a publikoval je v jednatřiceti. Což nemá být „omluva", Schopenhauera zjevně není třeba „omlouvat", ale rovněž to není nic, co bychom měli přejít.

Protože se Schopenhauer opírá o jednu konkrétní praktiku, kterou však směšuje se svou filosofií, za protagonistu této části jsem nezvolila asketu náležejícího konkrétní náboženské tradici. Rozhodla jsem se pro fiktivního asketu, pro Kafkova umělce v hladovění.[12] Ale ani v tomto případě mi nejde výlučně o tohoto umělce jako obecně o Kafkovo kroužení kolem exercicií hladovění i úvah o proměnách lidí v cosi mimolidského a naopak. Radikální půst představuje vítězství nad strádáním a spolu s tím otevírá nové možnosti, ztvárněné i v zázračných proměnách.

Tradiční asketové měli za to, že se svým počínáním přibližují k pravdě. Kafkovští hrdinové to mají jinak: nejsou taženi vzhůru, ale dolů. Umělec v hladovění se nakonec přiznává k banalitě: celý život hladoví ne snad proto, že by chtěl být blízko Bohu nebo se proměnit v nicotu. Dokonce ani o přízeň publika mu nejde! Věc je až příliš prostá, vlastně trapná: nikdy neokusil nic, co by mu chutnalo. Kafka na tomto odporu k pozemské stravě postaví – jako Schopenhauer – celé asketické instrumentárium, a přírodu přitom porazí na vlastním hřišti.[13] Ke Kafkovi, čtenáři Arthura Schopenhauera, se dostanu v závěru této stati jako ke skvělému literárnímu ztvárnění této asketické filosofie.

Že se jedná o literární asketismus, je příznačné: i pro Schopenhauera jsou „jeho" asketové těmi, kteří se z empirického, našeho běžného světa stahují. Sami jsou mimo prostor a čas a nejsou schopni vydat ze svých zkušeností počet, protože jsou buď příliš krajní, anebo zcela ustali. Ale i svědek takového postění bude jen obtížně hodnotit, jestli jde o vykoupení, odsouzeníhodný fanatismus nebo tragický osud. Těmto asketům se proto přibližujeme příběhy, jejichž fiktivnosti jsme si vědomi. Ostatně proto nejsou Schopenhauerovi asketové (natož ti Kafkovi) „doporučením". Na pozadí tohoto extrému vyvstávají překážky, které nám touhy, vůle vůbec stavějí do cesty, ale možná rovněž obtíže plynoucí z toho, když tíživost vášní a vůle přeceňujeme.

---

[12] F. Kafka: Umělec v hladovění, in týž: *Povídky*, přel. V. Kafka, Praha 1983, s. 195–218. Srv. k tomu např. A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, II, s. 447 nn.

[13] K tomu viz P. Sloterdijk: *Du musst Dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a. M. 2011, s. 100–117.

Když Schopenhauer říká, že svět je představa, hlásí se ke Kantově nauce, kterou však systematizuje, (dle svého soudu) dotahuje a tím proměňuje. Základní mnohost kategorií a názorů převádí na jednoho jmenovatele: na kauzalitu. Již ta se rodí z bolesti svého druhu. Původně zakoušíme, že na nás něco působí, anebo cítíme, že nám něco klade odpor. Ať tak či onak: jakmile existujeme, jsme coby živé bytosti pod tlakem. Na jeho základě v nás vzniká cit či cosi, co nazvěme třeba „smyslový smysl" pro vnějšek a vnitřek, posléze získáváme představu i pojem o tomto rozlišení. Že na mě něco působí, znamená, že tu musí existovat ještě něco, čím nejsem a co je mi vnější.

Prvotní tlak vzbuzuje v člověku potřebu (smyslové) orientace; a tato tělesná potřeba je v zárodku duchovním výkonem. Z toho, že na nás něco působí, usuzujeme, že existuje vnějšek. Coby myslící bytosti usouvztažňujeme pluralitu působení. Principem řádu je kauzalita vyložená v disertaci *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu*. Zjednodušeně řečeno, vždy pátráme po důvodech toho, že na nás něco působí. Konkrétnímu předmětu porozumíme, chápeme-li, kde je jeho původ, co je jeho příčina. Samo myšlení je součástí světa, vzniká jeho působením a je nástrojem, jak se v něm orientujeme.[14]

Schopenhauer navazuje myšlenkou, kterou známe z idealistického kontextu: nemůžeme myslet jednotlivinu jako jednotlivinu. Myslíme v celcích, byť vždy omezených. Abychom něco věděli, musíme znát něco jiného, a nejen kdeco jiného, ale určitý princip, z něhož lze odvinout (omezený) systém. Původně je takovým principem systematizace kauzalita; ta je „vlastním bodem přechodu, potud podmínkou vší zkušenosti". A Schopenhauer dodává: „Kategorií kauzality poznáváme původně objekty jako skutečné [wirklich], tedy jako na nás působící [wirkend]."[15] Skutečnost – Wirklichkeit – je to, co působí [wirkt], původně tělesně, ale ne nutně ve smyslu něčeho bezprostředně hmotného.

[14] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 149.

[15] „Die Kategorie der Kausalität ist also der eigentliche Übergangspunkt, folglich Bedingung aller Erfahrung. […] Durch die Kategorie der Kausalität allererst erkennen wir die Objekte als wirklich, d.i. auf uns wirkend." A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 20.

To, co působí, je smyslové. Ale co je smyslové? Na nejzákladnější rovině řekněme: smyslové je to, co nás oslovuje, co se nás dotýká. Samou podstatou matérie je nám vnější dynamika, kterou Schopenhauer nazývá kauzalitou; niternou dynamiku, jíž my působíme zpět na svět, bude nazývat motivací. Ihned zpřesňuje, že kauzalita je způsob, jakým odpovídáme na svět, jak si jej vysvětlujeme. Potud bude i pro ni platit, že je naší představou, stejně jako je naší představou sám svět:

> Svět je má představa – to je pravda, jež platí o každé živé a poznávající bytosti, ačkoliv pouze člověk si ji může reflektivně a abstraktně uvědomit. Když to učiní, nastalo u něho filosofické přemýšlení. Pak pro něho bude jasné a jisté, že nezná žádné slunce, žádnou zemi, nýbrž vždy jen oko, které vidí slunce, ruku, jež cítí zemi, že svět, který jej obklopuje, je tu jen jako představa, tj. jen ve vztahu k něčemu jinému, co si jej představuje – což je on sám.[16]

Samu existenci vnějšího světa Schopenhauer nezpochybňuje. Pochybuje o konkrétní představě tohoto vnějšku. Představy jsou reakcí na vnější působení světa – o světu proto s jistotou můžeme říct jen to, že na nás vytváří tlak, že na nás působí. Na základě tohoto tlaku jsme k přesvědčení o existenci vnějšího světa puzeni. To, že vnějšek je naše představa, tedy neznamená, že svět jako takový je veskrze naší konstrukcí.

Ale to, *jak* si svět představujeme, je vedeno našimi kategoriemi, z nichž nejzákladnější je kauzalita. Formálními principy jsou prostor a čas, které kauzalitu nejdokonaleji vyjadřují. Každá změna se děje podle kauzálního principu, a děje se *někde* a *někdy*. Kauzalita spojuje prostor a čas do jedné souvislosti. Stejně jako pro Kanta i pro Schopenhauera tkví myšlení ve vytváření spojení. Spolu se smyslovostí ustavuje rozvažování základní vazby vycházející z kauzálního zákona.[17] Samo je tak schopností ustavovat relace, ale rovněž platí, že to, co je otázkou relací, je relativní.

---

[16] Tamt.

[17] Tamt., s. 33. Tím se zásadně odklání od Kanta, podle kterého zvíře nemyslí. Schopenhauer si všímá „moudrosti" některých tvorů, zvláště slonů.

Krom rozvažování, kterým disponuje i zvířecí organismus,[18] se člověk vyznačuje rozumem. Díky rozumu jsme schopni abstrahovat, a právě abstrakce nám umožňuje přehled a nadhled, ale také je zdrojem existenciálních otázek i úzkostí. Díky rozumu umíme odhlížet od mnohých zvláštností a vytvářet pojmy,[19] ale ze stejného důvodu získáváme živější představu minulosti a budoucnosti; a k této představě se váže „starost a lítost".[20] Naopak zvíře je přikováno k okamžiku, je bytostí přítomnosti a rovněž jeho poznávání se nevymyká služebnosti tělu, proto u všech „nižších zvířat" je „hlava směřována k zemi, kde leží objekty vůle".[21] Člověk, který směřuje vzhůru, se pohybuje v čase a trpí.[22]

Tváří v tvář rozporuplným ziskům vyplývajícím z rozumu vyjadřuje Schopenhauer rozpaky nad otázkou, zda je vůbec o co stát. Nový poznávající vklad nám nepřináší – jakékoli poznání zakládáme výlučně na vztahu rozvažování a vjemů. Rozum přináší negativa, a tím nás činí duchovními: za prvé skýtá možnost omylu – ten je podmíněn nadhledem, jenž může být příliš velký, a my pak nejsme schopní vztáhnout obecniny k jednotlivinám, a selháváme tak v naší soudnosti; za druhé je pramenem starosti (do budoucna) a lítosti (do minulosti). Rozum nám dává větší „tloušťku" bytí, ale tím prohlubuje utrpení. Zatímco zvířata trpí v přítomnosti přítomností, my v přítomnosti trpíme přítomností, minulostí a budoucností.

Zřetelné vyjádření nachází toto zvědomělé utrpení ve filosofii. Ta se snaží – a Kantova filosofie, přesněji jeho teorie idejí, je toho nejjasnějším obrazem – vyjádřit, co je to, co je za představami. Chce proniknout k původu světa, aby přinesla odpovědi na otázku, proč trpíme a jak se utrpení zbavit. Problémem je, že od představ se člověk nikdy neosvobodí. Představy a vědomí, že za nimi je něco, co představami není, je to, co rozum nepřestává dráždit, co však nikdy nevyřeší.

---

[18] Tamt., s. 33. „Všechna zvířata, i ta nejnedokonalejší, mají rozvažování, neboť všechna poznávají objekty, a toto poznání jako motiv určuje jejich pohyby."

[19] Tamt., s. 35.

[20] Tamt., s. 44.

[21] Tamt. s. 150.

[22] Tamt., s. 23. Srv. rovněž s. 82 n.

Mnozí filosofové – včetně Hegela – proto řekli: ano, z představ se nedostaneme, ale proto je třeba svobodu umístit právě do představ, tedy do světa sdíleného s druhými. Přitom rezignují na pravdu za světem. Na to Schopenhauer nepřistupuje. Navíc objevuje něco, co kauzalitě – systému představ – podrobeno není, a co se tedy z kauzálního řádu vymaňuje. Tímto bodem je subjekt jako transcendentální mez, logický bod, který se mnohosti, časovosti a prostorovosti vzpírá. Je neurčitý a neurčitelný, a zároveň je jedině on poznávající, resp. je počátkem poznání, a spolu s tím i počátkem světa – dokonce je jeho „nositelem".[23]

To znamená, že coby počátek světa nepodléhá takto určené transcendentální já (či transcendentální subjekt) ani času, ani prostoru. Je formou světa a potud věčné. Z toho pro Schopenhauera vyplývá, že člověk se vždy může nazírat jako dvojí: za prvé jako empirický tvor podléhající času, a tudíž rovněž jako nesvobodná bytost podrobená utrpení a zkáze, a za druhé jako já přináležející k řádu věčnosti. V tomto – a výlučně v tomto, tedy v možnosti *chápat* se skrze věčnost – tkví naše svoboda.[24] Filosofie, umění, ale především některá asketická cvičení nás učí zaujímat tento postoj k sobě, tedy k empirickému já a ke světu. Především poslední zmíněné může nakonec vyústit v dokonalé odstavení empirického já, a tudíž i všech zkušeností.

Schopenhauer zde nekončí. Transcendentální já jako počátek a původ empirického já a jako výlučný zdroj svobody poukazuje k tomu, co je za jevovým já a jeho světem. Již přitom vyplynulo, že transcendentální já je prázdné; nemůžeme o něm říct nic kladného; lze se mu blížit jen negativně; je samým nitrem negativity. Kdyby zde Schopenhauer zůstal stát, reprodu-

[23] Subjekt a transcendentální já užívá Schopenhauer přinejmenším v této souvislosti synonymně. „To, co vše poznává a od nikoho není poznáváno, je subjekt. Je tudíž nositelem světa, stále předpokládanou podmínkou všech jevů, všech objektů: neboť pouze pro subjekt je vše, co tu jen vůbec je. Takovým subjektem shledává každý sám sebe, ale pouze pokud poznává, nikoli pokud je sám objektem poznání. Objektem už je totiž jeho tělo, které tudíž z tohoto hlediska nazýváme představou. Neboť tělo je objektem mezi objekty a je podřízeno zákonům objektů, ačkoliv je objektem bezprostředním." Tamt., s. 21. Srv. rovněž s. 41.

[24] K tomu více zde: R. Malter: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, 2. vyd., Darmstadt 2010.

koval by s některými zvláštnostmi Fichteův systém: objekt se zde – formálně – „vysoukává ze subjektu“.[25]

Jenže Schopenhauer tvrdí, že máme dvě cesty, jak poznat nitro bytí. Jedna jde napříč představami a vede k objevu nicoty, prázdného transcendentálního já uvnitř naší mysli, která je soustavou představ. Druhá vede do tělesnosti. Nežijeme totiž jen v představách. Ale i kdyby: samy představy nás nepřestávají provokovat k vhledu, že existuje jejich vnějšek, že v představách nepostihujeme to, čeho jsou představy představami. Ale zpět k oné druhé cestě: na nás samých zakoušíme, že existuje vnějšek, ale i já – že existuje vnějšek *versus* subjekt či já. Kdyby tento elementární rozdíl neexistoval, nebyli bychom schopni vnímat. V této diferenci tkví možnost vnímání, myšlení i jednání. Samo tělo můžeme nahlížet dvěma způsoby: na straně jedné je to objekt mezi objekty, je to rovněž představa; na druhé jsme je schopni nahlížet z nitra, zakoušet je, cítit.[26] Tělo je význačným fenoménem, neboť na něm zakoušíme vnější stránku světa (tělo je objektem mezi objekty), ale zakoušíme i jeho nitro (cítíme na sobě pud, který nemůžeme přeložit do představy).

Vnímáme rozdíl já (a představy) versus vnějšek; opravdu *zakoušíme* sám tento *rozdíl*. Ale to není vše: především zakoušíme, že zakoušíme. Ale copak je zakoušení představou? Není; je jen zakoušením. V tom případě existuje krom představy ještě něco jiného, jiný způsob, jak se vztahovat ke světu. Zakoušení. To je velký objev. Představování samé není představou, ale výkonem, který nemá reprezentativní povahu. Možná ještě patrnější je Schopenhauerův vhled na jiných výkonech: hlad, touha nebo žádostivost nejsou představami.

Schopenhauer zde připadá na podnětný vhled: čím více se zaměřujeme na naše já, čím více se reflektujeme, tím více se zhmotňujeme. Vnímající, který se zaměřuje na své vnímání, klesá do těla.[27] Z nitra nás samých, našeho vnímání i myšlení zakoušíme

[25] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 37, 42 n. aj. Schopenhauer však nepovažuje Fichteho za skutečného filosofa, ale spíše za rétora a prostého napodobitele Kanta. Jeho vědosloví pak považuje za „nejnudnější“ filosofii, která kdy byla formulována.

[26] Tamt., s. 149.

[27] „V každém se hlásí jeho vnitřní odpor, s nímž přijímá svět jako pouhou svou představu. Tomuto pojímání se však přesto nelze nijak vyhnout. Jednostrannost tohoto pozorování však druhá kniha doplní pravdou, jež není tak bezprostředně

jiný způsob toho, jak se nám dává to, co je. Zatímco si pohledem do světa vytváříme představy (což je pro Schopenhauera obecný pojem pro obsahy mysli), v těle zakoušíme nitro světa, druhou stránku bytí:

> Subjektu poznání, který prostřednictvím své identity s tělem vystupuje jako individuum, je toto tělo dáno dvěma zcela rozdílnými způsoby: jednou jako představa v rozvažujícím nazírání, jako mezi objekty podřízený jejich zákonům; zároveň ale také zcela jiným způsobem, totiž jako to každému bezprostředně známé, co se označuje slovem *vůle*.[28]

Tím jsme u osy, kolem které se točí Schopenhauerova filosofie – u vůle. Nejprve se ohlédněme za Hegelovou vůlí. Viděli jsme, že ani pro pruského filosofa není já odloučeno od touhy či žádostivosti; i zde je základní energií či spíše životem samým. V přechodné fázi díla byl život výrazem pro podstatu skutečnosti. Ale Hegel se od této koncepce postupně distancoval. Předpoklad jednoho společného média připustil jen v podobě ducha, který představuje sdílené sociální, kulturní a jazykové formy a který je bytostně zakořeněn a odkázán na výkon jednotlivce.

Ale Schopenhauer vykračuje z rámce individua. Vůle je dynamikou, která vládne tělu, a nakolik je já coby mysl součástí těla, vládne i tomuto já. Tím se s Hegelem rozchází. Ten má za to, že byť já na těle závisí, může je vzdělávat a přivlastňovat si je; to Schopenhauer odmítá: empirické já navždy zůstává ve fázi žádostivosti. Je bytostně naléhavostí; vůlí, která se touží vybít.[29] Vnější svět žije na kredit z nás, ale my již nejsme jen myšlením, vědomím, spíše se *skrze* vědomí a myšlení propadáme do našeho těla. Čím více myslíme, tím více jsme tělesností.

---

jistá jako ta, od níž vycházíme. Vede k ní hlubší zkoumání, obtížnější abstrakce, odloučení různého a sloučení identického. Tato pravda je velmi závažná a pro každého ne-li hrozivá, pak aspoň povážlivá, totiž taková, že se také může a musí říci: Svět je moje vůle." Tamt., s. 21.

[28] Tamt., s. 93.

[29] Podobně jako Hegel rozlišuje Schopenhauer já či sebevědomí na straně jedné a vůli na straně druhé jen abstraktně či pojmově. Já je vždy i vůlí. Liší se v tomto: pro Hegela je každá vůle zároveň nějakým já, to však Schopenhauer popírá, přinejmenším v případě tzv. metafyzické vůle.

Schopenhauerův idealismus žije na kredit z robustního materialismu. „Hmota je pravdivá lež.“[30]

V této filosofii se již nehovoří ani tolik o mysli či mohutnostech, ale o mozku, který produkuje já – nazývá je „mozkovou funkcí“.[31] Veškeré myšlení se odvozuje od tělesnosti, která je v základu vůlí. Pojem vůle však má pro Schopenhauera několik významů – je to záměr jednat konkrétním způsobem. Tato vůle je však odvozená od základnější tělesnosti, kterou Schopenhauer označuje rovněž jako vůli. Každý pohyb těla je aktem vůle, a vůle proto zahrnuje i neintencionální akty. Nakonec zahrnuje reflexi, ale rovněž slast i bolest a veškeré afekty. Vůle je intencionální v tom smyslu, že někam směřuje, a tímto cílem je sebezáchova, ale není nutně vedena *vědomým* záměrem.

Stěžejní – a výsostně metafyzický – přesah tkví v tom, že Schopenhauer pojmenovává ještě jednu vůli, která je základem vědomé intencionální vůle i původem vůle coby tělesnosti. Je jí metafyzická vůle, která je principem bytí vůbec. Zatímco empirická vůle funguje na motivech, metafyzická nemá žádný důvod – je bez příčiny.[32] „Každý jednotlivý akt má nějaký účel, souhrnná vůle žádný.“[33] První vůle je absolutně kauzálně určená, druhá absolutně neurčená. Coby metafyzický princip nepodléhá individuaci, a proto se zcela vzpírá možnosti si ji představit.

III. ZVÍŘATA, LIDÉ A JEJICH SPOLEČNÁ VŮLE

Než se blíže zaměřím na to, proč Schopenhauer dospívá k metafyzické vůli nepodléhající individuaci, je nutné z jiného hlediska zdůraznit zmíněný vhled, který je přelomový: Schopenhauer včleňuje člověka do hmoty. „Poznání samo vůbec patří k objektivizaci vůle“, a slouží tedy „zachování bytnosti“.[34] Tím se stává spolutvůrcem jednoho z nejmocnějších obrazů devatenáctého století: člověk je zvíře. Jeho autorem nejsou výlučně, a pravděpo-

[30] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, II, s. 13.
[31] Tamt., s. 7.
[32] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 141.
[33] Tamt., s. 142.
[34] Tamt., s. 149.

dobně ani v první řadě vědci, ale romantici, kteří uvažovali o novém vztahu člověka, zvířat a mimolidské i mimozvířecí přírody.

To, že vznikající přírodověda i empirické vědy čerpají spíše z romantických děl, je patrné třeba na Alexandru von Humboldtovi, jednomu z nejvýznamnějších přírodovědců své doby a zakladateli empirické geografie: inspirací pro nové pochopení přírody mu jsou rozhovory a korespondence se Schillerem, Schellingem, ale především s Goethem. V dílech těchto autorů nachází model přírody jako homeostatického celku, jehož součástí je člověk, zvíře i rostlina. Moderní věda je nová i tím, že učí pohlížet na člověka jako na zvíře, že na něj pohlíží spíše skrze pudovost než rozum.[35]

Svůj vliv mělo, že Schopenhauer původně studoval medicínu. V souladu s lékařským pohledem na tělo usiluje o to, aby odvodil z tělesnosti vše, co je možné. Samo rozvažování se stává nástrojem těla a jeho orientace ve světě. Už jsem ukázala, že ani rozum není svébytný. Nezávisle na těle nemá vlastní „data" a racionalita je pouhou racionalizací tělesných pudů a potřeb, jichž jsou pohlavní orgány nejdůležitějším sídlem. Ale v jednom výrazném bodě se Schopenhauer od romantiků odchyluje; a tato odchylka bude pro další vývoj určující. Jestliže si romantici všímali toho, že slabost přírody tkví v tom, že neví o své slabosti, pročež zvířata nemyslí, nejednají a nepíšou básně, Schopenhauer zdůrazňuje, že toto nevědomí je její silou. Nevědět o své omezenosti, nereflektovat ji, znamená neprohlubovat omezenost a všechny průvodní jevy s ní spojené.[36]

To, že je člověk vůlí, že je i jeho já ve svém základu žádostivostí, je vhled, s nímž pracuje již Hegel. Ale zatímco ten byl přesvědčen, že vytváříme rozumový svět – třeba jazyk –, který zpětně působí na naše pudy, a i ty proto můžeme opracovávat, Schopenhauer trvá na tom, že základní vůle, jíž jsme, je nevzdělatelná. Může být sublimovaná, ale ne vykořeněná. Podle

[35] Skvěle o tomto posunu pojednává Andrea Wulfová v knize *The Invention of Nature. Alexander von Humboldt's New World*, London 2016.

[36] Tento zvláštní vhled lze ilustrovat na Schopenhauerově obdivu ke svému pudlovi – jmenoval se Athman, a když mu zemřel, pořídil si dalšího, kterého znovu pojmenoval Athman. Zvířata nejsou individuální, v jednom pudlu Athmanovi je celý rod. Anekdotická historka praví, že když Athman Schopenhauera provokoval, okřikoval jej napomenutím „Du Mensch!", „Ty člověče!". K těmto anekdotám viz R. Safranski: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*.

Hegela tvoří člověk na základě své žádostivosti svět, který se od ní nikdy zcela neosvobodí, ale překračovat ji může, a to již proto, že člověk nečelí pudu sám; je to spíše pluralita lidí, kteří společným světem a sdílenými idejemi působí na pudovost. Pudy proto nejsou neměnné. Jednotlivé společnosti vytvářejí různé podoby nejen svobody, ale i pudů.

Tento krok Schopenhauer nečiní. Je přesvědčen, že hovořit o společnosti, národech, masách je podvod. Jeho pověstný pesimismus netkví v tom, že by tvrdil, že se vše zhoršuje. Nesnesitelné je právě to, že vše zůstává stejné. Člověk může pozdvihnout pudovost na novou úroveň, ale dospěje vždy ke stejným koncům. Boj všech proti všem, který vládne přírodě, jen přesazujeme na vyšší kulturní a technologickou úroveň. Z vůle a pudovosti není vykoupení, „neutuchající vyhlazovací válku individuí" nelze opustit, a přitom si zachovat vědomí.[37]

Potud je Schopenhauer individualista, ale zvláštního střihu. Říká, že v individuu je vždy *celá* vůle. Jak to? A co to znamená, že je *celá*? Schopenhauer se nezastavuje u jednotlivé vůle, která vládne mému tělu, ale učiní filosoficko-spekulativní překrok k vůli metafyzické. I v tomto případě zakotvuje vše ve zkušenosti se sebou samým. Máme vůli – či spíše máme sílu. Tato životní energie pohání i myšlení, intelekt, který může zpětně působit na naši vůli. Když pozoruje přírodu, všímá si, že podobná touha je založena i v ní – v přírodě *vidí* touhu být, touhu bojovat o přežití. Schopenhauer prohlašuje základ bytí za vůli. A nejenomže jsme všichni *vůlí*, ale jsme *jednou* vůlí. Jak to?

Individuace je důsledkem rozvažování, je to způsob, jímž nazíráme svět. Ale rozvažování je odvozeno od tělesnosti. Bez rozvažování je ještě život, bez tělesnosti, lépe řečeno, bez základní jednotky pudu, život není. V základu tkví princip, který vzdoruje individuaci. Tento překrok je (více než) spekulativní a je výsledkem čehosi, co nazvěme negativní pudologií. Ač se to možná nezdá, Schopenhauer postupuje v důležitých ohledech podobně jako generace myslitelů západní tradice: ti hovoří o Bohu jako o prvním hybateli, který je mimo naše kategorie a jemuž se můžeme přibližovat výlučně *ex negativo*. Schopenhauer „vtlačí" veškeré myšlení a duchovnost do matérie, ale pak

[37] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 140.

postupuje analogicky.[38] Na počátku je jedna neurčená vůle, resp. jedno neurčené (ne)bytí, které se určuje, čímž vzniká svět.

Je-li vůle vůlí, musí něco chtít. Ale co chtít, když neexistuje nic než ona sama? V tom případě může chtít jen sebe, a počátkem světa je diferenciace, kterou činí vůle na sobě samé. Svět je výsledkem seberozdvojování, potažmo sebestravování jediné vůle: „Takže vůle k životu se průběžně o sobě stravuje a v různých tvarech je svou vlastní výživou."[39] To se může jevit vyšinuté, ale když zvážíme, že Schopenhauer neodlišoval přísně náboženská vysvětlení od vysvětlení filosofických, zarážející to není. V kontextu tradičních pohanských kosmogonií není sebepožírání prvního principu výjimečné. Navíc je to princip, který si ponechávají i ti myslitelé, kteří vsadí bohy a Boha do myšlení – Aristotelovo božské myšlení myšlení je „reflexivním" opakováním, které je principem bytí. U Schopenhauera se pak setkáváme se chtěním chtění, s chtěním sebe, z něhož povstává materiální skutečnost. Schopenhauer si v tomto výslovně spekulativním skoku nečiní nárok na empirickou pravdivost, byť to nevzdává zcela. Vždyť se podívejme na mravence buldočího…

> Tak všude v přírodě vidíme střet, boj a střídání vítězů, a tím zřetelněji poznáváme rozdvojení, podstatné pro vůli. […] Nejpronikavější příklad tohoto druhu však poskytuje mravenec buldočí v Austrálii. Když ho totiž člověk přeřízne, začne boj mezi hlavou a zadečkem: hlava ho skousne svými kusadly a zadeček se udatně brání bodáním. Boj trvá půl hodiny, než obě části zemřou, nebo je odvlečou jiní mravenci.[40]

V první řadě však jde o filosoficko-mytologický příběh, který má vysvětlit zákonitosti člověkem prožívaného světa.

---

[38] Veskrze tradiční metafyzické rysy nacházel v Schopenhauerově filosofii i Nietzsche: „Ale i v našem století byla Schopenhauerova metafyzika důkazem, že ani dnes není ještě vědecký duch dost robustní: proto mohlo celé středověké křesťanské nazírání světa a vnímání člověka slavit v Schopenhauerově nauce navzdory dávno prosazenému zničení všech křesťanských dogmat ještě jednou své zmrtvýchvstání. V jeho nauce zaznívá již mnoho vědy, ale není to věda, jež ji ovládá, nýbrž ona stará známá ‚metafyzická potřeba'." F. Nietzsche: *Lidské, příliš lidské. Kniha pro svobodné duchy*, přel. V. Koubová, Praha 2018, s. 34.

[39] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 129.

[40] Tamt.

Když Schopenhauer říká, že vůle je jedna, nemíní tím, že jsme se všichni ocitli v jedné – ohavné – nádobě s označením „vůle". Říká následující: to, co nás spojuje, je jedna dynamika, kterou všichni jsme – nejde ani tolik o to, co jsme, natož kdo jsme, ale *jak* jsme. Tuto „jakost" pozorujeme na sobě, druhých, zvířatech, „našich nerozumných bratřích",[41] i na rostlinách. Ti všichni bojují o přežití, o uchování sebe sama, o včlenění toho, co potřebují, do sebe. Schopenhauer jde však dál v tom, že vůli připisuje i mrtvým jsoucnům, kamenům. Přitom nemá na mysli to, že by kámen něco chtěl, ale to, že sám v sobě nese tíhu, která jej směřuje k určitému místu.[42]

Vůle je původně neurčená „mimo" – je to „mimo" čas a prostor, ale rovněž „mimo" veškeré myšlení. Lakonicky řečeno to znamená, že vůle nemá rozmyšleno, co chce, prostě jen chce – slepě. Což znamená, že i my chceme slepě a že bychom inteligentní záměr za naším počínáním hledali marně. Přinejlepším se zmůžeme na *zpětnou* racionalizaci toho, co původně chceme. Ale vzdělání je na vůli v každém případě krátké. Nelze ji strhnout smysluplným směrem. Je ze své podstaty iracionální. Proto ji Schopenhauer připodobňuje k pomatenci: chtění neustává; jakmile je jedna touha uspokojena, objevuje se další. Nepřestává usilovat o něco, co pro ni nic neznamená.

To působí nejenom marně: Schopenhauer v tomto mechanismu spatřuje základní civilizační problém. Nejpřímějším vyjádřením slepé metafyzické vůle je pud pohlavních orgánů. Jenže ten se vyznačuje jednou nepříjemností: spěje k plodnosti, která má za příčinu přemnožování a boje o prostor a pozice. Je-li každý stav světa projevem jedné metafyzické vůle, pak boj, který vedeme proti druhému, je bojem proti téže vůli, která nás do něho vysílá. Pachatel a oběť jsou zaklesnuti v jediném pohybu.

IV. „KDO JEDNÁ, TOUŽÍ PO UTRPENÍ."[43]

Základ vůle je mimo prostor a čas; „mimo" je i podstata našeho já. Společné je těmto počátkům, že jsou neviditelné a věčné. Vše, co je viditelné, je zpředmětněním vůle; a nejen co je vidi-

[41] Tamt., s. 45.

[42] Tamt., s. 107, srv. rovněž s. 131.

[43] A. Schopenhauer: *Nachlass*, I, Frankfurt a. M. 1966, s. 55.

telné, i naše empirické já je zpředmětněním věčného já. Člověk se vyznačuje tím, že v sobě nalézá cestu, jak uniknout do toho, co vpravdě je, což je to, co (empiricky) neexistuje. Věčná je vposled jen nicota a ta je klidem, absolutním spočinutím. Je mimo čas a prostor, tedy mimo mnohost, a tudíž rovněž mimo pud. Ale nakolik je nicota pravdou, je to nejskutečnější, co je.

Na tom je patrná podstatná okolnost: v otázce toho, co je pravou podstatou, zůstává Schopenhauer věrný západní metafyzické tradici a jejímu náhledu, že jevům nenáleží bytí, „stále vznikají, nikdy však nejsou".[44] To, co je skutečně, je mimo prostor a čas, a tudíž mimo vznikání a zanikání. Schopenhauer se zde důsledně drží základního Platónova vhledu. Když totiž říkají „mluvčí" této metafyzické tradice, že základem skutečnosti je bytí nebo jedno, pak je toto bytí coby základ mimo veškerá určení a *z hlediska našeho porozumění* je ničím – ničím existujícím. Máme-li se stát s tímto počátkem současní, musíme se i my stát z lidského hlediska ničím.

Ale to není snadné; což Schopenhauer dobře ví. I v tomto případě se obrací na tradici, aby navrhl techniky, jak se znicotňovat, jak si ze znicotňování dokonce učinit habitus. Samy tyto techniky se zakládají na empirickém pozorování, které poukazuje k základní jednotě všeho, co je. Pro Schopenhauera je takovým poukazem schopnost soucitu – nejen s člověkem, ale i se zvířetem, dokonce rostlinou. Zpozorujeme-li, že se druhý uhodí, i námi krátce projede bolest či uleknutí. Ale platí to obecněji: člověk se dokáže vžít do prožívání druhého – umí cítit cizí bolest.

Tato schopnost rozšířeného cítění je základem mravnosti. Nikoli kategorický imperativ, tedy schopnost sdíleného myšlení, univerzalizace záměru, ale schopnost koordinovaného cítění tvoří základ dobrého počínání. Za ctnostného považujeme takového člověka, který je schopný odhlédnout od sebe samého, který nemyslí jen na sebe, ale vidí souvislost. Dobrý je tedy ten, kdo ve druhém nevidí ne-já, ale druhé já, čímž Schopenhauer nemyslí druhé egoistické já, ale spíše má na mysli, že v druhém vidíme souvislost s námi samými.[45] Cizí radost či

[44] Tamt., s. 145.

[45] A. Schopenhauer: *Über die Grundlagen der Moral*, ed. P. Welsen, Hamburg 2007, s. 107, 128. Výborně se k časté námitce, dle které je soucit jen rozšířený

bolest si v soucítění *nepředstavujeme*, ale *prožíváme* ji, a jedině proto vyjevuje pravdu o bytí – jednotu, jíž jsme součástí.[46]

Ale jak to, že můžeme cítit na jiném místě než v nás samých? Nakolik jsme soucitní, překonáváme princip důvodu, a tudíž i princip prostoru a rovněž princip individuace. Ale jak to, že v tom případě stále *cítíme*? Vždyť jestliže jsme překonali princip individuace, nejsme již nikým konkrétním, a tudíž nemůžeme ani cítit. Jenže nejde o úplné, a především trvalé překonání, ale o záblesk vyššího vědomí. Je to hraniční stav, kdy se pohybujeme na kraji empirického já a já, které je nositelem světa. *Ještě* jsme schopni cítit, ale *již* jsme schopni cítit *bolest druhého*. Idealismus se prolamuje do realismu.

Proto může Schopenhauer poznamenat na první pohled nesamozřejmou tezi, že každá láska je výrazem soucítění.[47] V druhém poznávám sebe – ne v tom smyslu, že druhého na sebe převádím, ale že v něm poznávám bytost, která je stejně jako já účastna jedné vůle. Pramenem lásky je rozpoznání sebe sama v druhém bez empirického uplatnění vlastní vůle. Pak člověk vidí, že hranice nejsou pevné; prohlédne, že forma vůle je stále táž, že ono *jak?* je totožné.

Ještě v jiném – ale souvisejícím ohledu – se člověk vyvarovává principu kauzality: ctnostný člověk nezmnožuje relace, stejně jako poznávající nezmnožuje relace, ale shrnuje je a převádí na jednotu. Co to znamená na úrovni jednání? Že v druhém nevidíme druhého ani sebe, ale zahlížíme jednotu. Ctnostný člověk spíše snižuje než prohlubuje reakčnost, k níž je zapotřebí mnohost: příčina a účinek. Soucítění proto není reakce na bolest druhého, ale přímý vjem. I ctnostný člověk

egoismus, postavil Ondřej Sikora: „Tušení vnitřní sounáležitosti a tajemné identity nejen s lidským pokolením, ale se vším živým s sebou totiž nese proměnu onoho Já, které se pak – až jako proměněné – jakoby multiplikuje a nachází v každém druhém. Toto Já přece přestává být titulem pro ryze soukromé zájmy, cíle, potřeby, a stává se společným referenčním pólem vší vnímané živoucí rozmanitosti, jehož funkcí je již pouze ona jednota. Ono počáteční personálně-egoistické Já se transformuje ve vědomí skrytého, esenciálního Já. Pokud optiku statického systému nahradíme dynamickou optikou proměny, námitka z egoismu odpadá." O. Sikora: *Autonomie v dialogu. Kant a druzí*, s. 120 n.

[46] Okolnost, že Schopenhauer zakládá morálku na citu, který sdílíme i se zvířaty, má za následek, že i zvířata mohou být morálními aktéry.

[47] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 297.

vnímá, že mu druzí ubližují, ale nereaguje na to. Cizí nenávist jej nepodceňuje k vlastní nenávisti. Bude vnímat kladné a ctnostné stránky, aniž by jej to přitahovalo.[48] Naopak prostý či „bezprostřední" člověk se řídí pouze podle akce a reakce, a je tedy podroben ve větší míře kauzalitě.[49]

Soucítění je jednou ze tří únikových cest z vůle; druhou je umění. Krásu vnímáme, když zapomeneme na partikulární zájmy, dokonce lze tvrdit, že krása je tímto zapomenutím na to, že jsme podrobeni vůli. V umění se neptáme na *kde, kdy, proč* a *k čemu*, ale jsme schopní spočinout u *co*.[50] Zaměřujeme se na bytí samo, a cit pro umění tak vyvzdorováváme na vůli, přesněji na vlastních zájmech a podmíněních. Umění žije v prostoru gesta „a přesto": přestože tu vládne zájem, moc, ctižádost, může být něco, co tento rámec přesahuje. Vědomí se stává „čistým subjektem", logickou funkcí, která se nabízí jen proto, aby svému objektu naskytla možnost zrcadlit se. Tomuto formálnímu já už není vlastní individualita, a proto netrpí a nepodléhá času.[51]

Umění je podobně paradoxní jako soucítění. Umělci, ale rovněž ti, kdo jsou schopní umění vnímat, tlumí své já v nejzazší míře a dovedou je k prahu toho já, které je okem světa či jeho nositelem. Zatímco v soucítění ještě cítíme, v umění již kontemplujeme. V soucitu jsme ještě mnozí – v nějakém smyslu také kontemplujeme, nakolik omezujeme vůli, ale dosud cítíme. Soucítění je předstupněm umělecké intuice.

Tuto zvláštní povahu umění vystihl Schopenhauerův obdivovatel Michel Houellebecq: ctižádostiví lidé se možná prosadí v politice či v obchodování, ale v umění, které jedině vystihuje pravdu, si neškrtnou. Poznamenává:

> Schopenhauer porozuměl tomu, že zdrojem vší kreativity není práce nebo konání, ale schopnost určitého typu pasivity, pasivní kontemplace. Umělec je někdo, kdo by také dost dobře nemusel dělat vůbec nic, spokojil by se s vnořením do světa. Dnes, když se

[48] Tamt., s. 171.

[49] Tamt., s. 253.

[50] Tamt., s. 150.

[51] Schopenhauer se v této souvislosti odvolává na Spinozův obrat: „Mysl chápe vše pod způsobem věčnosti." Tamt., s. 151.

umění stalo přístupné masám a vytváří značné finanční zisky, to má komické důsledky. Ambiciózní jedinec, který chce udělat kariéru, v umění neprorazí. Vítězství si odnášejí ti, o nichž si všichni od začátku myslí, že jsou úplné nuly.[52]

Houellebecq zde popisuje gesto „vyššího vědomí". Typově jsme se s ním již setkali v Hegelově koncepci. I zde se zdůrazňuje, že umění existuje navzdory individualitě. Nejprve však ještě odhlédněme od umění a všimněme si, jak obdobně a zároveň odlišně oba myslitelé pracují s jednáním. Pro oba je bytí člověka spjaté s jednáním. Hegel tvrdí, že podstatou individuality je čin.[53] Na první pohled obdobnou myšlenku vyjadřuje i Schopenhauer: Člověk „*poznává*, co chce",[54] a teprve ze svého jednání vyčítá, kým je. Podstatný rozdíl však tkví v tom, že Schopenhauer nemá za to, že by se člověk v jednání vytvářel, jak tvrdí Hegel; jen poznává, čím je již dávno, od samého vstupu do empirického světa.

Jak se tento rozdíl odráží v obou koncepcích? Podle Hegela se v jednání projevuje podstata našeho záměru, jehož pravá povaha nám mnohdy nedochází. Jakmile jednáme, prozrazujeme na sebe více, než chceme či zamýšlíme. Kde je účel, tam je odcizení. Proto pro Hegela – stejně jako pro Schopenhauera – platí, že s jednáním se nevyhnutelně pojí utrpení. Ve *Fenomenologii* cituje Antigoninu větu: „Mravní vědomí musí uznati svůj protiklad z důvodu této skutečnosti a z důvodu vlastního jednání za svůj, musí uznati svou vinu: že trpíme, tím uznáváme, že jsme chybili."[55] A Schopenhauer jako by svému idealistickému nepříteli přitakával: „Kdo jedná, touží po utrpení."[56]

Ale vyznění se liší. Hegel je přesvědčen, že rozbíhavost jednání nás vplétá do světa a spolu s utrpením nám nabízí stabilitu či skýtá přináležitost, řečeno hegelovským jazykem: dává nám substanci. Jednání je navíc sebezbavování, nakolik se vplétáním do světa vzdalujeme sami sobě v podobě své jednotlivosti. Hegel považuje toto vzdalování sobě samému za

[52] M. Houellebecq: *Schopenhauer*, Paris 2017, s. 40.
[53] G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 227.
[54] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 236.
[55] G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 305.
[56] A. Schopenhauer: *Nachlass*, I, Frankfurt a. M. 1966, s. 55.

zdroj vzdělání. Schopenhauer to vidí jinak: jednáním se činíme individuálnějším, a tím se zaplétáme do klamu, odstřihujeme se od „vyššího vědomí" a rozprouďujeme vůli, což utrpení prohlubuje. Na rozdíl od Hegela navíc Schopenhauer odmítá, že by pravda čekala na uskutečnění – je mimo svět, mimo poznání. Nazřeme ji leda jako identitu subjektu a objektu v intuici umělce, v níž se vytrácí individualita, a v níž tedy zaniká i působnost věty o důvodu.[57]

Zatímco oba trvají na tom, že se musíme naučit odhlížet od nás samých, u Hegela to máme činit proto, že se v uvolněném prostoru dostaneme dále. Přesně to by Schopenhauer rozporoval: v prostoru lze být jen špatný, a proto je marné usilovat o sebevzdělání, leda že by spočívalo v asketických cvičeních. Cílem není být lepším, rozhodně ne ve smyslu sebeuplatnění; cílem je sebezapomnění, a v tomto smyslu tedy ústup, dokonce nějaká podoba regresu.

To je nejpřekvapivější Schopenhauerův tah. Zvíře je fixované, ale člověk může padat – a v tom tkví jeho sláva, rovněž však Schopenhauerovo povstání proti tradičnímu stoupání na duchovní nebo mentální úrovni. Obrazně řečeno, Schopenhauer nepracuje s (mystickým) žebříkem ani s obrazem jeho užití a následným odhozením. Člověk se má nejprve napřáhnout k vyššímu vědomí, ale pak nemá ani tak slézt jako seskočit zpět. Vše se má naučit a pak *moci* zapomenout.

Proto Schopenhauera nevábí kantovská vznešenost nebe nad námi či pravidelné tvary oběžných drah planet, které zkoumali antičtí filosofové. Zajímá se o přírodu, přesněji o to, co se nachází pod ním. Toto mimolidské bytí disponuje pravdou, která člověku uniká. Stěžejní přitom je, že příroda není individualizovaná, přinejmenším ne natolik, jak individualizací utrpěl člověk. Ale proč nesestává z individuí? Schopenhauerova odpověď je hegelovská: zvířata nejsou individui, protože nejednají. V jednání rozprouďujeme vůli a stáváme se obzvlášť vnímaví vůči času, resp. sami čas ztělesňujeme.

Schopenhauer nechce tvrdit, že příroda je proto ztělesněním krásy, mírumilovnosti a moudrosti. Kde je život, vládne bezcílná vůle. Nemá-li organismus to, co chce, trpí; získá-li

[57] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 151.

to, ztrácí zájem. Štěstí je proto nepřítomnost bolesti, a tudíž je zakoušíme jen jako přechod z utrpení do jeho nepřítomnosti.[58] Ale absence nic neznamená a uspokojení tkví v *ustupujícím* utrpení. Jakmile vymizí jeho zbytky, nevnímáme štěstí. V nejlepším možném případě pak nevnímáme nic. Tento nejlepší možný případ se však týká jen mudrců. Všichni ostatní čelí ihned dalšímu problému: začnou se nudit a hledají další cíl, tedy důvod, proč být nespokojený.[59]

Koloběh bolesti a přechodné úlevy není specificky lidským prožitkem, ale zhutněním universálního utrpení. Lidskou výsadou je, že člověk umí nahlédnout podstatu utrpení a porozumět příčině. Tehdy krystalizuje i řešení: nechtít. Nechtění znamená nepřikrmovat vůli jednáním a odmítnout žít na úkor druhého. I misantrop Schopenhauerova typu nakonec uznává: spása přichází od člověka. Jedině v něm může vyhasnout vůle k životu, a jedině za těchto podmínek se člověk dovede vzepřít principu individuace a subjekt-objektovému vědomí. Člověk je článkem, který převádí pouhé přírodní chtění do říše představ; a jen v říši představ lze dospět k porozumění, že je třeba se chtění vzepřít.

VI. ODSTOUPIT OD DIFERENCÍ? DOKONCE PONÍŽIT VĚDOMÍ?

Ale porozumění nestačí, je třeba to učinit a Schopenhauer navrhuje dvě cesty – jednu umírněnou, kterou předkládá především ve spise *O základech morálky* (Über die Grundlagen der Moral), a jednu radikální. Tu umírněnou zde jen krátce načrtnu; více se jí budu věnovat v kapitole Lhostejný cizinec. *K Albertu Camusovi*. Jdeme-li umírněnou cestou, usilujeme o neubližování. Vytváříme spravedlivější svět tím, že činíme menší rozdíly mezi druhými a sebou. Lepší svět vzniká, když relativizujeme princip individuace: „Potud bytost vně sebe kladu

[58] Tamt., s. 142.

[59] K problému nudy Schopenhauer poznamenává: „Nuda však není nic méně než málo povšimnuté zlo: nakonec kreslí do tváře opravdovou hrůzu. Způsobuje, že bytosti, které se vzájemně tak málo milují, jako lidé, se přesto vzájemně velmi vyhledávají, a to se stává zdrojem družnosti." Tamt., s. 251.

jako rovnou své vlastní: nezraňuje ji."[60] Je podstatné, že Schopenhauer hovoří o „bytosti": dobrý člověk rovněž potlačuje rozdíly mezi sebou a přírodou. Schopenhauer v tomto smyslu zdůrazňuje odpor k otrokářství nebo podporu zákonů proti týrání zvířat.[61] Ale neubližovat nestačí. Čím více pokroků budeme dělat, tím spíše se nám začnou jevit jako nesnesitelná privilegia, která z našeho života mohou vyplývat. Proto se mnozí ctnostní lidé zbavují majetku – etika přechází v dobročinnost a typicky ústí v nějakou formu asketismu a zpochybnění nároku na vlastnictví.

Narážíme však na jednu obtíž. Mírnění utrpení vede právě k mírnění, nikoli k vykoupení. Chce-li někdo z koloběhu bídy vystoupit, nezbývá mu než jít radikální cestou: nediferencovat, a nakonec se pokusit o překonání vědomí. Snížit ostrost vědomí – což pro Schopenhauera konkrétněji znamená nerozlišovat natolik jasně – je podmínkou, aby byl člověk nejen lepším, ale aby méně cítil, a tudíž i méně trpěl. Tento regresivní tah může u čtenářů působit rozpaky. Nutno však říct, že má tradici – Schopenhauer navazuje na prastarou Silénovu moudrost, podle níž je pro člověka nejlepší nikdy nebýt zrozen, a pokud se již stalo, druhou nejlepší možností je se se životem co nejdříve rozloučit; navazuje však rovněž na některé dálnovýchodní asketické praktiky naznačené v úvodu této kapitoly.[62] Nejen tělo je třeba dát na dietu, ale i mysl, což ústí v umenšení vůle. Úběžníkem je nicota, která je chápána jako pravé, jediné vykoupení.

Friedrich Nietzsche si cizorodost tohoto uvažování v kontextu západní tradice více než cenil: Schopenhauer „přinutil náš cit, aby se na čas přiklonil k starším, mocným způsobům vidění světa a člověka, k nimž by nás jinak žádná stezka jen tak nepřivedla".[63] V tomto, ale i v četných dalších navázáních se ukazuje, co poznamenal Emil Cioran: Filosofové píší pro univerzitní profesory, myslitelé pro umělce.[64] Schopenhauer z to-

---

60 Tamt., s. 294.

61 Tamt., s. 295 n. Dobrý člověk „proto také nikdy žádné zvíře netýrá".

62 Viz tamt., s. 55 n.

63 F. Nietzsche: *Lidské, příliš lidské*, s. 34.

64 Zohledníme-li spisovatele, pak měl Schopenhauer patrně největší vliv na Thomase Manna, který mu věnoval knihu podobného žánru jako Michel Houellebecq.

hoto hlediska nebyl filosof, ale myslitel. Pozoruhodným způsobem rozvíjí spřízněný vhled Ian McEwan v knize *Stroje jako já*. Britský romanopisec uvádí čtenáře do světa, v němž si lidé mohou pořídit svého robota dokonale lidského vzezření – ať už jako přítele, nebo pomocníka v domácnosti. Roboti nejsou frankensteinovsky dokonalé bytosti, které postupně ovládnou svět, ale tvorové s řádově vyšším výkonem vědomí než člověk, a proto s ním nejsou schopní žít. Nechápou lidskou nedůslednost, morální pomatenost, rozpornost, v níž běžně existujeme, již dokonce od druhých vyžadujeme. Android Adam trpí tím, že člověk ničí lesy, jiný se nemůže smířit s představou, že jsme schopní dopustit se něčeho natolik hrůzného, jako je holocaust, a nadále si nárokovat právo na existenci. Roboti rovněž nechápou, proč lidé trpí hlady, když se svět topí v potravinách.[65] Stroje proto propadají smutku a v zoufalství nalézají způsob, jak si nabourat software, aby umenšily své schopnosti. Vyústění může být dvojí: buď totální zničení, anebo záměrné kognitivní omezení.

Roboti si jinými slovy omezují vědomí, aby byli sice schopní vykonávat pro své majitele běžné úkony, aby však nadále nemysleli stejně dobře jako doposud. Neodhodlají-li se k tomuto kroku, stávají se součástí spolku „bratrství bolesti". Podobně poeticky Ian McEwan tento vhled vyjadřuje, když nechává fiktivního Alana Turinga citovat Vergiliův obrat *sunt lacrimae rerum*: samy věci pláčou.[66] Roboti to vidí, vědí a chtějí to změnit, ale uprostřed netečného lidstva s omezeným vědomím nic nezmůžou.

Představa takového ústupu, takřka regresu – který Schopenhauer, jak se zdá, „rebelsky" staví proti Hegelovu „progresu" – je pobuřující. Smysl, ne-li ctnost v tomto návrhu odhalujeme obtížně. Spíše než dobrý argument vyjevuje Schopenhauerův

---

Nejenže měl Schopenhauer obrovský vliv na Manna jako spisovatele, dokonce protagonisté Mannových románů byli – jako Thomas Buddenbrook – schopenhaueriáni. T. Mann: *Schopenhauer*, přel. J. Dvořák, Olomouc 1993. Protože měl Thomas Mann zpětně vliv na filosofy, přinejmenším na některé přenáší svůj zájem. Patrné je to na knize *Narrative Ontologie* od Axela Huttera. Autor v knize vykládá velký Mannův román *Josef a bratří jeho* a dlouhé pasáže (např. s. 225–235) věnuje skvělým komentářům k Schopenhauerovu dílu.

65 Ian McEwan: *Machines Like Me and People Like You*, London 2019, s. 180 n.

66 Tamt.

afekt, který se zračí rovněž v jeho tvrzení, že nežijeme v nejlepších z možných světů, ale v nejhorších z možných. Je to sice působivé, nikoli však vyargumentované.[67] Přesto tuto myšlenku ústupu nechci zavrhnout zcela, dokonce si myslím, že určitý vývoj duchovnosti vystihuje. Vezměme si tento příklad: Mladý člověk má mnohdy jasné představy o tom, co je správné a co ne. V nějakém smyslu lze tvrdit, že mladí lidé jsou absolutisté – rozhodnutí, která činí, se jim jeví jako osudová, dobro a zlo jasně dané. Ve vývoji člověka možná nastává okamžik, kdy si uvědomí, že chce-li přežít, musí se těchto zřetelných kategorií vzdát a relativizovat je. V opačném případě hrozí, že člověk stráví život odsuzováním a obtížně se bude vymaňovat ze svíravé pasti křivdy.

Lze to vyjádřit i takto: Jasnost vědomí a břitké rozlišení nejsou ctnosti, protože omezují naši schopnost rozumět druhému, cítit a být s ním. Podstatné je přitom toto: nezdá se mi, že by lidé svá jasná stanoviska opouštěli proto, že najednou nahlédnou jejich nesprávnost. Nadále jsou přesvědčeni o jejich platnosti, jen neví, jak s nimi žít. Jinými slovy, neexistuje v životě každého člověka fáze, kdy viděl stejně jasně jako robot, ale zalekl se toho, a dobrovolně si takto „snížil" výkon vědomí?

Další z palčivých otázek, před niž nás staví Schopenhauerova filosofie, tkví v možné námitce, že každé snížení vůle je přece zase jen vůle. A nemá tedy pravdu Nietzsche, když namítá, že asketismus je tím nejčirejším projevem vůle? V nějakém ohledu nepochybně ano a Schopenhauer by to nepopíral. Vždyť vůle je skutečně všechno, co je, nakolik to tedy je. Nesnadno zodpověditelná otázka – Můžeme se vymanit z vůle jinak než skrze vůli? – není však jen Schopenhauerova, ale generací asketů a mystiků. Sama existence *touhy* být dokonalým asketou svědčí o tom, že dotyčného čeká dlouhá cesta. Člověk nesmí *chtít* být dokonalým, a tím se upínat k vykoupení, ale získat odstup od svého jednání i myšlení.

Je i to projev vůle? V nějakém ohledu ano, ale stejně se vyplatí – navzdory Schopenhauerovým doporučením – činit diference. Schopenhauer má patrně pravdu, když tvrdí, že existuje rozdíl mezi aktivní sebevraždou, kdy na sebe vztáhneme

[67] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, II, s. 430.

ruku, a pasivním odumřením, kdy se necháme být a nepodporujeme své orgány. Smrt v tom případě není to, o co usilujeme, ale je vedlejším účinkem lhostejnosti. Zdůraznit je však třeba, že taková lhostejnost musí být *vyústěním* nejvyšší duchovní aktivity, *nikoli počátečním východiskem* – rozhodující je pro Schopenhauera stupeň poznání.[68]

Když se Nietzsche zabývá buddhismem – a zmiňuje jeho kladné stránky –, vyzdvihuje to, co je podstatné i pro Schopenhauera: „dráždivost" prohlubuje mnohdy ne tak starost o druhé a o sebe jako posuzování druhých i mě samé. „Nejvyšším cílem je tu jará mysl, být bez přání."[69] A co je nakonec větším projevem starosti o sebe než sebevražda? Jedinou cestou, a to pravou cestou askeze, je být dobrotivý, a tedy – slovy Schopenhauera – dělat menší rozdíl mezi sebou a druhým, než máme ve zvyku, nakonec však neposuzovat ani sebe. Ale tuto dobrotivost je třeba doprovázet dietetickými opatřeními na úrovni mysli, tedy nemyslet mnohost, ale zavíjet se do kontemplace jednoty, ale navíc ani nepodporovat tělo péčí a příjmem stravy.

O tom, že si byl Schopenhauer vědom problémů spjatých s tím, jak nevolním způsobem zničit vůli, svědčí jeden konkrétní tah. Jedním z jeho řešení je *deus ex machina* – říká, že nejvyšší podoba vůle, v níž se vůle zároveň láme, není úsilím, ale radikálním darem. Teprve akt milosti nám otevírá bránu svobody a zbavuje nás vůle. Nejpozději zde se Schopenhauerova filosofie zcela otevírá náboženskému hledisku.[70] Rozhodnutí nastoupit na cestu askeze je tak spíše svědectvím o daru než o výkonu.

---

[68] Schopenhauer má za to, že sebevražda je projevem vůle: sebevrah chce žít, ale za jiných podmínek než těch, které mu život skýtá. A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 315. K Schopenhauerově koncepci, ale rovněž k asketům, jejichž vyhladovění je jediná forma sebevraždy, kterou Schopenhauer uznává, viz: D. Jacquette: Schopenhauer on the Ethics of Suicide, *Continental Philosophy Review* 33, č. 1 (2000), s. 43–58.

[69] F. Nietzsche: *Antikrist*, přel. J. Fischer, Praha 1995, s. 42.

[70] „Proto v životě světců nacházíme onen vylíčený klid a blaženost jen jako květ vyrůstající ze stálého překonávání vůle a vidíme, že půda, z níž vyrůstá, je trvalý boj s vůlí k životu, neboť k trvalému klidu nemůže na zemi dospět nikdo. Vidíme proto dějiny vnitřního života světců plné duševních bojů, pokušení a ztrát *milosti, tj. takové poznání, které ničí účinnost všech motivů a jako obecný kvietiv utišuje veškeré chtění, dává hlubší mír a otevírá bránu svobody*." A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 310 (kurziva T. M.).

Nehledě na možné pochybnosti i radikální závěr, jenž najde málo sympatizantů, a ještě méně napodobitelů, připadl Schopenhauer na důležitý fenomén, který tematizuje i Nietzsche. Nejdůležitější věci – ať už štěstí, umění, nebo přízemnější činnosti jako spánek – se nedaří, jakmile o ně usilujeme. Stejně jako platí, že „chce-li pěvec či virtuóz řídit svůj přednes pomocí reflexe, zničí se“,[71] analogické platí o asketismu a vzdání se vůle. Usilování a jasné vědomí je maří. Abychom byli dobrými umělci, musíme zvládnout techniku, řemeslo, být při díle s plnou vůlí, úsilím a nasazením, ale zároveň to nechávat být. Vlastně máme jednou rukou zastavovat to, co druhou činíme. Podstatná je ruka, která brzdí, nikoli ta, která koná; nejvyšší stav mysli, který je zároveň jejím popřením, tkví v náhledu, že brzdit musí ruce obě. A nakonec, nemají ani brzdit. Ale kdo (nebo co) je původcem tohoto posledního brzdění, zůstává otevřené.

VII. ZÁVĚR

To, že se Schopenhauer zhlédnul v ústupu, není tak výjimečné, jak se může zdát. Na pozadí vítězného příběhu osvícenství se píše alternativní příběh, jehož postavy si jsou vědomy, do jakých hlubin se hrdina může propadnout. Jenže Schopenhauer říká ještě něco jiného: cesta ústupu *je* cestou velikosti, selhání není neštěstím, neštěstím je světský úspěch. Ani v této zálibě v ponížení nezůstal sám.

Zmiňme jeden z nejpozoruhodnějších ústupů v dějinách moderní literatury, nejskvělejší havěť Řehoře Samsu. Již svým příjmením odkazuje na samsáru, koloběh přerozování.[72] Kafka je Schopenhauerem poučený čtenář: ví, že nás čas vrhá do jevu, a proto i do nepodstatnosti. V *Proměně* je tikot hodin, který upozorňuje na povinnosti, všudypřítomný. Ale jednoho dne se Řehoř Samsa probudí jako „nestvůrný hmyz“,[73] který žije ve vlastní archaické (ne)časovosti. Kvůli retardovaným rytmům již není schopen prospívat v rodině. To vede k jeho vyobcování a nakonec ke smrti vyhladověním.

---

[71] Tamt., s. 62.

[72] R. Robertson: Introduction, in: *The Metamorphosis and Other Stories*, přel. J. Crick, Oxford 2009, s. xi–xxxiii.

[73] F. Kafka: Proměna, in: *Povídky*, přel. V. Kafka, Praha 1983, s. 53.

Stáváme se svědky zvláštního odstvoření, dokonce znetvoření, které není jen ústupem od lidskosti. Řehořův ústup do samoty vytváří prostor pro novou zkušenost, především pro hudbu, která zde symbolizuje nový typ lidsky nepostižitelné zkušenosti. Ačkoli ji nikdy neposlouchal, najednou – po své proměně v hmyz – je jediný v rodině, který ji vnímá. To však nesvědčí o jeho skryté lidskosti, ale o skutečnosti, že lidskost překročil nebo podkročil. Kafka to vyjadřuje rétorickou otázkou: „Byl zvířetem, že ho hudba tak uchvacovala? Měl pocit, jako by se před ním otevírala cesta k vytoužené neznámé stravě."[74] V tomto nejzazším zvrácení nachází smíření. Řehoř spočine ve stavu „prázdného a pokojného rozjímání".[75] V tom se skví velikost, dokonce – navzdory všemu – radost těch, kteří si zvolili neúspěch.[76]

Vztáhneme-li tento příběh k rozvinutým úvahám, můžeme s jistotou říct snad tolik: Schopenhauer by nám nedoporučoval, abychom se proměnili v hmyz. Na Řehořově příběhu chci vystihnout následující: nepostradatelné je uvědomění, že vpřed se šlo už příliš dlouho – že se *již vždy* zašlo příliš daleko. Hmyz znázorňuje vhled, že vrchol je novou podobou nízkosti, sebezapomněním, krajní nezáměrností.

Na nejvyšším stupni poznání se pojí nejvyšší s nízkým, a tím se stává jedním s vůlí. Jednat již nelze. Pokud něco v tomto stavu ještě jde, pak kontemplace, což je v Kafkově příběhu schopnost vnímat hudbu. Oba tím rovněž ukazují, jak marné je úsilí o svobodu v oboru jednání. Jednání je podmíněno kauzalitou, a tudíž je nesvobodné; jsme-li svobodní, pak jen v porozumění bytí, což je důležitý vhled, k němuž se vrátím ještě v kontextu následujících, méně radikálních „cvičení". Nejvyšší akt svobody je vhledem do naprosté odevzdanosti – do rezignace na vše, co je po způsobu osobitosti a hodnosti, proto ta příchylnost k havěti, nízkosti, možná i hudbě.

---

[74] Tamt., s. 97. Schopenhauer považuje hudbu za niterné vyjádření světa; je „odrazem vůle samé". Srv. A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 208–217. Že Kafkovi nebyla Schopenhauerova filosofie cizí, dokládá třeba D. Oschmann: Philosophie, in: *Kafka-Handbuch. Leben, Werk und Wirkung*, ed. M. Engel – E. Auerochs, Stuttgart – Weimar 2010, s. 59–64.

[75] F. Kafka: Proměna, s. 102.

[76] Susan Sontag: *Under the Sign of Saturn*, London 2009, s. 189.

HAD SVLÉKAJÍCÍ KŮŽI.
K FRIEDRICHU NIETZSCHEOVI

Netají se úmyslem vehnat člověka své doby do neúnosné situace. Nechce-li pak člověk vypustit duši v jeho škrtících smyčkách, bude je muset jedním rázem přetnout a vytvořit si vlastní hodnoty.
Camus o Nietzscheovi[1]

I. ÚVOD

Friedrich Nietzsche považoval Arthura Schopenhauera za svého jediného „velkého učitele“[2] a vychovatele. Nehledě na to, že se od něho Nietzsche postupně odvrátil, pouto mezi nimi trvalo. Společná jim je i fascinace zvířaty, od nichž se naše vůle má co učit. Především se oba zajímají o ústupy: zatímco jej Schopenhauer vzývá, Nietzsche považuje člověka coby vědomou bytost za projev regresu. Návrat do stavu ne-vědomí proto nepovažuje za vkročení do prázdnoty a za účinný „kvietiv“[3] jako Schopenhauer; naopak v možnosti „zavřít na čas dveře a okna vědomí“[4] spatřuje zdroj plnosti, jíž jsme se coby společenské, *a proto* vědomé bytosti zbavili. Spolu s touto plností jsme pozbyli i to jediné, s čím lze dobře žít: velkorysost – ctnost, která obdarovává.

Ale Schopenhauerovu regresivní rezignaci Nietzsche odmítl, a jeho až tělesný odpor vůči „vůli, jež se pozvedá *proti*

---

1 A. Camus: *Člověk revoltující*, přel. K. Lukešová, Praha 2017, s. 89.

2 F. Nietzsche: *Genealogie morálky*, přel. V. Koubová, Praha 2019, s. 11. Srv. rovněž F. Nietzsche: Schopenhauer jako vychovatel, in: *Nečasové úvahy*, přel. Jan Krejčí a Pavel Kouba, Praha 2004, s. 149–222. Ch. Janaway: *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford 2007, s. 54–73.

3 A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 310.

4 F. Nietzsche: *Genealogie morálky*, s. 45.

životu“,[5] se stal pověstným. Rovněž je známé, že se Nietzsche vymezoval vůči buddhistickým aspektům Schopenhauerovy filosofie, i to, že byl kritikem východních filosofií.[6] Vytýkal jim zemdlenost a buddhismus měl za náboženství pro posledního člověka, který už nic nechce. Ale právě proto není bez zajímavosti, že si sám – poté, co se setkal se Schopenhauerovou filosofií – asketickou disciplínu zpočátku přisvojil: chodil spát ve dvě v noci, vstával v šest ráno a ordinoval si bezmasou dietu. Dokonce v této souvislosti vzplál spor s Richardem Wagnerem, který Nietzschemu vegetariánství vytýkal. Když mladý filolog namítl, že je nesprávné požívat zvířata, skladatel přispěchal s replikou, která předjímá Nietzscheho pozdější stanovisko: „Veškerá naše existence je kompromisem, a jediné možné pokání tkví v tom, že vytvoříme něco dobrého. Tím, že budeme na mlíku, nic neřešíme. To bychom se taky mohli stát askety.“[7]

I v Nietzscheho díle je patrné napětí: proti asketismu brojí, ale nepřestává se k němu vracet jako k úběžníku, tuší v něm dvojznačnou sílu, jíž můžeme získat i ztratit. Dvojznačný je i jeho vztah k buddhismu. Oslavuje jej jako nenáboženské náboženství, v němž spatřuje něco, co jej fascinovalo, co dokonce chtěl i svou filosofií zpřítomnit. Buddhismus podává odpovědi, jak žít, aniž by propadl metafyzickému zápalu, jenž člověka staví proti světu. Je „stokrát realističtější nežli křesťanství… přichází *po* filosofickém hnutí trvavším sta let; pojem ‚boha‘ je už vyřízen, když buddhismus přichází“.[8] Nietzsche oceňuje

[5] Tamt., s. 11.

[6] Tamt., s. 12.

[7] F. Nietzsche: *Kritische Gesamtausgabe*, II/2. *Briefwechsel*, ed. G. Colli – M. Montinari, München 1976, s. 276. Nietzsche vegetariánství později skutečně odmítl a třeba v *Genealogii morálky* hovoří o vegetariánském nesmyslu, který svědčí o tom, že si člověk sám sebe nezdravě znechutil. F. Nietzsche: *Genealogie morálky*, s. 117.

[8] F. Nietzsche: *Antikrist*, přel. J. Fischer, Praha 1995, s. 39. Za zmínku možná stojí i to, že se sám Nietzsche ve svém třeštění před tím, než snad pozbyl jasné vědomí, označoval za Buddhovu inkarnaci. Faktem ovšem také je, že se rovněž považoval za inkarnaci Dionýsa, Alexandra nebo Caesara. „Je to předsudek, že jsem člověk. Ale žil jsem již často mezi lidmi a znám Vše, co mohou lidé zažít, od Nejnižšího k Nejvyššímu. Mezi Indy jsem byl Buddha, v Řecku Dionýsos – Alexandr a Caesar jsou mé inkarnace, taktéž Shakespearův básník Lord Bakon. Naposled jsem byl ještě Voltaire a Napoleon, snad také Richard Wagner… Tentokrát přicházím jako vítězný Dionýsos, který učiní Zemi svátečním dnem… Ne že bych měl mnoho času… Nebesa se radují, že jsem zde… Také jsem visel na kříži…“ Ivan Dubský,

i jeho realističnost: „Má v těle dědictví objektivního a chladného kladení problémů.“[9] Je to navíc pozitivistické náboženství, které nepotírá hřích, netrpí fetišem pravdy ani neformuluje pojem Boha. Má jen jednu agendu: zbavovat, ne-li zbavit utrpení.[10] A především: stojí „mimo dobro a zlo“.[11]

V předchozí části jsem zmínila, že Schopenhauer považoval schopnost zahlédnout sebe v druhém za metafyzický klíč k bytí. Odsoudit takový postoj jako pouhý subtilnější egoismus není tak bystré, jak se zdá. Jistěže platí, že nechceme-li, aby druhý trpěl, protože pak budeme sami trpět, je to v nějakém ohledu egoistické. Ale spatřit druhého trpět už není, jak uvidíme v souvislosti se Simone Weilovou, úplně všední výkon, ať je, či není egoistický. Spíše máme sklon si u druhých všímat chyb a soudíme je, nezřídka i za jejich utrpení.[12] Je-li duch na dietě, měli bychom tyto chyby vztahovat i na sebe – rozpoznávat se v chybách druhého, a tudíž méně soudit a více pozorovat. Méně soudů, více kontemplace – kdepak, život se pak nestane snesitelnějším. Ale méně soudů, více kontemplace – podle Nietzscheho to může být mocný stimulant žití.

Skutečně zajímavá začíná být „duchovní dieta“, následujeme-li Buddhův příkaz, který Nietzscheho zaujal. Prezentovat se máme horšími stránkami a skrývat ty dobré. „Nábožensky přísní lidé, kteří jsou sobě samým neúprosnými soudci, zároveň nejvíc vyčítají zlo lidstvu jako takovému: ještě nežil světec, který by sobě vyhradil hříchy a druhým ctnosti: ani ten, kdo by dle Buddhova příkazu před lidmi skrýval své dobré stránky a ukazoval jen to, co je v něm zlého.“[13]

---

z jehož pojednání tento citát přejímám, připomíná, že v badatelské literatuře se poslední Nietscheova lednová psaní označují jako „Wahnsinnszettel“ – listy šílenství, správně však upozorňuje na to, že se Nietzsche do poslední chvíle nevzdává literární poctivosti a podává jasné a smysluplné instrukce svému nakladateli. I. Dubský: *O Nietzschovi*, Praha 2006, s. 132.

9 F. Nietzsche: *Antikrist*, s. 39.

10 Tamt., s. 40.

11 Tamt.

12 Weilová si všímá, že pohled na utrpení a bolest nejčastěji nepůsobí soucit, ale znechucení. Viz kapitola Arogance mystičky. *K Simone Weilové*.

13 F. Nietzsche: *Lidské, příliš lidské. Kniha pro svobodné duchy*, přel. V. Koubová, Praha 2018, s. 257.

Nietzsche není přítelem posledních odpovědí a nechce, abychom zde zůstali stát. Spíše toto hledisko navrhuje jako cvičení, které se může hodit v procesu „svlékání kůže".[14] Navíc je otázka, zda existuje jen sebezapření, které se „pozvedá proti životu",[15] anebo zda je myslitelné – na půdorysu Nietzscheho filosofie – i sebezapření, které je se životem spolčené. V tomto smyslu se v následujícím zkoumání zaměřím na výrok, jímž Nietzsche uzavírá svůj oddíl „Co znamenají asketické ideály?" v *Genealogii morálky*: „Člověku je milejší chtít nic než nechtít…"[16] Ale co je toto nechtění?

II. REZIGNACE NA SUBJEKTIVITU – ALE NA JAKOU?

Byla-li klíčem k Schopenhauerovu dílu otázka, jak netrpět, je pro Nietzscheho stěžejní otázka, jak být sebou. Obě otázky jsou význačné mj. tím, že věda na ně neumí odpovědět. Schopenhauer i Nietzsche, oba přátelé (moderní empirické) vědy, je proto považují za nitro filosofického podniku. Ale podstatou filosofie není podat odpověď na to, kdo je člověk a proč trpí, resp. jak se takový tvor může stát sebou. Spíše chtějí napsat příběh jako odpověď na lidskou situaci. Na motivech tohoto příběhu by se člověku lépe žilo, resp. mohl by být snáze sebou.[17]

Nietzscheho výměr filosofie je příznačný. Sice vychází – jak si to zvyk žádá – ze slova *filo-sofia*, ale tradiční interpretaci a překlad „láska k moudrosti" zavrhuje. Slovo *sofia* odvozuje od *sapio* – chutnat. Filosof je ten, kdo díky svým rozlišením a hodnocením zakouší více chutí. Podobně jako umění, jehož posláním je prohloubení smyslu pro to, co je, má filosofie tříbit schopnost lépe vnímat, cítit a prožívat, ale ne lépe vědět. V *Tak pravil Zarathustra* poznamenává: „A vy mi pravíte, přátelé, že se

[14] Tamt., s. 277.

[15] F. Nietzsche: *Genealogie morálky*, s. 11.

[16] Tamt., s. 145.

[17] S podobnými koncepcemi se setkáváme i v moderní filosofii, např. v díle Marie Schechtmanové. Podnětná studie věnovaná vztahu vyprávění, autobiografie a já se nabízí třeba zde: Art Imitating Life Imitating Art. Literary Narrative and Autobiographical Narrative, in: *The Philosophy of Autobiography*, ed. Ch. Cowley, London – Chicago 2016, s. 22–38.

nelze hádati o chuť a chutnání? Ale všechen život jest hádkou o chuť a chutnání!“[18]

Na místě je systematičtější otázka: Kdo nebo co je ono „já“, kterým se máme stávat, resp. máme se vůbec stávat sebou samými? Podíváme-li se na Nietzscheho teorii subjektivity nejprve z odstupu, lze si všimnout, že nepřestává kroužit kolem myslitelů, kteří zpochybňují ústřednost já pro život. Důležitým zdrojem je znovu Schopenhauer, ale Nietzsche se zajímá i o dílo Davida Humea, který zdůrazňuje, že tento pojem já postrádá zkušenostní základ: žádné já nezakoušíme, a já je proto fikcí, byť možná z těch vůbec nejdůležitějších.[19]

Nietzsche nás podobně jako Schopenhauer staví před četné paradoxy. Ty jsou natolik výrazné, že se proklamace o nepodstatnosti já nejeví přesvědčivé. Jak na tomto pozadí rozumět jeho výzvě, aby se člověk stal tím, kým je? Jak rozumět důrazu na sebe sama, svému sebeprosazení v pozdním díle, v *Ecce homo*? Ale především, jak rozumět jeho důrazu na individualitu a silnou osobnost, která byla zneužita během druhé světové války?

A nejde jen o zneužití. Důraz na já, které nejenže nemáme odmítnout, ale spíše posvětit,[20] je v Nietzscheho díle nesporně přítomen. Třeba Karl Löwith byl přesvědčen, že vyzdvižení individuality je symptomatické pro odklon filosofie od metafyzického myšlení, jehož vrcholem je Hegelovo dílo.[21] Heidegger, který obdivoval Nietzscheho koncepci vůle, času a hodnoty, má za to, že subjektivitu přetížil. Jeho posílení subjektu se míjí s pravým významem bytí.[22] Byl by podobný důraz na subjektivitu myslitelný, kdyby bylo já pouhou fikcí? A je jeho důraz na individualitu slučitelný s odmítnutím identity? A odmítá vůbec pojem identity?

---

[18] F. Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a nikoho*, přel. O. Fischer, Praha 2018, s. 209. Proto byl pro Nietzscheho natolik podstatný styl – bez dobrého, chutného stylu není dobré myšlenky.

[19] Neexistuje mnoho studií, které by se zabývaly vztahem Nietzscheho a Humea, výjimkou je N. Davey, viz jeho článek Nietzsche and Hume on Self and Identity, *Journal of the British Society for Phenomenology* 18, č. 1 (1987), s. 14–29.

[20] F. Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra*, s. 103.

[21] K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1995.

[22] M. Heidegger: Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: *Gesamtausgabe*, 1/V. *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1977, s. 225.

Pokusím se tyto otázky zodpovědět s ohledem nejen na Nietzscheho filosofii, ale i osobnost, stylizovanou v autobiografii *Ecce homo*.[23] Důraz na teoretickou rovinu toho, co je podstatou lidského bytí a subjektivity, se zde mísí s Nietzscheho sebeporozuměním, které je od této otázky neodlučitelné.[24] A podobně jako zdůrazňuje na obecné rovině, že těžiště života nespočívá v nitru, duši či záměru, ale v řadě jednání, dokonce důsledcích činů („L'effet c'est moi"),[25] inscenuje sám sebe v *Ecce homo* především jako autora nikoli řady jednání, ale knih, tedy vnějších produktů svých snah.

Navzdory tomu, že Nietzsche soustavně zpochybňuje ideu já jako sebevědomé racionální substance, nevyhne se tomu, aby čtenáři vštěpoval, kým je. „*Slyšte mne! Neboť jsem ten a ten. Především si mne nepleťte s jinými!*"[26] Jenže jakmile zachází do detailu, upadá do – ať záměrné či nezáměrné – parodičnosti. Čtenáře ujišťuje, že jeho rodové jméno je polského původu: původně znělo Nitzky a znamenalo „nihilista". Sám Nietzsche prý pochází z polského aristokratického rodu. Vyloučen není ani vznešenější původ. Mohl by být potomkem Julia Caesara nebo Napoleona. V každém případě považuje za nepravděpodobné příbuzenství se svými rodiči. To by byla příliš velká náhoda. A nakonec se jako nejpravděpodobnější jeví, že je dynamitem.[27]

Mnozí badatelé čtou *Ecce homo* jako dokument osobnostního rozkladu či přinejmenším zápasu se závažnou nemocí a nazývají jej „dílem kolapsu".[28] Je to výraz přiléhavý, zvláště když

---

[23] Ohled na biografii představených myslitelů je pro mě ze systematického hlediska důležitý. Filosofie žije z nahodilosti. Chtít se orientovat pouze na tom, co je nutné či obecné, by proto znamenalo filosofovat bez filosofa. O vztahu filosofie, nahodilosti a osobnosti filosofa pojednává výtečně Odo Marquard v eseji Einwilligung in das Zufällige, in: *Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern*, ed. F. J. Wetz, Stuttgart 2021, s. 19–26.

[24] Přinejmenším si Nietzsche chtěl myslet, že výkon jeho filosofie je neodlučitelný od vlastního života.

[25] F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 2021, s. 26.

[26] F. Nietzsche: *Ecce homo*, přel. J. Fischer, Olomouc 2001, s. 9 (kurziva F. N.).

[27] Tamt., s. 104. Poslední biografie Friedricha Nietzscheho nese odkaz na dynamit v názvu: viz S. Prideaux: *I Am Dynamite!. A Life of Friedrich Nietzsche*, New York 2018. O tom, že Nietzschův zájem o dynamit byl dlouhodobý i všestranný, píše Ivan Dubský. I. Dubský: *O Nietzschovi*, s. 124.

[28] Za „ein Werk des Zusammenbruchs" považuje Nietzschův spis *Ecce homo* třeba H. Meier, viz: *Nietzsches Vermächtnis. Ecce Homo und Der Antichrist*, München

odhlédneme od osobního osudu. Tato duchovní autobiografie nás nezpravuje jen o odcházení jednoho člověka, ale má platnost obecnější. Odhaluje souvislost já a kolapsu, námahy a rezignace, která je uvolněním svého druhu.

Uvolněním nemíním „relax", ale – jak Nietzsche poznamenává v již citovaném – schopnost „zavřít na čas dveře a okna vědomí... aby se opět uvolnilo místo pro něco nového, především pro vznešenější funkce a funkcionáře, pro vládnutí, předvídání, předurčování". Důraz je zde především na druhé části: „uvolnit místo pro něco nového" neznamená v Nietzscheho čtení lifestylovou snahu něco nového zažít, ale odkazuje k samé koncepci osobnosti, která žije z novosti. Ta však k člověku nepřichází jen tak a ani ji nevyrábí ve svých originálních dílech. V Nietzscheho pojetí je vztahováním k tomu, co bylo, a co *proto* nadále je. Novost je výhonkem opakování, k němuž odkazuje nauka o věčném návratu; a nakolik je osud nietzscheovským opakováním, natolik je rovněž výkonem vůle.

III. JE JIŽ SAMO VĚDOMÍ REGRESÍ?

Schopenhauer navrhl završit životní cestu ústupem. Zánik diferencí ohlašuje konec individuality, a tudíž rovněž toužení. Sice pojdeme v jedné metafyzické vůli, která bude nadále existovat, ale my o tom nebudeme vědět, a pro nás už nebude *nic*. Problémy nebudou vyřešeny, ale nicotou absorbovány.

Nietzsche není přesvědčen, že by bylo třeba vynakládat kdovíjaké úsilí o regresi. Jaképak „vyšší vědomí"! Vědomí samo je regresivní. Rozdíly nevyjevuje, ale smazává; spočívá na nejkrajnější schematizaci. Je totiž výsledkem lidské potřeby domluvit se s druhým. A abychom se mohli domluvit, vytváříme lacinou měnu – oběživo, které abstrahuje od zvláštností jednotlivin, aby umožnilo dorozumívání. „Každý pojem vzniká tím, že bereme nestejné za stejné."[29] Zatímco pro tradiční filosofii by to nebylo nic pozoruhodného, ba naopak by to znamenalo výdobytek pojmů, pro Nietzscheho to představuje

2019. Krásné pojednání o *Ecce homo* napsal Ivan Dubský. Viz I. Dubský: *O Nietzschovi*, s. 112–140.

[29] F. Nietzsche: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, přel. V. Koubová, Praha 2007, s. 13.

svědectví o jejich falešnosti. V pozadí je myšlenka, že to, co vpravdě je, je zvláštnost, specifičnost či individualita, zatímco vše obecné je klamné.

Když tedy Nietzsche zpochybňuje hodnotu vědomí, protože v něm diference zanikají, a naopak nabádá k otevření se tělesnosti a smyslovosti, činí tak nikoli proto, abychom se ponořili do nicoty, ale více toho zakusili. Vědomí je překážkou mnohosti, *a proto* podmínkou komunikace. Nietzsche dokonce tvrdí, že se vyvinulo „jen pod tlakem potřeby se sdělovat. Je spojovací sítí mezi člověkem a člověkem. […] Poustevnický a divý člověk by je nepotřeboval".[30]

Tento vhled do podstaty myšlení spočívá v Nietzscheho ontologii, kterou načrtnu jen s ohledem na potřeby tohoto pojednání. Vše, co vnímáme a myslíme, vnímáme a myslíme z určité perspektivy. V tomto smyslu je vše, co je, fenomenální, a potud by byl Nietzsche zcela zajedno se Schopenhauerem. Vše, co je, je rovněž relativní; je to alternativní vůči jiným možnostem. Vidět a myslet proto spočívá v tažení diferencí, ale podobně je s diferencemi spjaté i náležité žití. Správná orientace ve světě je podmíněna odpovídající distancí k ostatním objektům. Jakmile jsou vhodné vzdálenosti ustaveny, víme si ve světě rady a máme rovněž přiměřeně stálý smysl pro to, kým jsme.

To není originální vhled. I podle Kanta to jsou naše apriorní intuice a kategorie, díky nimž vřazujeme vše do jednoho rámce, v němž má každý fenomén vztah k jinému. Proto se mnozí badatelé tázali, zda Nietzsche není – navzdory své kritice Kanta – kantiánem.[31] Existují dobré důvody, proč jej po bok autora tří kritik skutečně postavit. A ačkoli by nietzscheovské kategorie a schémata, která vztahujeme na mnohost, nebyla v Kantově smyslu apriorní, jde v jejich případě o relativně stabilní, ačkoli nabyté struktury, díky nimž pořádáme svět.

Je-li tomu tak a i pro Nietzscheho je identita apriorní kategorií, neznamená to, že proto „umí" vystihnout pravdu jevu. Spíše naopak. Nietzsche vychází – ne zcela kriticky – z toho,

[30] F. Nietzsche: *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Praha 2001, § 354, s. 199.

[31] K tomuto tématu viz např. T. H. Brobjer: Nietzsche as German Philosopher. His Reading of the Classical German Philosophers, in: *Nietzsche and the German Tradition*, ed. N. Martin, Oxford 2003, s. 39–83; M. S. Green: *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Urbana – Chicago 2002.

že to, čemu čelíme, je mnohost jedinečných instancí, a to, co skýtají naše poznávací mohutnosti, je jednota, resp. sjednocování. Jenže původně nejsme se světem transcendentálně smíření; původně jsme od světa odděleni. To znamená, že hledáme jednoty tam, kde jsou diference a mnohost, dokonce tekutý chaos popírající jakoukoli stálost.[32]

Ale jak to Nietzsche ví? Jak ví, že původní je mnohost a že to, co je skutečné, není obecné ani racionální, ale jedinečné a jednotlivé? Neví to a patrně by to ani nepopíral: každá filosofie je zpovědí svého autora. Ale zcela se s tím nespokojuje a nabízí hypotézu: Vždy existuje alternativní způsob porozumění realitě, než který zastáváme. Čím více se zamýšlíme, tím méně jsme si jisti, že víme. Skutečnost nemá sklon zavíjet se do jednoty a přehlednosti, a tudíž ji nemůžeme chtít uchopit jedním hlediskem. Čím více přemýšlíme, tím více otázek máme, v nadsázce řečeno, čím více přemýšlíme, tím méně víme.

Kde se však bere onen apriorní smysl pro identitu? Než na tuto otázku odpovíme, je důležité říct, že podstatné je pro Nietzscheho to, k čemu slouží: skýtá schopnost orientace ve světě, vlastně zakládá možnost čelit světu.[33] Navzdory tomu, že naše poznávací mohutnosti jsou zdrojem zjednodušení, nahlíží, že *díky – nikoli vinou – pokřivení* dospíváme k přiměřeně spořádanému životu, ač je mnohdy žit na úkor bohatšího vnímání a zakoušení. V tomto smyslu nás vědomí, které Nietzsche spojuje s pojmovostí, omezuje na ochuzené vnímání a jen na jeden typ pozornosti. I zde vidíme Schopenhauerovo dědictví pragmatismu, ale ještě něco je patrné: Nietzsche zdůrazňuje tělesnost našich poznávacích mohutností; na nejzákladnější rovině je smysl pro jednotu tělesný.[34]

Opřít se o identitu, dokonce ji přijmout za svou, není hned znamením slabosti. Ve skutečnosti je to nevyhnutelný prostředek k zakoušení bytí jako vývoje či procesu změny. Poznání, které je založeno v porozumění tomu, co něco je, a které tedy

---

[32] Srv. F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 4, s. 13.

[33] Tamt. „Uznat nepravdu je podmínkou života: to ovšem znamená nebezpečným způsobem odporovat obvyklému hodnotovému cítění; a filosofie, která se toho odváží, se už jen tím staví mimo dobro a zlo."

[34] Srv. k tomu rovněž P. Klossowski: *Nietzsche a bludný kruh*, přel. L. Nagy – M. Pokorný, Praha 2021, s. 38.

tkví v připisování atributů tomu, co považujeme za stálé, je sledem revizí, a – jak uvidíme – člověk sám je místem neutuchajícího revidování.

Být někým tudíž znamená zakoušet nepravost, nepatřičnost, trapnost – skoro v tom smyslu, v jakém o tom hovoří Schopenhauer: nestálost každého jsoucna tkví v tom, že právě v něm těžiště není. Nietzsche v nějakém ohledu souhlasí, v jiném nikoli. Protože nitrem skutečnosti není (schopenhauerovská) jednota, ale individualita, je člověk jako individuum zajedno s tímto nitrem, které je mnohostí individuí; potud se Nietzsche se Schopenhauerem rozchází. Ale souhlasí s ním, že člověk cítí nepatřičnost a trapnost. Důvodem však není okolnost, že je individuální, ale to, že zpřítomňuje – nakolik je individuální – omezený výsek skutečnosti. Skutečnost totiž nespočívá *jen* v individualitě, ale rovněž v individualizujícím vztahu k ostatním; skutečnost není jen individuální, je mnohostí; je sítí individuí.

Stáváme-li se někým, nevyhnutelně to znamená, že nám mnohost uniká. Ale kdybychom nebyli touto konkrétní bytostí, nevěděli bychom, o co přicházíme, nevěděli bychom o našem nevědění či spíše neprožívání. Sem vstupuje umění: tragédie nás učí přinejmenším dvěma věcem. Za prvé nás zpravují, že být někým je iluze, která je uklidňující, pročež je vábivá. Za druhé, čím mocnější identita, tím pozoruhodnější sestup, nakonec i zanikání. Nietzsche na Schopenhauerovi obdivoval mimo jiné poctivost;[35] a poctivý je ten, kdo přizná, co mu chybí; myšlení a subjektivita jsou proto nevyhnutelně spjaty se smutkem. Ostatně proto je natolik důležité téma resentimentu, k němuž má sklon každý člověk. Je-li svobodným duch, který mu nepodlehne, je přiznané chybění důležitým „mostem k nezávislosti".

IV. VĚDOMÍ – SPOLEČENSKÝ VYNÁLEZ?

Nejen skutečnost je pluralitní, ale i člověk. Je mnohostí duší, subjektů, stylů,[36] dokonce je „sociální strukturou pudů a afektů".[37] V každém případě je čímsi „*komplikovaným*, něčím, co

[35] F. Nietzsche: Schopenhauer jako vychovatel, s. 160.

[36] F. Nietzsche: *Ecce homo*, s. 53.

[37] F. Nietzsche: *Mimo dobro a zlo*, § 12, s. 21 n.

je jednotou jen jakožto slovo“.[38] Ale z období, kdy Nietzsche pracoval na autobiografii *Ecce homo*, se dochovaly fragmenty, v nichž hovoří jinak. Třeba poznamenává, že člověk disponuje jakýmsi „pocitem subjektu“.[39]

Nietzsche tím může mínit instinktivní, tělesný sklon ke sjednocování. Podstatné je, že tento pocit nevyvěrá z vědomí, ale ze skutečnosti, že člověk je *jedním* tělem. Navzdory vší mnohosti – sklonů, pudů, vášní, myšlenek – máme jeden střed tělesného systému a smysl pro tento střed. Pocit jednoty pramenící z našeho těla je potud jasnější a původnější než jednota, kterou formulujeme na základě vědomí. Coby tělesné bytosti navíc jednáme podle záměrů, v nichž zakoušíme jednotu, a to především, když se naše jednání mine s cílem – více než jindy si potom uvědomujeme, že jsme měli cíl, že jsme si *jako subjekt* svého jednání něco usmysleli.

Krom toho, že zvířata nejednají a nemají jazyk, a proto možná také nemyslí,[40] mohou podobně jako lidé disponovat citem subjektu. Rozdíl mezi zvířetem a člověkem proto netkví v tom, že jeden myslí, zatímco druhý (možná) ne; stěžejní je, že člověk je součástí společnosti, zatímco zvíře nikoli. Nietzsche tím nemusí mínit, že člověk společnosti vděčí za novou mohutnost, tedy za myšlení. Spíše míní to, že se „cit subjektu“ prohlubuje; z původně smyslového citu, dokonce tělesného vjemu, se stává zřetelně vyslovované já. Společnost tak posiluje tělesné sklony k já, které tím zbytňuje a zjišťuje, že já pro ni skýtá četné výhody. Ve zvířeti, které je nyní schopné si pamatovat – především své závazky vůči druhým –, a tudíž umí slibovat, se probouzí člověk.[41]

Poslední zmíněný vhled rozvíjí Nietzsche v *Genealogii morálky*. Zde vypráví temný příběh o původu niternosti. Mimo jiné jím zdůvodňuje, proč jsme přesvědčeni, že stálost a identita je přednost, dokonce ctnost. To, že jsme subjekty, závisí na

---

[38] Tamt., § 19, s. 25 (kurziva F. N.).

[39] F. Nietzsche: *Pozdní pozůstalost*, I, přel. V. Koubová, Praha 2020, s. 317. „Pojem ‚realita‘, ‚bytí‘, je převzat z našeho pocitu ‚subjektu‘.“

[40] Schopenhauer by tento bod rozporoval. Viz kapitola Umělec v hladovění. *K Arthuru Schopenhauerovi*.

[41] Viz kapitola „Vina“, „špatné svědomí“ a příbuzné věci in: F. Nietzsche: *Genealogie morálky*, s. 45–83.

druhých, a ztráta druhých proto ústí ve ztrátu nás samých coby subjektů. Toto hegelovské pojetí sociálně konstituovaného já však *není* založené na uznání. Počátek má ve výsostně mocenských vztazích, konkrétně ve vztazích věřitele a dlužníka. Naše sebevědomí nezávisí na vzájemném uznání, ale na výměnách a vztazích, které vytvářejí závazky a dluhy, a spolu s tím i nepohodu či přímo bolest.

Kdybychom se spolehli jen na přírodu, vědomí závazku by záhy zmizelo; možná by ani nikdy nevzniklo. Proto si pomáháme mechanismem, který smysl pro závazek uchovává. V Nietzscheho archaických dobách platilo, že když si někdo něco půjčil, směl si jej věřitel fyzicky označit – tetováním či zjizvením. Dlužník proto nikdy nezapomněl na dluh a na okolnost, že je stále týmž: že to byl právě on a nikdo jiný, kdo vstoupil do vztahu. Jeho identita je tak zaklesnuta do vztahů vůči druhým a je *tělesně* stvrzena. Na základě těla člověk vytváří doprovodný mentální stav: „Ano, jsem touž osobou, ač mezitím uplynulo mnoho let." Tělo svědčí o činu, vazbách a závazcích, potažmo je samo já závazkem vůči druhým.

Toto vepisování dluhů do tělesnosti nese dva plody: vědomí a paměť. Já, které si uchovává stálost, se neodvozuje z nitra – protože dokud nevzniklo, neexistuje ani nitro; opírá se o tělo a pohledy druhých, resp. o jejich přesvědčení, že jako totožné tělo jsem touž osobou. Nápadná je výsostně společenská povaha vědomí a okolnost, že vědomí vzniká jako vnější tlak na „cit mého já". Mému já v podobě citu přichází vstříc vnější pojmové já. Teprve v jejich jednotě vzniká subjekt pociťující závazek, odpovědnost, ale třeba i touha být sebou, dokonce odhodlání se úsilím sebou stávat.

Tato „výroba" paměti a vědomí je pozoruhodná. Nietzsche ji vítá i zatracuje – ano, díky vědomí vzniká nitro i inteligence, což ilustruje svým bestiářem. Orel, který je ztělesněním nespoutanosti a živočišnosti, je nekonečně silný, *a proto* rovněž dobrotivý – nemá důvod nemít rád jehňátko; na druhou stranu je jednodušší, protože svůj život „utáhne" fyzickou silou. Had je druhým proslulým tvorem Nietzscheho filosofie: je slabší, má více přirozených nepřátel, třeba zrovna orla, více proto trpí, je tedy také zákeřný, ale zase je inteligentní; slabost mu vytvořila nitro.

Ale zpět k lidem. Zmínila jsem, že vědomí vytváří zjednodušenou verzi reality, jíž většinou podléháme, což znamená, že ji mylně považujeme za pravdivou. Tento proces tematizuje Nietzsche i na společenské úrovni. Západ, který je svou podstatou křesťanský, má sklon sesekat člověka na omezený projev jeho bytosti, právě na pojmové vědomí. Toto zkáznění nazývá Nietzsche askezí, které se nedaří jen v klášterech. Ostatně Nietzsche je znám svým nenávistným obdivem k Lutherovi.[42] Z hlediska Nietzscheho filosofie tento augustiniánský mnich nikdy neopustil svůj klášter. Místo toho v něj proměnil celý svět, a přitom se vzdal toho, co je na člověku nejzajímavější: schopnost rezignovat na pohlavní pud.[43]

V našem západním klášteře, jímž je celý moderní svět, jsme vyzvedli ctnost lásky k druhému a hodnotu pravdy, jistoty a jednoznačnosti. Hlavním čidlem se proto stalo vědomí, které má k jistotě a pravdě coby jednoznačnosti privilegovaný přístup. Nietzsche nakonec rozvrhuje filosofii dějin, za niž by se nestyděl ani Hegel, vynálezce tohoto žánru: celé dějiny lidského já jsou postaveny na podrobení těla, citů, afektů a pudů – na výrobě racionálního já asketickými prostředky. Jde o důmyslné sociální a kulturní programy zahrnující akty rezignace na určitý rozměr naší osobnosti.

Asi by nebylo kdovíjak pracné najít nespočet opačných příkladů. Nejde mi však o to, Nietzscheho vyvrátit. Spíše chci ukázat, co tím přesněji míní a co nám to odhaluje o *jeho* pojmu já. V modelové podobě se s „asketickým já" setkáváme v Platónově *Faidru*. Racionální část duše je zde vozatajem, který vede dvě nižší části.[44] Ale tento obraz nezprostředkovává jen subjektivitu a specifický pojem já. Asketismus jde ruku v ruce se stále užší specializací v poznávání i žití: člověk má za to, že čím

[42] Nietzsche označuje Luthera třeba za „severského barbarského ducha". F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 53. Na druhou stranu jej rovněž má za „autora" nejlepší německé knihy, jíž je jeho překlad Bible. „Vedle Lutherovy Bible je téměř všechno ostatní jen ‚literaturou'." Srv. tamt., s. 164.

[43] V tomto ohledu byla Simone Weilová ukázkovou řeholnicí uprostřed světskosti. Nikdy „nepřistoupila" na existenci pohlavního pudu, zbavovala se majetku a její důraz na povinnost vůči druhému lze chápat jako interpretaci slibu poslušnosti. K Simone Weilové jako řeholnici bez kláštera viz D. McLellan: *Simone Weil. Utopian Pessimist*, Toronto 1989, s. 270 n.

[44] Platón: *Faidros*, přel. F. Novotný, Praha 2018, 246a–254e.

omezenější prostor si vykolíkuje, tím snáze se mu bude dosahovat pravdy a jasnosti. Mimo jiné to znamená, že je pobízen, aby byl dokonalý – jasný – v jedné schopnosti. V tomto úsilí jej nikdo nemusí pobízet. Stačí podpořit rozvoj vědomí, které samo vytváří tlak na asketickou, tedy jednostrannou osobnost.

Nietzsche tento vhled soustřeďuje do obrazu, který je přinejmenším stejně názorný jako Platónův vozataj:

> A když jsem přišel ze své samoty a poprvé kráčel po tomto mostě, tu jsem svým očím nedůvěřoval a jen jsem se díval a díval a posléze jsem řekl: „Toť ucho! Ucho, velké jako člověk!“ Pohlédl jsem tam ještě lépe: a skutečně, pod uchem pohybovalo se něco jiného, co bylo žalostně nepatrné, chudičké a nuzné. A vskutku, ohromné ucho sedělo na malém tenkém stonku – tím stonkem však byl člověk! Kdo se díval sklem, rozeznával i závistivou tvářičku a že se na stonku klátí naduřelá dušička. A lid mi řekl, že to veliké ucho není pouhý člověk, nýbrž veliký člověk, génius. Nevěřil jsem však lidu nikdy, mluvil-li o velikých lidech – a ponechal jsem si svou víru, že je to převrácený mrzák, jenž má všeho málo a jen jedné věci nazbyt.[45]

Možná si dnes říkáme, že na tom nejsme tak špatně a že „převrácených mrzáků“ není mnoho. Ale v důrazu na oblíbené „kritické myšlení“ lze najít ledacos, co Nietzsche právem odmítá. Jednak se v samém názvu ohlašuje nepozornost vůči jazyku. Obrat, kterým je prostoupen náš veřejný prostor, je pleonasmem. Nekritické myšlení neexistuje. Pozoruhodnější je to, co od „kriticky uvažujících“ očekáváme – že nebudou nikomu věřit, že si všechno sami budou přezkušovat, možná, jak to po nich žádá v programovém pojednání Co je osvícenství? Immanuel Kant. Německý osvícenec zde poznamenává, že nemá-li se člověk provinit nesvéprávností, nemá důvěřovat duchovnímu, intelektuálovi ani lékaři a myslet sám za sebe.[46]

Nárok spjatý s kritickým myšlením není sám o sobě nepravdivý, ale není nevinný. Má za následek nedůvěřivost, která v určitých ohledech může být společensky nežádoucí, která je však

[45] F. Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra*, s. 251.

[46] I. Kant: Co je osvícenství?, in týž: *Studie k dějinám a politice*, přel. J. Loužil, Praha 2013, s. 148.

přirozeným důsledkem důrazu na kritické myšlení. Zaklínáme-li se jím, asi se pak nemůžeme divit, když se někdo nemíní spolehnout na expertní vědění a shání si vlastní informace, a přitom dospívá – podle svých možností – k závěrům, které jsou v rozporu s aktuálním vědeckým poznáním. Paradoxně je možné, že se ztrátou důvěry a s důrazem na kritické myšlení souvisí i další frekventovaný pojem mediálního světa: konspirační teorie. Ty by s kritickým myšlením nesouvisely v tom smyslu, že by byly jeho přímým opakem. Spíše mohou být *jedním* z jeho možných vyústění: na počátku obou přístupů je vzývaná nedůvěra a požadované hledání vlastních zdrojů a autonomního vyhodnocování.

V. AUTOBIOGRAFIE A ASKETISMUS

Ať už se to má s neblahým asketismem kritického myšlení jakkoli, zjevné je, že Nietzsche usiluje o jinou osobnostní skladbu než o tu, kterou ztělesňuje „převrácený mrzák". Hledá jazyk pro jednotu v mnohosti, možná pro cosi jako homeostatický smír. Setkáváme se zde – jako ostatně i v citovaném úryvku – s až romantickou touhou po celosti, která se vyznačuje fascinací Dionýsem, řeckým bohem vína a opojení. Ostatně autor vyjadřuje v *Ecce homo* víru v to, že snad není světcem, že je možná jedním ze silénů, kteří tvoří Dionýsův doprovod. Hlásí se tím nikoli k jednotnosti a společensky ukotvené disciplinovanosti, ale k všestrannosti, mrštné duchovnosti i tělesnosti, uměleckému nadání.

Ale poslední slovo na adresu asketického modelu tím nepadlo. Vždyť na místě je otázka: A co dál? Skutečně můžeme askezi zavrhnout? Navzdory tomu, že je příslibem tolika „mostů k nezávislosti"?[47] Opravdu má být já zničeno spolu s askezí? To by byl chybný závěr. Vraťme se k povaze asketického já a podívejme se na ně ve světle jednoho současného filosofického přístupu. Můžeme si jej ukázat na obrazu, s nímž se setkáváme v díle Christine Korsgaardové: „Když člověk uvažuje, je to, jako by zde existovalo cosi nad jeho tužbami, cosi, co jej přesahuje, čím zároveň sám je a co se rozhoduje, podle jaké touhy bude jednat."[48]

[47] F. Nietzsche: *Genealogie morálky*, s. 94.

[48] Ch. Korsgaard: *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, s. 100.

Copak Nietzsche nepotřebuje právě takové já? Zejména když píše autobiografii? Sama autobiografie je heroickým gestem. Součástí asketické tradice je nejen proto, že první autobiografii sepsal svatý Augustin, původně prostopášný pohan, který se obrátil na křesťanskou víru. Asketická je autobiografie především proto, že spoléhá na narativní oblouk, který se pne od bezmoci k moci, dokonce k hrdinství v jeho četných podobách.

Píšeme-li autobiografii, shlížíme na život z perspektivy „vyššího" ega, které před sebou vyskládalo své minulé zkušenosti. Výměr asketického já, který nabízí Korsgaardová, stačí drobně obměnit a dospějeme k já píšícímu autobiografii. „Když člověk píše autobiografii, je to, jako by existovalo cosi nad ním, nad jeho životem, cosi, co jej přesahuje, cosi, čím zároveň sám je a co popisuje, jak žije." Autobiografie sice spočívá v rozlišení mezi vypravěčem a jeho životem coby objektem, ale tím spíše jde o obzvlášť mocný výraz jednotného já: protagonista, vypravěč a spisovatel spadají vjedno. Autobiografie je výrazem osobní identity v její nejčistší podobě.[49] Pokud tedy Nietzsche usiloval o zpochybnění pojmu jednotného racionálního já, neměl psát autobiografii.

Ale napsal ji. Jak by se tedy vyjádřil k předestřeným otázkám? Co se týče asketismu, v mém čtení by nenamítal nic proti tomu, že se osoba rozkládá do části jednající a reflektující. Na rozdíl mezi já, které vykládá svůj příběh, a já, které je předmětem pozorování, ostatně sám upozorňuje.[50] Co se týče otázky osobní identity, ke svému počínání se výslovně vztahuje jako k narativu, jako k příběhu svého života. Zcela v souladu s tezí, že člověk je svým vyprávěním, tvrdí: mám-li pochopit, kým jsem, *musím* napsat příběh svého života. Nietzsche svůj příběh však nepředává především druhým, ale sám je jeho adresátem: „A tak *si vypravuji* svůj příběh."[51]

Již jsem zmínila, že povaha já je ustavována intersubjektivitou, společností a mocenskými vztahy. Ale v *Ecce homo* (i v *Tak pravil Zarathustra*) se setkáváme s jiným modelem. Nietzsche zde představuje zvláštní podobu reflexivního já. V tomto já

[49] Srv. k tomu Ph. Lejeune: The Autobiographical Contract, in: *French Literary Theory Today*, ed. T. Todorov, Cambridge 1982, s. 193.

[50] F. Nietzsche: *Ecce homo*, s. 48. „Jedno jsem já, druhé jsou moje spisy."

[51] Tamt., s. 13 (kurziva T. M.).

jsou dokonce patrné stopy tradičního rozhovoru se sebou samým. Mám za to, že Nietzsche své stanovisko promýšlí nově, aniž by dříve vyložené motivy ztrácel ze zřetele. Sice se znovu opírá o motiv dluhu a věřitele, ale tentokrát chápe sám sebe jako věřitele: „Žiji na svůj vlastní dluh."[52] Nikoli sepětím, ale odloučením od druhých ustavuje pojem já. Pravé já či zdařilý člověk nevypráví svůj život v první řadě druhým, ale sobě a také nezávisí na výměně s druhými.[53]

V *Genealogii morálky* jsme byli svědky zrodu člověka ze společnosti. Paměť, kterou mu společnost vštípila, je důležitá pro analýzu „pravého já"; i pro svobodného ducha je stěžejní zaujmout správný vztah k paměti. Nietzsche přitom znovu poznamenává, že minulost člověka tíží. Prý ji mnohdy i nenávidí. Obtíž minulosti netkví v první řadě v tom, že každému se přihodilo něco nepříjemného, těžkého, traumatizujícího. Důvod je úžeji spjatý s já, jak je Nietzsche pojímá. Minulost nás tíží, protože ji nemůžeme změnit: naše vůle neumí jít nazpět. Nejen naše vůle, ale i minulost je mementem naší nemohoucnosti.[54] A jak jsme viděli i v *Genealogii morálky*, je zdrojem naší vazby na druhé, která je znevolňující a disciplinační. Nietzsche si proto počíná důsledně, když nenávist k minulosti připisuje běžnému člověku, který neusiluje o status svobodného ducha. V nějakém smyslu se však takovým resentimentem vyznačujeme všichni, nakolik jsme společenskými bytostmi.

Vztah k časovosti můžeme změnit, z resentimentu se vymaňovat, ale podmínkou takové změny je převrstvení našeho já, jeho vztahu k druhým a společnosti jako celku. Nyní se do hry dostává nauka o věčném návratu téhož. Nebudu vykládat všechna zákoutí této „hádanky", jak ji Nietzsche označuje.[55] Navrhnu jen jedno – nedostatečné – hledisko, jak ji lze ve svět-

[52] Tamt., s. 9. „Žiji pouze na svůj vlastní úvěr."

[53] Tamt., s. 50.

[54] „‚Bylo': toť, proti čemu skřípějí zuby, vůle, toť její nejosamělejší smutek. Bez moci jsouc proti tomu, co je vykonáno, dívá se vůle zle na všechnu minulost. Nemůžeť vůle chtíti dozadu, že nemůže zlomiti čas a jeho chtivost – toť její nejosamělejší smutek." F. Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra*, s. 253.

[55] Kapitola, v níž Nietzsche předkládá učení o věčném návratu, se nazývá O vidění a hádance. F. Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra*, s. 279. A dále F. Nietzsche: *Ecce homo*, s. 53 aj.

le navrženého pojmu já a konkrétněji Nietzscheho autobiografie *také* číst.

Zřejmé je, že Nietzsche chce svou naukou podtrhnout asketickému ideálu aspoň jednu nohu. Nepochybuje, že v jeho náboženské podobě je otřesen. Jenže se začíná přerozovat do nových podob. Asketické ideály se na úrovni společnosti vyznačují třeba tím, že člověku předkládají jeden cíl. Přinejmenším jedno poselství věčného návratu tkví v tom, že takový jeden cíl, smysl života, směr, jímž se máme ubírat, neexistuje. Samo bytí je nevinné.[56] Nesměřuje ven ze sebe, ale cyklí se v sobě; proto je důležitým motivem opakování. Nic nového nás nečeká. Vše jsme již zažili.[57]

Otázkou je, co je to, co se vrací. Sama nauka nám říká, že se vrací každá událost, včetně „pomalého pavouka"[58] na cestě. Já se však od litery odchýlím. Mám za to, že existují důvody, proč věčný návrat téhož takto nevykládat, anebo přinejmenším ne jen takto. Nietzsche nakonec nechce tvrdit, že se vrací každá jednotlivost, ale že žijeme stále stejnou strukturu času – ta je neměnná a tu máme, nakolik se stáváme sami sebou, bez ustání zpřítomňovat. Věčnost tohoto *návratu* tkví nikoli v návratu toho, co je totožné (das Selbe), ale toho, co je týmž, dokonce toho, co si je rovné (das Gleiche).

V tomto čtení Nietzsche netvrdí, že se věčně vrací každá jednotlivá událost, přesně jak se odvinula; vrací se stejné poměry, jak naznačuje slovo „das Gleiche", kterým nemíníme jen stejnost ve smyslu Gleichheit, ale i rovnost, která odkazuje ke vztahu. To, co se vrací, jsou poměry, vrací se struktura.[59]

---

[56] „Nejdůležitější stanovisko: dosáhnout neviny dění tím, že se vyloučí účely." F. Nietzsche: *Kritische Studienausgabe*, X. *Nachgelassene Fragmente 1882–1884*, München 1999, s. 245.

[57] Právě to je jádrem nauky o věčném návratu, ať už ji interpretujeme jakkoli.

[58] F. Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra*, s. 285.

[59] Předností tohoto čtení je, že skýtá smíření dvou častých, ale protikladných interpretací. Podle kosmologické verze předkládá Nietzsche teorii o kosmických cyklech, a tudíž rovněž o skutečných stavech universa. Takovou interpretaci nabízí Löwith (*Sämtliche Schriften*, VI. *Anhang zu Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1987). Jiní mají za to, že Nietzsche předkládá myšlenkový experiment a nesnaží se formulovat kosmologický princip. Podle etické interpretace vyzývá člověka, aby jednal, *jako by* měl svůj život žít nespočetněkrát. Podle mého čtení se věčný návrat téhož zaobírá povahou času a potud se skutečně vztahuje k důležitému kosmologickému principu. Ale tento

Ale jaká? Napoví Nietzscheho důraz na minulost a paměť, vlastně na tradiční platónský koncept *anamnésis*, rozpomínání.[60] Ostatně právě v tomto kontextu zmiňuje pojem *amor fati*, lásku k osudu. Ale proč toto zhlédnutí se v minulosti? V náležitém pojetí minulosti tkví klíč k existenci i k věčnému návratu téhož. Ale především tkví v minulosti odpověď na to, co je čas. Podle Nietzscheho nemůžeme být vědomě v čase, nemáme-li zároveň smysl pro věčnost. Ta je spjata s okamžikem (Augenblick), který cele nepatří minulosti, budoucnosti ani přítomnosti. Je z času vyzdvižen. Je jeho bodem nula. Spočineme-li v tomto bodě, vyjeví se nám struktura času – v minulosti se stýkáme s naší budoucností, tedy s tím, kým jsme a kým budeme.

Struktura osobnosti a struktura času jsou spřízněné: ustavení osobnosti závisí na tom, jak rozumíme času. Jednající ustavuje situaci, která se vymyká jeho moci a která se navíc bez ustání proměňuje. Proto tkví velikost ani ne tolik v ovládnutí situace jako v rezonanci s ní, a člověk se tedy stává sám sebou, vyrůstá-li z vlastního jednání, jehož vyústění bývá nevyzpytatelné. Osud, který takto povstává, není posvátný. Má lidský, dokonce osobní hlas, je to něco na způsob „do it yourself" osudu.

Osud započíná v našem jednání. Když se Nietzsche ve své autobiografii vrací ke svému minulému jednání, resp. ke svým knihám, iniciuje „věčnou" či nečasovou smyčku a vyjadřuje vděk za svůj život.[61] Nejzazší možná svoboda tkví ve smíření s vlastní minulostí a v souhlasu, že ji budeme potkávat v budoucnosti. Svoboda a nesvoboda mají pro Nietzscheho stejnou strukturu – svoboda je podrobením. Toto podrobení se člověku nesmí „přihodit", musí je sám stvořit, což znamená: přitakat mu.

To, co opakujeme, je dynamická struktura času, jež se odvíjí z minulosti a z níž rozumíme budoucímu. Je to vztah ustavený

---

kosmologický rozměr závisí na lidském výkonu. V čase se prostupuje kosmos a subjekt, neboť čas vytváříme vztahem ke kosmu, a tím mu dáváme smysl. Potud předkládám hybridní interpretaci. O podobné čtení se pokouší W. Dudley v knize *Hegel, Nietzsche, and Philosophy. Thinking Freedom*, Cambridge 2002.

60 „Ve všech ohledech člověk velmi závisí na své minulosti: platónská ἀνάμνησις." F. Nietzsche: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, IV/2. *Nachgelassene Fragmente, 1876–1877*, ed. G. Colli – M. Montineri, Berlin 1967, s. 502. Srv. k tomu rovněž Nietzscheho zmínku v dopise P. Deussenovi z roku 1869: „Die rechte Philosophie jedes Einzelnen ist ἀνάμνησις."

61 F. Nietzsche: *Ecce homo*, s. 13. „Jak bych neměl být vděčen celému svému životu?"

v okamžiku, a tedy v prostoru vysunutém z času, v němž si člověk rozumí skrze přijetí minulosti a ochoty ji v budoucnosti opakovat. Tím opakujeme nejen sebe. Nakolik v našich činech, jež nás překračují, promlouvá svět, opakujeme i jej. V opakování se stáváme stvořiteli-plagiátory – a jen tak jsme schopní tvořit.

Dosud jsme si mohli všimnout, že v *Ecce homo* se Nietzsche obrací polemicky proti mnohým dřívějším vhledům, především proti společenské koncepci *vlastního* já. Ale největší důraz klade na zpochybnění já coby entity, která je výsostně činná a jednající. Nakonec není nejdůležitější, co člověk dělá, ale kým je. Jako v umění se podstatné věci neodehrávají v jednání konkrétní postavy, ale povstávají z toho, co zpřítomňuje. Proto je pro umělce podstatnější využít samo *bytí* dané postavy – to, co jí nezáměrně uniká v jejím jednání.

Stát se sám sebou znamená, že člověk přijímá, že mistr umí být nepřipraven.[62] Nietzsche v tomto smyslu poznamenává: „Nepamatuji si, že bych se kdy byl namáhal – v mém životě nelze doložit žádný rys zápasu, jsem opak heroické povahy. Něco chtít, o něco usilovat, míti na očích účel, přání – toto všechno neznám ze zkušenosti.“[63] Když odhlédneme od do očí bijící stylizace a nepravdivosti tohoto vyjádření, podstatné je, že se Nietzsche znovu obrací proti heroickému sjednocenému já, přinejmenším na rovině verbální. Sem vstupuje neasketická rezignace na vůli, radostné přijetí bytí v jeho opakování.

VI. ODEPSAT SVÉ JÁ

Vposled píše Nietzsche svou autobiografii na pozadí dvou podob já, a tak nabízí hned dvě odpovědi na otázku, kým jsme. První se vztahuje k osobní identitě, jak souvisí s ustavením každého já, nakolik je vždy součástí nějakého obecného sdíleného bytí. Nakonec jsme v největší míře všichni tím, čím jsou zrovna ostatní. Výjimečnost je zkrátka výjimečná – i mezi výjimečnými. Podle Nietzscheho je identita každého člověka založena na průniku za prvé těla, které je druhými rozpoznáváno jako

[62] Srv. tamt., s. 20.

[63] Tamt., s. 44.

totožné napříč časem, za druhé na závazcích vůči druhým, a za třetí na vědomí a paměti, podle níž jsme týmiž. Potud nabízí Nietzsche svůj pojem já i odpověď na to, co znamená stálost napříč časem.

Ale tato odpověď jej neuspokojuje. Svobodné já – to, které našlo mosty k nezávislosti – sahá dále než k otázce trvalosti napříč časem. Zde vstupuje do hry druhý model. Symbolicky jej Nietzsche vystihuje jako „dítě, které přitakává", a které si tím podrobuje heroického lva, reprezentanta asketického já.[64] Míní tedy Nietzsche, že asketické já je třeba odvrhnout a přijmout já přitakávající – já, kterému nezáleží na stálosti?

Již jsem zmínila, že na to, aby se Nietzsche chtěl asketického já vzdát, mu zjevně přisuzuje příliš předností. Spíše mu jde o převrstvení subjektivity.[65] Cílem je dosáhnout stavu, v němž si člověk secvičí upřednostňovat bytí před chtěním a rovnováhu sil před trvalou nadvládou jedné mohutnosti. I v tomto bodě může být směrodatné, jak Nietzsche chápe autobiografii.

Kdo že mluví ke čtenáři, když píšeme autobiografii? Nietzsche, samozřejmě. Ale existují dva: Nietzsche autor a Nietzsche protagonista svého života. Znamená to, že existují dvě já? Ne nutně. Píšeme-li autobiografii, coby autor zaujímáme postoj, který se liší od každodenní perspektivy. Vyvstane v něm zvláštní odstup daný pozastavením našeho života, jeho zmrazením. Tato distance skýtá jasnější pohled na to, co člověk považuje za svůj život a v čem spatřuje jeho těžiště, a přitom se nemusí pojit s autobiografií.

V jiné souvislosti hovoří Nietzsche o „pathosu distance", kterou spojuje s nutností zachovat si od druhých odstup a uvědomit si, že vůči druhým jsme vždy jiní.[66] Ukázala jsem, že mnohé z pojmů a motivů, které v dřívějším díle tematizuje ve vztahu k druhým a ke společnosti, nyní vztahuje na sebe. Nejenže jsme vždy odlišní od druhých a z kultivace této odlišnosti vzniká naše osobnost, ale člověka je třeba zároveň upomenout,

---

[64] F. Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra*, s. 39. Srv. Albert Camus: *Člověk revoltující*, s. 91.

[65] F. Nietzsche: *Ecce homo*, s. 43. „Je třeba uchránit celý povrch vědomí – vědomí jest povrch – od kteréhokoli z velikých imperativů. Pozor i před každým velikým slovem, každým velikým postojem!"

[66] Tamt., s. 34.

že je odlišný i od sebe samého, a „pathos distance" má vztáhnout i k sobě.

Ale jak blíže popsat pozornost založenou na odstupu? Nietzsche užívá v *Ecce homo* obrat, který s touto dovedností náležitého odstupu od sebe souvisí. Jen překvapí, že pro tuto distanci používá pojem *vědomí*, tedy pojem, který dříve podrobil kritice. Nyní však tematizuje jiný typ – nikoli pojmové vědomí, ale vědomí nezatížené jakoukoli pojmovostí, prosté imperativů. Je to vědomí coby povrch, pozornost.[67] Takové vědomí tkví v distanci vzhledem k sociálním silám, jimiž člověk coby subjekt vznikl. V mém čtení je toto vědomí navíc autorem autobiografie a rovněž dosvědčuje stěžejní vrstvu subjektivity. Nejde o vrstvu, která by osobnosti vládla; spíše je jasností či průzračností, která vzniká z náležité struktury osobnosti.

Patrně existuje mnoho cest, jak toho docílit. Nietzsche má za to, že jemu prospívaly bolest a nemoc.[68] Vztah já a nemoci není náhodný. Nemoc skýtá podstatnou příležitost: znemožní nám bezprostřední účast na životě. Básnicky to vyjádřil Albert Camus: „choroba je klášter, který má svou řeholi, svou askezi, svá usebrání i svá vnuknutí."[69] Na základě vyloučení ze (sociální) světskosti poodstupujeme od našeho sociálního já, a tak vzniká odstup, pro nějž Nietzsche užil výraz „vědomí coby povrch". V této souvislosti poznamenává, že nemoci mu ponechávají „sto zadních vrátek",[70] jimiž může uniknout trvalým zvykům.

Ale věc není tak jednoduchá. Dosáhnout toho, kým člověk je, *neznamená*, že si pořídil *žitelnou* osobnost či identitu. Ve sku-

---

67 Tamt., s. 43.

68 Souvisle a skvěle pojednává o chorobných stavech coby základu filosofie Pierre Klossowski v knize *Nietzsche a bludný kruh*. „Akt myšlení se pro něj stává totožným s utrpením a utrpení s myšlením. S oporou v této skutečnosti Nietzsche postuluje sounáležitost myšlení a utrpení a klade si otázku, jak by vypadalo myšlení zbavené utrpení. Myslet utrpení, přemýšlet o minulém utrpení – a o nemožnosti myslet – je zakoušeno jako ta největší radost. Ale má myšlení skutečně tu moc, aby se mohlo dít bez utrpení a bez obnoveného utrpení? Trpělo myšlení tím, že se nemohlo uskutečňovat? Co tedy vlastně zakouší utrpení a radost? Mozek? Těší se snad mozkový orgán z utrpení těla, jehož je funkcí? A může se tělo radovat z utrpení svého svrchovaného orgánu?" P. Klossowski: *Nietzsche a bludný kruh*, s. 33.

69 A. Camus: *Zápisníky*, II, s. 48.

70 F. Nietzsche: *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Praha 2001, § 295, s. 157.

tečnosti to znamená opak: člověk takovou identitu zrovna přežil. V tomto smyslu je autobiografie odepsáním určitého typu já, které člověk zastával dost dlouho, tudíž se jej může zbavit, protože mu jako obnošenému šatu odrostl. Autor analyzuje protagonistu, jeho já, jakoby pod lupou, aby jej – právě tím, že vyjeví jeho povahu v nejjasnějších obrysech – dovedl na hranici propasti. Pod takovým drobnohledem sklouzne každé já do parodie.

Sepisujeme autobiografii, když svlékáme kůži. Vypravěčova existence, která je formou já, umožňuje znovu se ustavit z minulosti, čímž zajišťuje kontinuitu. V tomto smyslu je autobiografie nekrolog a nové dionýsovské povstání k životu.[71] Věčný návrat téhož by proto mohl být čten jako autobiografický obrat k vlastní minulosti, která je zdrojem nového porozumění tomu, kým jsme, a zároveň je prostorem nových perspektiv na náš život. Porozumíme-li autobiografii jako umění svého druhu, můžeme spolu s Camusem navázat: „Žádný úsudek svět nepostihne, ale umění nás může naučit svět zopakovat, tak jako svět sám sebe opakuje za věčných návratů."[72]

Takto porozuměný věčný návrat zpřítomňuje strukturu osobnosti, která je obrácená k minulosti a pro niž je, jak jsem zmínila, ústřední paměť – ta není úložištěm idejí a obrazů, ale nekončícím proudem přehodnocování, je úsilím o sebeprozkoumání. V *Knize smích a zapomnění* to vystihl Milan Kundera: „Budoucnost, to je jen lhostejná prázdnota, která nikoho nezajímá, kdežto minulost je plná života a její tvář nás dráždí, popuzuje, uráží, takže ji chceme zničit nebo přemalovat. Lidé chtějí být pány budoucnosti, jen aby mohli měnit minulost."[73]

Dokonce lze tvrdit, že minulost je naplněna paradoxní podobou novosti.

---

[71] Autobiografie by tak byla žánrem „přechodu". „Člověk jest provaz natažený mezi zvířetem a nadčlověkem – provaz nad propastí. Nebezpečný přechod, nebezpečná chůze, nebezpečný pohled zpátky, nebezpečné zachvění, nebezpečná zastávka. Co je velkého na člověku, jest, že je mostem, a nikoli účelem: co lze milovati na člověku, jest, že je přechodem a zánikem. Miluji ty, kdož nedovedou žíti, leda když zanikají, neboť jejich zánik je přechodem." F. Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra*, s. 17.

[72] A. Camus: *Člověk revoltující*, s. 91.

[73] M. Kundera: *Kniha smíchu a zapomnění*, Praha 2017, s. 31.

Skutečnost, že Nietzsche současně vzývá identitu a individualitu, a obě přitom odmítá, nemusí poukazovat k pomatenosti. Jde přece o fenomén, který zažíváme denně. Není výjimečné, že důraz na sebepropagaci a prezentaci jde ruku v ruce se vzdáním se vlastního já. Je-li pravda, že modernita je dobou zrychlování, znamená to, že se dožijeme zestárnutí všech svých úspěchů, pravd i síly. Nejsme my, obyvatelé moderny, nejlepšími možnými tvory, kteří vystihují vhled, že se pravidelně musíme zbavovat své kůže?[74]

A skutečně: není modernita dobou, v níž lidé zjišťují, že uchovávat vztah ke stále stejnému já je mimořádně obtížný nárok? Nietzscheho kolaps uprostřed práce na autobiografii představuje poslední svědectví jeho životního příběhu: sebevyjádření a sebedestrukce jsou spjaty těsněji, než bychom si přáli.[75]

VII. NAKONEC NECHTÍT VŮLÍ (K MOCI)?

Ale o jaké sebedestrukci tu mluvíme? Sebezničení se váže k myšlení – myšlení člověka proměňuje. Proto je jeho symbolem had, pro Nietzscheho nejchytřejší ze všech zvířat, a zároveň tvor, který svléká kůži. Něco tu však nehraje. Nikoli ničení, ale tvoření považoval Nietzsche za podstatu člověka. Výslovně navíc zavrhl Schopenhauerovu ideu, dle které má být cílem člověka dosáhnout zániku individuality v anonymní vůli.

Jak potom vysvětlit tíhnutí k odstupu od sebe sama, k sebezapření, nebo zájem o vědomí, které je mimo subjekt? Nietzsche chce nabídnout obraz dokonalého člověka, který zahr-

[74] Ostatně sám Nietzsche, který byl zklamán nedostatečnou odezvou na svá díla, má za to, že čtenáři jeho filosofie se teprve narodí. Jak upozorňuje Ivan Dubský, Nietzsche v jednom dopise Malwidě von Meysenbug poznamenává o knize *Mimo dobro a zlo*: „Předpokládejme, že se bude číst roku 2000." I. Dubský: *O Nietzschovi*, Praha 2016, s. 128.

[75] Lépe než já vyjadřuje vztah zničení a tvorby Pavel Kouba. Autor přesvědčivě dokládá, že vůle k moci, která je vůlí k sebepřekonání, je nutně spjata se sebezničením. „Vůle k moci se tak v situaci zajištění ukazuje jako schopnost *nechtít* se uchovat. (V polemickém vyostření proti některým zjednodušujícím tezím dobového darwinismu Nietzsche opakovaně poukazuje na fakt, že těmi, kdo se uchovávají a vítězí, nejsou silní, nýbrž mnozí průměrní a podprůměrní, že vyšší a silné typy snáze zanikají. […] Vůle k moci není vůle k životu, nýbrž vůle života, protože život by nebyl sám sebou, kdyby se nechtěl jak uchovat, tak vydat." P. Kouba: *Nietzsche*, Praha 2006, s. 242.

nuje rezignaci na sebestřednost. Nietzscheovi přitom nejde o naprosté zničení sebestřednosti, anebo by mu o to jít nemělo. Vždyť my sami jsme těmi, odkud se nám jeví svět. Zcela jistě se mu však jedná o pozastavení sebestřednosti. Zájem o takové pozastavení je patrný třeba v následující pasáži, která ozřejmuje, že vědomí samo je překážkou, abychom přitakali životu: „Kritika: všechno dokonalé konání je právě nevědomé a už ne chtěné, vědomí vyjadřuje nedokonalý a často chorobný osobní stav."[76] To, co Nietzsche v této pasáži označuje jako „vědomí", není výše zmíněná (a kýžená) pozornost, ale sociálně určená entita, kterou popisuje v *Genealogii morálky*. Patrný je v citátu rovněž zájem o ne-vědomí, dokonce o anonymitu, která by nepodlehla schopenhauerovskému buddhismu.

Je taková anonymita vůbec myslitelná? A je slučitelná s vůlí, jíž se Nietzsche snad vzdávat nechce? Mám za to, že přinejmenším v jedné interpretaci ke zvláštní bezejmennosti opravdu spěje. Na rozdíl od Schopenhauera však netvrdí, že by anonymní bytí bylo věčným základem všech významů. Pro Nietzscheho je spíše důsledkem jednání, které v sobě zahrnuje plnost významů. To je ostatně důvod, proč se smysl jednání mnohdy rodí při jednání samém, nebo dokonce až po něm. Nietzsche tvrdí, že každá vůle, zvláštnost a jednotlivost existuje skrze svůj opak. Roste tedy na základě síly, kterou klade proti sobě. Čím mocnější je vůle, tím mocnější vzdor vůči sobě samé vytváří. Každý typ vůle – a pro Nietzscheho je i myšlení projevem vůle – zahrnuje svou antitezi, dokonce ji v sobě samém pěstuje. Rozpětí svobody a spolu s tím i vůle se měří odporem, který má být překonán. Co to znamená v případě myšlení? Třeba to, že si myšlení, resp. určitý postoj, ve svém nitru pěstuje kritiku sebe sama.[77]

---

[76] F. Nietzsche: *Pozdní pozůstalost*, II, přel. V. Koubová, Praha 2002, s. 265. Příznačná je rovněž tato pasáž: „Odložit pocit fantastického ega. Krok za krokem se učit domnělé individuum odvrhnout! Odhalit omyly ega! Seznat egoismus jako omyl. Ale hlavně nespatřovat v altruismu protipól. To by byla láska k těm ostatním domnělým individuím. Ne! Jít nad ‚mě' a ‚tebe'. Pociťovat kosmicky!" Viz F. Nietzsche: *Nachlass*, in: *Kritische Studienasugabe*, X, München 1999, s. 443. Skvělý komentář k této druhé pasáži napsal L. J. Hatab in: Nietzsche. Self-Hood, Creativity, and Philosophy, in: *Cambridge Companion to Existentialism*, ed. S. Crowell, Cambridge 2012, s. 152 n.

[77] V aforismu 548 (Soumrak model) s titulkem „Vítězství nad sílou" čteme: „Stále ještě padáme na kolena před *silou* – podle starého otrockého zvyku –, přestože,

Tento protiproud uvnitř vůle a myšlení ústí ve zvláštní anonymizaci, v bytí, jež je očištěné od imperativů.[78] Takový stav není kritizovanou a nenáviděnou prázdnotou; naopak zahrnuje bohatství významů a idejí. Pluralita, která je vůli vlastní, vytváří otevřenost, jedinečnou pozornost, jež umožňuje komunikaci s druhými. Být očištěný od imperativů znamená být odlehčený, a jen tak můžeme být tvořiví.[79] Nadčlověk proto není osobou, která stojí *nad* druhými, ale někým, kdo se jako Zarathustra dotýká druhých plností svého výkonu. Takový člověk je „anténou" pro všechny lidi: „Nejmoudřejší člověk by byl *člověk nejbohatší na rozpory*, jenž by měl cosi jako orgány hmatu pro všechny lidské druhy: a sem tam své velké okamžiky *grandiózního souzvuku* – vysoká *náhoda* i v nás! – jakýsi druh planetárního pohybu."[80]

Nadčlověk je schopen výkonu, který vytváří nadbytek. To platí ve dvojím ohledu. Za prvé, v myšlení a jednání, zkrátka tehdy, když jsme tvořiví, jsme příjemci daru. Tím, že jednáme a myslíme, překonáváme sama sebe, dokonce se opouštíme. Abychom tohoto výkonu byli schopni, musíme jej iniciovat naší činností a touž činností uzávorkováváme naše stanovisko. Jako dar můžeme chápat toto sebeomezení, protože zde

má-li se stanovit stupeň přiměřenosti uctívání, je rozhodující jen stupeň rozumu v síle: je nutno měřit, nakolik byla právě síla překonána něčím vyšším a slouží nyní rozumu jako nástroj a prostředek! Ale pro takové měření existuje ještě příliš málo očí, ba většinou je měření génia stále ještě zločinným rouháním." F. Nietzsche: *Ranní červánky. Myšlenky o morálních předsudcích*, přel. V. Koubová, Praha 2004, s. 230 n.

78 Pavel Kouba ve své interpretaci nejde tak daleko jako já. I on si však uvědomuje, jak zásadní je pro Nietzscheho ustoupení a neprosazování. „Vůle k moci chce nutně obojí: zvládnout rozmanitost i otevírat se jí, prosazovat se i přijímat. […] Vůle k moci chce nesporně přemáhat a potlačovat, avšak vítězí-li příliš snadno, slábne-li přemáhaný odpor, pak musí – pokud je vskutku mocná – dokázat i rozpoznat, že už nebojuje se skutečným protivníkem, nýbrž jen se svou vlastní představou, a obrátit se proti sobě. Obecný důraz na jedno z těchto zaměření vede k tomu, že se fenomén moci jako takový ztrácí." V této souvislosti cituje z poznámek k *Tak pravil Zarathustra*: „Vládnout? Vnucovat svůj typus druhým? Strašné! Což není mé štěstí v pohledu na mnohé jiné?" P. Kouba: *Nietzsche*, s. 241.

79 Ivan Dubský k tomu poznamenává: „Jak tedy snést život? ptá se Nietzsche ve fragmentu z osmdesátých let 19. století. ‚Tvoře' – ‚Schaffend'. Tvořit znamená přemáhat, překračovat, vynášet výše, tedy život nadlehčovat, zbavovat tíže, odkrývat v nesčíslných perspektivách a možnostech vlastní život, vytvářet si svobodu k novému tvoření." I. Dubský: *O Nietzschovi*, s. 143.

80 F. Nietzsche: *Pozdní pozůstalost*, I, přel. V. Koubová, Praha 2020, s. 500.

zakoušíme nejvyšší podobu aktivity. Za druhé jsme my sami takovým darem pro druhé. Již nejsme určeni výlučně osobním vědomím ani afektivitou omezenou na naše stanovisko, a proto můžeme být k druhým velkorysí.

Takový typ bezejmennosti je podstatou vůle k moci, která proto není vládou nad ostatními. Spíše je darem pro druhé.[81] Znovu je třeba zdůraznit, že podstata takové vůle není asubjektivní: povstává ze subjektu, který ji nepřestává podmiňovat. Ale uprostřed této subjektivní podmínky dosahuje nadčlověk rozvolnění vazeb, které nás obyčejně spoutávají s naším stanoviskem. Je to nakonec toto uvolnění, které činí myšlení a jednání, tvoření vůbec, natolik slastné. V nejvyšších okamžicích našeho bytí dospíváme k bezejmennosti. V nadsázce řečeno: máme se naučit myslet a psát jako anonym, ale paradoxně tak, abychom nezakrývali své jméno. Bezejmennost je výkon vůle, což znamená, že není zcela vně nás, ale nenáleží výlučně nám; díky ní se můžeme dotknout druhých a inspirovat je v jejich nejvlastnějším nitru.

VIII. ZÁVĚR

Spatřovat v Nietzschem odpůrce rezignace by bylo chybné. Je dobře známé, že těžištěm jeho díla je tvoření a proměňování sebe sama. K tomu je však třeba dodat: Nietzsche samozřejmě ví, že není tvoření bez soustavného odříkání. Takto pojatá rezignace je jádrem konání samého, dokonce lze tvrdit, že samo tvoření je svou formou odříkání. „‚Naše konání nechť určuje, čeho se zříkáme: zříkat se konáním' – tak se mi to líbí, to je *mé* placitum,"[82] píše.

Opomenout nelze ani to, že nakonec není nejzazším úběžníkem ani tvoření, ani specifický výkon vůle, ale *bytí*. Zde na-

[81] Nietzsche hovoří hojně o daru ve vztahu k myšlení. „‚Mám v lásce lidi.' ‚Proč jen,' tázal se světec, ‚šel jsem do lesa a pustin? Ne proto, že jsem lidi měl příliš v lásce? Teď v lásce mám Boha: lidí ne. Člověk je mi příliš nedokonalou věcí. Láska k člověku by mne zabila. Zarathustra odpověděl: ‚Co jsem děl o lásce! Přináším lidem dar.'" *Tak pravil Zarathustra*, s. 9. „Toť vaše žízeň, abyste se sami stali oběťmi a dary: a proto máte žízeň nahromadit všechny poklady do své duše. Nenasytně dychtí vaše duše po klenotech a pokladech, protože vaše ctnost je nenasytná v touze po rozdávání." F. Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra*, s. 129.

[82] F. Nietzsche: *Radostná věda*, § 304, s. 162.

cházíme nejvýraznější možnou shodu Nietzscheho se Schopenhauerem: svoboda netkví v jednání. Když jednáme, jsme podmíněni; nemůžeme nereagovat; člověk není začátečník, a vše proto dělá – přinejlepším – až napodruhé. To ale neznamená, že si můžeme dovolit pojem svobody odmítnout. Spíše než v jednání se však projevuje v porozumění tomu, kým jsem, a proč proto nemůžu být jinou, a být jinou ani nemám chtít.

Jenže to také nezní správně. Co pak ono svlékání kůže? Je to – jak Nietzsche také naznačuje – pouhá šaškárna?[83] Způsob, jak si člověk krátí čas, než zemře? Ne tak docela. Proměnami dospívá člověk do stavu, kdy sezná, že se vždy stvoří ve stejného člověka, přesto musí znovu procházet celým procesem, v němž se opouští, je sebou samým znavený a znechucený, vrhá se do propasti, aby se mohl znovu stávat týmž. V „týmž" je vposled *i* totožnost, nikoli jen rovnost. Člověk ví, že nepřestane vytvářet než sebe sama, přesto to činí. To je asketičtější nárok než cokoli, co od nás žádá Schopenhauer. Ten si slibuje úlevu v nicotě. Nietzsche žádá porozumět bytí, tedy vidět jeho nutnost – a vydržet to.

[83] F. Nietzsche: *Ecce homo*, s. 104.

RYTÍŘ NEKONEČNÉ REZIGNACE.
K SØRENU KIERKEGAARDOVI

Nechci tu nic naznačovat, ale jak nevyčíst z jeho děl znaky téměř úmyslného znetvoření duše tváří v tvář přijatému zmrzačení absurdna?
Camus o Kierkegaardovi[1]

I. ÚVOD

Zde jsme na pevné půdě. Pro Kierkegaarda je rezignace důležitý pojem. I pro mé porozumění rezignaci bude přínos dánského myslitele ústřední. Rezignace zde není psychologický trik, jak posílit obranyschopnost před nepředvídatelným světem, aspoň ne především. Kierkegaard v rezignaci spatřuje úsilí, jímž člověk nabývá vědomí sebe samého, a jímž se tedy sebou stává – rezignace je v nejtěsnějším vztahu se subjektivitou, s jejím nejzazším rozvinutím. Podobně jako je tomu v případě Nietzscheho a jeho výroků o filosofech, opírá se i Kierkegaard o pojem stupně, ale vztahuje jej na vědomí. Můžeme mít více či méně vědomí a i sami sebou můžeme být více a méně.[2]

Když Kierkegaard navíc říká, že člověk je syntézou, resp. že vědomí je syntézou, dodává, že vědomí ještě není duchem. Člověk sice může být „při vědomí", ale duch je vyšším stupněm vědomí. Duchem se stáváme, jsme-li schopní dospět k tomu, co Kierkegaard označuje jako opakování. Duchem jsme tehdy, když se jako *poměr vztahujeme k poměru* neboli:

[1] A. Camus: *Mýtus o Sisyfovi*, přel. D. Steinová, Praha 1995, s. 58.

[2] S. Kierkegaard: *Nemoc ke smrti*, in: *Bázeň a chvění*; *Nemoc ke smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993, s. 148.

„Já není poměrem samým, ale tím, že poměr má poměr k sobě samému."[3]

Přestože se v badatelské literatuře příliš nesetkáváme s tím, že by pojmy rezignace a opakování byly považované za základ vědomí, mám za to, že díky nim lépe porozumíme nejen Kierkegaardovým záměrům. Ze systematického zřetele se dozvíme něco o vědomí a snad se tím osvětlí i některé myšlenky zmíněné v jiných kapitolách této knihy. O tom, že jde o pojmy, které nespojuji nahodile, svědčí mimo jiné to, že *Bázeň a chvění* a *Opakování* – dva spisy, které jsou pro mě důležité – vyšly ve stejný den a dánský myslitel na nich pracoval souběžně: především pojem rezignace se v jednom i druhém díle vzájemně osvětluje. V *Bázni a chvění* je rezignace úhelným kamenem já, a v tomto smyslu je pojmem náležejícím dokonce k ontologii subjektivity; v *Opakování* tematizuje rezignaci, která je nejvyšší formou duchovnosti a výrazem vztahu k Bohu.

Rezignace je tedy *základním* rozměrem vědomí, ale hovoří-li Kierkegaard o *nejvyšší* podobě vědomí, k němuž se člověk lidskými silami může dobrat, nejčastěji toto úsilí označuje rovněž jako rezignaci. Prostřednictvím svých pseudonymů několikrát zdůrazňuje, že sám se dále nedostal, a rezignace je potom předstupeň víry.[4] Víru však neshazuje, naopak se mu příčí, jak někteří filosofové s vírou zacházejí. „Filosofie víru nemá a nemůže jít dál, má však sama sobě rozumět a vědět, co nabídnout může. Nemá lidem víru brát, jako kdyby byla bezcenná."[5]

Jaký je vztah filosofie a rezignace? Nakolik je rezignace lidským úsilím, pojí se rovněž s filosofií, ale ta pro Kierkegaarda není v první řadě akademickou disciplínou.[6] Filosofie je stylem

---

[3] Tamt., s. 123.

[4] S. Kierkegaard: *Bázeň a chvění*, in týž: *Bázeň a chvění*; *Nemoc ke smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993, s. 29. Srv. S. Kierkegaard: *Opakování. Pokus v oblasti experimentující psychologie od Constantina Constantia*, přel. Z. Zacpal, Praha 2006, s. 105. „Náboženský pohyb provést nedokážu, je to proti mé povaze." Analogicky tvrdí vypravěč v *Opakování*, že není schopen pravého opakování, které je transcendentním pohybem. Viz *Opakování*, s. 104. „Opakování je i pro mne příliš transcendentní. Dokážu obeplout sebe sama; ale nedokážu sebe sama překonat, archimedovský bod objevit nedokážu."

[5] S. Kierkegaard: *Bázeň a chvění*, s. 29.

[6] Ostatně sám Kierkegaard akademikem nebyl.

žití, který Kierkegaard považuje za lidsky nejvyšší. Není však „nepřekonatelná". Kierkegaard tuší, že existuje pozice, která stojí vně filosofie, či spíše ví, že si takovou pozici umíme představit. Zpravují o ní třeba biblické příběhy. Ty Kierkegaard nechápe ve smyslu vědeckého pozitivismu; proto Bibli nečte jako důkaz Boží existence. V biblických příbězích spíše zaznívá něco, bez čeho by nebyly možné lidské vztahy nebo třeba společnost. Do hlavní role nebyl obsazen ani tolik Bůh jako láska – a ta je podstatná, protože není spravedlností, což znamená, že zná výjimky. Jazykem lásky není zákon, ale pozornost vůči jednotlivosti. Bez této pozornosti se nejlepší společenské uspořádání, nejvznešenější život, mění v cosi pochybného. Potřebujeme k takové lásce Boha či předpoklad jeho existence? Potřebujeme k tomu víru?

Kierkegaard si myslí, že ano. Já sama k tomu nic jednoznačného říct neumím, v každém případě však toto přesvědčení o nevyhnutelnosti Boha nejprve „pozastavím". Nehledě na víru jsou jednotlivost, výjimečnost a jedinečnost svědectvím schopnosti *nebýt* určen společností a druhým. Takto je jednotlivost spjata s tím, co Kierkegaard označuje pojmem „Bůh", který rozvíjí v pasážích přecházejících do theologických úvah. Sama se v prvním kroku zaměřím především na stanovisko, k němuž lze dospět výlučně lidskými silami. Tím vyložím první rozměr pojmu rezignace. Ale tato rovina se obratem zkomplikuje v pojmu opakování, v jehož souvislosti přejdu k tematizaci i theologického dosahu Kierkegaardova díla.

V následující části bude protagonistou rytíř nekonečné rezignace. Zní to podezřele a pohádkově – tím spíše, že ve spise vystupuje princezna. Z pohádkovosti se vymaníme díky ironii. O tom, že je pohádkář Kierkegaard ironikem, svědčí třeba to, že svého rytíře přirovnává k „úředníku z berňáku". Krom toho, že jej tím neuráží, vysvitne z toho fascinace úřednickým stavem mezi mysliteli devatenáctého století.[7] Zjevně tušili, že úředníka lze ironizovat, že je dokonce dobré jej ironizovat, ale z jediného důvodu: je třeba jej brát vážně. Kierkegaard to v jedné pasáži vystihuje pozoruhodnými slovy: rytíř neko-

[7] K tomu viz kapitola Byrokrat, hrdina post-heroické doby. *Ke Georgu W. F. Hegelovi*.

nečné rezignace – a úředník z berňáku – dospěli „k hranici zázračna".[8] Už proto je nelze podceňovat.[9]

Na kierkegaardovských postavách je patrné to, co je pro mě stěžejní v celém tomto spise: rezignace je vázána na negativitu, ale sama není negativní. Negativita je plodností, a potud není v rozporu s láskou, dokonce – jak uvidíme v kapitole věnované Albertu Camusovi – s ní může být spřízněna.[10] Kierkegaard jde dále, když tvrdí, že rezignace zakládá vědomí, či přesněji ustavuje určitý jeho rozměr, ještě přesněji, zakládá určitý jeho stupeň. Rezignované vědomí se vyznačuje tím, že ví o věčnosti. A teprve díky vědomí – této veskrze světské – věčnosti můžeme hovořit o vědomí úplném.

II. NEDOSTIŽNÉ PRINCEZNY A NEKONEČNÁ REZIGNACE – PRVNÍ PŘIBLÍŽENÍ

Filosofie je filosofií, pohybuje-li se na hraně. To, že Kierkegaard využívá pro osvětlení svých základních pojmů pohádkové, mytické i biblické postavy, proto nemusíme považovat za tah proti-filosofický, ale výsostně filosofický. Od filosofie nelze

[8] „Je mu stále jasné, že se jeho láska nedá, lidsky řečeno, realizovat. Tak dospěl k hranici zázračna, a to, ať už má nastat jakkoli, se může dít jen na základě absurdna." S. Kierkegaard: *Bázeň a chvění*, s. 101.

[9] Záměrně se zde omezím na rytíře nekonečné rezignace, a tudíž nebudu hovořit o vztahu Abraháma a Izáka, který je jinak nitrem tohoto díla. Uvědomuji si neobvyklost tohoto postupu, snad je zčásti oprávněná tím, že badatelé Kierkegaardův pojem rezignace zanedbávají. Ne, že by rytíře zcela ignorovali, ale je pro ně jen nepříliš podstatnou zastávkou na cestě k rytíři víry. Výjimkou je Mark Bernier, který chápe pojem rezignace jako zásadní. M. Bernier: *The Task of Hope in Kierkegaard*, Oxford 2015, s. 157–185. Kierkegaardovy úvahy o rezignaci rozvíjí svébytným způsobem Slavoj Žižek, třeba v pojednání There Is No Sexual Relationship (in: *The Žižek Reader*, ed. E. Wright a E. Wright, New York 1999, s. 175–205). Zde poznamenává: „It was precisely Kierkegaard who provided the hitherto most elaborated account of why ‚love's deepest need is to renounce its own power'." V českém prostředí se pojmem rezignace okrajově zabývá Jakub Marek v knize *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence. Filosofickoantropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství*, Praha 2010, s. 176–181. Naopak více se tomuto pojmu především ve vztahu k pokoře věnuje Petr Vaškovic ve své disertaci *Existential Entrapment in the Works of Dostoevsky and Kierkegaard* (2022). Zcela v souladu s idejí předložené knihy autor poznamenává: „One moves existentially forward not by exerting effort but by kenotic – self-emptying – movements" (s. 296).

[10] Viz kapitola Lhostejný cizinec. *K Albertu Camusovi*.

začít, k té se propracováváme. Když se filosofií začne, býváme ztraceni. Je to stejné, jako když někteří myslitelé – třeba J. G. Fichte, jehož si Kierkegaard jinak považuje – nasadí laťku u absolutního „já jsem já", tedy u absolutní identity, která je základem empirického já. Cestu do světa, kam musejí chtít směřovat, si předem zatarasí. Začít příběhem princezny a učně, který se nepromění v prince, ale v rytíře rezignace, se proto jeví jako přístup přízemnější, a tudíž filosofičtější, hlavně však slibnější.

Kierkegaard začíná u příběhu obyčejného chlapce, který se zamiloval do princezny. Poukazuje tím k naprosté nemožnosti: nežije totiž ve světě, v němž je – jako v tom našem – možné ledacos, včetně sňatku neurozeného muže s princeznou. V Kierkegaardově době jsou princezny nedostupné. Začíná-li jeho filosofický vzor Fichte u absolutního Já, a tudíž u absolutní skutečnosti, která je zároveň čirou možností, vychází Kierkegaard z absolutní nemožnosti, a navíc nikoli ze sebevztahu, ale ze vztahu k druhému – co více: z *nemožnosti vztahu* k *milovanému* člověku.

Pro Kierkegaarda je tento postup příznačný. Vztahy totiž vytýkal Hegelovi, přesněji, vytýkal mu přesvědčení o jejich ústřednosti. V Kierkegaardově – ne zcela pomýleném – čtení měl Hegel za to, že uznání druhého, tedy vztah k druhému, mě konstituuje jako plnohodnotného člověka, jako osobu (nikoli jako vědomí). Z toho odvodil, že člověk je *coby osoba* veskrze závislý na druhých a musí se podle nich zařídit. Proti této koncepci brojí svojí „zanícenou niternností", kterou klade proti „těžkomyslné dotěrné nivelizující vzájemnosti".[11] Existuje rozměr naší osobnosti, a to ne kdejaký rozměr, ale její úhelný kámen, který *nemá* mít s druhým, se společností vůbec, co do činění.

Kierkegaardovi to nebrání, aby umanutě psal o vztazích, dokonce vášnivěji než Hegel. Snad lze tvrdit, že vztahy, a to i s ohledem na vlastní příběh traumatizujícího zrušení zásnub, jsou „zaníceným" nitrem jeho díla. A přitom trvá na tom, že člověk musí zůstat *sám*, má-li být *sám sebou*.[12] Zatímco Scho-

[11] S. Kierkegaard: *Současnost*, přel. M. Žilina, Praha 1969, s. 8.

[12] Petru Vaškovicovi vděčím za poznámku, že toto tvrzení vystihuje Kierkegaardovy pseudonymní texty. Především *Skutky lásky* naopak naznačují, že člověk může

penhauer nebo Cioran, kteří si myslí totéž, člověka proto svrhnou do nicoty, Kierkegaard jej staví tváří v tvář Bohu. Jedině tento vztah nenivelizuje, jako to činí druhý člověk; a nakolik je to vztah, neupadá člověk do monologické uzavřenosti. A rovněž je to jen tento vztah, který člověka v sobě neuzavírá – umožňuje mu být sebou právě tak, že může být i s druhými.

Kierkegaard tudíž nemá za to, že člověka vztahy k druhému jen ničí. I on věděl, že bez druhých není niternosti. Vztahy dokonce umožňují něco, čeho sami ze sebe nejsme schopní: koncentrovat se. Ve vztazích zažíváme na afektivní rovině něco, co jsme si – především v moderně, jíž je Kierkegaard ostrým kritikem – odvykli na rovině kognitivní, a to skutečné zaujetí. Ve vášni, ať lásky či nenávisti, dokážeme být koncentrovaní: milovanou či nenáviděného nedostaneme z hlavy. Kierkegaard jako by doporučoval, abychom toto zaujetí od našeho afektivního já, od emocí „odkoukali" – a naučili se znovu vášnivě i myslet, nejen milovat nebo nenávidět.

Možná proto je zamilovanost dalším stěžejním pojmem Kierkegaardova díla. Hraje ne nepodstatnou úlohu v *Bázni a chvění* a točí se kolem ní celé *Opakování*. Zamilovanost je bezprostřední obraz duchovnosti – v jejím zanícení i soustředěnosti. V obou pojednáních se Kierkegaard dostává od zamilovanosti k lásce, od lásky k myšlení a od myšlení k Boží lásce.[13] Boží láska (ale i ta lidská) se neřídí tím, co je spravedlivé, aniž by přitom spravedlnost anulovala, spíše – fenomenologicky řečeno – pozastavuje její platnost.

Ale zpočátku je bezejmenný učeň, který vystupuje v *Bázni a chvění*, pouze zamilovaný. I to je podle Kierkegaarda duchovní výkon: prožívá cit, který „ovine kolem každé spojnice vědomí".[14] Přitom ví, že jeho láska nedojde naplnění. Plané doufání jen drásá ránu. Co s tím? Přestat být zamilovaný není snadné. Sebevraždu, klasickou strategii, Kierkegaard ani

navázat autentický sebevztah a vztah k Bohu i skrze vztah k bližnímu. Ve *Skutcích lásky* zdůrazňuje především nepreferenční lásku k bližnímu, kterou staví proti egotistické preferenční lásce.

13 Srv. k tomu Kierkegaardův výrok: „V duchovním smyslu je láska nejhlubším původem duchovnosti." S. Kierkegaard: Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form, in: *Søren Kierkegaards Skrifter*, IX, Kobenhavn 2004, s. 218.

14 S. Kierkegaard: *Bázeň a chvění*, s. 36.

nezmiňuje. Duch doby od vydání Goethova *Utrpení mladého Werthera* pokročil. Romantický světonázor pronikl jednotlivé úrovně společnosti, a k leckomu se již dostala zpráva, že nešťastnou lásku dokážeme „ošetřit" účinně i bez sebevražd. Typicky moderním – a romantickým – řešením je ironie.

K té sáhne i učeň. Jeho ironie se však liší od toho, co v běžné mluvě takto označujeme. Na každodenní úrovni říkáme, že někdo je ironický, když něco jiného říká a něco jiného míní. Je to tedy uskutečněný jazykový rozpor, který maří očekávání. Učeň je ironik nikoli tím, že dává k dobru svou duchaplnost, ale že vědomí obrací proti sobě: vědomí si myslí něco jiného, než si říká. A tato ironie poukazuje k jádru rezignace.

Učeň sní o vztahu s princeznou, aniž si namlouvá, že jeho záležitost bude uspokojivě vyřešena. Jeho vědomí je elastické, a proto dokáže udržet oba ohledy: touhu po milované v časnosti (není schopen přestat milovat), ale zároveň si od této časné touhy vytváří odstup (nic si nenamlouvá). Paradoxně tímto druhým pohybem – uznáním reality, že existují věci, které nejsou možné – vzniká to, co Kierkegaard označuje jako ne-časné či věčné vědomí. Paradoxní je to proto, že přece neexistuje nic stejně samozřejmého jako to, že některé nemožnosti musíme uznat, a proto není zjevné, co je na tomto postoji „věčné". Pro Kierkegaarda je podstatné, že se cvičíme v zastávání specifického postoje, kterým skutečnost v její danosti přijímáme. Ukazuje to na příběhu nemožnosti obyčejného chlapce získat princeznu; na obecnější rovině můžeme tvrdit, že je to uznání mezí skutečnosti a vlastní konečnosti.

Vědomí věčného je tudíž schopnost odstupu od časnosti; je interpretací časnosti. Tím, že porozumíme jejím mezím, že ji z nějakého hlediska uchopíme, ji zároveň chápeme jako něco, k čemu se můžeme z odstupu vztahovat, a čemu tudíž nejsme bezmocně vydáni. Že nejsme bezmocně vydáni, přitom neznamená, že můžeme meze změnit; znamená to, že jim rozumíme a víme, že jsme schopní je včlenit do našeho postoje. Schopnost nesplynout s časností, ale díky rozumění se k ní vztáhnout, nám skýtá možnost v ní dále žít, pohybovat se, dokonce v časnosti nezavrhovat lásku.

Kierkegaard, resp. Johannes de Silentio, čtenáře ujišťuje, že vědomí je vědomím tím, že jsme schopní projít tímto na-

pětím, dokonce rozporem.[15] Nemáme přestat toužit ani zabít naše přání, ani je nemáme proměňovat v něco jiného, hlubšího. Emocionalita je bezprostřední a je ji třeba uchovat v její bezprostřednosti, a zároveň si od ní uchovat odstup. Je zjevné, že neproměněna nezůstane. Emocionalita, od níž máme odstup, již nebude bezhlavou vášnivostí. O to však Kierkegaardovi nejde. Jde mu nakonec o prožitek a ten lze uchovat jen za cenu odstupu. Tak nás slova neoddělují od skutečnosti, ale naopak ji mnohdy prohlubují. Obecné kategorie – právě tím, že se zčásti s daností rozcházejí – nám umožňují spatřit v ní něco, co bychom jinak neviděli. Vytvářejí totiž na skutečnost zvláštní tlak, díky němuž vydá něco, co by jinak nevydala.

Kierkegaard rovněž říká – alespoň v kontextu učně a princezny –, že tento postoj není třeba zastávat vždy, možná ani ne většinou, ale jen „přerůstá-li [nám] něco přes hlavu". V tom případě je třeba se „postit, abych ten pohyb provedl".[16] Rezignace je schopnost smířit se se ztrátou, aniž bychom museli přestat doufat v její zacelení. Jde navíc o veskrze „filosofický pohyb", což v tomto kontextu znamená, že hovoříme o pohybu zvláštní reflexe, schopnosti vzít se zpět.

To vše je banální, až na to, že Kierkegaard nežádá, abychom přestali toužit, ale abychom rezignovali na naplnění naší touhy. Rezignujeme na naplnění v časnosti, ale ne ve věčnosti. V tomto kontextu zastává radikálnější idealistickou teorii než leckterý idealista. Dokáže si představit, že se člověk může svým myšlením uspokojit, dokonce ustavit jako jednající. Člověk, který se jednou rozhodne ve vší, nikoli vážnosti, ale vášnivosti k určitému kroku, jej už nemusí učinit, protože ho proměnila již myšlenka sama, spíše však odhodlanost k ní. Přitom nejde o přenesení života do reflexe, kterou vytýkal hegeliánské přítomnosti. Vše totiž závisí na rozhodnosti – ta není jen myšlením, ale podstatnou měrou citem, dokonce rázem osobnosti. A rozhodnost je třeba prožít, ne promyslet. Tak uvažuje o Abrahámovi, který již v myšlenkách svého syna obětoval. Jednal, jako by jej již neměl, s vědomím, že se jej bude muset vzdát, jej odtruchlil již za svého života. Skutečná oběť nebyla třeba.

[15] O rozpornosti vědomé existence výstižně pojednává Jakub Marek v knize *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence* (s. 164 nn., 194–198).

[16] S. Kierkegaard: *Bázeň a chvění*, s. 42.

Naplnit lásku jen v myšlenkách možné není. Idealizace a ústup do myšlenek přesto skýtají učňovi způsob bytí, určitou podobu postění, které jej smiřuje s jeho stavem a faktem, že skutečnost má meze, které je třeba prožít a současně respektovat. Negativní stoický postoj skýtá základ pro kladné možnosti. Umožňuje člověku „propostit" se do stálosti a vytrvalosti. Zmíněná věčnost, kterou získává ten, kdo se naučil rezignovat, proto není Boží vnuknutí ani milost ani zvláštní vztah k Bohu. Je to způsob, jímž se vztahuji k sobě a ke světu v časnosti, odstup od ní, schopnost stálosti, zadržení, ale potažmo rovněž schopnost zaujmout stanovisko. V tomto smyslu je věčnost sval, který získáváme v rezignaci, ve stavu postění, kdy nám svět ukazuje naše meze.

III. VĚČNOST, JÁ A REZIGNACE – DRUHÉ PŘIBLÍŽENÍ

Rezignace proměňuje učně v nového člověka, anebo spíše mu umožňuje uskutečnit vlastní možnosti, které mu dosud zůstaly skryté. Tato „pohádková" proměna je veskrze světská a vychází z chlapcových vlastních sil – z učně se stane rytíř nekonečné rezignace. Pohádkovost netkví v tom, že učeň získá princeznu, ani v naivní představě, že prohru či zklamání lze proměnit ve výhru. Pravou pohádkou je, když se člověk naučí poodstoupit od prohry či zklamání, což je v nějakém ohledu i podmínka jejich vědomého prožití.

Z prožitého odstupu vzniká prostor pro idealizaci. Zjišťujeme, že existuje – byť ne hmatatelně – něco více než nahodilost a jednotlivost, a spolu s tím zakoušíme, že jsme s to formulovat řád (etiku), který stojí vně této sféry, aniž by vůči ní byl lhostejný, protože tuto sféru časnosti zároveň vykládá. V kapitole věnované Hegelovi jsem ukázala, že vzdělávání započíná, jsme-li schopni zadržet žádostivost, vyslovit tedy nad žádostivostí až fenomenologickou *epoché*. Pro Kierkegaarda spočívá první vzdělávání v zadržení porážky, zklamání a bolesti.

Nejde o to (anebo ne v první řadě), že by se měl člověk vycvičit ve schopnosti méně trpět. V nějakém smyslu má trpět více, protože díky distanci není jen utrpením, ale vědomým utrpením. Takový člověk poprvé zakouší svébytnost vůči světu. Vědomí je uvedeno do sféry niternosti a schopnosti vyladit

se na vyšší oktávu. V nás samých vytváříme prostor pro ideu toho, čeho se vzdáváme na empirické rovině a co získáváme na rovině ideální. Formulujeme ideu lásky, vztahu k druhému a můžeme – vycházejíce z této ideje – hledat jiné cesty naplnění. Nejde přitom o cenu útěchy; o útěchu vlastně vůbec nejde. Kierkegaard patrně nemá na mysli, že neopětovanou lásku lze „odmyslet" nebo si ji naopak „domyslet". Přítomnost afektivního vztahu, který může přetrvávat, nepopírá. Zakoušený cit spíše zdvojuje.

Tím vstupují do hry další pro Kierkegaarda důležité postavy – filosof a básník. Kierkegaardovská rezignace učí člověka chovat se ke zklamání kreativně. Získat si od nenaplněných tužeb odstup totiž za prvé není snadné, za druhé neexistuje jen jedna cesta. Když Kierkegaard zmiňuje filosofa a básníka, je dobré připomenout, že sám nikdy nezastával žádnou akademickou pozici a filosofii nechápe jako profesi.[17] Je to typ naladění i schopnost smysluplně zdvojit svůj příběh. V případě filosofa zdvojujeme idealizací – směrem k ideji lásky, jak to vidíme třeba v platónském dialogu *Symposion*, v němž jsme vedeni od lásky ke krásnému tělu, k náhledu ideje krásy, a k novému porozumění lásce v našem životě. Básník pracuje s láskou jinak: cit umí přeložit do veršů či do prozaického (pře)vyprávění.

Znovu: užitková hodnota těchto postupů je omezená – učeň princeznu nezíská. Ale svému příběhu může porozumět a dát mu jiné vyznění. Pozoruhodné je především to, že pak člověk může nechat princeznu – tj. sféru časnosti – být. Rytíř nekonečné rezignace již nečiní své štěstí závislé na milované osobě, a tím se „pojistil" proti ztrátě. Přijal za svůj určitý stupeň lhostejnosti. Řečeno s Rilkem, je všemu odloučení napřed.

Už jsem zmínila, že filosofičnost nebo básnickost či uměleckost nejsou odkazy na zvláštní disciplíny. Jsou spíše vyjádřením toho, jak se i *běžný* člověk vztahuje ke skutečnosti – idealizuje. V Kierkegaardově nezvyklém pojetí je idealizace bytostně spjata s rezignací a se zrodem věčného vědomí.

Ale proč rezignace? Již jsem zmínila, že je to uznání neschopnosti plně uplatnit svou moc v časnosti, a je to uznání

[17] Kierkegaard nicméně několik měsíců vyučoval latinu (což bylo jeho první a jediné zaměstnání v životě). Za toto upozornění děkuji Petru Vaškovicovi.

našich mezí, které – řečeno se Simone Weilovou, jíž se věnuje osmé „cvičení" této knihy – jsme *schopni* nechat platit jako meze a *neinterpretovat* je jako překážky. Bezmoc je význačná podoba moci, respektive schopnost bezmoci je moc, kterou Kierkegaard nazývá až zázračnou.

Spolu s rezignací se mění nejen naše očekávání, orientace, světonázor, ale i vztah k nám samým: člověk si uvědomuje svoji samostatnost, která tkví ve schopnosti vypořádat se s něčím nevítaným. V tomto smyslu je určitá podoba nezávislosti plodem rezignace. Tato nezávislost jej však neoddaluje od světa, ale naopak s ním sbližuje. „A jak došlapuje? Docela těžce, patří tedy do konečnosti."[18] Podstatné je, že Kierkegaard hovoří o soustředěnosti, která člověku umožňuje vyvést se z roztříštěnosti a dát si „substanci". Jinými slovy, rytíř nekonečné rezignace se umí soustředit – má cíl proto, že jej nerozptylují jednotlivosti a je naladěný ve vyšší oktávě. Je příznačné, že právě proto umí podle Kierkegaarda dobře psát: „Koná svou práci; když se tak na něj podíváme, řekli bychom, že je rozeným písařem."[19]

Zdůrazněme, že pro Kierkegaarda je rezignace stále vykonávaný pohyb odpoutání.[20] Právě tím vzniká vědomí v plném smyslu slova – člověk je schopný registrovat jednotlivosti, protože jim není oddán (jako není oddán princezně). Díky rezignaci je však může vnímat a pracovat s nimi, neboť teprve z odstupu vnímá jednotlivosti *jako* jednotlivosti, jako instance rovněž něčeho obecného. Obdobný vztah chová rytíř nekonečné rezignace i k sobě: *vztahuje* se k empirickému já, časnosti, jednotlivosti. Toho je schopný díky věčné „záložce" ve svém vědomí.

---

[18] S. Kierkegaard: *Bázeň a chvění*, s. 34.

[19] Tamt.

[20] „Chápe hluboké tajemství slov, že i v lásce k jinému člověku máme mít sami na sobě dosti. Nebere už konečný zřetel k tomu, co dělá princezna, a právě to dokazuje, že vykonal pohyb nekonečným způsobem. Zde se pozná, je-li jedincův pohyb pravdivý či vylhaný. Leckdo si už také myslil, že pohyb vykonal, ale čas plynul a princezna udělala něco nečekaného, například se vdala za prince. Tu pozbyla jeho duše elastičnosti rezignace. Tak se ukázalo, že jeho pohyb nebyl opravdový, neboť ten, kdo rezignuje nekonečně, má sám na sobě dosti. Rytíř z rezignace nevychází, lásku si zachovává tak mladou, jaká byla v prvním okamžiku, a nikdy ji neztrácí, protože vykonal pohyb nekonečným způsobem. Nemůže ho rušit, jak jedná princezna, vždyť jen nižší povahy mají míru jednání v jiném člověku a premisy činů mimo sebe." Tamt., s. 39.

V Kierkegaardově příběhu se tím rodí transcendentální já, anebo spíše se pohybem rezignace probouzí. Toto transcendentální já, které je anonymní, je zvědoměním schopnosti získat odstup díky idealizaci, což je um, který Kierkegaard nejčastěji spojuje s představivostí. Důraz na představivost přejímá od Fichteho:

> Kolik má člověk citu, poznání, vůle, záleží koneckonců v tom, kolik má fantazie, tj. jak se to vše reflektuje právě ve fantazii. Fantazie je reflexe, jež dopomáhá k nekonečnosti: proto měl starý Fichte co do poznání zcela správně za to, že fantazie je původní kategorií. Já je reflexe, a fantazie je reflexe a nové vyjádření já, a toto je možností lidského já. Fantazie je možností vší reflexe a intenzita tohoto média je možnost intenzity lidského já.[21]

Znovu přichází řeč na intenzitu. Není to tak, že by učňovi vznikalo nové já, že by zmíněné „transcendentální" já bylo novým výdobytkem či novou „aplikací". Je to zintenzivnění našeho vnímání, jež prohlubujeme, když jsme schopní myslet z bodu nula. Tato perspektiva je vydobyta na jednotlivém citu, veskrze „stranickém", vášnivém, tělesném, ale i z tohoto citu můžeme přejít k ideji lásky, jak je v zásadě možná pro všechny.

Když jsem zmínila, že transcendentální já není novým já, ale zintenzivněním původního já, je možné dodat, že podmínkou tohoto já je schopnost elasticity. To pro Kierkegaarda znamená schopnost zdvojovat, což neznamená, že jsme dva v jednom. Spíše míní: abychom mohli být vůbec jedním, musíme v sobě umět – řečeno s Hegelem – vytvářet rozdíly, které žádnými rozdíly nejsou, ale stejně se musíme pokusit učinit je co nejreálnějšími. Tím stupňujeme naše já. Rezignace je toto stupňování, protože si uvědomujeme, že umíme udělat rozdíl v sobě sama a od své časnosti odstoupit. To nám umožňuje „mít na sobě dosti".[22] Takový člověk má – proti důrazům na extatičnost, na to, že si nepatříme – premisy svého jednání nikoli v druhém, ale sám v sobě.

---

[21] S. Kierkegaard: *Nemoc ke smrti*, s. 138.

[22] S. Kierkegaard: *Bázeň a chvění*, s. 39.

Na tom je patrné, jak výrazně je pro Kierkegaarda rezignace postavena na silném, dvojitém já, které se dokonce obrací proti Hegelovu důrazu na vzájemnost a jeho důrazu na ideu, že já se ustavuje ze vztahu k druhému.[23] Rezignace je naopak výkonem já, kterým tak snadno neotřesou vnější události ani druzí. V tomto smyslu je schopností, již si má nacvičit, dokonce secvičit, nejen zamilovaný a pak zklamaný mladík. Nejde o pouhý příklad, ale o podmínku plného, tedy zdvojeného vědomí, a tím vědomí duchovního a lidského.

IV. SPOLEČENSKÉ ZÁVAZKY A JÁ

Při vší kritice zespolečenštělého já si byl i Kierkegaard vědom, že člověk je společenský tvor. Sociální podmíněnost si uvědomuje díky normám.[24] Ví, byť s tím nepracuje stejně čile jako Hegel, že člověk nežije jen ze sebevztahu a vztahu ke světu, jímž tu a tam proběhnou princezny. Společenské normy Kierkegaarda tížily a jejich závažnost si uvědomoval. Znovu mu jde o to, v čem člověk zakládá svou jednotu a jednotu svého příběhu. Společnost sehrává důležitou a kladnou roli. Díky závazkům je člověk schopný vytvořit v sobě stálost – hegelovským jazykem získává substanci.

Proč závazek? Náš vztah k nám samým je určen závazkem, který nás přesahuje. Jedině tím podle Kierkegaarda zamezujeme rozptýlenosti, což je ústřední nebezpečí modernity. Pro dánského filosofa je takovým závazkem manželství (a spolu s ním otcovství a mateřství). I manželství chápe ze vztahu k věčnosti a časnosti: manželství je věčným výkonem v časnosti. Přistupujeme na cyklus růstu já, a protože Kierkegaard chápe manželství na pozadí růstu, skýtá člověku – především ve vztahu k potomkům – možnost kvalitativních proměn. Manželství (a rodina) totiž dává lidem čas, aby se rozvinuli, dává rovněž čas jejich citu a jejich vazbám.

---

[23] „Nemůže ho rušit, jak jedná princezna, vždyť jen nižší povahy mají míru jednání v jiném člověku a premisy činů mimo sebe." Tamt.

[24] O vztahu opakování, norem a ustavení vědomí coby stability svého druhu píše Daniel Watts: Kierkegaard, Repetition and Ethical Constancy, *Philosophical Investigation* 40, č. 4 (2017), s. 414–439.

Naopak prostopášná estetická existence (zpřítomněná třeba postavou Dona Juana) zakouší čas a lidské já v podobě monotónnosti – stále se opakuje totéž.[25] V jistém smyslu může spojovat manželství rovněž s rezignací – je to schopnost nenechat se rozptylovat časností a ručit za sebe na úrovni, která překračuje každodennost. Námitka, že sliby se nedodržují a manželství krachují, je v jednom ohledu platná – zejména pro Kierkegaarda –, ale v jiném míří mimo. Nejde totiž o to, jsme-li schopní reálně v časnosti dostát závazkům. Již sám fakt, že člověk je schopen ručit za sebe do budoucna, a tím dát sobě i druhým čas, svědčí o výjimečném rozměru vědomí.

Otázkou však je, jestli nejsme odpovědní něčemu, co přesahuje naše vztahy k druhým, jestli tedy nejsme odpovědní něčemu, co je v nás samých a jen v nás. Kierkegaard právě tímto směrem jde, když se odkazuje třeba na niterné pouto osobnosti.[26] To je komplexním vztahem k nám samým, v němž jsme schopní rozlišovat mezi tělesností a časným vědomím a uchovat si odstup jak od sebe v empirické podobě, tak od společenské situace. V tomto smyslu jde o nejvyšší výkon, který v dějinách označujeme mnohdy jako svědomí, a pak můžeme v náboženském slovníku rovněž tvrdit, že s ním stojíme před Bohem. Před Bohem staneme i podle Kierkegaarda v naprosté nahotě – tedy odděleni od těla a nahodilých plánů, jako i od naší individuality. Svědomí zároveň není jen prázdným transcendentálním já, ale garantem osobnosti, jejích strukturálních bodů. Coby struktura osobnosti, která je mimo čas a (sociální) prostor, můžeme o tomto já hovořit jako o věčném.

V dějinách filosofie se s tímto pojmem setkáváme na samém počátku: u Sókrata, který hovoří o svém géniovi, a rovněž Platón vychází z existence nesmrtelné duše či nesmrtelného rozměru duše, která překračuje trojí dělení. Sám pojem sebevědomí předpokládá niternou diferenci mezi vědomím věcí

[25] Jak uvidíme (a jak jsme viděli v případě Nietzscheho), není opakování samo problémem, obtíž spíše je, na jak povrchní úrovni se toto opakování – v případě estetické roviny – odvíjí.

[26] S. Kierkegaard: Enten – Eller. Anden del, in: *Søren Kierkegaards Skrifter*, III, Copenhagen 1997, s. 158. „A copak jsi schopen pomyslet na něco hroznějšího než na to, že vše skončí v rozkladu tvé bytnosti do mnohosti, že se staneš mnohým, stejně jako ten nešťastný démon se stal mnohým, a tak pozbudeš to, co je ti nejniternější a co je v lidské bytosti nejposvátnější – pouto osobnosti?"

a druhých a vědomím mě samé, ale nejde jen o vědomí mě samé na úrovni individuality a konkrétního životního příběhu, spíše se váže k *celku* osobnosti, jako rovněž k povědomí (*conscientia*) o tom, co překračuje prostor relativity.

Nakolik s tímto „věčným rozměrem" myslitelé zápasili, vidíme i v kontextu představ o posmrtném životě. Ty můžeme odškrtnout jako prázdné bajky pro nevzdělance či lidi ztracené v mytickém světonázoru. Jenže s nimi pracuje ještě třeba Kant nebo právě Kierkegaard. Přitom si nemysleli, že nám mohou sdělit, co se na konci věků stane. Ale touto představou – že na konci věků staneme před soudcem – vyjadřují, že je na naší osobnosti něco podstatného (na což Kierkegaard poukazuje slovem „věčné"). A toto něco není beze zbytku individuální.[27]

Co je toto něco, je krajně nejasné, a já se odpověď pokusím formulovat v průběhu této kapitoly. Zatím si to představuji tak, že jde o strukturní momenty osobnosti, které nikdy nejsou jen individuální. Je to základní životaforma člověka, která se hlásí k některým po něj důležitým vhledům, důležitým proto, že překračují časnost, jak jsme ji vymezili. Zároveň nejde o to, že by se „soudila" každá jednotlivost, ale *celkové* naladění, které se rozeznívá, jen když do osobnosti vstupuje něco, co Kierkegaard spojuje s věčným rozměrem vědomí.

V. MODERNÍ OBJEV: OPAKOVÁNÍ

V celém pojednání se vrací opakování, přesněji jeho zvláštní podoba, kterou jsem zmínila již v kontextu Hegelovy koncepce jako niterný rozměr sebevědomí. Takovou význačnou podobou opakování je přirozeně i věčný návrat téhož, který v mém čtení tematizuje rovněž strukturu osobnosti jako nekonečné smyčky, která se z minulosti ustavuje do stále stejné podoby. Rovněž v mé koncepci subjektivity coby rezignačního pohybu bude opakování sehrávat stěžejní roli.

Proto je třeba hovořit o Kierkegaardově opakování. Dánský myslitel je totiž skutečným otcem moderního opakování. Ve stejnojmenném spisu předkládá katalog toho, co všechno

[27] K tomu více viz P. Stekeler: Being in the World as Self-Making. On the Logical Concept of Personal Life, in: *Perspectives on the Self. Reflexivity in the Humanities*, ed. Vojtěch Kolman – Tereza Matějčková, New York 2022, s. 40.

je opakováním. Nakonec zjistíme, že máloco tímto pohybem není. Kierkegaard tvrdí, že věčnost je pravým opakováním, že fakt trvání světa závisí na opakování, že normy společnosti jsou opakováním, naše sebevědomí je opakováním, také manželství.[28] Opakování toho na svých bedrech zkrátka nese hodně. Zaměřím se jen na vztah tohoto pohybu, sebevědomí a věčnosti. Jak to souvisí s rezignací, se ukáže, když Kierkegaard do svého díla vtáhne svého největšího a zároveň nejrezignovanějšího, a proto i nejduchovnějšího hrdinu – biblického Jóba.[29]

Kierkegaard ve svém spisu předpokládá, že opakování je kategorie, kolem níž se točí moderní filosofie, či přesněji se kolem ní točit bude.[30] Je otázka, nakolik se to naplnilo. V každém případě je patrné, že výslovně s opakováním se setkáváme především ve francouzské tradici, u Gillese Deleuze,[31] Jacquese Derridy,[32] a v současnosti u Judith Butlerová.[33] Nezávisle na této linii se Kierkegaard mohl inspirovat opakováním již v díle svých současníků. Lze si všimnout, že v moderní idealistické filosofii šlo o oblíbenou – byť zřídka výslovně reflektovanou – figuru. Např. Fichte považuje já za opakování. Již zakládající akt veškeré vědomé činnosti, tzv. „činné jednání" (Tathandlung), jímž já klade sebe, odkazuje na zdvojování. U tohoto ojedinělého odkazu na opakování coby zdvojování ale nezůstává:

> Sebekladení Já je tedy čistou činností tohoto Já. Já klade sebe samo a je mocí tohoto pouhého sebekladení, a naopak Já je a klade své bytí mocí svého pouhého bytí. Já je současně jednající i produkt jednání; činné i to, co je činností vytvořeno; jednání a čin jsou jedno a totéž, a proto je „Já jsem" výrazem jistého činného jednání.[34]

---

[28] S. Kierkegaard: *Opakování*, s. 11.

[29] Tamt., s. 104.

[30] Tamt., s. 41.

[31] G. Deleuze: *Différence et répétition*, Paris 1968.

[32] J. Derrida: Signature événement context, in týž: *Marges de la philosophie*, Paris 1972, s. 365–393.

[33] J. Butlerová: *Závažná těla. O materialitě a diskursivních mezích pohlaví*, přel. J. Fulka, Praha 2016.

[34] J. G. Fichte: *Základy všeho vědosloví*, přel. R. Zika, 2007, s. 16.

Samou podstatou já je zdvojování, což Fichte vyjadřuje ve výchozí formuli vědosloví: „já jsem já."[35]

Někdo by mohl namítnout, že Fichtemu podsouváme tezi, kterou kritizoval: představu, že já se v reflexi na sebe dívá, a tím se stává sebou. Jenže to nedává smysl, protože to vytváří nekonečný regres: vždyť jak tedy vzniklo ono já, které se na sebe obrací, čímž se teprve ustavuje? Muselo přece existovat již předtím, než se na sebe obrátilo, ale zároveň se tvrdí, že teprve v tomto obratu se zakládá. Fichte vidí problém nekonečného regresu jasně, a proto reflexivní teorii odmítá. Místo toho vychází od původní absolutní jednoty, která klade sebe samu absolutně. Jenže ani tato jednota nemůže být zcela bezrozdílná: vždyť *já* klade *sebe*. Každé pojmenování tohoto stavu ohlašuje diference.

Opisy pro tento až mystický stav svrchované jednoty původního já, které je základem já empirického, volí Fichte s oporou v opakování. Pleonasmus „činné jednání" poukazuje k diferenci, která není diferencí empirického, již umenšeného, konečného já. Opakování typu „činné jednání" vytváří diference, které neumenšují, ale naopak zintenzivňují. Původně je já určeno tím, že je více než tím, čím je – je pleonasmem svého druhu. Absolutní já je já dvakrát, je to mocnina. Je to tedy diference, která nevede ven, ale do nitra vědomí: diference, jíž si vědomí bere samo sebe znovu, což je přesný význam německého i dánského výrazu pro opakování, Wieder-holen, resp. Gentagelse. Na počátku stojí: já, která je já.

Hegel navazuje: „Já se rozlišuji od sebe sama, a v tom platí pro mne bezprostředně, že toto rozlišené není rozlišeno."[36] Aby bylo já sebou samým, musí v sobě činit diferenci, která slouží jako zrcadlo. Hegel však nespojuje zrcadlení jen s reflexí. I v žádostivosti je vědomí určeno rozštěpem, který pů-

---

[35] Tamt., s. 14 n.

[36] G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, 1960, s. 144. V *Opakování* se nachází přinejmenším svým vyzněním analogická pasáž. Je podnětné, že Kierkegaard tento rozštěp ve vědomí ukazuje na herectví: „Není přece žádný mladý člověk s trochou fantazie, aby se jednou necítil upoután kouzlem divadla a nepřál si být unesen do oné umělé skutečnosti, kdy jako dvojník vidí a slyší sebe sama, a *sám se rozštěpí ve svou nanejvýš možnou odlišnost od sebe sama, a přitom tak, že jakákoli odlišnost je opět jen jím samotným*." S. Kierkegaard: *Opakování*, s. 52 (kurziva T. M.).

sobí zdvojování. „Ale pravda [žádostivosti] je naopak *dvojitá* reflexe, *zdvojené* sebevědomí. […] Sebevědomí je pro sebevědomí."[37] I v žádostivosti si proto musí být vědomí na určité úrovni vědomo sebe samého, v tomto smyslu je zdvojené, a tudíž se v jakémsi záhybu opakuje či replikuje, a tím je sebevědomí zhutněnou, protože zopakovanou podobou vědomí.

Hegel dosah kategorie opakování ještě rozšiřuje: zdvojování výslovně vztahuje na vnějšek. Základní figura *Fenomenologie ducha* je podstatně opakováním:

> Každé vidí, že to druhé koná to, co koná samo; každé koná samo, co žádá od druhého, a koná tedy to, co koná, také jen potud, pokud to druhé koná totéž; jednostranné konání by bylo marné, jelikož to, co se má státi, může být vykonáno pouze oběma. Konání je tedy dvojsmyslné nejen v tom, že je konáním stejně vůči sobě jako vůči druhému, nýbrž i v tom, že je nedílně právě tak konáním jednoho jako druhého.[38]

Nakonec není – ani s ohledem na Kierkegaardovy úvahy – bez zajímavosti, že se Hegel v závěru svého spisu obrací na pamatování (Erinnerung), na opakování, které je reprodukcí předešlého děje.[39] Samo absolutní vědění je pamatování, je zniterněním jednotlivých postav, kterými vědomí na své cestě postupně bylo.

Pro Kierkegaarda bude pamatování také stěžejní, ale považuje je za opakování nedostatečné. Pamatování, resp. Erinnerung coby zniternění a platónskou *anamnésis*, spojuje s metafyzickou filosofií, s níž se ta moderní rozchází. Řecké rozpomínání interpretuje jako cestu učení, na níž se noříme do vlastního nitra a objevujeme to, co jsme nahlédli – při našem „pobytu" mezi věčnými formami – již před naším vstupem do časnosti a pomíjivosti. Metafyzický je tento pohyb proto, že se jednotlivec podřazuje obecným, nečasovým, a tudíž také věčným formám a své bytí převádí na vědění. *Anamnésis* tak umožňuje objevit v nás formu vědomí, a tedy i svědomí. Pro-

[37] Tamt., s. 152.

[38] Tamt., s. 155.

[39] Absolutní vědění, jak Hegel ukazuje v poslední části *Fenomenologie ducha*, má strukturu vzpomínání. G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 476–488.

blém je podle Kierkegaarda, že tato idea spočívá v představě, že v nějaké absolutní věčné minulosti je již vše dané, že náš život již byl – když ho žijeme, je již odžitý.

Vzdělávání je zvědomění toho, co již víme. V tomto smyslu je struktura osobnosti založena na věčných formách, které člověku skýtají substanci. To přitom neznamená, že jde o vědění obsahové, vázané na konkrétní podmínky, ale mimočasové. Navzdory svému obdivu k antice trvá Kierkegaard na tom, že náš život má získat jiný směr. Naším úkolem je naučit se vzpomínat do budoucnosti, a tedy nepřevádět bytí na vědění, ale bytí vyvádět do žití, a nestávat se jen obecnými, ale cvičit se v individualitě. Kierkegaard věděl, že to je vůbec nejtěžší úloha. Nejčastěji nám individualita uniká, když o ni usilujeme, ale – jak známo – neusilovat o ni také není řešením.

VI. OPAKOVÁNÍ A PROBLÉMY S REZIGNACÍ

Potíž, kterou Kierkegaard spatřuje ve vzpomínání, ilustruje – znovu – na příkladu zamilovaného chlapce. V novele *Opakování* se setkáváme s mladíkem, který prožívá svou vůbec první lásku – vše se zdá dokonalé, až na to, že si vypravěč knihy, který nese opakování ve svém jméně, Constantius Constantinus, všímá mladíkovy zvrácené záliby v básni *Starý mládenec*.

Když přichází sen z jara mého mládí
K mé lenošce
Po Tobě mě přemáhá niterná touha,
Žen ty slunce![40]

Kde je problém? Chlapec se ještě ani neodevzdal zamilovanosti k ženě, a už jako starý mládenec, jak se báseň jmenuje, na lásku vzpomíná!

Tuto obtíž známe již z předchozích částí této kapitoly. Ale zdá se, jako by se Kierkegaard nyní opravoval. V tom, co obdivoval na rytíři nekonečné rezignace – tedy jeho schopnost idealizace –, nyní spatřuje porážku. Rezignující chlapec není schopen žít s dívkou, neboť v ní nespatřuje *konkrétní* dívku, ale

[40] S. Kierkegaard: *Opakování*, s. 18.

obecnou ženu. Nežije konkrétní lásku, ale – platónsky – rozpomíná se na ideu lásky. Můžeme namítnout, že idealizace je problematická, jen když se jí oddáváme v nesprávných okamžicích. Jinými slovy, existuje-li dívka, která o naši lásku stojí, nebudeme rezignovat (a idealizovat). Rezignujeme jen tváří v tvář princezně!

To je sice možné řešení, ale není zajímavé. V tom případě by rezignace byla pouhou chytrostí, což jistě není zavrženíhodné, o to však nejde. My jsme totiž řekli, že rezignace v první řadě zakládá plné vědomí. Rytíř nekonečné rezignace přeložil empirickou nemožnost do jazyka idealistické možnosti, *aniž* by přestal po dívce toužit. Unesl rozpor, a tím dosvědčil, že jeho vědomí je duchovní, zatímco mladík z *Opakování* ani nebyl schopen dívku milovat – natolik idealizoval. Dívka z něho činila, jak Kierkegaard píše, básníka, nikoli milence. Stal se z něho člověk, který žije ve světě vyladěném na vyšší úroveň – básník a filosof jsou hlavními reprezentanty tohoto postoje. Jednotlivá žena se stala příležitostí pro idealizaci. „Byl hluboce zamilovaný, a přesto byl ochoten na ženu již prvního dne vzpomínat. Byl s celým vztahem v podstatě hotov."[41]

Vzpomínání má velkou výhodu v tom, že začíná ztrátou.[42] Vidíme jeden typ opakování, které se bezprostředně váže k rezignaci, ke schopnosti ustát ztrátu, ale není to rezignace, kterou by Kierkegaard spojoval s duchovním vědomím. Toto opakování je umrtvením. Naopak rytíř nekonečné rezignace je díky své rezignaci schopen otevřít se utrpení, aniž by mu podlehl; je to naopak člověk plně náležející konečnosti, a v rytířově rezignaci se tak pojí určitý stupeň lhostejnosti vůči časnému světu, který je základem silného, dokonce vzdorovitého já.

Z mladíka, který vystupuje v novele *Opakování*, se nestává rytíř ani filosof, ale básník. Navzdory jejich nedostatkům se básníkům Kierkegaard nevysmívá.[43] I oni se vyznačují svým opakováním: reprodukují svět, a tím jej činí viditelným v jasnějších obrysech. V pojednání *Opakování* se objevuje ještě jeden důvod, proč je básník tak důležitý a v čem je důležitější

[41] Tamt.

[42] Tamt., s. 19.

[43] Tamt., s. 21.

než filosof: je schopen idealizovat, aniž by idealizaci propadl. Básník je postava výjimky, stejně jako věřící z *Bázně a chvění*.

Navzdory tomu, že jsou mocni idealizace, chápou básník a rytíř víry, že podstata skutečnosti neleží v obecnosti, tedy v normách. Chápou, že nitrem skutečnosti je osobnost, jedinečnost, výjimečnost, od nichž se teprve odvíjejí obecné struktury jako modely skutečnosti. Tím prolamují výkon *anamnésis* a otevírají se nepředvídatelnosti, možnosti, a v tomto smyslu i budoucnosti.

I básník v *Opakování* se vyjme ze společenského řádu. Místo aby spěl vstříc manželství, vztah ukončí, a tím znicotní to, k čemu se zavázal. Vtom se stane zjevným, že dotyčný není jen básníkem. Sice si – po básnicku – výjimku udělil, ale neumí ji ustát. Cítí se vinným a propadá existenciálnímu zoufalství. Vyhrocuje se v něm nesoulad.

Tento nesoulad je možný proto, že jsme vztahem – tato okolnost se znovu dotýká kategorie opakování. Kdyby člověk neměl vědomí, nemohl by opakovat. Rozumět tomu lze takto: Kdybychom se potýkali výlučně s empirickými daty, neexistovalo by opakování, jen věčný proud novosti, kterou bychom nebyli schopni zařadit. Kdyby myšlení spočívalo jen v obecném, rovněž by neexistovalo opakování. Stále by se dělo totéž, ale ani to pro Kierkegaarda není opakování.[44]

Opakování je napětím nového a starého; je příležitostí, abychom nové a staré propojili do vztahu, ale v tom případě je zapotřebí základ, který tento protiklad uchová. Tím je vědomí. Nejenže je schopností ustát napětí, samo je napětím. Víme, že se můžeme proti sobě ohradit, a to díky tomu, že jsme vnitřním dialogem, že je v nás pluralita.

Pozoruhodné je, že u Kierkegaarda máme co do činění s opakováním, když dospějeme k vhledu do vlastní nedostatečnosti. To vidíme již na rozpomínání, na *anamnésis*. Uvědomíme

[44] Důležitost opakování pro každou zkušenost výborně vypracovává Vojtěch Kolman, zvláště podstatné je pro mě, že i on myslí opakování ze sepětí s negativitou. „Právě v tomto zcela bazálním ohledu je principem jazyka a poznání vůbec opakování, o němž lze pak spolu s negativitou hovořit jako o dvou základních pilířích jakékoli zkušenosti. Opakování a negativita jsou logickými konstantami nikoli v úzce formálním, ale v širším dialektickém smyslu." V. Kolman: *Noc, v níž se pořádají medvědí hony na zajíce. Filosofický původ jazykové komiky*, Praha 2020, s. 121.

si, že něco nevíme, *a proto* můžeme nastoupit proces učení, který stojí opět na paradoxu: kdybychom věděli, co hledáme, nemuseli bychom to – na úrovni vědomí – hledat, protože bychom to měli. Věděli bychom, co to je. Hledání tedy podmiňuje znalost i neznalost. Přinejmenším v novele *Opakování* se básnické opakování stává možným, teprve když básník selže v lásce a zjistí, že není schopný manželství.

V tomto smyslu spočívá poznání v transcendování – vím, že něco nevím, a ve svém nevědění transcenduji vlastní epistemologický stav. Znovu se setkáváme se zdvojováním na úrovni vědomí: *já* vím, že *já* nevím, a tím překračuji svůj stav vědomí. V opakování tedy jde o epistemologický problém, ale nejde o něj ve vztahu k mladíkovi. Mladík chápe, že se dopustil morální chyby, a proto neformuluje vhled do nevědění, ale do viny. I tento vhled můžeme označit za transcendenci svého druhu, nyní jde však o eticky motivovanou transcendenci – víme, že jsme se provinili, ale vědomí této viny zakládá, že zároveň víme, jak by to mělo být lépe. Vědomí viny nás poučuje, utváří, a přinejmenším v možnosti vede k překonání nás samých. Je to sebezkušenost, v níž se učíme rozumět nejen nám samým, ale obecně tomu, co to znamená vina, bolest a utrpení.

V čem konkrétně však spočívá mladíkovo selhání? V neschopnosti přistoupit na manželství, v tom, že se člověk rozejde s někým, komu se jednou zaručil. Pro Kierkegaarda je manželství pevně spjaté s normami, obecností, a tím skýtá substanci. Pro našeho básníka však nejde o schůdnou cestu. *Anamnésis* není nic pro něj. Není přesvědčen, že pravda tkví v rozpomínání, že se již stala i naplnila. A na manželství, tedy na etickou sféru, se také neumí spolehnout, alespoň ne bez dalšího. Jinou cestu nezná:

> Můj život je doveden do krajnosti; ošklivím si žití, je mdlé, bez soli a smyslu. I kdybych byl vyhladovělý víc než Pierrot, přece bych neměl chuť pozřít vysvětlení, které lidé nabízejí. Lidé strkají prst do půdy, aby čichem zjistili, v jaké zemi se nacházejí, já strkám prst do žití – a to je cítit ničím. Kde to jsem? Co to je: svět? Co to slovo znamená? Kdo mě vlákal do toho všeho a nechává mě tam stát? Kdo jsem?[45]

[45] S. Kierkegaard: *Opakování*, s. 123.

A přestože nic neví, myslí si, že je v právu:

> I kdyby celý svět proti mně povstal, i kdyby všichni scholastikové chtěli se mnou disputovat, i kdyby mě to stálo život, jsem stejně v právu. To mi nikdo neodejme, ačkoli není žádný jazyk, jímž bych to mohl říci. Jednal jsem oprávněně. Má láska se nedá vyjádřit v manželství.[46]

Ale je možné, aby byl jednotlivec v právu? Stěží.

VI. JÓBOVA REZIGNACE A PRAVÉ OPAKOVÁNÍ

Básník se ocitl ve stavu nevědění nebo viny; všechny jistoty se mu zhroutily. Jeho zájem směřuje k jedinému: hledá novou řeč. Způsob zdvojování, který dosud užíval, tedy básně, jej neuspokojuje. Ale ani jazyk norem mu neskýtá oporu a nabízí mu jen zavržení. Toho se nebojí, ale když už, pak způsobem, který ho osvobodí.

Existuje ale jazyk, který by mu mohl pomoct? Zavržení, které dává svobodu? Leccos napoví to, že mladík formuluje své provinění ve slovníku náboženském: „Anebo jestli jsem vinen, pak musím být s to se ze své viny kát a opět ji napravit.“[47] Hovoří o pokání a za vinu se nekajeme, máme-li být přesní, a co se týče jazyka, Kierkegaard přesný bývá. V tom případě však platí, že se kajeme za *hřích*.

Transcendence se nyní ozývá ještě důrazněji. Již jsem zmínila epistemologickou transcendenci, rovněž transcendenci etickou, a nyní připadáme na transcendenci k Bohu. Dosud jsme poznali podoby transcendence, tedy překroků, které byly v moci člověka. Když se budu věnovat vědám, překonám svou nevědomost; když budu pozorná vůči normám, mohu vést život, v němž nebudu nikomu ubližovat a neproviním se.

Jenže s hříchem se to má jinak. Odkazuje k transcendenci, která přichází zvenčí. Vinným se člověk stává z nitra lidského světa, ale hříšným zvenčí – i v případě hříchu přirozeně selže ve světě, avšak tváří v tvář někomu či něčemu, co tento svět

[46] Tamt., s. 126.
[47] Tamt., s. 128.

překračuje. To je možné interpretovat theologicky. Čistě theologická interpretace však není nutná. Můžeme v tom spatřovat Kierkegaardův postmetafyzický nárok: existuje něco, co nelze převést na myšlení, na myšlenou obecnost či společenské normy, a co navzdory tomu náš život určuje, co však vždy přichází zvenčí v tom smyslu, že to není (vy)myslitelné, předvídatelné a zaříditelné.[48]

Tím jsme u jednoho z nejpozoruhodnějších opakování novely. Mladík si bere k ruce Starý zákon a začítá se do Jóbova příběhu.[49] Svůj příběh překládá do Jóbova jazyka. To je troufalé, ale pro knihu příznačné. Mladíkovi nezbývá než se vztáhnout k tradici.[50] Nyní nachází svůj jazyk, jazyk arci-tradiční, díky němuž chápe vlastní příběh jinak. Otevírá se pro něho oblast nejen etického selhání, ale i theologické otázky.

Jób ctil Boha, a přesto se na něj „celé žití zřítilo".[51] Přicházejí k němu přátelé a říkají mu, že zcela nevinný nebude, když tolik trpí. Ale Jób trvá na svém: neprovinil jsem se, a navíc vím, že Bůh stojí při mně, navzdory všemu. Dodává však: Vůbec není vyloučené, že jste to vy, kdo se plete, a já mám pravdu. Analogicky překládá mladík svůj problém na rovinu tohoto příběhu. „I kdyby celý svět proti mně povstal... Jednal jsem oprávněně."[52]

Jób je naplněn rezignací, žádné fichteovské „já jsem já", ale spíše něco ve smyslu „nejá, ale přesto...". Vše odevzdává. Bohem se nechává sesekat na tresť, ale uchovává si možnost zvratu – díky ní, díky víře, ostatně *umí* odevzdávat. Přijímá samotu, ztrátu a trýznění. Nakonec rezignuje i na světské opakování: nemíní se přidat k omílanému příběhu, který koluje,

---

[48] Ke Kierkegaardově postmetafyzickému nároku viz J. Caputo: *Radical Hermeneutics Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington – Indianapolis 1987, s. 11–35.

[49] „Jóbe! Jóbe! Ach! Jóbe! Neřekl jsi skutečně nic jiného než tato krásná slova: Hospodin dal, Hospodin vzal; jméno Hospodinovo buď požehnáno? Neříkal jsi více? Zůstával jsi ve vší své bídě u jejich pouhého opakování? Proč jsi mlčel po sedm dní a nocí, co se událo ve tvé duši? Když se na tebe celé žití zřítilo a leželo jako střepy kolem tebe, měl jsi tenkrát ihned nadlidské chápání, měl jsi ihned výklad lásky, přímočarost důvěry a víry?" S. Kierkegaard: *Opakování*, s. 119.

[50] Ano, i ta je opakováním svého druhu – přesněji kulturní stabilitou v uchovávání.

[51] S. Kierkegaard: *Opakování*, s. 119.

[52] Tamt., s. 126.

že má-li někoho Bůh rád, nevztáhne na něj ruku. Odepře si i tento význam.

Sice všechno nechá být a umožní, aby se dělo, co se děje, a to, co se děje, je hrozné – ale nepřipustí, aby jej hrůza zničila. Jako by zaznívalo slovo rytíře nekonečné rezignace: „Na sobě mám dosti." A dokonce: věří, že je více než to, co se zrovna děje, a že to, co se zrovna děje, nemusí být v rozporu s tím, že spása už je za rohem, že vykupitel se blíží.

To je důvod, proč Jób není pouhým rytířem pozdvihujícím jednotlivost do obecnosti. Je schopen rezignovat a díky tomu přijímat konečnost, a navíc odolá pokušení vnucovat jí významy a důmyslná vysvětlení. V dokonalé rezignaci věří v nejvyšší podobu opakování, tedy v možnost, že se znovu vrátí ke svému původnímu bytí, a ta ztělesňuje nejbřitčí vědomí kierkegaardovského díla. Není přezíravý vůči konečnosti, a proto si k ní hned něco nepřimýšlí, ani ji nemá zapotřebí ladit na vyšší oktávu. A přezíravý není ani vůči budoucnosti, v níž je theologicky všechno možné. Bůh dal, Bůh vzal a Bůh zase dal – to je „pravé opakování".[53]

Mládenec se s příběhem synchronizuje. Čte Jóba i noviny.[54] Z nich vyčte, že se jeho dívka znovu zasnoubila. Tomu říká opakování a je u vytržení:

> Jsem opět sám sebou. Toto já, které by jiný nezvedl z cesty, opět vlastním. Rozpolcenost, která byla v mé bytosti, je zrušena; opět se zaceluji. Úzkosti sympatie, jež má hrdost živila a dávala jim zapravdu, si již nevynucují rozštěpení a separaci. Není to tedy opakování? Nedostalo se mi všeho dvojnásob? Nedostalo se mi opět mne samého, a to právě tak, abych mohl dvojnásob cítit, jaký to má význam? A co je opakování pozemských statků, lhostejné k určení ducha, ve srovnání s tímto opakováním? Jen dětí se Jóbovi nedostalo dvojnásob, protože lidský život se takto zdvojit nedá. Zde je možné

[53] „Pánova důvěra opět přebývá v Jóbových stanech jako za starých časů. Lidé Jóbovi porozuměli a přicházejí nyní k němu… Jób je požehnán a dostal všeho dvojnásob. – Tomu se říká opakování." Tamt., s. 141.

[54] To si snad žádá vysvětlení. Kierkegaard pocházel z prominentní kodaňské rodiny. Jeho otec zbohatl na prodeji ponožek, což bylo tehdy luxusní zboží. Rodina tak patřila mezi dánskou elitu a mezi ni náležela i Regina Olsenová, kterou Kierkegaard požádal o ruku. Jak jejich zasnoubení, tak jejich rozchod byl předmětem – dnešním slovníkem – mediálního zájmu.

jen opakování ducha, ačkoli v časnosti nebude nikdy tak dokonalé jako ve věčnosti, která je tím pravým opakováním.[55]

Jistěže tato pasáž a její paralelizace s Jóbovým příběhem, v němž se „hraje" o zcela jiné ztráty, působí komicky. Ale komičnost vyvolává pocit uvolnění, který Kierkegaard podněcuje. Z chlapce je sňat hřích, jeho minulost je odčiněna – nikoli tak, jako kdyby vůbec neexistovala, ale tak, že nadále neproniká do přítomnosti, aspoň ne tak bolestivě. Tragické východisko, dle kterého je minulost vším, se proměňuje v komedii, která počítá s tím, že pouto lze povolit.

Tato část navíc dosvědčuje důležitý rozměr Kierkegaardova díla. Mladík se s Jóbovou skutečností synchronizoval, a *díky tomu* byl schopen propůjčit novému zasnoubení právě toto vyznění. Vždyť existuje důvod, proč oslavovat nové zasnoubení jako sejmutí hříchu. Z etického hlediska jsou nové zásnuby nepodstatné, ale z hlediska Kierkegaardova theologického čtení číhal chlapec na příležitost – a tím si uprostřed tíživé skutečnosti uchovával možnost. Zvrat v dívčině životě proto mohl číst jako anulování svého zasnoubení a jako návrat do stavu před ním.

Prostý návrat to však není. V tom případě by totiž nešlo o opakování. Podstatné totiž je, že nyní se má mladík jinak. Byl uvězněn v hříchu a naskytla se mu možnost, jak se jej zbavit a porozumět svému stavu nově, nově si jej cenit – mít sebe sama skrze rezignaci. Ví, co to znamená o sebe přijít, nyní se nabyl zpět a má sebe tak, že ví, co to znamená sebe nemít. Nic nového není přidáno, ale to původní je učiněno novým. Platí věta, která zaznívá v Pavlově listu Korintským: „Co je staré, pominulo, hle, je tu nové!"[56]

To, že získal zpět své původní bytí, ale v nové podobě, znamená rovněž: vidí více. Jeho subjektivita je komplexnější, a svět je proto bohatší. Pochyboval o normách, o sobě samém, a tím rozvinul své vědomí – pochybnost jej učinila otevřeným. Podstatné je, že opakování se dostane mladíkovi zvnějšku, od nahodilosti. Přirozeně je možné, že by se dívka nikdy znovu

[55] Tamt., s. 152.
[56] 2K 5,17.

nezasnoubila a mladík by se sebou musel pracovat jinak. Ona se však zasnoubila, což samo o sobě ještě neznamená opakování. Mladík opakuje, když tento nahodilý akt chápe jako návrat ke svému původnímu bytí, jako jeho zopakování, ale nyní s vědomím, co na sobě má – to zjistil, když se ztratil.

Podstatné je, že nahodilost je stejně nevyzpytatelná jako Bůh, a přesto je nepominutelným rozměrem naší existence, ale co více: nahodilost může být absolutní a jednotlivé může být i proti obecnosti v pravdě. Jób měl pravdu, ač se s ním všichni přeli. Chlapec si navrátil čest, ač se protivil normám a v očích světa ji pozbyl – tuto čest *si* skutečně navrátil on sám ve vztahu k události, které porozuměl jako opakování.

Kierkegaard ukazuje – podobně jako v *Bázni a chvění* –, že existuje něco více než normy a jejich následování. Napříč katalogem opakování se vyjevuje, že moment osobnosti je podstatný, nikoli norma. Kierkegaard proto převrací řecký pojem *anamnésis*: nepohybujeme se vstříc minulosti, ale budoucnosti, nikoli vstříc obecnosti, ale jednotlivosti. V žádném případě to neznamená, že by minulost nebo obecnost nebyly podstatné – jsou naopak stěžejní: my se totiž pohybujeme *skrze* ně.

Když Kierkegaard pochybuje o normách, nemá na mysli, že je vše dovoleno. Spíše chce říct, že princip osobnosti a jedinečnosti není vůči pravidlu vnější. Pravidlo je třeba promyslet, bez ustání musí být opakováno, aby svou tíhou vytvořilo nitro. Proto je třeba vášně, ta však nemůže být žita vně pravidel, ale v jejich nitru. „Ustavičné tlachy o obecném a obecné, které se opakuje do nejnudnější nanicovatosti, začnou po delší době nudit.“[57] Výjimka je jednotlivost, která ví, že nikdy nebude zajedno s pravidlem, ale právě proto obecno vášnivě promýšlí. Teprve opakování normy probouzí síly zvláštnosti a osobnosti. V závěru svého spisu se tak Kierkegaard dostává k tématu výjimky.[58]

Proč však výjimka? Proč ne jednotlivost? Výjimku volí proto, že v lidské skutečnosti neexistuje pouhá jednotlivost, ale

---

[57] S. Kierkegaard: *Opakování*, s. 160.

[58] „Na jedné straně stojí výjimka, na druhé straně obecné, a zápas sám je podivný konflikt mezi záští obecného a netrpělivostí vůči celému tomuto spektáklu, jejž výjimka způsobuje, a mezi zamilovanou zálibou obecného ve výjimce; neboť obecné se přece jen vposledku z výjimky těší stejně, jako se nebesa těší z obráceného hříšníka více než z 99 spravedlivých.“ Tamt., s. 158.

vždy jen ve vztahu k obecnosti. Lidé se mýlí, když si myslí, že zákon je tu proto, abychom jej následovali. Zákon existuje, aby osvobodil síly osobnosti, abychom si secvičili svobodné zacházení se zákonem, a abychom se tedy my sami stali osobnostmi. Obrácení pravidla a jednotlivosti sleduje Nový zákon. Ježíš v evangeliu podle Marka tvrdí, že člověk nebyl stvořen pro šabat, ale šabat pro člověka. Člověk se tak může povznést nad zákon.[59]

Pozoruhodné to není jen z theologické perspektivy. Náležitý vztah k zákonu není podrobením, ale opakováním, které uvolňuje síly vytvářející zvyky, dokonce životaformu, která umožňuje, abychom se postavili třeba i nad zákon. Jinými slovy se vytváří soudnost. Ale stejně je podstatné, že nejde o jednotlivosti – to, že člověk v jednotlivém selhává, možná není podstatné, jak si myslíme, alespoň ne tehdy, jde-li spíše o životaformu a ráz osobnosti.

Výjimka pak poukazuje k možnosti, že existují ještě jiné cesty, které ale pravidlo nemůže zahrnovat, nemůže „myslet". Život totiž není myšlení. To však neznamená, že by pravidlo bylo bezcenné. Zvláštní síla zákona pramení ze schopnosti setrvat ve vztahu k vnějšku. A to znamená: zákon je odkázán na provokaci stran výjimky, závisí na nahodilosti, na možnosti, že vše se může stát zcela jinak, než jak si představujeme nebo se obáváme. Pohled na druhého z perspektivy nejen zákona, ale i výjimky vytváří možnosti. Je to perspektiva, která svět rozhojňuje možnostmi. Navíc nám tento pohled skýtá citlivost pro vnějšek, pro nahodilost – pro to, co nemůžeme zohlednit, a co přesto musíme čekat.

VII. ZÁVĚR

Věčnost, to je pravé opakování, říká Kierkegaard v souvislosti s Jóbem.[60] Tento výrok je spíše hádankou než filosofickou tezí. Navrhuji tuto interpretaci. Stejně jako pro Nietzscheho je i pro Kierkegaarda věčnost něco světského, nepřináleží výlučně času, ale s časem je spjata – je to náš význačný vztah

[59] Mk 2,27.

[60] S. Kierkegaard: *Opakování*, s. 152.

k času.[61] Viděli jsme, že Kierkegaard hovoří o věčném vědomí, které zjevně nemá výlučně náboženské konotace. Věčné je to, co se nikdy beze zbytku nepodvolí času, ale je to zároveň to, co si na časnosti musíme vyvzdorovat, máme-li být úplným vědomím.

V tom případě je věčnost sporem s časem, možná sporem v času, a tedy i zaníceným vztahem k času. To, co je věčné, je obzvláště vzdorovité – vůči časnosti, společnosti, druhému. Tento niterný vzdor nás zpravuje o tom, že člověk není vydán člověku. Rozhodně není beze zbytku odkázán na jeho uznání. Existuje něco, co mu dává naději na vysvobození z mezilidského zajetí: i kdyby byli všichni proti němu, může být v právu, pravda totiž není závislá na uznání druhého. V tomto smyslu jsou pravda a věčnost spjaté. Když říkám, že člověk má díky věčnému vědomí „naději", nemíním tím v první řadě doufání, že se zítra nebo pozítří stane něco pěkného. Naděje je způsob, jak čteme dnešek. Vědomí možnosti – to může být věčnost v nás. A taky naděje.

Ale proč by měla být věčnost opakováním? Možná platí něco podobného jako v případě Fichteho „já = já". Věčnost je nadbytek – to, co se nerozpustí, co se nepodvolí. Je to zisk, ke kterému se propracujeme ztrátami. K časnosti ztráty patří. Časnost bez momentu věčnosti by byla cele ztrátou. Kdyby se vědomí ztotožnilo jen s časností, samo by se ztratilo, aniž by se muselo cokoli těžkého udát. Bez momentu věčnosti by postrádalo odstup, díky němuž se může k empirii nějak stavit. Proto již k ontologii já patří odevzdanost – k já patří vědomí, že nejsme jen časem a že čas a časné záležitosti můžeme nechat být, dokonce být vůči nim lhostejní.

Jenže lhostejnost, díky níž se nepoutáme k časnosti, není pasivitou, resp. je takovou pasivitou, jejíž druhou stranou je vzdor – člověk může trvat na tom, že *navzdory* všemu, co se

[61] Společný jim je i zájem o opakování. Pro Nietzscheho kosmologickou hádanku „věčný návrat téhož" je opakování ústřední. O srovnání kategorie opakování v Nietzscheho a Kierkegaardově díle píše v jedné kapitole své knihy *Kierkegaard's Category of Repetition a Reconstruction* Niels Nymann Eriksen. Výborná je celá monografie: Niels Nymann Eriksen: *Kierkegaard's Category of Repetition. A Reconstruction*, Berlin – New York 2000, ke srovnání Nietzscheho a Kierkegaarda viz s. 136–164.

děje v časnosti, má pravdu právě on, *proti* všem, *proti* časnosti. Věčnost, o níž je řeč, tak není odpoutaná od časnosti, naopak se s ní vášnivě pře. Ve věčnosti znovu získáváme časnost, ale jinak. Poté, co jsme ji jednou v rezignaci odevzdali, získáváme ji nově – staré máme nově, staré máme z-novu.

Rezignace se objevila dvakrát – u rytíře i u Jóba. Ani u jednoho není pasivitou, anebo je zaujatým pasivním postojem, který zakládá vzdor. V případě rytíře vytváří sféru obecnosti, v případě Jóba znovu a nově zakládá vztah k Bohu. V obou případech vzniká ve vědomí tlak, který zdvojuje. Rytíř na sebe hledí zpět z obecnosti, Jób z perspektivy jednotlivého Boha, který mu – *možná* – udělí výjimku. A v každém případě platí: díky zdvojení se nám svět ukazuje jasněji. Filosofie, umění, ale i biblické příběhy mají tuto úlohu – ne vysvětlovat, ale zdvojovat důrazy, a tím zvyšovat tlak. Všude tam, kde je třeba.

Když se přistihnu v revoltujícím hnutí mysli, spolknu prášek na spaní nebo se poradím s psychiatrem.
Cioran o Camusovi[1]

I. ÚVOD

Albert Camus spojil svou filosofii s pojmem revolty a „člověk revoltující" – jak zní název jeho eseje – je zjevně člověkem nerezignujícím. U tohoto obdivovatele Nietzscheho i zastánce „etiky excesu" nenacházíme, alespoň na první pohled, ani stopu askeze. Ale přinejmenším jedno čtení věty „žít znamená *nechat žít* absurdno" z *Mýtu o Sisyfovi* k rezignaci poukazuje. V ne-míře, revoltě nebo živelném tvoření nepřestává Camus hledat okamžik ústupu, který vášeň teprve završuje.

Vrací se lhostejnost. V souvislosti s Hegelem jsem ukázala, že Gleichgültigkeit vyjadřuje odstoupení od sebe, jež umožňuje vnímat druhého, anebo: jež vůbec umožňuje vnímat.[2] Lhostejnost nepodceňuje ani Camus, pro kterého jde o životní postoj, dokonce – užijeme-li fenomenologický slovník – o projev autentické naladěnosti. V camusovské lhostejnosti se rozhodujeme nerozhodnout se a život v sobě *nechat žít*, dokonce jej *nechat být* spíše než jej *vést*. Jako v případě Hegela i camusovská lhostejnost se dotýká základního vztahu ke světu. Souvisí třeba se schopností zakoušet – zkušenosti podle Camuse *nevyvoláváme*, ale *podstupujeme*.[3] A jak ukáži

[1] E. M. Cioran: *Sylogismy hořkosti*, přel. A. Dvořáčková, Olomouc 1995, s. 55.

[2] Viz kapitola Byrokrat, hrdina post-heroické doby. *Ke Georgu W. F. Hegelovi*.

[3] „Zkušenost není pokus. Nevyvoláváme ji. My ji podstupujeme. Spíš trpělivost než zkušenost. Trpělivě snášíme – spíše trpíme. Zcela praktická: ze zkušenosti nevyjde-

dále, lhostejnost se pojí se schopností nepřehlušit zkušenost svými předsudky.

Znovu pomůže fenomenologický slovník: lhostejnost je zdrženlivost neboli *epoché* svého druhu. Zaujímáme-li postoj lhostejnosti, nevznášíme nároky na druhé ani na svět; potud je lhostejnost výrazem smířenosti s tím, co Camus spolu s Nietzschem chápe jako bezúčelnost světa. Camus, obdobně jako německý filolog a filosof, tvrdí, že ničemu lidskému – možná vůbec ničemu – není zvnějšku uložen účel. Člověk je bezdomovec a svět nekotví v transcendenci. Užívá-li Hegel a Nietzsche tvrdé slovo, že Bůh je mrtev, Camus zpřesňuje, upravuje, a na tvrdosti neubírá: vše je lhostejné.[4]

Vše – až na jedno. I Camus je přesvědčen, že *gnóthi seauton* – sebepoznání – je osou lidského života a že se s ním pojí zvláštní etika. Sebepoznání je vhledem do absurdity, spočívá na jejím prožití. Absurdita, kterou Camus chápe jako výsostně lidský vztah ke světu, proto netkví ve světě ani v člověku, ale v jejich vztahu. Z etymologického hlediska odkazuje k nevnímavosti. Vztah ke světu je absurdní, nakolik člověk po světě žádá něco, co svět nenabízí. Spolu s Hegelem je Camus přesvědčen, že člověk touží po uznání od druhého, ale dosáhnout je není možné: druhý není schopný uznat cizí individualitu, nerozumí jí, rozumět jí nemůže. Ale co více: nejde o schopnost nebo neschopnost, cizí individualitu uznávat *nemáme*. V nemožnosti i nepřístojnosti uznat nitro, které pro druhého nepřestává být neviditelné, tkví naše svoboda. A k té tíhneme přinejmenším stejně jako k touze po uznání.

Včlenit tento vhled do života je jednou z nejzazších podob sebepoznání, které je potud i vhledem do nezavršenosti. Tento cíl se ozývá v Camusově hodnocení každodennosti, a to již její „provozní" úrovně. Tak třeba neexistuje pro Camuse hierarchie zaměstnání – umění není více nebo méně než lékařství, lékařství

me moudří, ale zkušení. Jenže v čem?" A. Camus: *Zápisníky*, I, přel. V. Dufková, Praha 1997, s. 14.

[4] Znovu je třeba zdůraznit, že lhostejnost není apatie nebo ignorance. O tom svědčí, že Camus byl – možná ještě více než Sartre – angažovaným intelektuálem. Sartra v tomto ohledu předčil díky svébytné novinářské kariéře. Známé rovněž je, že se angažoval v protifašistickém hnutí odporu. K jeho zapojení do odboje viz třeba O. Todd: *Albert Camus. A Life*, přel. B. Ivry, London 1997, s. 169–182.

není více nebo méně než rozvoz pošty. Zaměstnání jsou „stejná", dokonce „lhostejná". Všechna mohou vést k probuzení vědomí absurdity – tedy ke zrodu vědomí, že ve světských podmínkách nebudou naše potřeby ani niterné touhy naplněny. Ale nastává ještě pozoruhodnější problém: touhy, o jejichž naplnění tolik usilujeme, naplněné mít *nechceme*.

Do svého díla jako by Camus přejal myšlenku Simone Weilové, dle níž se pravda pozná podle toho, že je přeložitelná do různých žánrů. Není-li něco přeložitelné, není to pravda. Sotva třicetiletý Camus vydává souběžně zprávu z absurdního světa v podobě eseje *Mýtus o Sisyfovi*, novely *Cizinec* a dramatu *Caligula*. Sám později poznamenal, že by si přál napsat každé své dílo v jiném stylu. Prototypická postava, která určitým způsobem spojuje všechna tato díla, je Sisyfos, podle Homéra nejchytřejší člověk, v němž se probouzí cit pro svobodu, a tudíž i odpor, což jsou dva výsostné znaky vědomí.

Navzdory tomu tuto část nevěnuji Sisyfovi, ale cizinci Meursaultovi, který byl natolik lhostejný, že na pohřbu své matky neuronil jedinou slzu. Camus na této postavě ukazuje mj. úskalí ideálu autenticity, jak je společensky vyžadován. Údajně je autenticita kýženým cílem, ale žijeme-li podle ní, jsme za to odsouzeni, někdy i ke smrti. Jednáme-li podle norem našeho světa, stáváme se jeho viditelnými cizinci. To je rovněž jeden rozměr absurdity – svět zůstává hluchý i tehdy, nebo právě tehdy, když mu vycházíme, dokonce běžíme vstříc. I to svědčí o základní nesouměřitelnosti vztahu člověka a světa. Tím spíše se máme učit, jak „nechat žít absurdno". V onom „nechat" se skrývá camusovská lhostejnost – l'indifference, další cvičení v rezignaci.

II. FILOSOF – ALE V JAKÉ MÍŘE?

Především v přehledových pojednáních se setkáváme s nekritickým přijímáním Kierkegaardova tvrzení, že se ve všem liší od Hegela. Nesmířený dánský rebel stojí proti smířenému filosofovi pruského státu. Camus na toto vyprávění nepřistupuje, naopak vyzdvihuje Kierkegaardovo hledání smířlivosti. Dánský myslitel sice ví, že na úrovni lidského žití není smíření k mání, proto však navrhuje absurdní, ale rovněž smiřující

skok do víry.[5] Tváří v tvář těmto skokům bere Camus zavděk Hegelem. Na tom sice kritizuje důraz na dějiny jako neosobní dynamiku směřující k rozřešení, ale oceňuje, že atletem není – neskáče z času do mimosvětské věčnosti a nepovstává proti světu ve jménu transcendence.

Proč se Camusovi skoky příčí? Zahlazují napětí, jímž je člověk původně určen jako syntéza konečnosti a nekonečnosti. Naopak Hegel v tomto napětí setrvává, čímž dosvědčuje, že *na úrovni jednotlivce* je situace nerozřešitelná, nezhojitelná a – v Camusově pojmosloví – i absurdní. Kdyby se Hegel zastavil u tohoto vylíčení lidského osudu, u základní nesmířenosti, Camus by jej mohl prohlásit za prvního absurdního filosofa. Třeba by se do vlastní filosofie nepouštěl, a navíc by se vyhnul hned dvojí trapnosti: nálepce filosofa, o niž nestál, i odsudkům těch, kteří jej jako filosofa nepovažovali za „dost dobrého".

Je tedy Camus filosofem, nebo ne? Zmínila jsem, že byl obdivovatelem Nietzscheho osobnosti i jeho filosofie. Nietzsche byl nejspíše příliš velkorysý, aby řešil to, jestli si někdo zasluhuje být označen za „filosofa". Sám se k filosofii nepoutal, ostatně dlouho jej veřejnost znala jako filologa. K obecné otázce filosofické příslušnosti přispěl podnětným obratem. Co když se vůbec o nikom nedá říct, zda filosofem je, nebo není? Co když hranice nejsou ostré? A co kdybychom si raději položili otázku, *do jaké míry* je člověk filosofem?[6] Člověk by byl *více nebo méně* filosofem, a více by jím byl, když se pohybuje na hraně: na hraně disciplín, v krajností žánrů, když se možná jako filosof ztrácí.

Řečeno s Hegelem, Camus se snažil uchopit pojem své doby. Takové úsilí mívá jednu slabinu: je svou dobou poznamenané, a proto podléhá stárnutí.[7] Některé i základní kategorie Camusova díla skutečně působí rozpaky. Sám autor se k tomu vyjádřil v předmluvě k anglickému vydání *Mýtu o Sisyfovi*, v níž se distancuje od pojmu absurdity jako postoje, který formuloval pod vlivem meziválečné atmosféry.[8] Uprostřed války odmítá,

---

5 A. Camus: *Mýtus o Sisyfovi*, s. 56 nn.

6 Srv. F. Nietzsche: *Ecce homo*, s. 50.

7 Že se to stalo i takovému mysliteli, jakým byl Hegel, je patrné především na jeho filosofii dějin.

8 A. Camus: *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, New York 1955, s. vi. Ale kriticky se Camus vyjadřuje o absurdnu i v *Člověku revoltujícím*: „Absurdní uva-

že by „absurdita“ mohla svět vystihnout: svět se stal nesnesitelným, život nežitelným.[9] Kdyby jeho úvahy zestárly beze zbytku, nezbylo by než seznat, že Camus byl spisovatelem oceněným Nobelovou cenou i výjimečným novinářem a publicistou. Ve skutečnosti nezestárly ani romány, ani úvahy o době.[10]

Camus byl filosoficky vzdělán. Jeho východiskem byla fenomenologická tradice, s níž vedl čilý polemický dialog.[11] Od myslitelů tohoto ladění přejímá důraz na vědomí a připojuje se i k přesvědčení, že vědomí existuje vždy v původním naladění: člověku se nic nevyjevuje v neutrálním teoretickém postoji, ale vždy v zaujetí konkrétními jevy. V úvodu jsem zmínila, že s jednou naladěností – s lhostejností, l'indifference – pracuje v celém svém díle. Tato lhostejnost je myšlenkovým výkonem, nakonec i stylem existence. Fenomenologicky vyznívá i po-

žování, podobně jako systematické pochybování, nenechalo kámen na kameni. Zavedlo nás do slepé uličky. Ale stejně jako pochybování může zrušit sebe sama a posloužit jako výchozí bod k dalšímu zkoumání. […] První a jediná nepochybná danost, které se mi takto v rámci absurdní zkušenosti dostane, je revolta.“ A. Camus: *Člověk revoltující*, s. 19. Proto zde nebudu interpretovat absurdno výlučně s ohledem na *Mýtus o Sisyfovi*, ale zasadím jej do celku Camusova díla: bytostné napětí, v němž se člověk vždy ocitá, neztrácí nic ze své důležitosti.

9 *Mýtus o Sisyfovi* vyšel v roce 1942 v obležené Paříži, v době, kdy lidé umírali v koncentračních táborech. Jíst tváří v tvář této katastrofě „chléb absurdity“, jak Camus doporučuje v *Mýtu o Sisyfovi*, se jeví jako výsměch. Anebo možná ne tak docela. Třeba si Sisyfa dokážeme představit i jako vězně koncentračního tábora. Jak upozorňuje Iris Radischová ve své biografii Alberta Camuse, Imre Kertész, Camusův čtenář, to učinil. Radischová připomíná, že Kertészův román *Člověk bez osudu* končí sisyfovsky: „Neexistuje žádná absurdita, kterou bychom nemohli prožít přirozeně, a na mé cestě, vím to už teď, na mě jako jakási nevyhnutelná léčka číhá: štěstí. Vždyť dokonce i tam, v blízkosti těch komínů, bylo v přestávkách mezi trýznění cosi, co se podobalo štěstí. Všichni se mě ptají jen na utrpení, na ‚hrůzy': zatímco pro mě je snad právě tato zkušenost tou nejpodstatnější. Ano, o tom bych jim měl vyprávět, až se mě zeptají příště. O štěstí v koncentračním táboře. Pokud se ovšem zeptají. A pokud na to nezapomenu i já sám.“ I. Kertész: *Člověk bez osudu*, přel. K. Pošová, Praha 1993, s. 203. Srv. I. Radisch: *Camus. Das Ideal der Einfachheit. Eine Biographie*, Hamburg 2018, s. 160 n.

10 Podle jeho biografa se Camus považoval spíše za moralistu než za filosofa. Stal-li se filosofem, bylo to nedopatření. O. Todd: *Albert Camus. A Life*, s. 143.

11 Camus studoval filosofii na univerzitě v Alžírsku, kde byl silný vliv německé fenomenologie. Zabýval se především dílem Maxe Schelera, který pro něho jako jeden z mála fenomenologů unikl racionalistickým tendencím fenomenologie. K fenomenologickému vzdělání Alberta Camuse viz Christian Dupont: *Phenomenology in French Philosophy. Early Encounters*, Dordrecht 2014, s. 123 nn. Obšírněji se Camus věnuje fenomenologii v *Mýtu o Sisyfovi*, viz s. 42–44, 62–67.

pis postoje, který Camus přisuzuje absurdnímu člověku, tedy tomu, kdo ze světa skokem nemizí, ale nechává jej na sebe jeho nejednoznačností působit. „Absurdní člověk nechce vysvětlovat a řešit, leč prozkoumat a popsat,“[12] píše Camus. V popisování se snažíme dostát tomu, že se nám zkušenost děje. Je to pasivní postoj, který je zároveň výkonem: bereme se v něm zpět, a spíše než že bychom se do výkonu vkládali, bystříme pozornost, abychom více viděli. A přitom usilujeme o lhostejnost, jíž „vše začíná“.[13]

Camusovskou lhostejnost (či také nezainteresovanost, v jiném kontextu i rovnocennost) můžeme označit za existenciální *epoché* svého druhu. V té fenomenologické se filosof zdržuje klást fenomén a nechává jej před sebou vyvstat. Spolu s Edmundem Husserlem by Camus rovněž tvrdil, že je třeba vrátit se před konstrukce, ať už vědecké, či ideologické, a tím se přiblížit věcem samým. Ve (fenomenologickém) názoru sledujeme, jak se nám svět dává, aniž bychom soudili. Husserl však dále říká, že i naše psychologické vědomí je fenoménem ve světě, a i to máme pozastavit a odhalit v sobě základnější transcendentální vědomí, které představuje bod nula našeho vědomí a které sdílíme s ostatními, a tak do něj nevstupuje zvláštnost. Je to vědomí jako vědomí – bytostně intencionální, tedy vždy zaměřené na svět.

Existencialistická fenomenologie přijímá *epoché* jako pozastavení soudu. Ale krom toho, že se chce Camus v nejzazší míře vzít zpět a učinit prostor pro to, aby se mu ukazoval přirozený svět nezatížený ideologickými, vědeckými konstrukcemi a osobními předsudky, podnikne jeden – z fenomenologického hlediska – nesamozřejmý krok. Být věren fenoménu pro Camuse znamená *neklást* kontext ani pozadí tohoto fenoménu. Na pozici této *epoché* se snaží zůstat věren fenoménům, aniž by je nechal rozpustit ve vztazích, které je přesahují. To zní odvážně i nepřesvědčivě – především s ohledem na tezi, že člověk je bytostně ve vztahu ke světu, k druhým, že je napětím, které nemá porušit, chce-li nechat žít absurdno. Ale copak lho-

[12] A. Camus: *Mýtus o Sisyfovi*, s. 131.

[13] „Vše začíná jasnozřivou lhostejností.“ V originále čteme: l'indifference clairvoyante. Tamt.

stejnost, ústřední kategorie Camusova myšlení, není takovým porušením?

V pozastavení či ve zdrženlivosti tváří v tvář vztahovosti jde Camus proti Hegelovi, vlastně se staví na stranu Schopenhauera: v kapitole, již jsem věnovala tomuto arcinepříteli všeho hegelovství, jsem ukázala, že porozumět fenoménu představuje zrušit jeho vazby k prostředí. Ale to jinými slovy znamená: porozumět fenoménu znamená zničit jej *jako* fenomén a uchopit jeho ideu. Schopenhauer vysloví větu, která by se mohla nacházet i u Camuse: „Geniální člověk prodlévá u života samého, snaží se uchopit ideu každé věci, ne její relace k jiným věcem."[14] A možná na takovém zničení fenoménu jako fenoménu, a tedy rovněž přerušení vazeb s okolím, stojí i Camusův cizinec, který je nakonec vyvržen ze společnosti. Jako vyvrženec ale zaujímá pozici „nejjasnější lhostejnosti". Vidíme, že musíme odložit běžné chápání lhostejnosti – není apatií a všechny vztahy nelikviduje. Lhostejnost si – stejně jako hegelovská Gleichgültigkeit – uchovává vztahovost, ale v lhostejnosti, kterou má na mysli Camus, je to vztahovost zvláštního typu, taková, která apatií nezaniká, ale velkorysostí sílí: druhé nechává být tím, čím jsou, a neporušuje tak jejich svébytnost.

III. „ZAVŘETE OKNO, JE TO PŘÍLIŠ KRÁSNÉ."[15]

V jiných ohledech Camus na fenomenology navazuje, ač jeho navázání obratem ohlašuje polemiku. Ve fenomenologickém duchu zdůrazňuje vtělenost vědomí: coby určitá podoba lidské tělesnosti je vědomí jediným místem pravd (nikoli pravdy). Ve vtěleném vědomí či vědomé tělesnosti se totiž prostupují dvě dynamiky – myšlení, které Camus ztotožňuje s racionalitou, a iracionalita, k níž řadí pudy i smyslovost. Problémem racionality, na nějž odpovídá vědomí vtělenosti, je sklon tělo překračovat. „Myšlení je vždycky v předstihu. Vidí příliš daleko, dál než tělo, které je v přítomnosti. Zrušit naději znamená přitáhnout myšlení k tělu. A tělo musí zetlít."[16]

---

[14] A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 157.

[15] A. Camus: *Léto*, přel. V. Dufková, Praha 1999, s. 32.

[16] A. Camus: *Zápisníky*, I, s. 102.

„Tvrdé slovo", že naději je třeba zrušit, se váže k odmítnutí fenomenologického důrazu na budoucnost. Rovněž vykročení k budoucnosti je Camusovi protivné z důvodů, které sdílí s Hegelem i Nietzschem: nemístný důraz na budoucnost odvádí od přítomnosti, čímž člověk pozbývá pozornost k přítomnému a vždy rozpornému světu ve prospěch vybájené budoucnosti, která má výhodu smyšleného, a tudíž nerozporného. Camus pravděpodobně nemá na mysli ani tak Heideggerovu filosofii, která extázi budoucnosti vyzdvihuje. Spíše útočí na vulgárnější moderní verze anticipace, jež mají za následek neschopnost jednotlivce setrvat v přítomnost a přílišný (i společenský) důraz na budoucí blaho. Obojí svědčí o nihilistickém myšlení, jež dnešek čte zítřejšíma očima, a když na to přijde, je ochotno jej zítřku obětovat. Určitá setrvačnost, která je spřízněná s přítomností, proto není naším nepřítelem; naopak nás chrání před znevolňujícím tlakem budoucnosti a našich fantasmagorií, které s ní spojujeme. Myšlenka, že pravda je to, co nastává, je Camusovi cizí. Existují-li pravdy, pak jen ty zakoušené v přítomnosti. Budoucnost je prázdno, které můžeme zaplnit projekcemi, ale pravdy či naplnění se od ní nedočkáme.

Camus odmítá myslet ve slovníku horizontů, nezávisle na těle a s důrazem na budoucnost. Ale příčí se mu ještě jeden rys klasické fenomenologie, s nímž se setkává u Husserla: sklon pojímat vědomí již od počátku jako transparenci. Transparence sice bude důležitá, ale jako úběžník, k němuž směřujeme, jako završení vědomí, nikoli jako něco, s čím bychom mohli začít jako s charakteristikou vědomí. Když se podíváme na eseje z raného spisku *Léto*, vidíme, že vědomí žije – lévinasovsky řečeno – z rozpálených pláží, ze slunce, ze slaného vzduchu.[17] Vědomí je vášnivostí, nikoli teoretickým přístupem ke světu; samo je vůlí, chutí, živoucností.

I v tomto smyslu můžeme Camuse zařadit do tradice Hegelova myšlení, v němž je základní rovina sebevědomí pojata jako žádostivost[18] – jako touha, která nechce být pozastavena prací, tedy racionalizací a kladením vnějších účelů. Camusovo vědomí jako by zůstávalo na rovině sebevědomí coby žádosti-

[17] Srv. E. Lévinas: *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*, přel. M. Petříček – J. Sokol, Praha 2020, s. 91.

[18] Viz kapitola Byrokrat, hrdina post-heroické doby. *Ke Georgu W. F. Hegelovi*.

vosti, jako by v něm mělo zůstat něco animálního. Odmítá, že bychom živoucnost měli najít teprve poté, co vědomí zkázníme prací. Nejprve se máme naučit žít a až poté odhalovat omezený smysl kázně. Předčasná disciplinovanost vyvede člověka ze základního postoje, v němž je schopný dostát světu v jeho původnosti.

Camus však nemíní, že bychom měli stravovat svět, jak vyznívá hegelovský pojem žádostivosti, ideálně v zapomnění na sebe sama a na jakýkoli budoucnostní horizont. Tvrdí naopak, že vědomí žijící ze sepětí s tělesností a světem nic nestravuje, a především zdůrazňuje, že již v tomto tělesném žití je třeba křísit jasné vědomí, které je ještě mimo práci, mimo kategorie tvoření, v nějakém ohledu i mimo jazyk. Základní zdroj nejen bytí, ale i poznání tkví ve vědomé tělesnosti, nikoli v myšlení a racionalizaci.

V této souvislosti není nemístná jedna biografická zvláštnost: Camus vyrůstal s analfabetickou, takřka neslyšící matkou s výrazně omezenou slovní zásobou.[19] Navzdory této skutečnosti ji považoval za *exemplum* jasnosti – právě proto, že byla ušetřena vzdělání. To můžeme odbýt jako synovu fascinaci mateřskou postavou, která je myslitelsky málo významná. Filosoficky významná je skutečnost, že vyrůstal v domácnosti bez písmen. A v pozorování již gramotného člověka jako by se zachovalo něco z pozornosti neproměněné písmem – pozornosti vědomé si toho, o co písmo připravuje. Myslet proto pro Camuse znamená: znovu se naučit dívat a vědět znamená správně vidět.

Bylo by možné usoudit, že Camusovi šlo o to, abychom si všímali plnosti jevů a jejich smyslovosti; a je-li pro Husserla příznačné, že zkoumá melodii či kostku a Sartre zase alkoholické koktejly, mohlo by člověka napadnout, že Camus bude pozorovatelem barvitých krajin. Pravda je to jen z poloviny. Fenomenologem krajin sice je, ale ne těch sršících barvami. Je pozorovatelem prašných míst, jež málem ztvrdla do kamene. Čtenář se v esejích *Léto* či v románu *Mor* setkává s oránskou pouštní krajinou.[20] „Celé město ztuhlo v kamenné sloupce."

[19] Srv. např. O. Todd: *Albert Camus. A Life*.

[20] A. Camus: *Léto*, s. 19.

Prázdnota této krajiny, její nuda a „lhostejné nebe“[21] člověku brání v tom, aby si do ní cokoli projikoval a ihned ji obaloval významy.

Strohost nutí odkládat představy. Samota pouště a její prázdnota, ba lhostejnost není jen fenomenologickým předmětem, ale i existenciálním postojem. Poušť je nepojmenovatelností, již člověk objevuje sám v sobě a skrze niž se s druhým setkává. Prázdnota v nitru člověka zamezuje absolutizaci každé myšlenky. Žádná totiž nemá uspokojit jeho pátrání, žádná není imunní před niterným zvratem. Poušť je také metaforou, která vyvažuje nadprodukci smyslu, v níž je člověk lapen, poté co jeden smysl, jeden úběžník pozbyl. Potud je obranou před absolutizací interpretace i před hledáním stále nových kontextů, v nichž něco má dávat smysl.[22] Správného popisu pouště nedosahujeme tím, že přidáváme horizonty nebo zmnožujeme kontexty, ale tím, že odnímáme, co to jde.[23]

Vyjádřit poušť dokonale znamená uchovat v jazyce mlčení. Camus proto hledá možnost, jak najít v člověku schopnost vystihnout vztah k tomu, co vidí, nebo co jej vtahuje, ale jinak než písmem či řečí. Ostatně, proto mu filosofie nebyla první disciplínou. Byla to literatura, která krom toho, že se skládá z písmen, umí zprostředkovat pocit a ztvárnit citové spojení se světem, ukázat, že navzdory naší odkázanosti na slova v nich můžeme zpřítomnit to, co je přesahuje a co nás vrací ke světu nepostiženému jazykem, k původní lhostejnosti či nicotě, která nezná soudy a rozlišení.

Camus tento postoj přibližuje obrazem: popisuje mnicha, který se v oránské poušti proměnil v sochu. Seděl s napřaženýma rukama tak dlouho a klidně, až si vlaštovky v jeho dlaních udělaly hnízdo. Mohlo by se zdát, že s ohledem na Camusovu zálibu v pouštní scenérii se nemohlo stát nic skvělejšího než

[21] Tamt., s. 20.

[22] Srv. I. Radisch: *Camus. Das Ideal der Einfachheit. Eine Biographie*, Hamburg 2018, s. 301–303.

[23] Camusovo myšlení je blízké některým úvahám, které S. Sontagová předkládá v eseji Against Interpretation. Nadprodukce interpretací kazí smysly. Postupně ztrácíme schopnost jasně a ostře vidět. „What is important now is to recover our senses. We must learn to see more, to hear more, to feel more. […] Our task is to cut back content so that we can see the thing at all.“ S. Sontag: Against Interpretation, in táž: *Against Interpretation and Other Essays*, London 2009, s. 14.

zkamenět. Akorát že Camus s mnichem, pro něhož by měl nekonečnou slabost Schopenhauer, ani trochu nesympatizuje. Vážně jej mohl začít brát až poté, co mu odrostlé vlaštovky ulétly a mnich se rozplakal. Láska ke světu není v rozporu s lhostejností. Lhostejnost, k níž se budu vracet, chápe Camus jako rovnocennost. Díky ní jsme schopní spočinout mezi příkopy souzení. Taková rovnocennost je vlastně podmínkou toho, abychom vůbec mohli milovat.

Ale rovněž nejde o to, abychom se – schopenhauerovsky – ztotožnili s nicotou, což by bylo stejně pošetilé jako přitakat absolutnu, ať v jakékoli podobě. Marnost tohoto kroku tkví v obou případech v umrtvení sebe sama – v proměně ve sloup. Když Camus říká, že mnicha rehabilitoval jeho pláč,[24] snad nejde jen o sentimentální hříčku. Spíše ukazuje, že city nebyly otupeny, že se vrátil do světa, protože svět nechal, aby se ho dotknul. Neunikl jako Kierkegaard skokem, ani se jako buddhistický mnich nepropadl do nicoty. Jeho smutek nad ulétlou vlaštovkou značí, že se světem ani se sebou není hotov.

IV. CO JE ABSURDNÍ?

Je to vztah.[25] Pojem absurdna formuluje Camus mj. v reakci na Hegelův vhled, že vše je alternativní vůči něčemu jinému, a vše, co je, existuje ve vztazích, a tudíž je to relativní. I sebevědomí je sebevědomím jedině ve vztahu k druhému.[26] Hegel považuje toto napětí za prostor naplnění, smyslu, vposled pravdy. Camus toto napětí do svého díla přejímá, ale nepovažuje je za něco, co by poukazovalo k řešení „lidské situace". Absurdno je spíše vhledem do stavu, který v nás – nevyhnutelně – budí nesplnitelné potřeby. Zatímco pro Hegela jsou vztahy místem

[24] A. Camus: *Léto*, s. 37.

[25] Ale nejen to. V souladu s běžným použitím chápe Camus absurditu i v *Mýtu o Sisyfovi* jako nepřítomnost (posledního) smyslu. Proto se od této kategorie v pozdějším díle odvrací. Druhá světová válka – utrpení, kterého byl člověk svědkem – skýtá až nadprodukci smyslu tkvící v zamezení vševládnosti zla a utrpení. Budu-li v této kapitole hovořit o absurditě, mám na mysli absurditu jako vztah, nikoli jako nesmyslnost.

[26] Nutno ovšem říct, že Hegel rozlišuje sebevědomí a vědomí, a rozhodně tak nechce tvrdit, že nezávisle na druhém, resp. na jeho uznání by člověk nebyl při vědomí. Uznání je podmínkou pro osobní sebevědomí.

smyslu, Camusův pojem absurdna (a tedy vztahovosti) má opačnou hodnotu. Je to vztah, který sice zavazuje, který v tomto smyslu poukazuje k tomu, jak být, ale který nenaplňuje.

Význam absurdity jako vztahu vystihneme možná nejlépe, když absurditu nazveme výzvou. Tou je ostatně i pro Camusovu filosofii. Bez ohledu na to, že později svůj vztah k absurditě přehodnocuje, zůstává u toho, že člověk se bytostně vztahuje ke světu. Jenže *stejnou měrou* má za to – což vysvítá z jeho filosofických děl, ale i z jeho novel a románů –, že dostát fenoménům znamená *nepřevádět* je na vztahy. Zároveň jde tedy *proti* původnímu přesvědčení, že vše je relativní. Znamená to snad, že je sice vše relativní, ale máme si cvičit jiný pohled na svět? A proč bychom to dělali?

Možná je toto nejzapeklitější i nejfilosofičtější rozměr Camusova díla. Neníní se vzdát vztahovosti, ale ani vše vysvětlovat poukazem na kontext a na celky. Spíše tvrdí, že teprve naučíme-li se vnímat věc v její jednotlivosti, budeme schopni porozumět vztahům a kontextům. Kdo hovoří jen o vztazích, zapomíná, že vztahy jsou mezi extrémy, kterým musíme ponechat určitou míru svébytnosti, nechceme-li přijít i o vztahy. Jasné přemýšlení o vztazích a myšlení v nich a v kontextech je podmíněno porozuměním jednotlivině jako jednotlivině; je podmíněno zběhlostí v tom, co v souvislosti s Camusovým dílem můžeme nazvat atomismus – ten se zračí v jazyku *Cizince*. Přitom je obtížné si představit něco více vztahového, než je jazyk.

Camus svým stylistickým atomismem, tedy krajně úsečným stylem nepřímo ukazuje absurditu světa na hlubší rovině – uprostřed vztahovosti jazyka křísí úsečnost, a podobně se i my máme učit vidět jednotlivost jako jednotlivost ne snad proto, že by cokoli bylo ontologicky oddělené od jiné jednotliviny, ale že teprve v tomto zaujetí jednotlivinou náležitě chápeme svébytnost i vazby. Tento vhled je podnětný především s ohledem na míru, v níž je v současných humanitních vědách nadužíván vztah a kontext. Ale toto zaujetí kontextem se odráží i ve veřejných debatách, kdy kritice mnohdy nečelíme argumentací jako spíše poukazem na to, že někdo něco vytrhl z kontextu. To však není žádný přečin – slova mimo kontext také něco dosvědčují a ukazují něco, co bychom možná měli znát i respektovat, chceme-li s nimi smysluplně pracovat v kontextu.

Vzletněji řečeno, Camus chce osvobodit slova, věci, činy a nakonec i lidi z otroctví kontextu, dokonce toho společenského.[27] Kdo nerespektuje jejich svébytnost, nemůže dobře mluvit, psát ani jednat. Svébytnost totiž zakládá možnost vztahu, ale je rovněž hluchotou, absurditou, v níž nezřídka uvázneme. To, že nám svébytný druhý klade překážky, a klást je má, a to, že slova nemůžeme, nebo bychom neměli zcela vydat kontextu (natož abychom si takto počínali s argumenty), zakládá jejich nezávislost. A především platí, že na úrovni člověka je tato hluchota nutným rozměrem svobody.

Ostatně, Camus se shoduje se Sartrovým hlediskem – i podle nejvýznamnějšího z francouzských existencialistů je touha po svobodě to, co nám vposled hatí naplnění. Člověk je „marnou vášní".[28] Krom toho, že chce být svobodný, touží po jistotách – touží tedy být plně určen, ideálně stejně jako Bůh, který je dokonale tím, čím je. Ale zároveň svými danostmi určen být nechce, protože přece chce být svobodný. Zmínka o Bohu není náhodná: theologická představa spásy a vykoupení jsou u obou myslitelů přítomné v tom, jak vehementně je oba odmítají.[29] Člověk žije absurdně, protože touží po odpovědích, o něž zároveň nestojí. Proč nestojí? Připravily by jej o svobodu. Ve své touze po odpovědích, o něž nestojí, si je člověk sám sobě nesouměřitelný.

---

[27] Roland Barthes poukázal na to, že *Cizincův* styl je příkladem „nulového stupně rukopisu", což Jan Němec přiléhavě vykládá: „tedy takového způsobu psaní, v němž si jazyk půjčuje od společnosti co nejméně. Bezbarvý, dokonale průhledný styl, jedna z utopií moderní literatury." Jan Němec: Něžná netečnost světa, *Host* 38, č. 4 (2022), s. 32.

[28] J.-P. Sartre: *Bytí a nicota*, přel. O. Kuba, Praha 2006, s. 697. „Každá lidská realita je vášní, *passio*, neboť chce ztratit sebe samu, aby založila bytí, a zároveň ustavila bytí v sobě, které by uniklo kontingenci, protože by bylo svým vlastním základem, protože by bylo *ens causa sui*, které náboženství nazývají Bohem. Lidská vášeň je tedy opačná než Kristova, neboť člověk se ztrácí jakožto člověk proto, aby se zrodil Bůh. Idea Boha je však vnitřně sporná, a proto se sobě samým ztrácíme zbytečně. Člověk je marnou vášní, zbytečným utrpením."

[29] Přinejmenším v případě Camuse nejde o pouhou biografickou zvláštnost. Soustavně reflektuje, jak žít smysluplně v době po smrti Boha, což chápe jako otázku nejen osobní, ale rovněž kulturní a společenskou. Že na úrovni společnosti Bůh zemřel, pak považuje za historický a sociologický fakt. Možná není nepodstatné zmínit, že Camus – ačkoli se považoval za nevěřícího – nebyl hlasitým atheistou jako Sartre. Víra Camuse zajímá, rozhodně ji neodsuzuje a v nějakém smyslu ji i obdivuje. Viz O. Todd: *Albert Camus. A Life*, s. 214 n. Viz např. A. Camus: *Člověk revoltující*, s. 31.

Každá podoba smířenosti, dokonce touha po smíření, je Camusovi zradou na základním východisku absurdity, proto člověk čelí výzvě unést konfrontaci světa a sebe sama, aniž by se napřahoval po víře či naději. To však neznamená, že je třeba žít v zoufalství. Ostatně proto nechápe sebevraždu jako správnou odpověď na absurditu, natož aby uvažoval o umělcích v hladovění. Podle Camuse je stěžejní zemřít nesmířený a *bez* vlastního přičinění.[30] Potažmo můžeme tvrdit, že sama absurdita je výrazem vztahu ve stavu nenaplněnosti; je mementem nesmířenosti, rozdílnosti a svébytnosti.

Naopak naděje je vírou v budoucnost, důvěrou, která odvádí od přítomnosti. Smíření s tím, že budoucnost není v našich rukách, otevírá přítomnost a činí nás vůči ní vnímavými.[31] Usilovat je třeba nikoli o věčný život, ale o věčnou živost. Člověk, který přijímá absurditu jako východisko, nepřichází o sebe nebo svou budoucnost. Spíše si uvědomuje, že žil z cizích rozvrhů a nadějí, že žil tak, aby se stal tím či oním, aniž by se zamyslel nad vlastní pozicí ve světě.[32] Absurdita proto pro Camuse označuje uvědomění si sebe samého. Učí, že není zítřka a že je třeba vyčerpat dnešek, což je původ svobody.[33]

S tím souvisí podivuhodná etika: nežít tak dobře, jak je možné, ale žít tak hodně, jak je možné. Na první pohled to nedává smysl. Ale Camus nemíní, že by měl člověk bezhlavě rozmnožovat prožitky, byť traumatizující. Žít co nejvíce znamená brát ze zkušeností, ale aby člověk tyto zkušenosti měl, musí zachovat jasné vědomí. Potom jej zkušenosti mohou proměňovat.[34] Sám se stává galerií postav. Proto Camus chová takový obdiv k hercům a jejich povrchní slávě.[35] Herec se jeden večer

---

30 A. Camus: *Mýtus o Sisyfovi*, s. 77–79.

31 Tamt., s. 80.

32 Tamt., s. 81.

33 Tamt., s. 82.

34 Bělohradský poznamenává – v závislosti na Gadamerovi –, že „zkušený člověk" neoznačuje toho, kdo už všechno ví, „ale toho, kdo pochopil, že jeho vědomí nevládne realitě, a je ochoten vystavit se ‚další zkušenosti' i přesto, že ví, že nová zkušenost může přinést rozvrat jeho popisu světa". Viz V. Bělohradský: *Čas pléthokracie. Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*, Praha 2021, s. 58.

35 Camus byl hercem i režisérem, zahrál si třeba v Sartrově hře *S vyloučením veřejnosti*, kde mu Sartre přidělil roli Garcina.

promění v Hamleta, vychutná si potlesk, po němž nezůstává nic než prchavý prožitek, další den zapomenutý. Dává k dispozici sílu, city, myšlenky i tělesnost, aby jimi prošly postavy, které naplňuje svým životem a které zároveň ještě ten večer nechá umřít.

Divadelník ztělesňuje pomíjivost, která skýtá živost, a tu rozhojňuje. Navzdory vyčerpání, které zakouší, žije z opakování života, žije nadvakrát.[36] Vědomí, že zítra bude nejspíše vše zapomenuto a herec musí poskytnout prostor další postavě, navíc činí okamžik Hamleta jedinečným. Aby to herec mohl absolvovat, aby skutečně mohl prožít daný večer s dánským princem, nesmí se k němu ani k potlesku či požitku uspokojení poutat. Musí být lhostejný – jen tak bude schopný dát se Hamletovi k dispozici, nechat jej v sobě umřít, a přitom neumřít sám. S lhostejností se proto nepojí netečnost, ale velkorysost, s níž se Camusův prototyp „herec" umí dávat všanc – díky velkorysosti se takový herec nebojí upsat prchavé slávě; nežádá trvání.

Camusovi přitom nejde o schopnost snášet utrpení – v nadsázce řečeno, platí opak: jediné, o co mu jde, je štěstí. Ostatně, poslední věta *Mýtu o Sisyfovi* je pověstná: „Musíme si představit, že Sisyfos je šťasten."[37] Štěstí zakoušíme v proměnách. Je to živost, k níž patří utrpení, které však pro Camuse není stejně dominantní jako pro Schopenhauera. Abychom občas pocítili štěstí, máme – jako herec – kultivovat schopnost receptivity, která není odevzdáním, ale *výkonem* odevzdání.

Proto je Sisyfos největším z Camusových hrdinů. Chtěl spoutat smrt, aby člověk mohl co *nejvíce* žít, nikoli však v božských, ale v čistě pozemských podmínkách. Bohové jej potrestali tím, že mu uložili tlačit do kopce kámen, který se nahoře zase skutálí do údolí. Je mu dán úkol, který nikdy nesplní. Znovu se setkáváme i s Camusovým oblíbeným motivem kamene, který proměňuje v kámen i samu tvář.

To je podle Camuse dobrý výměr lidského života – ani my svou práci nedokončíme. Práce znamená mít nedodělano, a nemáme-li prožít život v neštěstí, musíme na ni změnit

[36] A. Camus: *Mýtus o Sisyfovi*, s. 130.

[37] Tamt., s. 166.

pohled, najít smysl v neuzavřenosti. Sisyfos ukazuje, že štěstí a absurdita jsou sourozenci. Najde štěstí v zápolení s horou, v nekončící výzvě, v níž nemůže obstát. Že to nemá smysl, neznamená, že pro Sisyfa jeho život postrádá hodnotu. Těžiště svého života a uspokojení spatřuje v umu najít své vědomí uvnitř trestu, který tím promění ve svůj úděl. Revolta proto neznamená odmítat a bouřit se. Revolučnějším krokem je přijetí, které dokáže snoubit vášnivost i lhostejnost.

V. CIZINEC[38]

V *Zápisnících* najdeme poznámku, že by Camus stál o to, zjistit, jak by asi vypadalo smíření západního hrdiny s indickým mudrcem.[39] Možná nás to přiblíží protagonistovi novely *Cizinec*. Nietzsche hovoří v knize *Lidské, příliš lidské* o „duchu na dietě" a připomíná, že dosud nežil tak nábožensky asketický člověk, který by se řídil podle Buddhova příkazu: před lidmi skrývat dobré stránky a ukazovat jen to, co je na něm odsouzeníhodné.[40] Takový člověk možná skutečně nežil, ale proč Camusova Meursaulta jednou nepřečíst z tohoto hlediska? Není nutné hned předpokládat, že by o odsouzení usiloval záměrně, spíše je možné v Meursaultově počínání spatřovat asketické cvičení vyššího druhu. Buddhův příkaz se spíše týká cizincovy neochoty cokoli přikrašlovat, obzvláště sebe samého, ale cizinec se rovněž zříká všech snah o dodatečné upravování svého prožívání. Jinými slovy, nechce jít nad sebe a spíše – až metodologicky – usiluje o popis a vyjádření toho, co zrovna zakouší a vidí, bez ohledu na celky či horizonty, které by také bylo možné dovozovat.

Camus spolu s Nietzschem tvrdí, že by se člověk měl cvičit v tom, aby vydržel své selhání, aniž by je převyprávěl jako skrytý úspěch.[41] Krom toho je dobré učit se nebýt oblíbený a vel-

[38] Upravená verze této a následující části vyšla pod názvem Meursault, Camusův učitel morálky k osmdesátiletému výročí knihy *Cizinec* v literárním měsíčníku *Host* (38, č. 4, 2022, s. 36–41).

[39] A. Camus: *Zápisníky*, I, s. 32. Iris Radischová poznamenává, že Camusův pojem štěstí není spjatý s novověkým sebeuskutečněním, ale s „buddhistickým štěstím sebeobnaženosti". I. Radisch: *Camus. Das Ideal der Einfachheit*, s. 160.

[40] F. Nietzsche: *Lidské, příliš lidské*, přel. V. Koubová, Praha 2018, s. 257.

[41] Navzdory mediálně oblíbené tezi, že každá krize je příležitost, zjevně existují krize, které jsou jen krizemi, a selhání, která jsou jen selháními. Chtít vměstnat každý

koryse to přijmout, projevovat se ve své nemoudrosti, a tím škodit své pýše, vyklidit pole, když se vítězí, stavět se na stranu prohry, přátelství uzavírat zásadně s těmi, kteří jsou hluší vůči našim prosbám.[42] Vědomí, že člověk nemá pravdu, což je výchozí stav, v němž každý většinou prožije svůj život – a není to „chyba", ale fakt –, bystří mysl a ducha. Je příznačné, že Camus – ctitel spíše obrazů ve slovech než písmen – má za to, že takový postoj nutně nevede k obzvláštnímu intelektuálnímu vhledu, ale prohlubuje vnímavost k textuře světa, především ke schopnosti zachovat věrnost fenoménům a nechat je vyniknout, aby mohly být náležitě viděny.

Než se Meursault dostane k askezi, vstoupí do jeho života smrt. Smrt knihou hýbe: novela je zarámovaná úmrtím matky, odsouzením ke smrti syna a bodem obratu je vražda Araba.[43] Camus byl ostatně přesvědčen, že smrt mu dýchá na záda už od mládí. Jako šestnáctiletý se léčil s tuberkulózou, z jejíchž následků se nikdy nevzpamatoval, a celoživotně trpěl krátkodechostí. Počítal s tím, že jeho život nebude dlouhý, žil proto v neustávajícím chvatu tváří v tvář předjímanému konci. Vědomí konečnosti dodávalo Camusovi cit pro tragično. Dobře jej vystihuje vhled, v němž Cioran rozlišuje lidi na ty, kteří ví o své smrtelnosti, a ty, kteří o smrtelnosti nemají tušení:

> Propast těchto dvou nekomunikabilních světů se otevírá tím, že jeden člověk má instinkt k smrti a druhý ho vůbec nemá, přesto oba umírají. Jeden svoji smrt ignoruje, druhý zná… Jeden umírá okamžitě, druhý nepřestává umírat… Jejich společný úděl z nich dělá přesné protinožce ve smyslu krajnosti a uvnitř jediné defini-

neúspěch do lineárního příběhu seberozvoje budí dojem, že si Hegelova filosofie dějin počkala skoro dvě století, aby se uskutečnila v podobě lifestylových řečí.

42 Srv. F. Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra*, s. 37.

43 Mnozí alžírští intelektuálové kritizovali skutečnost, že Arab je zde bezejmenným nástrojem Camusova poselství. V této souvislosti se hovořilo o symbolickém vymazání oběti. Nutno říct, že současní spisovatelé a intelektuálové jsou ke Camusovi nejen vstřícnější, ale oceňují jej jako „svého" nositele Nobelovy ceny. Kámel Daúd, autor knihy *Meursault, přešetření* (přel. Alexandra Pflimpflová, Praha 2015), v níž dává prostor příběhu zavražděného Araba, k tomu poznamenává: „V Alžírsku jsme všichni měli na výběr mezi islámem a Frontou národního osvobození. Jen díky Camusovi jsem si dokázal představit svou vlastní svobodu a prosadit ji." O recepci Camusovy novely v Alžírsku poučeně pojednává Eva Voldřichová Beránková ve článku Bomba bere mámu (*Host* 38, č. 4, 2022, s. 42–45).

ce: nesmiřitelní, podléhají témuž osudu… Jeden žije, jako by byl věčný, druhý svoji věčnost nepřetržitě promýšlí a popírá ji v každé myšlence.[44]

Navíc stojíme u počátku Camusova sklonu upírat člověku budoucnost a jeho výzvy vydat se dnešku. Sám takové vědomí popisuje jako zdroj přecitlivělosti i bdělosti. Svou nemoc – nemoc vůbec – přibližuje jako „klášter s vlastními pravidly, asketismem, tichem a inspirací".[45]

Se smrtí se potkáme v první větě románu: „Dnes umřela maminka. Možná taky už včera, zatím to není jasné. Z útulku přišel telegram: ‚Matka zesnula. Pohřeb zítra. Hlubokou soustrast.' Z toho se nic nevyčte. Asi už včera."[46] Po obdržení zprávy se Meursault pohybuje v myšlenkovém i smyslovém oparu – jede do ústavu, v němž matka dožila, stále častěji čelí ostrému slunci, které do něj pere na cestě do kostela, kde se má konat zádušní mše. Meursault popisuje dvě možnosti: „Když jde člověk pomalu, lehko si užene úpal. Ale když pospíchá a jde rychle, zpotí se a v kostele potom dostane zimnici."[47] Není kam – kierkegaardovsky – skočit.

Vědomí, že neexistují únikové cesty, zostřuje vnímání. Z Meursaulta se stává málomluvný pozorovatel detailů. Zde se vyjevuje atomismus Meursaultova pozorování a Camusova jazyka. Protagonista sleduje ženy s „vypouklými břichy",[48] vrásky starého Salamana a ekzém jeho psa. Majitel svého psa týrá, ale když mu uteče, neví, co si počít.[49] Meursault nepřekračuje jevy k výpravným celkům, ani nemíní překračovat své zkušenosti. Již na počátku novely se Meursault seznamuje s Marií, a ač ji má rád, není schopný jí říct, že ji miluje.[50] S ne-

[44] E. M. Cioran: *Nástin úpadku*, přel. A. Dvořáčková, Olomouc 1993, s. 16.

[45] Citováno v: O. Todd: *Albert Camus. A Life*, s. 158.

[46] A. Camus: *Cizinec*, přel. M. Žilina, Praha 1988, s. 8.

[47] Tamt., s. 19.

[48] Tamt., s. 13.

[49] Tamt., s. 37.

[50] Stejnému problému čelí Leopold z Havlovy hry *Largo desolato*. Ten se – tváří v tvář ženě – výslovně odvolává na fenomenologickou zdrženlivost. „Lucy: ‚Ty se prostě stydíš za svou lásku!' Leopold: ‚Fenomenologie mne naučila trvalé péči o to, abych svými tvrzeními nepřekračoval rámec vykazatelné zkušenosti. Raději vyjádřím méně, než cítím, než bych riskoval manifestaci něčeho, co necítím.'" V. Havel: *Largo desolato. Hra o sedmi obrazech*, Praha 2019, s. 20 n.

pochopením se setkává od samého začátku. Je cizincem, který neníní nic předjímat a žije ze světa, v němž si vystačí. Tato schopnost – mít dost na svém světě –, která jej například vede k tomu, že odmítne nabídku zaměstnání v Paříži, může sama o sobě pobuřovat. Copak nemá být člověk nespokojený a chtít více, než má? Copak se nemá chtít překonávat?

Cizinec cizeluje – z fenomenologického hlediska – schopnost nepřekračovat přítomné jevy, vyžít z toho, co je, a neprovokovat chtění. Pozoruhodné je, že ani lhaní není schopen – jeho askeze mu podobný luxus ve vztahu ke skutečnosti neumožňuje. I lhaní jde nad fenomény. A i když „jen" přeháníme, již lžeme; možná je přehánění nejběžnější podoba lži. Říkáme více, než víme, že je pravda. Svou výzvou, abychom nepřekračovali fenomény, Camus usiluje o rozbití běžného vnímání. Ničí horizonty a vazby, aby odkryl fenomény v jejich nahotě. Bez vztahu k okolí by neexistovaly, ale navzdory tomu je neváže žádné pouto, ze kterého by braly smysl. Nějak přece jen obstojí, i jak samy jsou.

Z vazeb se osvobozují nejen fenomény, ale i Meursault. Oslepen sluncem zastřelí Araba, který jej možná ohrožoval. Pachatel ví, že Bůh jej nepotrestá. Ale že je vše dovoleno, neznamená, že nic není zakázáno, a Meursault proto stane před lidským soudem, kde si vyslechne trest smrti. Odsudek za vraždu by rád přijal, svůj zločin neobhajuje, hlásí se k němu.[51] Jenže muže odsoudí, že neplakal na pohřbu své matky.

Meursaultův atomismus se projevuje i v jeho obhajobě. Nemíní využít advokáta – věc je snadná a chce, aby byl souzen za vraždu, k níž se doznal. Jenže soudce, lékaři i kněží dovozují souvislost vraždy a jeho chování na pohřbu matky. Jestliže se takto lhostejně chová tváří v tvář matčině smrti, pravděpodobně druhého nezastřelil ze strachu či únavy. Bude za tím více – nejspíše psychopatická mysl.

---

[51] Vraždu přirozeně neschvaluje ani Camus, a nejenže ji neschvaluje, proslul rovněž jako aktivní odpůrce trestu smrti. Ostatně jako protest proti trestu smrti chápe i svou novelu *Cizinec*. Viz J. Němec: Něžná netečnost světa, s. 28–34. K zabití druhého, byť by to byl trest, se vyjadřuje i v *Člověku revoltujícím*. „Od chvíle, kdy uznáme nemožnost absolutní negace, a to, že žijeme, je samo o sobě takovým uznáním, že je život druhého tou první věcí, kterou nelze popřít." A. Camus: *Člověk revoltující*, s. 16.

Přinejmenším zčásti se pachatel stává hrozbou pro společnost, když naplňuje společenský požadavek, který dnes slýcháme častěji než v Camusově době a který vyniká svou spřízněností s Pindarovou výzvou, jíž jsem tuto knihu uvedla: „Poznej, kým jsi, a staň se jím.“[52] Podvratnost opakování norem je ostatně něco, co Camuse fascinuje i na umění: V umění, které je hodno toho jména, máme podle Camuse svět nikoli proměnit, ale co nejvěrněji zopakovat. Tím můžeme říct něco podstatného, ne-li podvratného: v opakování se svět stane viditelným a překvapivým, naopak když chceme měnit, nezřídka kdy upadáme do pasti konvenčnosti.

Meursault se nakonec smíří i s popravou, přestože nesouhlasí s obviněním z bezcitnosti. Díky svému obvinění si uvědomuje absurditu svého osudu, v němž spatřuje situaci kohokoli jiného. Není nakonec každý odsouzencem na smrt? Meursault se tím stává prototypem člověka. Cizinec je člověkem přítomného světa, je zde doma. Ale že patříme přítomnosti, to rovněž znamená, že máme zvláštní vztah k minulosti. To se vyjevuje právě v případě odsouzence, který o budoucnost zcela přišel. Již má jen minulost, proto se živí z paměti. Smrt neotevírá horizont budoucnosti a předběhu, ale člověka soustřeďuje na přítomnost, která žije z minulosti.

Z minulosti vyzdvihuje Meursault svůj vztah s matkou a poprvé pociťuje záchvěv lásky. Nyní navíc jasně vidí, že pláč si jeho matka nezasluhovala. Vzpomene si, co mu sdělil zaměstnanec ústavu: těsně před smrtí se chtěla znovu provdat. Žila a chtěla žít znovu. Kdyby jí někdo nabídl opakování, cizinec ví, že by kývla. A protože zemřela uprostřed života a nedobrovolně, nikdo ji neměl právo oplakávat.

Meursault nyní cítí nejen lásku. Je to paradoxní, ale ve světle své situace zakouší – spolu s láskou – „něžnou netečnost světa“ (la tendre indifference).[53] Lhostejnost proto není jen vnitřním naladěním, ale rovněž vlastností světa, již objevujeme, když k němu přistupujeme s metodologickou lhostejností: nic nevyzdvihujeme, neponižujeme, vše necháváme být, jak je, což znamená, že usilujeme o nehodnocení. Lhostejnost v cizin-

[52] Pindaros: *Pýthijské zpěvy*, s. 92.

[53] A. Camus: *Cizinec*, s. 104.

ci vzbudila něhu pro vše, co – jakkoli malé a nesmyslné či staré, nebo silné a v rozpuku – chce žít.

Matka, která se chtěla provdat v „útulku pro přestárlé“,[54] ztělesnila lhostejnost – vůči tomu, kdy je správné žít a kdy ustupovat. Takto byla plně zajedno s životem, který postrádá jeden správný směr. Věděla o nevinnosti bytí, a sama tak ze života odcházela naprosto nevinná. „Právě na sklonku života si připadala oproštěná a připravena začít znovu.“ Vystihla správný vztah k životu: nejen na konci, ale i uprostřed života je třeba přitakat opakování. Na matce nebylo nic politování-hodného.

VI. REVOLTA A TI DRUZÍ

„A už řvou: jsem imoralista,“ poznamenává Camus ve svých *Zápisnících*.[55] Copak nás nechtěl pohnout k sympatiím k vrahovi? Chtěl – ale navzdory tomu se řadí po bok francouzských moralistů, kteří vyzývají k nápravě člověka.[56] Jeho volání po návratu do světské přítomnosti má až náboženský nádech, a jakkoli nechoval sympatie k institucionálnímu náboženství, slova jako milost či věčnost se vyskytují především v jeho osobnějších *Zápisnících* nápadně často. V celém *Mýtu o Sisyfovi* navíc argumentuje proti nihilismu a pro ustavení hodnot. Takové výzvy však vyznívají dutě, a navíc: Copak existuje v cizincově světě něco, na čem lze založit hodnoty?

V několika kontextech jsme se setkali s Camusovou výzvou nepřekračovat okamžik a nedovozovat hodnoty skrze kontext. Porozumění pro smysl fenoménu se vydobývá z obnaženého světa, z až metodologické lhostejnosti či rovnocennosti, v níž je život psa stejně hodnotný jako manželky, jak poznamenává Meursault těsně před popravou, v pasážích, v nichž dosahuje nejzazší jasnozřivosti.[57] To vyznívá jako snaha o provokaci nebo blouznění odsouzence na smrt. Jenže tato rovnocennost všeho se vším prostupuje celým Camusovým dílem. To není

[54] Tamt., s. 8 aj.

[55] A. Camus: *Zápisníky*, I, s. 33.

[56] Zálibu ve francouzských moralistech měl i Friedrich Nietzsche. Srv. J. Foley: *Albert Camus. From the Absurd to Revolt*, London 2008, s. 2.

[57] A. Camus: *Cizinec*, s. 103.

argumentem proti nesmyslnosti, ba hlouposti tohoto tvrzení, ale stojí za to se na něj podívat blíže.

V souvislosti s Nietzschem hovoří Camus o „metodologické negaci“.[58] Jeho dílo prý stojí na vhledu, že je třeba ničit, aby bylo možné tvořit. Důraz na ničení vyznívá násilně, přiznává Camus. Zároveň připojuje: má-li Nietzsche spadeno především na tradiční křesťanskou morálku, může tím otevřít prostor nové odpovědnosti. V této souvislosti cituje Nietzscheho pasáž: „Od chvíle, kdy člověk přestane věřit v Boha a v život věčný, stává se odpovědným za všechno živé, za všechno, co se zrodilo v bolestech a čemu je souzeno zakusit utrpení života.“[59]

„Metodologická negace“ snad skýtá cestu, jak rozumět cizincovu důrazu na rovnocennost člověka a psa. Camusův přístup se však nevyznačuje metodologickou *negací*, kterou odmítá jako dobově podmíněnou filosofii, ale metodologickou *rovnocenností*. Nic nenasvědčuje tomu, že by Camus zpochybňoval *přirozené* nadhodnocování některých vazeb. Ale je otázka, jestli sklon hodnotit výše člověka než zvíře mnohé nezastírá. Zatímco svět omotáváme významy a kontexty, metodologická rovnocennost spočívá ve snaze pustit těmto sítím oka a přistoupit na to, že vládnoucí hodnotové rámce nejsou jediným možným hlediskem. Žádné jediné nenapadnutelné hledisko totiž neexistuje.

Potom by cizincovo tvrzení nebylo tak zarážející. Spolu třeba s Jeremym Benthamem nebo dnes s Peterem Singerem by mohl tvrdit, že na tvorovi nakonec není rozhodující, je-li schopný uměleckého výkonu či racionality, ale cítí-li, zda mu působíme bolest, případně jak velkou. Výmluvná je tato pasáž z *Člověka revoltujícího*: „‚Na světě není tolik lásky, aby se jí mohlo plýtvat na cokoli jiného než na člověka.‘ I kdyby to tvrzení bylo pravdivé, jeho propastná beznadějnost by si zasloužila něco více než pohrdání.“[60]

Zvíře či mimolidská příroda navíc skýtá jedinečnou perspektivu, kterou nám vztah k člověku nenabízí. Tváří v tvář lidskému tvoru býváme na pozoru, poměřujeme se, přetlačujeme se nebo hned bojujeme. Příroda se s námi nepoměřuje

[58] A. Camus: *Člověk revoltující*, s. 82.

[59] Tamt., s. 87.

[60] Tamt., s. 27.

a my se nepoměřujeme s ní. Provokuje jiný pohled na bytí, včetně toho, že nabízí pojem věčnosti coby koloběhu, věčného opakování. V lese nic nemizí, ale transformuje se. Ostatně už to, že člověk přírodu – na rozdíl od měst – nevytvořil, otevírá nový pohled na to, co je, a vytrhuje nás z moderní představy, že vše je lidským konstruktem. Vůči i nejobyčejnější přírodní scenérii se takové stanovisko jeví směšně.[61]

V tomto rozměru Camusovy filosofie můžeme zahlédnout myšlenkový směr, s nímž jsme se setkali u Schopenhauera: ten chce revidovat naše vztahy ke světu a učit se nevidět v druhém – ať je to člověk, nebo zvíře – „fichteovské" nejá, ale druhé já. Pojí je ještě jedna věc: oba jsou považováni za nihilisty, v případě Schopenhauera jde o zhodnocení, které není nemístné. Ale nemělo by se zapomínat, že i z jeho filosofie vyrůstají svébytné hodnoty.[62] To, že jevový svět je mu pouhým nastáváním, a proto se vždy nalézá v procesu umírání,[63] neznamená, že nic nemá hodnotu, ale hodnotu má úplně vše, nakolik je to schopné utrpení a nakolik se to účastní jediné vůle. Schopenhauer dokonce hovoří o „věčné podstatě" (ewiges Wesen).[64]

Pozoruhodná je i Schopenhauerova vášnivá kritika Kantova kategorického imperativu, dle kterého člověku náleží absolutní hodnota. Vždyť hovořit o „absolutní" hodnotě je protimluvem – hodnota je *ze své podstaty* relativní. Ale především se mu příčí bezohledné vyzdvižení člověka nad zvíře, které sleduje v celé západní tradici.[65] Schopenhauer přitom nemí-

---

[61] Srv. Camusův výrok k Hegelově poznámce, že „pouze moderní město poskytuje duchu půdu, na níž si může uvědomit sebe sama". Camus posměšně dodává: „Vědomí je jedině na ulicích." A. Camus: *Zápisníky*, II, s. 136 n.

[62] Nutno říct, že jde o jednu ze dvou interpretací Schopenhauerovy filosofie. V kapitole Umělec v hladovění. *K Arthuru Schopenhauerovi* jsem představila interpretaci jinou, daleko radikálnější, která se zakládá především na knize *Svět jako vůle a představa*. V této kapitole se opírám o pozdější spis *Über die Grundlagen der Moral*, ed. P. Welsen, Hamburg 2007.

[63] To, co platí o lidech – „člověk neustále umírá" –, lze vztáhnout na každou živou bytost, která je jevem. A. Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa*, I, s. 250.

[64] Proto by bylo chybou číst Schopenhauera v utilitaristické tradici – nejde mu jen o užitek ani o maximalizaci štěstí, což by považoval za směšný cíl. Vhled do souvislosti všech tvorů odpovídá pravdě, je tedy založen na metafyzickém přesvědčení, co je základem skutečnosti.

[65] Viz A. Schopenhauer: *Über die Grundlagen der Moral*, s. 59–67. K tomuto problému viz především S. Shapshay: Schopenhauer on the Moral Considerability of

ní, že jsme povinováni stejnými morálními závazky k člověku jako ke psu. Nepochybuje, že člověk stojí – nakolik je nadán rozumem, nikoli jen rozvažováním, jak je tomu v případě zvířat – na vrcholu pyramidy. Ale to neznamená, že jeho chování ke zvířatům nemá rovněž vykazovat vysoké morální ohledy. V kontextu západní filosofie tím Schopenhauer předkládá první pokus o včlenění ohledu na zvířata do morální teorie.[66]

Camus jde cestou spřízněnou, a to na několika rovinách. Se Schopenhauerem by se shodl na určité podobě atomismu: každý jev je mikrokosmem makrokosmu, a náleží mu proto svébytnost. Camusova askeze metodologické rovnocennosti nás činí citlivými k utrpení nejen druhého člověka, ale každého tvora, navíc připomíná Schopenhauerův důraz na soucítění. Utrpení, v němž mimo jiné vnímáme naši konečnost, je zkušeností jednotlivce, ale rovněž sdíleným zážitkem. Cítíme spojitost mezi životem vlastním a životem druhého, ať už je to člověk či živočich (anebo toho jsme přinejmenším schopni). Cizinec tak v závěru novely pociťuje zvláštní naladění, které označuje jako „něžnou netečnost" (la tendre indifference). Vědomí vlastní nepodstatnosti jej sbližuje se vším, co je: „A protože jsem vnímal, jak se mi [svět] podobá, jak se mi bratrsky podobá, já cítil, že jsem býval šťastný, že dosud šťastný jsem."[67] Ve společném

---

Animals. Toward a Less Anthropocentric Ethics, in: *The Palgrave Schopenhauer Handbook*, ed. S. Shapshay, London 2007, s. 283–298.

[66] Schopenhauer je v tomto ohledu dosud vlivný. Navazuje na něj třeba Ursula Wolfová ve své etice založené na soucitu. K tomuto tématu viz D. Birnbacher: Tierethik, in: *Schopenhauer-Lexikon*, ed. D. Schubbe – J. Lemanski, Paderborn 2021, s. 251.

[67] A. Camus: *Cizinec*, s. 104. Právě tento výklad nabídl otci, který se během soudu nad vrahem svého syna, obrátil na Camuse. Claude Panconi se stejně jako Meursault dopustil vraždy a odvolával se na *Cizince*. Otec zavražděného se obrátil na Camuse, aby tuto interpretaci odmítl, a tím vrahovi dal jasně najevo, že za svůj čin nese odpovědnost jen on sám, nikoli kniha. Camus překvapivě nevyhověl a na otce se obrátil i těmito řádky: „Jestliže pevně a bez výjimky popírám, že by *Cizinec* mohl podnítit zločin, ilustruje nicméně, jako všechny další knihy, které jsem napsal, mou hrůzu z trestu smrti a mučivé pochybnosti týkající se jakéhokoli provinění. Moje dílo, pane – a pro jednou to říkám smutně – nespočívá v obviňování druhých. Spočívá ve snaze druhým porozumět, dát hlas sdílenému neštěstí. To je důvod, proč se nemohu – bez ohledu na to, co si jinak myslím – přidat na stranu obžaloby, byť by to ušetřilo mou pověst spisovatele." Celému případu se na pozadí knihy *Cizinec* věnuje Jan Němec v článku Něžná netečnost světa (s. 30); z daného článku rovněž přejímám zde užitý citát.

cítění, v sou-cítění, spočívá naše možnost revolty, která není v první řadě destruktivní, ale naopak obnovuje řád a vztah k druhému. Podstatou existence není vlastní významnost, ale bezvýznamnost, která nás spojuje s druhými, se světem.

Nejde však jen o řád a vztah k druhému. Již v *Mýtu o Sisyfovi* jsme viděli: vědomí vzniká z okamžiku, kdy povstáváme proti bohům. Totéž zaznívá v *Člověku revoltujícím*: „S revoltou přichází na svět vědomí."[68] Proč „ne" ustavuje vědomí? V nějakém ohledu je to – aspoň tak to čtu – nadsázka: Camus patrně nemíní, že člověk, který nikdy nepovstal k revoltě a nestál před výzvou vymanit se z prostředí, z něhož vzešel, není při vědomí. Ale jakkoli by takovému člověku neupíral vědomí, patrně by je nespojoval s pojmy autenticity či pravdivosti. Sžití s okolím a přitakání jsou neznatelnými projevy vědomí, naopak s „ne" vstupuje do hry soustředěnější, ba hutnější vědomí, a to již proto, že k „ne" patří vzepětí, odvaha i risk.

Revolta, jak ji chápe Camus, je vedena vhledem do společného.[69] Z toho je patrné dvojí: Camus by pravděpodobně řekl, že v každé revoltě musí být přítomné silné vědomí, protože jím se člověk vyvazuje z toho, do čeho byl původně zapojen. Ať už revoltuje z jakýchkoli důvodů, žádá si to nasazení. Ale revolta, o níž hovoří především, je etický pojem. V revoltě seznáváme, že člověku bylo upřeno něco, co mu patří. V tomto smyslu Camus chápe dějinné revolty a revoluce jako pokusy o narovnání vztahů a ustavení spravedlivé míry.

Ale jaká je správná míra a co je onou přirozeností člověka, o níž hovoří? Zdá se, že původní metodologická rovnocennost se mění v rovnocennost hodnotovou: lidé si jsou rovni a dluží si stejné zacházení. Revolta vzniká vhledem do rovnosti, která je na určité rovině i stejností, a v základu revolty tak tkví to, co Camus označuje jako metafyzickou solidaritu. Revoltující se vyznačuje vědomím odpovědnosti za druhého tvora, dokonce za svět vůbec.[70]

V těchto pasážích je Camus dědicem Hegelových úvah, především boje pána a raba. Ve *Fenomenologii ducha* využívá pán

---

[68] A. Camus: *Člověk revoltující*, s. 23.

[69] Tamt., s. 24. „Bouřit se ve jménu něčeho, co náleží nám všem."

[70] Tamt., s. 25. „V revoltě člověk překonává sám sebe v druhém a z tohoto pohledu má lidská solidarita povahu metafyzickou."

síly svého raba – nechá jej pracovat a jeho dřinu si přivlastňuje. Jenže rab se odvedenou i odevzdanou prací vzdělává a nakonec je schopen pouto k pánovi rozbít a přerůst jej. Zatímco Hegel chápal povstání raba proti pánovi jako vítězství práce nad nečinností, Camus není přesvědčen, že proces bude takhle hladký. Nestačí, aby rab pána mírumilovně přesáhl, musí jej porazit – a zůstat u toho. Jeho úkolem je zůstat povstalcem proti pánovi, povstalcem, který však nepovstane proti člověku. Jinými slovy, jeho úkolem je bouřit se ve jménu společného, nikoli rozdílného.

Revolta se od revoluce liší tím, že do pohybu dokáže včlenit zastavení. Je vědomým úsilím a duchovním výkonem, nakolik má v sobě zakotvenou mez a nakolik revoltující ví, že svůj čin nesmí proměnit ve mstu. Nejnaléhavějším posláním revolty je rezignovat na pomstu i (pře)vychovávání pána. V tomto smyslu vytváří hodnoty: revoltující spatřuje důstojnost v sobě i v druhém.

Jako v případě cizince připojuje Camus i v této souvislosti důležité poznámky k časovosti: revoltující nesmí zapomínat, především nesmí ztratit ze zřetele bolest, kterou mu působilo minulé podrobení. Pamatovat si nemá, aby živil svůj resentiment, ale aby sám nepodroboval. Kdo necítí bolest svého rabského bytí, stane se znovu pánem. Přestat být rabem proto není schůdná cesta – nakolik jsme někdy raby byli, natolik jimi máme v naší paměti zůstat. Nic se nepřekonává; znovu a znovu se vše vyplavuje. Máme však povinnost usměrňovat, *jak* minulost vyplavujeme.[71] Jak jsme viděli v souvislosti s Nietzscheho koncepcí věčného návratu téhož, paměť je zásobárnou lidské minulosti, ale rovněž potencialit, které vstupují do přítomnosti: „Chce-li člověk být, musí revoltovat, ale jeho revolta nesmí překročit jistou mez, kterou objeví v sobě samé a na níž v tom, co je všem společné, lidé začínají být.

[71] Pozoruhodně o tom píše Simone Weilová: „Tak je víc věčnosti v minulosti než v přítomnosti – i u všech jinak stejných věcí – anebo spíš méně časného, a proto větší podíl věčnosti. *Hodnota správně pochopených dějin je analogická hodnotě vzpomínky u Prousta*. Tak pro nás minulost představuje něco, co je zároveň skutečné a lepší než my, co nás může táhnout vzhůru, což budoucnost nikdy nedělá." S. Weilová: *Dobro, mez a rovnováha*, přel. E. Formánková, Praha 1996, s. 106. (Kurziva S. W.)

Revoltující myšlení se tedy neobejde bez paměti: je to jakési trvalé napětí."[72]

Zde se rodí solidarita, kterou Camus označuje jako „přirozené společenství", ale rovněž se ohlašuje odlišnost od Schopenhauerovy filosofie. Vcítění sice není pro morální postoj nepodstatné, ale není bytostné. Soucit je totiž příliš svázaný s vlastním stanoviskem, s ochotou považovat za špatné jen to, co by mi vadilo nebo mě bolelo. Jenže i příkoří nebo urážky, které snáším, mohou být pro druhého nesnesitelné.

Z revolty se rodí vědomí, jež může vznášet nárok na autenticitu, a spolu s ním vznikají i hodnoty. Stěžejní je schopnost nevztahovat se k druhému mocensky a neeskalovat konflikt do dobra a zla. Úspěch revolty se měří schopností rozpoznat mez a v okamžiku, kdy je revolta uskutečněna, ustavit možnosti přechodů: mezi pány a raby, mezi dobrem a zlem. Nejde o to, docílit nietzscheovské pozice „mimo dobro a zlo", jako lidé se pohybujeme mezi dobrem a zlem.

VII. ZÁVĚR

„Když se přistihnu v revoltujícím hnutí mysli, spolknu prášek na spaní nebo se poradím s psychiatrem," píše Cioran ve svých *Sylogismech hořkosti*, nepochybně v narážce na Camuse.[73] Je třeba dodat, že Cioran chápal revoltu mylně jako povstání ve jménu lepšího zítřku, jako projev nezvládnuté vzrušivosti, kterou je třeba umlčet. Cestou umlčení půjde Cioran, který je spolu se Schopenhauerem nejradikálnějším přímluvcem vzdání se vůle.

Camus o vzdání se vůle neusiluje a absolutní rezignace je mu cizí. Výše jsem zmínila, že si představoval, jak by asi vypadalo zkřížení západního hrdiny s východním mnichem. Odpovědí je patrně člověk revoltující. Začíná u revolty, ale jeho úběžníkem je neskončit v boji – ne nutně proto, že by byl Camus pacifista, ale proto, že se v boji vyhrává, nebo prohrává. A již to dosvědčuje, že nejde o pravdu. Ta nevítězí, neporáží, není agresivní a rozhodně není vítězoslavná. Žije z přechodů, z naší schopnosti navazovat na sebe navzájem.

[72] A. Camus: *Člověk revoltující*, s. 31.

[73] E. M. Cioran: *Sylogismy hořkosti,* s. 55.

Camus tento postoj praktikoval. Jenže ty, kteří si neumějí vybrat stranu a pohybují se na přechodech, označujeme za oportunisty, zbabělce nebo alibisty. Na Camusovi je však patrné, kolik úsilí, odvahy a pracnosti si taková pozice žádá. Během alžírské války napřel úsilí do spravedlivého zhodnocení pozice kolonialistů na straně jedné, a arabské a berberské většiny na druhé. Znesvářeným se dokonce nabídl jako prostředník. Jenže jeho nezaujatost, která jej činila nepředvídatelným pro obě strany, působila jako provokace. Nenávist, které Camus musel čelit, svědčí o tom, že pozice v meziprostoru je vším jiným než znamením pohodlnosti.[74]

Důraz na rezignaci, s níž jsme se setkali třeba u Schopenhauera, je Camusovu dílu cizí. Ale jeho pojem vědomí se bez principu zdrženlivosti a sebeomezení neobejde. Že je i jeho vztah k druhému určen pozastavením nároků, vysvítá z této osobní pasáže:

> Když jsem byl mladý, chtěl jsem po lidech víc, než mohli dát: neutuchající přátelství, ustavičné citové vzrušení. Dnes od nich *dokážu* chtít méně, než mohou dát: aby se mnou prostě byli. A jejich citová hnutí, jejich přátelství, jejich ušlechtilá gesta si v mých očích zachovávají celou svou hodnotu zázraku: plnost účinku milosti.[75]

Původní „ne" zakládá vědomí a podněcuje revoltu. Podstatnější je však druhý krok, v němž se „ne" proměňuje v sílu sebeomezení, a člověk tak dokáže spočinout v meziprostoru „ano a ne", dokonce vytvářet přechody. Neučinit z myšlenky „opevněný vojenský tábor"[76] je nejzazším výkonem. Camus nežádá, abychom se vzdali vůle, ani po nás nechce, abychom říkali „buď vůle tvá". Máme nechat myšlenku, aby se svobodně protáhla – třeba i na nepřátelském území –, bez ohledu na povyk, který tím způsobíme.

---

[74] O nenáviděné roli prostředníka, který se nakonec znelíbil oběma stranám, pojednává Eva Voldřichová Beránková v doslovu k povídkovém cyklu *Exil a království*. Viz E. Voldřichová Beránková: Doslov, in: Albert Camus: *Exil a království*, přel. J. Pospíšil, Praha 2005, s. 137–152.

[75] A. Camus: *Zápisníky*, I, s. 16. (Kurziva T. M.)

[76] A. Camus: *Člověk revoltující*, s. 39.

Ale nastupuje po Nietzscheovi, jenž všechny jeho pozice zastával takřka o sto let dříve. Čím to, že se takto vytříbená, silná mysl spokojí s tím, že opakuje, co již bylo řečeno?
S. Sontagová o Cioranovi[1]

I. ÚVOD

„Co byste říkal všeobecné teorii slz? Cítím se na to," ujistil Emil Cioran svého školitele, když mu představoval návrh disertačního projektu. Z plánu sešlo a doktorskou práci věnoval Henrimu Bergsonovi. Od filosofie se navíc začal distancovat a zpětně poznamenává, že na ni pomýšlel z čiré nezkušenosti.[2]

Znamená to, že tento původem rumunský myslitel, který prožil převážnou část svého života v Paříži, nechtěl být filosofem? Ujišťování bývají ošemetná, včetně těch o vlastní nefilosofičnosti. Ale Ciorana neprozrazuje ani tak křeč, s níž trvá na tom, že filosofem není a být nechce. Podezřele filosoficky vyznívají zvolená témata i způsob jejich zpracování. Když se na celé dílo podíváme z odstupu, zjistíme, že nepřestává kroužit kolem několika motivů: Co je myšlení? Jak se má myšlení k psaní? A jak vůle k psaní? Vposled není těžké dospět k závěru, že ve dvacátém století neznáme aforistika, který by se srovnatelně odevzdal tradiční otázce, co je podstatou myšlení.[3]

---

[1] S. Sontag: Introduction to the Temptation to Exist, in: Emil Cioran: *The Temptation to Exist*, přel. Richard Howard, Chicago 1968, s. 14.

[2] E. M. Cioran: *Sylogismy hořkosti*, s. 43.

[3] Tradiční je Cioran i v tom, že velkoryse ignoruje témata, na nichž moderní filosofie, především ta ve dvacátém století, spočívá, tedy sociální podmíněnost a tělesnost myšlení.

Na koho tedy hraje divadlo, když odmítá filosofii? Možná na nikoho. Snad jen není přesvědčený, že se člověk stává filosofem tím, že se rozhodne filosofii třeba studovat. Tuto bezprostřednost vnesla do filosofie její profesionalizace, která určitou její podobu maří, když filosofii proměňuje ve specializaci na určité téma nebo myslitele. Ale Cioran rovněž nemá za to, že bychom se k filosofii měli propracovávat vlastními pokusy o myšlení. Patrně by nácvik takového myšlení považoval za ještě naivnější podnik než začít studovat filosofii.

Ale co si má počít člověk, který pomýšlí na to, stát se filosofem? Hlavní maxima zní: vyhnout se filosofii. Je-li v dotyčném něco filosofického, jeho práce – ať už bude dělat (takřka) cokoli – se ve filosofii promění; nemá-li žádné předpoklady, je dobře, že se o to vůbec nepokoušel. Sám Cioran se *do určité míry* stal filosofem[4] navzdory svým rozpakům nad filosofií. V čem jeho filosofie tkví, však není snadné shrnout. Žádnou totiž „nemá". Ostatně, sama představa, že by filosof měl „mít" filosofii, anebo že filosof nějakého filosofa „dělá", jak se často říká v akademickém světě, je patrně scestný způsob, jak o věci uvažovat. Již základní pozornost k jazyku by nám měla zabránit v myšlence, že lze „dělat" lidi, dokonce jejich myšlení.

Nelze-li filosofa shrnout do několika myšlenek a novinek, s nimiž přispěl k tradici, anebo není-li to podmínkou, aby byl člověk filosofem zván, Cioranovo zoufale neoriginální dílo nemusí budit rozpaky. Původnost si nenárokuje. A když je dotazován, co považuje za svůj největší výkon, zmiňuje, že jeho knihy odvrátily přinejmenším dvě sebevraždy. V jednom případě se jednalo o dramatika taktéž rumunského původu Eugena Ionesca, v druhém o bezejmennou japonskou přítelkyni.[5]

---

[4] K míře filosofičnosti viz kapitola Lhostejný cizinec. *K Albertu Camusovi*.

[5] Filosofové i badatelé se o Ciorana zajímají málo, badatelských studií existuje poskrovnu. Již za života bylo patrné, že bude oslovovat převážně umělce a literáty – jedním z nich byl Samuel Beckett. Sbírku esejí *Nástin úpadku* přeložil do němčiny básník Paul Celan (viz E. M. Cioran: *Lehre vom Zerfall*, přel. P. Celan, Stuttgart 2018). Dnes na něj s obdivem odkazuje Michel Houellebecq. Viz např. M. Houellebecq: Tout ce que la science permet sera réalisé, *Le monde*, 20. 8. 2005, https://www.lemonde.fr/culture/article/2005/08/20/michel-houellebecq-tout-ce-que-la-science-permet-sera-realise_681484_3246.html.

Osvěžující dojem z tohoto pochmurného díla je pověstný. Čím to? Tématy, vyzněním či tezemi to nebude. Maurice Nadeau nazývá Ciorana „poslem špatných zpráv par excellence“.[6] Je to ponurý autor, který v člověku vzbuzuje pocit bezvýchodnosti, nevýznamnosti a marnosti. Z čeho tedy pramení úleva? Možná je důvodem samo myšlení, které je – navzdory tomu, že opakuje tradiční motivy – živé a ve své živosti nakažlivé. Když čteme Ciorana, možná se i proti své vůli pouštíme do myšlení, což působí slastně, a sebevraždu – aspoň někteří – odkládáme. Důvod můžeme přiblížit odkazem k pojmu, který prostupuje mým zkoumáním, a znovu bude v popředí v této kapitole: čtením Cioranova díla si neustále zvědomňujeme, že myšlení tkví v negaci a že negace jsme vskutku schopní.[7]

Přitom právě tato schopnost umožňuje snést skutečnost, kterou si umíme „držet od těla“,[8] a sebevražda pak přestává být na pořadu dne, byť nadále může být na pořadu myšlení. Z myšlenky na možnost sebevraždy totiž vyplývá nepominutelný rozměr svobody. Ale nejde jen o stoický postoj, díky němuž se můžeme již za života stát k životu lhostejnými. Cioran naopak v možnosti sebevraždy spatřuje důvod k radosti. „Osvěžující“ myšlenku na sebevraždu, která není temná, ani patetická, ale samozřejmá, výstižně vyjadřuje Václav Havel: „Chci naopak zkusit žít navzdory všemu. Což mi ostatně – paradoxně – právě alternativa sebevraždy umožňuje: vědomí, že k ní má člověk příležitost vždycky, dává mu přece sílu k tomu, aby to s ní nikdy nezkusil. Anebo není snad život jakési trvalé odkládání sebevraždy na později?“[9]

---

[6] M. Nadeau: Un penseur crépusculaire, in: *Cioran*, ed. L. Tacou, Paris 2009, s. 211.

[7] Podobně osvěžující efekt má na Nietzscheho Schopenhauer. „Schopenhauer má s Montaignem společnou kromě poctivosti ještě jednu vlastnost: skutečnou rozjařující veselost.“ F. Nietzsche: Schopenhauer jako vychovatel, s. 160.

[8] Srv. k tomu dobrý výklad Josepha Acquistoa: *The Fall Out of Redemption. Writing and Thinking Beyond Salvation in Baudelaire, Cioran, Fondane, Agamben, and Nancy*, New York – London – New Delhi 2015, s. 123 nn.

[9] Pozoruhodná je celá část: „Kdo by o sebevraždě nepřemýšlel! Samozřejmě jsem o ní mnohokrát přemýšlel a stále vlastně o ní přemýšlím – ale jen tak, jak o ní přemýšlí asi každý člověk, který je schopen myšlení. Například jako o lanu, které je nade mnou neustále nataženo a kterého se můžu chytit kdykoli, kdy už nebudu schopen jít dál.“ V. Havel – K. Hvížďala: *Dálkový výslech*, Praha 2021, s. 206.

Cioranova pojednání se vskutku nevyznačují především ponurostí. Vůdčím rysem je spíše nerozhodnutost, a ta má biografický základ. Tento esejista a aforistik ve svém mládí podporoval Adolfa Hitlera, který si jej získal tím, jak byl prý sympatický, spolu s Mirceou Eliadem obdivoval rumunskou Železnou gardu a ve svém mladickém spisu pronesl cynickou větu, kterak jsou „všechna vítězství morální".[10] Roku 1937 emigroval do Paříže, přijal francouzštinu za svůj jazyk, setkal se s Camusem, který mu byl protivný, a v Paříži rovněž zemřel.[11] Podle vlastních slov si doslova změnil identitu tím, že se zřekl svého rodného jazyka a musel začít myslet v jiných pojmech.

Podlehnutí rumunskému a německému politickému vitalismu považoval za krajní bláznovství, dokonce závažnou nemoc, z níž se však vyléčil.[12] Základ proto napříště tvoří nerozhodnost, jíž se příčí každé dogma a jasné slovo. Důraz na skepticismus se ostatně projevil i v Cioranově psaní. Vyhýbal se dlouhým statím či filosofickým traktátům – což je jeden z důvodů, proč odmítal označení „filosof". Již to v něm vzbuzovalo dojem, že je něčemu příliš oddán.

Cioran tvrdí, že je to jeho styl, který je na něm nejspíše filosofický, dokonce jej považuje za etické stanovisko. Sáhodlouhý traktát svědčí o myšlení, které se rozbujelo, místo aby se včas zarazilo. Autorovou povinností je brát se zpět a na nejzákladnější osu seřezávat vše to, co není nezbytné. Proto si ze všeho nejvíce cení schopnosti převést přirozenou rozvláčnost do útržků, které nechají v plnosti vyvstat rozpornost nejen každého pokusu o systém, ale i myslitelského výkonu, každé myšlenky a aktu. Významná díla nebývají soudržná a své rozpory nezakrývají, naopak je vyjevují, aniž by se hroutila pod jejich tíhou. Úsilí o soulad, dokonce perfekcionismus, je intelektuálním pomýlením.

Z řečeného vyplývá, že se vydám proti záměru Cioranova díla, a z útržků budu vyzvedávat cosi jako systém. Východis-

---

[10] E. M. Cioran: *The Transfiguration of Romania*, přel. Marius Turda, London 2015, s. 41.

[11] Ke vztahu Camuse a Ciorana viz J. Große: *Erlaubte Zweifel. Cioran und die Philosophie*, Berlin 2014, s. 113–115.

[12] E. M. Cioran: *Cahiers*, Paris 1997, s. 832. Srv. B. Mattheus: *Cioran. Portrait eines radikalen Skeptikers*, Berlin 2007, s. 83.

kem mi bude spis *Slzy a světci*.[13] Z něj převezmu protagonistu této části – „špiona světců", za něhož se sám autor považoval. Co Ciorana fascinovalo na světcích? Nebyla to jejich víra, přinejmenším ne v první řadě. Spíše jej upoutala jejich touha po absolutní moci nad sebou samými, snaha svou moc obrátit proti sobě, anulovat se a učinit v sobě prostor pro Boha, anebo v Boží jednotě zaniknout.[14] Ztělesňují krajní rezignaci, která odmítá vše jednotlivé a časné ve prospěch nelidské, neexistující skutečnosti, kterou je Bůh.

Světci v krystalické podobě znázorňují to, co Cioran nazval „zuřivou" nebo také „hysterickou vůlí",[15] která se obrací proti sobě. Rovněž ztělesňují její paradoxnost: silná vůle jde proti sobě, a je proto vždy rezignací na určitý aspekt osobnosti. To, že světci a mystici tolik tematizují vůli, jíž se touží vzdát, ostatně svědčí o těsném vztahu dvou okolností: pádem byl Bůh ztracen v nedohlednu a vůle se stala náhražkou Boží blízkosti. Vůlí vytváříme sebe, jí se udržujeme, a zároveň stojí u počátku náhradního stvoření. Vůle je nejsilnější mocí v padlém světě, ale fakt pádu nepřestává dosvědčovat.[16]

Je paradoxní, že v tomto ohledu můžeme považovat světce za připravovatele moderny uprostřed metafyzické zkušenosti a tradice. Metafyzikou přitom míním východisko, v němž nadřadíme jednotu, kontemplaci, věčnost nad mnohost, činnost a čas.[17] Světci si – podobně jako moderní člověk – uvědomují absenci posvátného v konečnosti, věčného v časnosti, a proto jsou na úniku. Vůle sílí všude tam, kde pozbýváme důvěru v bytí a v osud. Jakmile je tato důvěra ztracena, do popředí se dostává jednání, přesvědčení o svobodné vůli a sebeurčení. Světci se chtějí ještě určit ve prospěch Boha, který toto vše překračuje, který je zcela jiný; ani moderní člověk bytí a osudu příliš nedůvěřuje, ale nemá jako světci Boha – modernímu člověku už zbyla skutečně jen vůle, proklamace o svobodě, a sám se proto stává svým jediným cílem.

---

[13] Pracuji s francouzským překladem, který Cioran redigoval. Viz E. M. Cioran: Des larmes et des saints, přel. S. Stolojan, in týž: *Œuvres*, s. 287–330.

[14] E. M. Cioran: Des larmes et des saints, s. 302.

[15] Tamt. Srv. rovněž E. M. Cioran: *Nástin úpadku*, s. 130 nn.

[16] E. M. Cioran: La chute dans le temps, in týž: *Œuvres*, Paris 1995, s. 1079.

[17] Více ke svému pojetí metafyziky říkám v úvodu.

Světcova silná vůle je svou podstatou asketická. O co usiluje? O blízkost Bohu? Co to znamená? Rozhodně ne to, že by světci zcela rezignovali na jednání, jak je patrné třeba na činorodosti Terezie z Ávily. Pozoruhodné na světcích je, že si od svého jednání nic světského neslibují, a proto mohou jednat vášnivěji, rozhodněji, překvapivěji než člověk, který se o sebe bojí. To, o co světci usilují, není (světským) bytím. Usilují o blízkost Bohu, který je z hlediska světa nicotou. Bůh je totiž jedinou bytostí, která je schopná absolutní vlády, aniž by musela (světsky) existovat. Analogicky touží světci po vládě nad svou vůlí, která nebude hledat světskou přízeň.

Cioran sleduje světce se směsicí údivu a odporu. Jejich fanatismus mu byl cizí,[18] jejich veskrze lidské chyby, které dosahovaly majestátní velikosti, vynášel.[19] V knize *Slzy a světci* se proto setkáváme s motivy, které představují záchytné body celého Cioranova díla. Jeho základní otázku lze shrnout následovně: Jak uchovat vášnivost světců, aniž by člověk propadl nějakému přesvědčení? S tím souvisí druhá otázka: Jak do svého vztahu k sobě i světu nechat vstoupit protiklady, z nichž povstává myšlení?

To, že se zaměřil na světce, souviselo ještě s jinou okolností. Přemítáme-li o světcích, v myšlení si je opakujeme a zpřítomňujeme, a to se vyplácí pouze v případě lidí, kteří nežijí běžným životem. To, že tyto osoby vypadly z běžných vazeb, svědčí o jejich mimořádnosti. Wittgensteinův život je proto pro Ciorana jedním z dokladů, že to byl velký myslitel, a každou větu Terezie z Ávily, jejíž biografii četl pětkrát ve španělském originále,[20] považuje za hodnotnější než celé dílo Tomáše Akvinského.[21]

Myšlení žije ze ztráty sebe sama. Žít z myšlení proto znamená být schopný přicházet o stabilitu. Největší mystici se propůjčili mnohým utrpením. Počínali si tak, že žádné nechtěli

[18] To však platí, jen odhlédneme-li od politicky angažovaného mládí v Rumunsku.

[19] Nejen cizí. Cioran nepovažuje světce za „svatoušky". Jsou to lidi nezvladatelné energie, které na nohách drží jejich nelítostné přesvědčení. Pozoruhodných výkonů jsou schopní v dobrém i ve zlém. Pro Ciorana jsou fascinujícími tvory i odpudivými netvory. Srv. E. M. Cioran: *Nástin úpadku*, s. 125–138.

[20] Srv. k této souvislosti P. Sloterdijk: *Du musst Dein Leben ändern*, Frankfurt a. M. 2011, s. 130. K Terezii z Ávily viz třeba Srv. E. M. Cioran: *Nástin úpadku*, s. 127 nn.

[21] Srv. E. M. Cioran: Des larmes et des saints, s. 311.

minout, a jakmile naznali, že neúspěch je nadosah, nic je na cestě za ním nemohlo zastavit. V tom všem tušili jednu věc: bez nasazení sebe sama, bez toho, aby dávali více, než po nich kdokoli chce, se nic pozoruhodného nestane, hlavně ne s nimi samými.[22] Ale jejich velkorysost, s níž se oddávali svým chybám, projektům i vnuknutím a vyzývali mnohdy i nepřátelství světa, je rovněž svědectvím toho, že *nevěřili* v sebe ani v konečnost. Svou agendu vykonávali pořádně, protože se nebrali vážně.

Rezignace – v tomto případě schopnost světců „vykašlat se na sebe" – je klíčem k porozumění sobě a druhým, ale je to především návrat z vůle do bytí,[23] a v tomto smyslu je to pozastavení pádu, který začal v rajské zahradě. Tento návrat se nemůže naplňovat v řečech, musí vstoupit do života. Cioranův styl se od filosofů liší tím, že je v mnoha ohledech osobní. Susan Sontagová, která napsala jedno z prvních pojednání o Cioranovi *jako filosofovi*, má pravdu, když poznamenává, že jde sice o filosofii, ale o její post-filosofickou verzi, která chce filosofii podemlít.[24] V podstatném se však mýlí. Každá filosofie chce filosofii podkopat, a právě v tom je Cioranova filosofie tradiční. Pozoruhodní myslitelé usilují o podemletí filosofie tím, že opakují tradiční motivy a nacházejí nové cesty.

Cioran si uvědomuje, že odmítnutí tradice, na němž stojí moderna, má za následek zploštění existence a neporozumění tomu, že vůli nemusíme posilovat, jen abychom se lépe prosadili.[25] Může být smysluplné ji posilovat, abychom byli schopní ustoupit, nikoli ze slabosti, ale ze síly. To není špatný vhled – zvláště v době, v níž přicházíme na to, že základní soustředění

---

[22] Cioran zde romantizuje výjimečnost či excentričnost, kterou jinak odsuzuje. Ale zapojení do světských záležitostí, které vidíme i u takových mystických bytostí, jako byla sv. Terezie z Ávily anebo Simone Weilová, bystří mou pozornost k nedostatkům současného světa: uvědomuji si, jak žalostně osekaný život mají (nejen) třeba současní filosofové, kteří tráví život před monitorem počítače. Platilo-li by, že se myslí ze života, není to problém anekdotický.

[23] Cioran ostře rozlišuje mezi bytím a jevy. Usiluje-li člověk o návrat k bytí, míní tím návrat k bytí mimo jevovost, a toto bytí potud spadá vjedno s nicotou. Není ostatně náhodou, že v Rumunsku byl žákem Tudora Vianu, uznávaného znalce Schopenhauerova díla. Viz P. Bollon: *Cioran. Der Ketzer*, s. 69.

[24] S. Sontag: *Introduction*, s. 11.

[25] E. M. Cioran: La chute dans le temps, s. 1079.

potřebné pro myšlení je podmíněno kázní, která je se současným světem neslučitelná.

II. POČÁTEK: JAKŽE JE ČLOVĚK VŮBEC MOŽNÝ?

Při své revokaci moderny vychází Cioran z – pro moderního člověka – krajně nesamozřejmých vhledů. Například má za to, že naše touha po sebevyjádření odráží původnější touhu zničit sebe sama. Abychom pochopili, jak může přijít s takovou nepřesvědčivou tezí, je třeba se blíže podívat na to, co chápe jako „metafyzickou zkušenost", a proč je pro něho důležitá.

Člověk je tvorem, který spadl z věčnosti do času. Na mytologické rovině to ilustruje biblický příběh o pádu. Cioran tedy vychází spíše z vyprávění než z čehokoli, co by mohlo být doložitelné. Pro Ciorana to není námitka. Člověk nežije jen z toho, co je dokazatelné a vědecky zkoumatelné. Odjakživa žije i myslí z fikcí. Proto považuje theologii přinejmenším za podobně relevantní zprávu o lidské situaci jako biologii. Faktem je, že neexistují společnosti, které by nedisponovaly nějakým pojmem Boha, bohů, posvátna a mýty. Ty sehrávají rozličné funkce. Obecně člověka upomínají na jeho omezenost a konečnost a skýtají prostor pro představu nějaké podoby, ne nutně nekonečnosti, ale snad moci, která není vázaná na prostor a čas, anebo díky níž s prostorem a časem můžeme svobodně nakládat.

Napříč kulturami i dobami lze navíc zaznamenat představy o meditaci coby schopnosti uzávorkovat sebe sama, vlastní stanovisko, a nakonec právě to je spjato i se schopností myslet. V tomto bodě není mezi takto pochopeným myšlením a vědou propastný rozdíl. I věda usiluje o nestrannost. Ta není (náboženskou) věčností, ale podobou odosobnění, která poukazuje k vyvázání se z toho, že jsme podmíněni časem, perspektivou a dalšími nahodilými okolnostmi. Svorníkem těchto úvah je nadřazenost jednoty (byť třeba pojmové) nad mnohostí, věčnosti (či nesmrtelnosti) nad časem (i vědec usiluje o poznání, které odolá času).

Tuto souvislost ale nechci vést daleko; mezi mýtem a vědou přirozeně existují především propastné rozdíly. Natolik propastné rozdíly však neexistují mezi filosofií a náboženstvím, alespoň ne z hlediska tradice. Motiv nadřazenosti jednoty nad

mnohostí je přítomný i v moderní filosofii. Ještě Fichte předkládá jednu z posledních metafyzických koncepcí. Navzdory tomu, že zároveň nabízí moderní pojem já coby výkonu, spatřuje podstatu bytí v původní (až metafyzické či mystické) jednotě.[26] Úkolem filosofie je návrat či doslova: převedení (Zurückführung) mnohosti a rozmanitosti na nepojmové a nevyslovitelné jedno.[27] Ještě v jiném bodě se Cioran potkává s Fichtem: oba vědí, jak naivní je si myslet, že ožíváme novostí. Spíše platí: proměňujeme se opakováním.[28] Čím více se přesouváme k moderně, tím více vstupuje do popředí nejen důraz na novost, ale v popředí se rovněž spíše ocitá dualita subjektu a objektu než jednoty a mnohosti.

Coby antimoderní myslitel setrvává Cioran na úrovni vztahu jednoty a mnohosti. Jeho důraz na pád je navíc kritickým výpadem vůči západní společnosti, která žije z představy pokroku a růstu. Spolu se Schopenhauerem je pesimistou nikoli v tom smyslu, že by čekal další zhoršování. Poučení pesimisté předpokládají, že vše zůstane, jak je, že padlé bytí nemá schopnost proměny, rozhodně ne na úrovni společnosti. Člověk nepadá více nebo méně; zkrátka padá, jakkoli svůj pád může reprodukovat ve stavu větší technické vyspělosti. Nic však nebrání, aby se neustále navracel k podmínkám pádu. Tento důraz na theologickou řeč jako protitah vůči západnímu světonázoru uvidíme ještě u Agambena – i ten je nevěřícím theologem.[29]

Význačné na Cioranově stanovisku je, že touto základní jednotou, z níž vše vychází, není bytí, ale nicota. Není to pře-

---

[26] Krom toho, že především jeho pozdější filosofie má nezaměnitelné náboženskometafyzické rysy, jak jsem je vyložila v úvodu, nevyhýbá se výslovně náboženskému pathosu, a ve svých přednáškách se stylizuje do „kněze pronášejícího pravdu" (Priester der Wahrheit). J. G. Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in: *Werke*, VI, ed. I. H. Fichte, Berlin 1971, s. 333 n.

[27] Viz např. J. G. Fichte: *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801/1802), Hamburg 1997, s. 50 nn.

[28] K Fichtemu a motivu opakování viz M. Nini: The System Must Construct Itself – Narrativity and Autopoiesis in Fichte's 1804 *Wissenschaftslehre*, in: *Perspectives on the Self. Reflexivity in the Humanities*, ed. Vojtěch Kolman – Tereza Matějčková, Berlin – New York 2022, s. 61–79.

[29] Skvěle se těmito otázkami zabývá Joseph Acquisto v knize *The Fall out of Redemption. Writing and Thinking Beyond Salvation in Baudelaire, Cioran, Fondane, Agamben, and Nancy*, New York – London – New Delhi 2015, zvl. s. 130–169.

kvapivé vzhledem k tomu, že Cioran bere za své východisko mystickou tradici, v níž jednota spočívá v překonání konečného bytí. Bytím Boha či nejzazší jednoty se blížíme odkládáním všeho, co chápeme jako (empirické) bytí. Cílem je připodobnit se již za života – ze světského hlediska – nicotě, v čemž nakonec tkví původní metafyzický zápal, který je člověku vlastní. Znovu se opírá o světce, na jejichž životě vidíme ve výraznějších obrysech něco, co existuje i v životě ne-světce. „Takové množství energie musí skrývat tajemství, tajemství náboženství samého. A ač je dost dobře možné, že samo o sobě za moc nestojí, faktem zůstává, že vše, co žije, se živí z náboženské podstaty. Vše, co zabraňuje rozkladu nás samých, je náboženské povahy. […] Trváme, dokud věříme našim fikcím."[30]

Stvoření je okamžik, v němž vzniká rozlišení na jednotu a mnohost, věčnost a časnost. Je to první distinkce, v níž spočívá myšlení. Spolu s ní vzniká pojem konečnosti, smrtelnosti a smrti. Veškerá mnohost je obrazem zkázy. Toto východisko – odloučení jednoty a mnohosti – nespadá vjedno s konkrétním okamžikem, jímž začíná čas, a rovněž nejde o výlučně mytickou vizi. Cioran spíše ukazuje, že tato distinkce prochází námi samými: jsme padlá stvoření; a náš pád nebyl jednorázový. Pokračuje. Myšlení spočívá ve vztahování jednoty a mnohosti, spolu s mladým Hegelem bychom mohli říct, že je identita identity a ne-identity, což později rozvíjí rovněž jako jednotu jednoty a mnohosti.[31]

Vlastní je nám tedy vědomí jednoty, mimočasovosti – a spolu s tím i mytologická představa rajskosti, nevinnosti či spásy –, ale žijeme v mnohosti, vině a úpadku. V tomto smyslu můžeme říct spolu s Kierkegaardem, že člověk je vědomím vztahu: vědomím, které se vztahuje k tomu, že je něco mimo čas, a pak je tu čas sám; vztahujeme se k tomu, že existuje možnost a nutnost, že existuje jednota a mnohost. Člověk přitom není jen tímto vztahem, ale je i vztahem k tomuto vztahu, protože se ještě může vztahovat k tomu, jak myslí, a třeba nechtít takto myslet, nebo nechtít být či nechtít chtít.

---

30 E. M. Cioran: La tentation d'exister, in týž: *Œuvres*, s. 968 f.

31 G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, s. 96.

Tento rozpor dosvědčuje, že v případě člověka máme co do činění se stvořením, které začíná prvotní zkázou – stvoření je pojmenováním něčeho, co bylo původně bezejmenné a co bezejmennosti spěje vstříc. První člověk ještě chápe své jméno jako přechodný klam. Že je účastníkem, který stojí blízko počátku, rovněž znamená, že jej nezajímá pověstný strom života, který byl stromem nesmrtelnosti. Ten mu nestojí za pozornost. Vždyť není „pointou" rajské zahrady, že se zde neumírá? Smrt navíc člověka láká, nakolik ji nezná. Je to novinka. Touhou po novosti se člověk odvrací od božské nečinnosti ve prospěch lidské činnosti a z ní pramenícího neklidu. Nečinnost je přitom důležitá: i zvířata sdílí tuto božskou výsadu s nejvyšší skutečností. Jen člověk vypadává z původního sepětí s nepracujícím Bohem a nepracujícími zvířaty a stává se pracujícím vyhnancem.

III. DĚJINY A JEJICH KONČENÍ BEZ KONCE

Ontologicky oslabený, tedy rozporem rozeklaný člověk se dere z anonymity, v níž je vše jedním, do pojmenované nicoty. Zakládá si na svém místě a jméně, a když je druzí zkomolí, bolestivě se jej to dotkne. Touží své jméno rozšiřovat dodatky. I v tomto vyznění je Cioranovo myšlení hluboce tradiční, spíše antimodernistické. Zatímco Hegel coby první modernista prohlašuje dějiny za pravdu a jev za skutečnou podstatu člověka,[32] Cioran vychází z toho, že podstata člověka tkví mimo prostor a čas. Zajišťujeme-li si podstatu svépomocně, stvrzujeme svou nicotnost, a navíc zjišťujeme, že každý projev člověka, který není postaven na sebeomezení s ohledem na absolutno či Boha, končí na scestí.

Navzdory tomu Cioran v Boha nevěří. Skoro se zdá, že spíše je věřícím metafyzikem než člověkem věřícím v Boha. Je přesvědčen, že nemyslíme-li něco, co časovost a jevovost překračuje, nemůžeme myslet ani jevy samé. Jsme proto odkázáni na konstitutivní fikce, které sice stojí vně skutečnosti, ale zakládají i vztah k nám samým, naše sebeporozumění. Základem

[32] Odhlížím zde od toho, že i Hegel předpokládá, že jev se odvíjí podle věčných ontologických struktur. To nemění nic na tom, že podstata rovněž závisí na jevu.

této fikce jsou pojmy, které jsou mimo pomíjivost. Klíčovým pojmem je Bůh.

V jakém smyslu je Bůh nepomíjivý, mimo smrt? Nenáleží mu existence, tedy způsob bytí, kterému jde o samo bytí. Potud spadá nejzazší bytí vjedno s nicotou, bytí se *pro nás* stává od nicoty neodlišitelné, proto můžeme říct, že Cioran je kantián negativní theologie. O Bohu či absolutnu nelze říct nic, než že není ničím z toho, co je, takže mu máme všechny atributy odnímat, což pro negativního theologa neznamená, že by Bůh neměl žádné bytí, naopak. Cioran řekne, že *pro nás* je to skutečně nicota, ale ve smyslu něčeho, co nám nakonec skýtá jediný prostor klidu i spásy – nebýt sám sebou je pravou slastí.

Z tohoto antimoderního metafyzického přesvědčení vyplývá, že dějiny nejsou pravdou, ale podvodem, že touha po originalitě je hříchem padlého člověka. Nejčastěji originalitu hledáme v názorech, které jsou podle Ciorana zhoubou myšlení. Příznačné v tomto smyslu je, že po vzoru mystiků pozvedá myšlení na meditační cvičení – člověk nemá hledat novost, ale vypotřebovávat se na opakování stále stejného problému.

Z řečeného je patrné, že Cioran nejen s oblibou upadá do litanie nad člověkem, ale i v tomto pádu se s velkým nasazením převaluje. Co má tedy člověk dělat, když už je? Má se snažit – což je nekonečně těžkým, ale přesto nejvlastnějším výkonem člověka –, aby nebyl. Nemá-li však spáchat sebevraždu, což nemá, protože to je příliš silný projev vůle, stojí před zapeklitým problémem. Cioran přitom nepopírá, že jediná cesta je vpřed, ale jít vpřed lze mnoha způsoby.

Začneme-li u otázky, co je hybnou silou pohybu vpřed, zjišťujeme, že stejně jako v případě Hegela, Nietzscheho nebo Camuse je to negativita. Člověk je rozený kacíř, bytost negace. Tím se odlišuje od Boha – je-li Bůh tím, kým je, je člověk tím, čím není.[33] Jeho vědomí nepřestává v sobě samém vytvářet diference mezi sebou a sebou, mezi sebou, sebou a druhým, mezi sebou, sebou a prostředím atd. Vědomí je mocí seberozčleňování. „Jsem ránou i nožem."[34] Spojuje-li negativitu se

[33] E. M. Cioran: La chute dans le temps, s. 1076.

[34] E. M. Cioran: La tentation d'exister, s. 826.

schopností říkat ne, nepřekvapí, že i sklon říkat ano se váže ke zvláštnímu existenciálnímu naladění.

„Ano" je sklonem, nikoli schopností, protože je původem, z něhož žijeme. V „ano" se přimykáme k tomu, co je. V přitakání jsme objekty, zatímco v negaci jsme subjekty. Otázkou je, proč by to mělo vadit. Když Cioran tvrdí, že v přitakání jsme zaměnitelnými, a zároveň veškerou lidskou důstojnost spojuje se schopností negace každé určitosti, mate to. Vždyť zaměnitelnost je bezejmennost svého druhu, a tudíž by ji měl vzývat. Podle Ciorana se věci mají jinak: v ano se nejčastěji připojujeme k autenticitě dneška, k módní verzi výjimečnosti a originality. Chtít být výjimečný je v této koncepci to, co nás činí zaměnitelnými, ale tato zaměnitelnost je postavena na mylných základech, na touze po novosti. Myšlení netkví pro Ciorana v hledání novosti. Je to schopnost hledat v sobě neoriginalitu, touha vyjádřit obecné, nikoli jednotlivé a výjimečné.

V „ne" je obsažena vášnivost, kterou Cioran sleduje na světcích, kteří se plně oddávají nepřítomnosti Boha, přičemž odmítají vše ostatní: říkají „ne" přítomnosti, světu, svému tělu, své mysli. V mystickém postoji se rodí nejpozoruhodnější díla civilizace, neboť jde o význačný postoj tvorby. Doprovází jednání, které mnohdy nemá s rozumem nic společného, ale právě proto je uschopněním k jednání.[35] Negace je agresivní, nečistá pochybnost, a potud lidská podoba plnosti.[36]

Ale jak myslet negaci, aby z ní vznikla plnost? Negace je způsob sebeomezení, a tudíž výkon myšlení. To je přitom pro Ciorana vždy anonymní – v myšlení nezastáváme to nebo ono stanovisko, ale jsme schopní na pozadí konkrétního stanoviska rekonstruovat stanovisko jiné, resp. nahlédnout souvislost stanovisek. Opět se ukazuje, jak tradiční je Cioran – myšlení je něco, co není nad názorem, co není nutně vně názoru, ale co je přece jen překračuje, co přesahuje i osobní příběhy myslících, jejich osudy, a právě tím je i naším příslibem. Nakolik myslíme, dosvědčujeme, že jsme více než naše podmínky.

Myšlení tkví v meziprostoru názorů. Negace nám umožňuje, abychom v těchto prostorách vytrvali a nenechali se pohltit

[35] E. M. Cioran: De l'inconvénient d'être né, s. 1098.

[36] Tamt., s. 1100.

jedním názorem, rámcem nebo určitým typem vyjadřování. Bylo by chybou, kdybychom z toho usoudili, že Cioran odmítá zvláštnost jako nepodstatnou – u té začínáme. Na úrovni jednotlivosti nemůžeme bezprostředně ztělesňovat obecnost. Zvláštnost musíme prožít a dotáhnout ji – podobně jako Nietzsche ve své autobiografii – do krajnosti, kdy nás poučí o své nežitelnosti, čímž nás přiměje jít dál jinak. Proto Cioran odmítá říci, že géniové mají chyby. Pravdou spíše je, že jen svými chybami jsou velcí. Jejich chyby jim otevírají jedinečnou perspektivu, z níž ve světě povstávají proti světu, a tím ukazují jeho podmíněnost, nesamozřejmost, nepřesvědčivost. V tomto smyslu se vysmívá „slepé uličce čistoty".[37] Plodnými nás činí korupce – ostatně o tom pojednává prvotní pád.[38]

IV. PSANÍ – MOŽNÁ I MYŠLENÍ

Neexistuje méně asketická činnost než psaní, poznamenává Cioran v *Nevýhodách narození*.[39] Přistoupíme-li na to, může to znamenat, že bychom psát neměli, ale také, že můžeme hledat, jak včlenit do luxusu psaní dietetické prvky. Zdrojem obdivu je Kierkegaard, který čarováním s pseudonymy podkopával své autorství – a aspoň to činil systematicky. Zároveň problematizoval svou činnost na úrovni spisovatelství. Nejenže nám přinejmenším ztížil hovořit o jednom Kierkegaardovi, pseudonymy si navíc ve stěžejních otázkách protiřečí, a vystihnout filosofovo stanovisko se proto jeví obtížné, ba nemožné.

Na díle dánského myslitele je vidět, že tento postoj nemusí ústit v tupé přežvykování sebe sama. Navíc skýtá odpověď, jak psát, aniž by se člověk vynášel, aniž by se odkrýval. Cioran šel na stejný problém opačnou cestou – své jméno si postupně osekával a z Emila Michela Ciorana nakonec zbyl jen Cioran, jako by simuloval postupné mizení a stahování se z jevů.[40]

---

[37] Tamt., s. 1116. „l'impasse de la pureté".

[38] Tamt., s. 1122.

[39] Tamt., s. 1325.

[40] K Cioranově vztahu ke Kierkegaardovi viz J. Große: *Erlaubte Zweifel. Cioran und die Philosophie*, Berlin 2014, s. 80–84. K „člověku bez biografie" viz P. Bollon: *Cioran. Der Ketzer*, přel. F. Leopold, Frankfurt a. M. 2006, s. 137.

Společné jim je i to, že psaní považují za experiment. V soukromí se chovají konvenčně, na veřejnosti, tedy ve psaní, si troufají. Cioran to vyjádřil v podobě maximy, dle níž se knihy píšou o věcech, které člověk nezná a o kterých by druhému možná ani neřekl. V přehodnocování toho, co je pro Ciorana běžné, tím na sobě zakouší, co se stane, když se vydá jinou cestou. Podstatu problému, o nějž mu jde, tím poznává lépe, než kdyby psal o tom, co a jak se píše, anebo kdyby se dopustil takové naivity, že by psal to, co míní, dokonce za čím si „stojí".

Psaní – ale obecně práce s řečí – je klíčové pro padlého tvora, tedy bytost žijící v čase. Proč tomu tak je? Člověk touží udělit si psaním podstatu – tradičně tak, že v psaní chce něco zjistit, odhalit pravdu, a pouhý názor překročit v něco, co je, nezávislé na zdání a jevech. V psaní se toužíme překročit. Na tom není nic špatného, naopak. Vidíme, že původně člověk píše a myslí, aby se překročil, nikoli, aby si udělal jméno. Podle Ciorana poznáváme tento fakt, že se – na nejzákladnější rovině – proslavit nechceme, v okamžiku, kdy se proslavujeme. Mít pověst, být známý, dokonce slavný je pro Ciorana největším ponížením, kterého se člověku může dostat. Trčí více než ostatní a více než na ostatních je vidět jeho slabost a nedostatky. Znemožnění se je nevyhnutelné, s proslulostí jde ruku v ruce. Anebo spíše: znemožnění se je proslulostí a proslulost je znemožnění. „Člověk by mohl přijít o rozum již jen při myšlence, že jej někdo čte."[41]

Přitom se to na první pohled nezdá. Copak člověk netouží být viděn, čten, aby se o něm mluvilo, jak tvrdil Rousseau?[42] Není to celá jeho podstata? Není, a proto je moderna tím nejlživějším projektem, ale paradoxně v nějakém ohledu i tím nejpozoruhodnějším. V moderně se psaní rozbujelo. Nejenže je každý čtenář, ale v době sociálních sítí je každý i autorem, což má dopad nejen na něho samého, ale i na společnost a politiku. A ač Cioran nežil v době sociálních sítí, můžeme jeho my-

[41] E. M. Cioran: De l'inconvénient d'être né, s. 1086.

[42] Nutno říct, že „vášeň odlišit se", kterou Rousseau přisuzuje člověku, se i podle tohoto švýcarského myslitele probouzí, až když vypadneme z přirozeného stavu, v němž cítíme přirozený soucit k druhému člověku. K vášni odlišit se viz J.-J. Rousseau: *Rozpravy*, přel. V. Zamarovský – E. Blažková – J. Veselý, Praha 1989, s. 141.

šlení snadno vztáhnout právě na ně, neboť jdou směrem, který chtěl znemožnit již za svého života. Místo abychom se překročili k podstatě, zpodstatnili jsme nepodstatnost. Totéž vidíme v západní společnosti na dějinách a jedinečné kariéře, kterou učinil čas – největší metafyzický hochštapler. Jeho podstatou je nic, ale chce si vydobýt uznání a dát si podstatu v podobě dějin, tedy příběhu, dokonce stojí o příběh s pointou! I čas se chce překročit k pravdě, ale *aniž* by zanikl, naopak vynikl.

Moderna je pomýlená ještě v jiném ohledu. Žije v zajetí představy, že člověk je egocentrik. To je podle Ciorana nepřesvědčivé. Jde o teoretickou konstrukci moderních humanitních a sociálních věd, jak ukázal třeba Karl Polanyi.[43] Kdyby to byla pravda, nemohli bychom ustavit společnost, žádnou podobu spolubytí. Každé společenství je založeno na tom, že jsme původně schopní žít s druhými, dokonce jim být odevzdaní. Odevzdat se může mít dvojí význam – „zahodit se" či „vzdát se", ale odevzdat se můžeme rovněž ve velkorysosti. Představu, že můžeme lidské vztahy odvodit od kalkulu a vzájemného uznání, Cioran odmítá. Člověk vychází z původního pouta, které předchází každou rovnost a rovnocennost.

Moderna umožnila člověku, aby ontologicky zvítězil nad sebou samým: namluvila mu, že v jeho názorech a jeho jedinečnosti tkví podstata a že se mýlil, když si myslel, že žije v říši stínů, kterou je třeba překonat. Na tento aspekt proti-moderního tažení navazuje s velkým úspěchem dědic francouzské moralistické tradice Michel Houellebecq, který se k Cioranovi obdivně hlásí. Jeho předposlední kniha *Serotonin* ukazuje, že se uprostřed západních společností může rodit typ zoufalství, které lze zvládat jen tak, že se člověk léky na depresi převede na nižší stupeň citlivosti. Drogy se v tomto světě neberou proto, aby člověk cítil více, ale méně. Lidé hledají pilulku, která bude přijatelně interpretovat nesnesitelnou každodennost. Antidepresivum nabízí méně drásavou interpretaci světa, v níž na svět nemusíme tolik reagovat.[44]

---

[43] K. Polanyi: *Velká transformace*, přel. J. Svoboda, Brno 2006.

[44] M. Houellebecq: *Serotonin*, přel. A. Beguivin, Praha 2019. V Houellebecqově románu nechybí ani návrat k náboženství. Nadpřirozený cit v naší hrudi jasně ukazuje, že jsme součástí nadpřirozeného řádu. Ani takové znamení, jako je láska, která každým cloumá, dokud ho společnost nezničí, však člověku nestačilo.

Znovu se ukazuje, že světec není modernímu člověku tak vzdálený, jak by si mohl myslet. První, s čím začíná pracovat, je vůle a sexuální pud. Světci věděli dlouho před Schopenhauerem, že sexuální pud je klíčem k výjimečným schopnostem. Podle Schopenhauera je důvodem fakt, že je středem vůle, a je-li někdo schopný ovládnout sexuální pud, dokonce jej potlačit, je to znamením mimořádnosti, především mimořádného vhledu do podstaty bytí. Příznačné je, že přinejmenším v Houellebecqově *Serotoninu* přichází hlavní hrdina – vlivem antidepresiv – i o svůj sexuální pud. Na rozdíl od světců, kteří na sebe tento stav uvalovali, nejde o záměr, ale o chemickou proměnu tělesnosti, která je přivozena nikoli vůlí a zacílením, ale zoufalstvím.

Moderna stojí na ctnosti nadmíry – odtud naše únava.[45] V Cioranově pojetí jsme se vybičovali do stejného stavu jako hochštapler čas, který přes sebe přehodil kabát jménem dějiny, aby si dodal renomé. Nenašel však vyústění v podobě nové formy duchovnosti. I moderní člověk se vybičoval do podoby běsnícího tvora, který nemá čas, protože si chce být stále napřed. Proto je psaní tak zrádné – na straně jedné je to legitimní způsob, jak se dopracovat k sebe(po)odstoupení, ale na druhé straně způsob, jak si „vypsat" klamavou podstatnost. Hlavní roli hraje jazyk, jemuž Cioran připisuje zázračnou moc: ovládneme-li jej, máme skutečnou moc – nikoli nad bytím, ale nad jevy. O jejich podstatě se rozhoduje na úrovni jazyka. Pojmenování je nitro jevů, a proto je člověk může slovem měnit.

Co je pak pro Ciorana pravda? Lze vůbec o něčem podobném mluvit? Anebo se potvrzuje tušení, že pravdou bude nicota?

V. MYŠLENÍ STOUPAJÍCÍ Z JAZYKA

Uvnitř jazyka a psaní, v meziprostorech, se vytváří myšlení. Vzniká mezi slovy, z toho, jak slova na sebe narážejí, a tím tvoří smysl, který obratem plodí jiný smysl. Jako by se myšlení odpařovalo z psaní, které je původně úřední, praktické,

Proto musel do světa vstoupit Bůh. Je tedy příznačné, že Ježíše nic nepobouřilo tolik jako zatvrzelé srdce.

[45] E. M. Cioran: De l'inconvénient d'être né, s. 1090.

postupně se proměňuje a bere na sebe formu různých žánrů. Souběžně se myšlení od písma osvobozuje, což proměňuje i to, co a jak se píše. Postupně se tak v psaní objevuje hloubka, která je však sama o sobě bez hodnoty. K hloubce dospěje kdokoli, kdo se nechá vést svými chybami a nedostatky. Cílem je dospět k povrchnosti, která ví o hloubce, a přitom není jen úřednickým registrováním.

Tato povrchnost vyžaduje duchovní vypětí, které vzlíná z písma. Na psaní se učíme, jak se to, co jsme zamýšleli napsat, převrací v opak, jak každá *vyjádřená* idea živí svůj protipól, jak máme sklon si na cokoli, co řekneme, namítat: „Ano, ale…" Teprve když se naučíme v tomto smyslu pracovat s myšlením a psaním, můžeme teoreticky myšlení zcela osvobodit od psaní a myslet jen tak, aniž bychom měli k ruce tužku, knihu, počítač, papír, což není jen duchovní, ale i fyzický výkon, dokonce meditace svého druhu. Základem je naučit se nepřeskakovat od jedné myšlenky k druhé, vlastně nemít myšlenky, ale myslet stále stejnou myšlenku a stále stejnými obměnami vystihnout náš vztah ke světu a k nám samým.

Když myslíme, nevíme. Vše je otevřené. Myšlení je tedy živeno z pojmů, které se obrací ve svůj protiklad, jsou dialektické, aniž by směřovaly k syntéze. Nejlepším vyjádřením takového myšlení je pro Ciorana aforismus, který už svou fragmentárností volá po tom, aby byl doplněn. Útržkovitostí vyzývá námitky, provokuje je, dokonce podněcuje k útoku, neboť člověku nijak neztěžuje tvrzení opaku. Proto Cioran zdůrazňuje, že nemyslí aforismy, ale usiluje o „aforistické myšlení", které se dovolává pře s druhým. Takové myšlení by člověka ihned vtahovalo do vlastního myšlení – nikoli mocí Cioranových úvah, ale mocí vlastní. Nejzákladnější výkon není předvést vlastní myšlení, spisovatel má spíše přichystat podklady, aby se mohl druhý zapojit.

V psaní, pokud skutečně píšeme, a tedy provokujeme nesouhlas s námi samými, získáváme odstup od sebe. Cílem je, abychom na sebe soustavně útočili, zpochybňovali se a korigovali. Jenže není vůbec jasné, proč bychom to měli dělat. Proč raději nezaniknout v nicotě? Proč psát?

Podle Ciorana lze slovy vyjádřit to, co nazývá „hudbou světa". Přestože je tento svět veskrze odvozený, obdivuje na něm

úsilí velkých jedinců – světců a géniů – vypořádat se se svou nicotností, překročit se, a přitom vytvořit díla, která jsou nade vší pochybnost pozoruhodná, a která v nějakém ohledu dokonce mohou bídu světa – esteticky – vykoupit. Pravdivost spočívá ve vyjádření tohoto absolutního úsilí; je zvládáním toho, že člověk je něčím, ale má být ničím – má spočinout v meziprostoru sebe a druhých, ale v tom případě se právě na druhé musí napojit, skoro jako ona nietzscheovská anténa, která má smysl pro všechny lidské druhy.[46]

Vrací se překonání sebe sama: velká díla jsou určena tím, že nejsou sama o sobě zajímavá, pikantní ani osobní. Navzdory tomu jsou zvláštní: ukazují nám něco, jak bychom to sami neuviděli – díky *neviditelné* přítomnosti autora, který jej dokáže nově nasvětlit, vypadá svět jinak, nově, což znamená, že dokáže prorazit balast každodennosti a říct více než to, co se říká.

Pravda je odosobnění, které ještě umí mluvit. Je to kraj myšlení, práh jazyka a mlčení. V nejzazším bodě jsme schopní nechat svět vyvstat zároveň v jeho nepodstatnosti a kráse, v jeho neužitečnosti a marnosti, v jeho nadbytečnosti. A pak jsme schopní vidět, že i my sami jsme nadbyteční a že jsme nějak více, než bychom měli být. Potud je Cioran schopenhauerián, jenže na rozdíl od Schopenhauera je skeptikem, a proto nemůže vyloučit, že náš stav má nějakou důstojnost. Jsme přespočetní, ale co když jsme toto *více* dostali darem, nikoli trestem?

VI. VŮLE V KONCÍCH

Myšlení rozvazuje to, čím jsme svázáni a čím druhé svazujeme. Cioran namítá Kantovi, že myšlení není spojování, ale narušování vazeb. Na některé vazby a konvence – především jazykové – jsme navykli natolik, že nám připadají přirozené, a právě ty je třeba zpochybňovat. V předchozí části jsme viděli, že takovou samozřejmost se pokusil podrýt i Camus tvrzením, že pes je hodnotově rovnocenný člověku. Jak je to se vztahem psa a člověka, není podstatné, nebo ne v první řadě. Rozhodující je, z jakých nepoložených otázek předpoklad podřadnosti psa žije.

[46] F. Nietzsche: *Pozdní pozůstalost*, s. 500.

Člověk myslí, jestliže podrývá automatismy svého světa a vztahu k němu. Myšlení je potud vždy nebezpečné. Nebezpečné přitom není proto, že bychom si na základě toho, k čemu dospíváme, udělali hodně nepřátel, ale protože znejednoznačňuje a vytváří více složitostí, než je schopné vyřešit. Myšlení zvyšuje komplexitu, což mnohdy nevytváří sympatie. I to lze ukázat na Camusovi. Jeho postoj ve francouzsko-alžírské válce, v níž nebyl na žádné straně, mu vynesl nenávist. Když Cioran hovoří o myšlení, nemíní především intelektuální výkon, ale postoj ve světě. A můžeme zmínit základy kultury, myšlení i náboženství: Sókratés ani Ježíš nebyli popraveni za to, na jaké straně stáli, ale za to, že pro ostatní nebylo srozumitelné, *kde* stojí a co zastávají.

Přestože Cioran zpochybňuje, že myšlení by mohlo vyústit v poznatky nebo splnitelné cíle, nebo že by v sobě mohlo najít archimedovský bod, považuje je za základ lidského porozumění. Nechce proto vzývat iracionalitu ani se vrhat do absurdity. Na myšlení je stěžejní, že vede k radikální nezajištěnosti, až nicotnosti – k nahlédnutí naší omezenosti, k vhledu do hypertrofie vlastního já. Je podvratné a sebe samo podemlívá. Vede k tomu, že názory nepovažujeme za důležité, protože smysl existence tkví ve zpřítomnění ostatních verzí téhož, aniž bychom odhalili pointu. Život nemá pointu a nemá ji ani žádná lidská aktivita.

Z tohoto vhledu do radikální nerozhodnutosti bytí vydobývá Cioran jakousi etiku „podmíry". Člověk, který žije z myšlení, vyvzdorovává si na světu sebevztah, o němž zjišťuje, že jedinou jeho funkcí je dostat se jím vně sebe sama, resp. ocitnout se na svém prahu. Díky myšlení se máme naučit ctnost, která spočívá v hypostázi podmíry, a tím máme spět k bezejmennosti.[47] Pochybnosti jsou nejzazším cílem, dokonce v nich tkví (omezená, lidská) spása, která nás vrací k božské a zvířecí nečinnosti. Tou však není míněno, že by člověk nic nedělal, protože když myslí, přece jen něco dělá; ale stanovisko člověk zaujímá jen proto, aby mu odhalilo svět z určitého hlediska a on pak mohl hledat jeho slepá místa. Nejde ani o činnost ani o nečinnost v pravém smyslu, ale o porozumění; a v tomto

[47] E. M. Cioran: De l'inconvénient d'être né, s. 1090.

stavu člověk odevzdává svou vůli, kterou použil jen jako prostředek k dosažení nerozhodnutosti.

Poté, co se člověk jako jedinečné individuum upozadí, zůstává jeho zvláštní podoba osekaná o vše, co přebývá a co z něho teprve vytváří tvora, který je v nejzazší možné míře schopný zpřítomnit věčnost v přítomnosti. Cioran tyto tvory označuje za světce, pokud jdou svou vůlí mimo sebe sama. Ale dokud ještě pracují s vůlí, je jejich bytí nedokonalé. Ještě větší obdiv má k mudrci, který je schopný žít mimo společnost a běžný rámec společenské spleti názorů, aniž by o cokoli usiloval a aniž by propadl fanatismu světců. Prodlévání mimo individualitu, která je držena pohromadě názory, jej činí v nějakém ohledu jedinečným. Tohoto mudrce charakterizuje zdrženlivost, a právě to je pro Ciorana poslední verze člověka. Jsou to skutečně – jak předjímal Nietzsche – lidé bez vůle (Cioran hovoří o „les abouliques", tj. doslova ti, kteří nechtějí), ale proto nechávají myšlenku být, jak je.[48]

Každá myšlenka vzývá ne snad hned svůj opak, ale zpřítomňuje vhledy, které s ní jsou v napětí, částečně ji popírají, občas se jí vysmívají. Navzdory vší kritice moderny má Cioran pro její zásadní doprovodný „fenomén", pro liberální demokracii, slabost. Co když neexistuje pro ducha příhodnější doba než současnost a příhodnější společenské a státní zřízení než demokracie? Po Hegelovi a Alexandru Kojèvovi Cioran píše vlastní konec dějin. Ten hegelovský byl bombastický a heroický: německý idealista ukončoval dějiny svými berlínskými přednáškami. Kojèvův konec dějin v sobě nesl temnotu: protože se člověku v moderně nakonec všeho dostalo, pozbyl touhu a smysl. Jeho život je neheroický, úřednický a bez velkých zvratů, až zvířecí.[49]

---

[48] E. M. Cioran: *Sylogismy hořkosti*, s. 32. Překladatelka Alena Dvořáčková převádí „abouliques" jako „slaboši". To není přesné, protože a-bouliques jsou pro Ciorana ti, kteří si odpracovali vůli, takže slabí vlastně nejsou. „Jedině slaboši [spíše: „ti, kteří postrádají vůli" – T. M.] by se měli dotýkat myšlenek: ponechávají je takové, jaké jsou. Když se do toho míchají činorodí, mírnost každodenního zmatku se přeskupuje v tragédii." Srv. E. M. Cioran: Syllogismes de l'amertume, in týž: *Œuvres*, s. 757.

[49] „Konec lidského Času čili Dějin, tj. konečné znicotnění Člověka ve vlastním smyslu neboli svobodného a dějinného individua, zcela jednoduše znamená, že ustává všechno jednání v silném smyslu tohoto slova. Což ale prakticky znamená: vy-

I Cioran píše antiheroický konec, který však jde natolik proti heroičnosti, že směšnost ani nezavrší. Jsme v koncích, ale neumíme skončit. Ke konci nedospíváme ani pokrokem, což by mohlo být alespoň dle Ciorana všem obyvatelům západního světa nejpozději ve dvacátém století jasné. Prozatím jsme se nedočkali ani spásy. Přinejmenším jsme ukončili konce dějin, ale ne v tom smyslu, že bychom je zničili, na to jsme v moderně příliš málo „muži činů". Jen víme, že dějinám nelze věřit, ale na druhou stranu nevíme, jak a zda je ukončit. Spočinuli jsme v nerozhodnosti.[50] A to není málo.

V závěru svých esejů *Pád do času* (La chute dans le temps) Cioran poznamenává, že člověk vpadl do času tím, že řekl své „ne" Bohu, ale časem zároveň vypadl z času.[51] Tento druhý pád nastal v naší době, ve dvacátém století, které považuje za postdějinné. Tato postdějinnost není věčností. Je špatným nekonečnem stále se opakujícího vyčerpání člověka i světa. Že jsme vypadli z času, znamená, že jsme se stali jedním s časem. Chybí nám prostor, schopnost stáhnout se z koloběhu, a tím jej aspoň prožít. Jak známo, přírodní koloběh má tu výhodu, že to, co umírá, po oddechu znovu ožívá. Ale v postdějinné době se žije bez ožití, zastavení, a tudíž – jak věděl Benjamin – i bez myšlení.

To, že nemáme čas, znamená, že nemáme pojem, který by vůči němu vystupoval jako kontrast – nemáme věčnost. Je příznačné, že myslitelé moderny jako Nietzsche nebo Hegel, kteří

---

mizení krvavých válek a revolucí." A. Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947, s. 435. Na to navazuje Francis Fukuyama. Jeho obraz bývá mylně líčen jako výlučně vítězoslavný pokřik: „Pokud člověk vytvoří společnost, která odstraní nespravedlnost, jeho život bude připomínat psí. Lidský život tedy obsahuje zvláštní paradox: zdá se, že vyžaduje nespravedlnost, protože právě boj proti ní v člověku probouzí to nejlepší." F. Fukuyama: *Konec dějin a poslední člověk*, přel. M. Prokop, Praha 1993, s. 295.

[50] Skvěle (a až cioranovsky) vystihuje postdemokracii Václav Bělohradský. „Ta zbanalizovaná předpona znamená totiž ve spojení s jakýmkoli přídavným jménem něco zásadního: ohlašuje konec představy, že podstatou přítomnosti je překonání minulosti, její setrvačné síly, že vyprošťování možností skrytých v přítomnosti z dusivé moci předsudků minulosti je smyslem dějin a povinností intelektuála. Post znamená, že jsme minulost nepřekonali, ale uvelebili se v jejích modifikacích a troskách, v její rozptýlené tříšti." V. Bělohradský: *Čas pléthokracie*, s. 335.

[51] E. M. Cioran: La chute dans le temps, in týž: *Œuvres*, Paris 1995, s. 1152–1158.

věděli, jak stěžejní bude pro moderní filosofii a společnost čas, si dali takovou práci s formulováním sekulárních pojmů věčnosti. Bez vědomí věčnosti, odstupu od času, není čas. A čas skutečně nemáme, protože jím jsme. Nietzsche, Hegel i Kierkegaard se zajímají o věčnost jako o formu opakování, jako formu návratů. Věčnost pak není mimo čas, ale je jeho strukturou. Na úrovni společnosti bylo takovou strukturou opakování tradice, od níž se moderní společnosti odpoutaly. Což je další rozměr toho, že nemáme čas.

Dalším důležitým ohledem je slábnutí, až nepřítomnost paměti v moderních společnostech. Tu jsme postupně externalizovali do techniky. Jenže právě paměť je spjata s niterností a schopností zastavit se a setrvat v napětí přítomnosti a toho, co přítomností není. Ztráta paměti ústí ve ztrátu nitra, a tudíž ve ztrátu odstupu od toho, co je, a upadnutí do konzumu přítomnosti. Výsledkem je nečasová přítomnost, která se nehýbe z místa. Když umíráme, umíráme na náš konzum i na léčbu, spíše než na nemoci a utrpení, které by svědčily o tom, že jsme jednali. „Kdysi jsme všichni měli vlastní hvězdu, nyní jsme se stali otroky nenáviděné chemie. To je nejzazší ponížení ideje osudu.“[52]

Hegel a Kojève měli za to, že čas směřuje ke konci dějin, což znamená vypadnutí z dějin. Západní společnosti se „pádem z času“ nestaly věčné, ale zrychlily se natolik, že se sama dějinná událost stala obtížnou. Událost se proměnila v mediální událost. Zprávy generují události a mapa předchází území. Ale tyto události se vyznačují zvláštními rysy. Ani jejich protagonisté si nejsou jistí, zda je brát vážně. Jestliže všudypřítomnost pochybností neumožňuje ani událost, je ještě těžší psát dějiny. Demokracie je zmíněný prázdný systém. Svědectvím je to, na čem trvá i Cioran – na hodnotě svobodného vyjadřování názoru. Nikoli proto, že by byl natolik podstatný, ale proto, aby se názory nepřeceňovaly. Jakmile může každý říct, co chce, vyjeví se nepodstatnost, vyjeví se prázdnota, která – jak víme od Schopenhauera – může být i spásná.

[52] Tamt., s. 1156.

„Každá myšlenka by měla připomínat sutinu úsměvu."[53] Veřejná i neveřejná kritika umožňuje vyjevit odkázanost a nesamostatnost veškerého stanoviska, a naopak sílu myšlení. Demokracie se z tohoto hlediska jeví jako prázdný systém, v němž myšlenky vystupují v konfliktu, a proto je západní demokracie místem antiklimatického zjevení.

To není špatná zpráva. Naopak to může být úlevné, ne-li radostné zjištění. Již není zapotřebí, aby byl člověk spasen nebo zachráněn. Byl spasen od potřeby spásy. Prostřednictvím negativity pochybování můžeme najít uspokojení v myšlení, které netouží po pointě a ví, že je právě jen pohybem. Znovu tak vidíme, jak tradiční je Cioranovo myšlení. Sám by tvrdil, že myšlení je jedno, jen na sebe bere více podob. Když myslíme, spojujeme se s ostatními, kteří kdy mysleli a myslí, a proto má myšlení takovou nevyčerpatelnou, až náboženskou rovinu.

Je nakonec vše dobré? Je vše ztracené? Ciorana lze číst jako moralistu ve francouzské tradici. V přítomnosti zjišťujeme, že jsme v koncích. To však nevede k vítězoslavnému pokřiku ani k naději, že zkáza něco vyjeví. Ve druhé světové válce se nevyjevilo krom zkázy nic. Různá proklamovaná i skutečná končení západní demokracie v sobě ale nesou něco uklidňujícího: jsou krajně nepřesvědčivá. Že je na to ošklivý pohled, je sice pravda, ale tak už to s člověkem a jeho světem bývá. A možná je dobře, když nás na to, jak špatně se na to kouká, někdo nepřestává upomínat. Toto končení dějin, nikoli konec dějin, je vposled tím, proč existuje důvod chtít na vrcholu končení i setrvat.

[53] E. M. Cioran: *Sylogismy hořkosti*, s. 25.

PÍSAŘ BARTLEBY BY RADĚJI NECHTĚL. *K GIORGIU AGAMBENOVI*

Mudrc je ten, kdo přitaká všemu, protože se neztotožňuje s ničím. Oportunista bez tužeb.
Cioran: Nevýhody narození[1]

I. ÚVOD

Pro Kierkegaarda tkví nejzazší výkon ve schopnosti přijmout omezení, aniž bychom vyloučili možnost, že meze mohou být – nikoli teoreticky, ale jen s Boží pomocí – překonány. V tom spatřuje pravou elastičnost ducha. Z hlediska Agambenovy filosofie je nejzazším výkonem rezignace na naplnění, na završení našeho jednání, aniž bychom upadli do nicnedělání nebo zběsilé přičinlivosti, což jsou dvě polohy, které se od sebe mnoho neliší. Výzvou je spočinout v prostoru mezi bezmocí a mocí a vně páru možnosti a naplnění. Agamben přitom nezpochybňuje (omezenou) platnost těchto párových pojmů, ale po vzoru skeptické *epoché* ji pozastavuje. Rezignující našel způsob, jak zůstat v možnosti, aniž by bytí v možnosti nutně vázal k uskutečnění.[2]

Tento postoj je základní výzvou a veškerá Agambenova filosofie usiluje o její zpřítomnění. Hledá tedy podobu subjektivity, která by nespočívala v pojmech identity ve smyslu stejnosti a sub-jektu jako něčeho „pod" něčím. Subjektivitu myslí – v tradici moderních myslitelů – jako výkon, ale jehož specifikem je, že v sobě zahrnuje *i* radikální nezaujetí

[1] E. M. Cioran: De l'inconvénient d'être né, s. 1300.

[2] Možnost se tím stává osou celého Agambenova díla. Srv. k tomu rovněž L. de la Durantaye: *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford 2009, s. 3. Srv. rovněž S. Prozorov: *Agamben and Politics. A Critical Introduction*, Edinburgh 2014, s. 71 n.

vzhledem k druhému a sobě. Skeptickou *epoché*, tedy zdrženlivost soudu,[3] vztahuje jak na subjekt, tak na druhého a jeho svět. Žijeme a myslíme z neurčenosti, kterou můžeme nazvat původní nicotou. *Ex nihilo* sice netvoříme; *ex nihilo* však myslíme.

Ale Agamben nicotu nezbožšťuje ani neabsolutizuje a vůči nihilismu se vymezuje podobně jako Nietzsche, Camus nebo Cioran.[4] Je mu pouhým prostředkem k náležitému uchopení možnosti. Ta zakládá bytí člověka, a je pro Agambena zároveň nejvlastnějším jádrem skutečnosti. Ostatně, spíše než nihilismus pronikají do Agambenova díla motivy z křesťanské tradice – je obdivovatelem (a kritikem) mnišských řádů,[5] emeritního papeže Benedikta XVI.[6] nebo křesťanské liturgie.[7] Ze všech křesťanských témat, kterými se zabývá – nikoli jako věřící, ale jako myslitel, pro něhož náboženské obrazy vyjadřují podstatné myšlenkové vzorce –, se více zaměřím pouze na mnišské řády.[8]

Mniši formulují v Agambenově pojetí pozoruhodný pojem subjektivity. Konkrétně se italský filosof zaměřuje na

---

[3] Tentokrát skutečně jde o epoché skeptickou, nikoli fenomenologickou nebo „existencialistickou". Např. postavu písaře Bartlebyho považuje Agamben za skeptika a výslovně se v jeho souvislosti vztahuje i k metodě epoché. G. Agamben: Bartleby o della contingenza, in týž: G. Deleuze – G. Agamben: *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata 1993, s. 70 n.; G. Agamben: Bartleby. On Contingency, in týž: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, přel. D. Heller-Roazen, Stanford 1999, s. 258. [Dále budu uvádět na prvním místě italské vydání, v hranatých závorkách pak anglický překlad.]

[4] G. Agamben: Bartleby o della contingenza, s. 72 [259]. „Trvat na ničem, na nebytí, je jistě obtížné, ale to je zkušenost tohoto nezvaného hosta, nihilismu, s nímž napříště sdílíme náš svět. A trvat jednoduše na bytí, na nevyhnutelné pozitivitě, to je také obtížné. Ale netkví právě v tomto veškerá posvátná komplikovanost západní ontotheologie, jejíž morálka je kradmo solidární s oním hostem, kterého by tak ráda zahnala?"

[5] G. Agamben: *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011 [*Die höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, Frankfurt a. M. 2012], v následujících odkazech budu nejprve udávat stránku originálu, následně německého překladu.

[6] G. Agamben: *Il mistero del male*, Roma 2013.

[7] G. Agamben: *Opus Dei. Archeologia del'ufficio*, Turin 2012.

[8] Výstižný úvod do Agambenova „nakládání" s náboženskými motivy nabízí A. Kotsko: Giorgio Agamben (1942–), in: *Religion and European Philosophy. Key Thinkers from Kant to Žižek*, ed. P. Goodchild – Hollis Phelps, London – New York 2017, s. 452–464.

řády 11. a 12. století, kdy se v Evropě šíří tzv. „nová náboženská hnutí“. Jejich podporovatelé usilují o nový způsob života – *novum vitae genus*. Tím mimo jiné vyjadřují nespokojenost se zesvětštěným křesťanstvím, které podlehlo gramatice západního světa, tedy právům, normám, hierarchii. Jenže zrovna křesťanství relativizovalo práva i normy. Ježíš nepřišel zákon zrušit, ale naplnit (Mt 5,17). Vzniklé napětí tematizují v Agambenově pojetí mniši, třeba František z Assisi, jenž hledá způsob, jak se vyvázat ze světského řádu a žít podle Božího slova, které *není* zákonem. Ježíš je spíše praktikem možností – ukazuje, co vše je možné. Křesťanství není náboženství zákona, ale možnosti.

František tím stanul před velkou výzvou: ze světa, kterému vládnou zákony a majetková práva, se chce vyvázat, ale i on potřebuje stravu a ošacení. Měl-li navíc žít se svými bratry, potřebovali i příbytek. Jak si tento nárok zdůvodnit? Agamben si všímá, že se mniši opírali o pojem *usus*, užití, který měl nahradit vládnoucí a ovládající vztah ke světu, druhým i nám samým. To podle Agambena dokládá, jak jasně si mniši byli vědomi, že v rajské zahradě se nic nevlastnilo, ale jen *užívalo*, a že právu je člověk podroben teprve od Kainova založení města.[9] Problematičnost majetnického vztahu ke světu i k sobě není živá jen v náboženských tradicích, ale i v četných filosofických školách. Dokonce je možné tvrdit, že filosofie má od svého základu přinejmenším ambivalentní vztah k majetku. Agamben navazuje třeba na Lucretiův výrok: „Život nikomu kupem se nedá; každému v nájem.“[10] Mniši rezignují na vlastnictví, ale ne proto, že by jim o ně šlo prvořadě. Především jim jde o specifické bytí ve světě, které nahrazují novou „životaformou“.[11]

---

[9] *Usus* je stěžejním pojmem nejen Agambenovy knihy o mniších, ale rovněž poslední části cyklu *Homo sacer*, jímž se proslavil. Pojem je obsažen i v názvu knihy: *L'uso dei corpi*, Vicenza 2014.

[10] Titus Lucretius: *O přírodě*, přel. J. Nováková, Praha 1971, s. 117 (III. 971). Jde o vstupní heslo do knihy *Nejvyšší chudoba*. Agamben je cituje v latině: *Vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu*.

[11] Překladatelka Naděžda Bonaventurová použila tento neologismus pro italský obrat forma-di-vita. Označuje život, jemuž není forma, tj. jeho řád, vnější; řád se naopak odvíjí z nitra tohoto života. Viz G. Agamben: Životaforma, in týž: *Prostředky bez účelu. Poznámky o politice*, přel. N. Bonaventurová, Praha 2003, s. 11–18.

V následujícím pojednání tuto životaformu přiblížím. Protagonistou této kapitoly však nebude mnich, ale písař: Bartleby, zaměstnanec významné newyorské právní agentury ze stejnojmenné povídky od Hermana Melvillea.[12] Bartlebyho úkolem je pořizovat opisy právních textů. Sice je mimořádně výkonný, ale poté, co se mu zanítí oči, něco se změní. Zrak se mu sice vrátí, ale Bartleby přesto nemůže pokračovat jako dříve. Na všechny pobídky, výhrůžky i rozkazy odpovídá: „I would prefer not to." – „Já bych, prosím, raději ne."[13] Nadřízený sezná, že musí Bartlebyho propustit, ten však nemíní opustit kancelář, a protože je postarší právník vůči mlčenlivému muži bezbranný, rozhoduje se raději přestěhovat svou kancelář. Bartleby, který se nemíní vzdát svého místa ani poté, co prostory mají nového nájemníka, je nakonec vyveden policií a odsouzen k trestu vězení. Když ve věznici začne odmítat i jídlo, umírá.

Navzdory tomu, že protagonista budí podezření z psychiatrické diagnózy a příběh končí smrtí, Agamben volí písaře za hrdinu své filosofie. Jeho postoj ztělesňuje důležitý rozměr toho, co považuje za základ duchovnosti i lidskosti. Písaři proto věnuje obsáhlou esej, v níž povídku amerického prozaika čte mj. na pozadí Aristotelovy metafyziky. Protnou se zde témata, s nimiž jsme se dosud v knize setkali: Bartleby je písař, vlastně byrokrat svého druhu, čímž se vrací stěžejní otázka, jak se psaní a písmo vztahuje k myšlení a k filosofičnosti. Vrací se i opakování – Bartleby *kopíruje* právní texty. Ale podstatné je i to, že zachází s *právními* texty, protože tím opakuje gramatiku společenské skutečnosti. A především: v určité fázi rezignuje zcela, a stává se tak dalším z hrdinů této knihy, kteří umírají hlady. Ani k potravě se už neumí náležitě přihlásit. Tím radikalizuje ono mnišské „nevlastníme, užíváme".

Je to prohra?

---

[12] Melville je chápán jako předchůdce kafkovské avantgardy a jeho příběh se stává předmětem filosofických interpretací. Ve stejném svazku, v němž se s Bartlebym vypořádává Agamben, vychází i pojednání G. Deleuze. Viz G. Deleuze: Bartleby o la formula, in: G. Deleuze – G. Agamben: *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata 1993, s. 7–44.

[13] H. Melville: *Bartleby, The Scrivener. A Story of Wall Street*, New York 2010, s. 19 aj. H. Melville: *Písař Bartleby. Příběh z Wall Streetu*, přel. R. Nenadál, Praha 1990, s. 29 aj.

V psaní si zvědomňujeme možnosti. V rozhovoru nazvaném Myšlení je odvaha beznaděje se Agamben vrací k začátkům své cesty. Mimo jiné zdůvodňuje, proč šel studovat práva, přestože mu prý nikdy nešlo o nic jiného, než aby se naučil psát. Anebo vlastně ne: nebylo to tak, že by za každou cenu chtěl psát. „Co jsem chtěl, nebylo psát, ale *být schopen* psaní."[14] Rozlišení schopnosti psát a psaní samého je stěžejní. Než se na ně zaměřím, je třeba se zamyslet nad jinou otázkou. Proč *práva*? Že by zrovna právníci prosluli vytříbenou stylistikou? Už zde je důležitá „schopnost psát", která je možností psát. Agamben měl za to, že nejprve musí projít nutností, prostorem zákonů, které jsou osou západní světa, aby porozuměl tomu, jak v našem světě rozumět možnosti.

Vrací se motiv prostupující toto pojednání: se skutečností nejsme zajedno. Porozumět vztahu možnosti a nutnosti neznamená, že bychom tuto nejednotnost někdy vyřešili. Obojí – jak nejednotnost, tak porozumění nejednotnosti – je, na nějaké rovině, podmínkou psaní, lépe: je podmínkou tvořivého psaní, které hledá nové možnosti, které tedy nežije z danosti a z již jednou podaných odpovědí.

Agamben pokračuje: „Ale je pravda, že původně jsem studoval právo. Přece jsem nemohl jen tak přistoupit k možnosti, aniž bych prošel testem nutnosti."[15] Pokud jsme prošli tímto testem, stojíme před dalším úkolem: porozumět tomu, *že jsme* jím skutečně *prošli*, a že se tudíž sami k nutnosti vztahujeme. To znamená, že s ní nejsme zajedno, že je nám nějak k dispozici. Opět: Agamben netvrdí, že se chtěl naučit psát, ale že chtěl nabýt *schopnosti* psát. Šlo mu o to, žít v možnosti psaní. To je podstatné rozlišení. Netýká se totiž vytvoření konkrétního sdělení ani sepsání dobré knihy, ale tematizuje zkušenost *sdělitelnosti*. Pozbýváme-li sdělitelnosti a žijeme-li ze sdělení, vzdáváme se možností. A to je podle Agambena vůbec největší hrozba: odcizujeme se tím tomu, co to znamená být člověkem.

[14] G. Agamben: Thought Is the Courage of Hopelessness, *Verso Blog*, 17. 6. 2014, https://www.versobooks.com/blogs/1612-thought-is-the-courage-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben, navštíveno 23. 8. 2021.

[15] Tamt.

Proč hned „člověk“? Není to příliš silné slovo? Agamben je tradiční myslitel; považuje za úkol filosofa sdělit, co je to člověk. Až následně lze doladit vše další – hovořit na abstraktní rovině, ponořit se do metafyziky. Ale pro začátek si řekněme, co je to člověk. Agamben má na tuto otázku přímočarou odpověď: je to bytost možnosti. Zní to záhadně i podezřele, ale asi to nijak složité není. Je to bytost, jíž nevyčerpává ani nepodrobuje jeden typ úkolů. Jednodušeji, člověk tu není od toho, aby psal, pracoval, rodil děti, „dělal“ vědu nebo uctíval Boha. Tomu všemu se věnovat může, ale nakolik je člověkem, nutné z toho není nic.

Lidé jsou až camusovskými bytostmi revolty.[16] Agamben přitom nemá na mysli agresivní nebo fyzický odpor. A jakkoli je politická filosofie obor, v němž se proslavil, jeho agendou rovněž není kohokoli zásobovat směrnicemi, jak ustavit správnou společnost.[17] Odpor by v tomto smyslu byl projev původní negativity, jímž vyjadřujeme vědomí, že od skutečnosti máme vždy odstup. Na rovině filosofické to Agamben vyjadřuje spolu s Aristotelem tak, že člověk nemá žádné specifické *ergon*, žádný předem daný styl života. Ale nemusíme se obracet jen na Aristotela. Zmíněný František z Assisi si oblíbil biblický citát, který tuto skutečnost vystihuje na jiné rovině: „Lišky mají svá doupata a ptáci hnízda, ale Syn člověka nemá, kam by hlavu složil“ (Mt 8,20).

---

[16] Viz kapitola Lhostejný cizinec. *K Albertu Camusovi*.

[17] Agambenovo dílo je na poměry současné filosofie nebývale široké. Rozpíná se od interpretace antických a scholastických textů až po středověkou filosofii. Sám Agamben je vlivný v politické teorii, estetice nebo třeba architektuře. Nejslavnější je jeho kniha *Homo sacer*, která podnítila vznik stejnojmenného cyklu. Agamben zde ukazuje, že západní společnost podlehla zkázonosné dialektice zákona a toho, co je mimo zákon. Sám zákon ve svém nitru vytváří prostory nezákonnosti, jimiž se vymezuje. V nitru společnosti ustavené na zákonu vznikají prostory, v nichž jsou lidé redukováni na pouhý biologický život, který právo nechrání. Příkladem jsou dnes třeba uprchlické tábory. Viz G. Agamben: *Homo sacer. Suverénní moc a pouhý život*, přel. N. Bonaventurová, Praha 2011. Mohutnou kritiku si vysloužil úvahami o koronavirové pandemii, kdy se stavěl proti plošným opatřením. Nebudu se věnovat prvořadě jeho koncepci společnosti, ale člověka. Do určité míry je to nerozpojitelné. Ale důraz na nicotu, která je bytností člověka, zakládá možnost zabývat se pojmem člověka, dokonce jeho individualitou, *nezávisle* na společnosti, což je nakonec nejen formální, ale i obsahový princip jeho díla. Člověk není nevydělitelný ze společnosti a státu.

Jeden z důvodů, proč se Agamben proslavil především v politické filosofii, souvisí s jeho přesvědčením, že společnost a stát mají sklon mařit, aby si člověk své možnosti uvědomil. Základní problém spatřuje v zavalení člověka zákony. Můžeme se podivit nad tím, zda by snad Agamben byl pro nezřízenost; a faktem je, že s anarchismem si pohrává i v názvech svých děl.[18] Jeho častým partnerem do dialogu mu je navíc anarchistický myslitel a filmař Guy Debord. Otázku, zda by chtěl Agamben (v hegelovském smyslu) zrušit západní společnost – jíž je ostrým, až lítým kritikem –, nechám otevřenou nebo spíše na čtenáři.

Jisté je, že nepominutelnou součástí jeho kritiky západní společnosti a tržního hospodářství je jejich sklon vyvlastňovat člověku negativitu, a tedy i jeho schopnost vzdorovat. „Ti, kteří jsou odloučeni od toho, co smějí dělat – třeba se scházet nebo svobodně vyjadřovat –, mohou ještě vzdorovat a dělat to navzdory zákazům. Ale ti, kteří jsou odloučeni od své vlastní možnosti nebýt určen, tuto schopnost pozbývají.“[19] Banálně řečeno, zákazy mohou být našimi spojenci, lze je překračovat. Problém západní společnosti tkví v tom, že nás odloučila od schopnosti vzdorovat. Ztratili jsme smysl pro vzdor a uvěřili jsme, že západní podoba svobody zvaná flexibilita *je* kýženou pravou svobodou. Naše společnost, kterou nazývá spolu s Guyem Debordem společností spektáklu, člověka připravila o schopnost být si vědom sebe sama.

Tyto výpady se čtou jako ponurá heideggerovská kritika upadajícího „ono se“ (das Man) nebo obecně moderní společnosti, která se stává neodlišitelnou od techniky, a která je tudíž rovněž veskrze odlidštěná. Tento dojem není mylný, ale Agamben navazuje spíše na Benjaminovo myšlení,[20] konkrétně na podezření, že západní modernita připravila člověka o schopnost zakoušet. Tuto námitku rozvedu v následující části. Nyní

---

[18] Jeden soubor textu vychází pod titulem: *Creazione e Anarchia. L´opera nell'età della religione capitalistica*, Vicenza 2017.

[19] G. Agamben: *Nudità*, Rome 2009, s. 68 n. [*Nudities*, přel. D. Kishik – S. Pedatella, Stanford 2010, s. 45].

[20] Benjaminovy spisy považuje Agamben za to, co vyvažovalo jeho četbu Heideggera. Později se stal vydavatelem Benjaminova díla v italštině a nutno říct, že Agambenova kritika kapitalismu mu vděčí za mnohé.

je pro mě podstatné nikoli to, *co* to znamená, ale *proč* jsme o tuto dovednost přišli.

I zde je Agamben zajedno s Benjaminem: zmíněnou ztrátu má na svědomí pomýlený primát aktivity, upřednostnění praxe před kontemplací a teorií. Všudypřítomná přičinlivost je stejně plodná či tvořivá jako čiré nicnedělání. Obojí totiž postrádá napětí vlastního a cizího, nitra a vnějšku, nového a starého, anebo jak řekne Benjamin: „K myšlení patří nejenom pohyb myšlenek, nýbrž i jejich zastavení."[21]

Ale pouhé nadsazení činnosti nad kontemplaci by nás ještě nedovedlo tam, kde stojíme. K tomuto vývoji se přidružila další okolnost: pojem užitečnosti, který povstal jako absolutní hodnota, na straně jedné, a podvolení se nadvládě efektu na druhé. To, co nemá účinek, postrádá skutečnost. Proto je podle Agambena stěžejním úkolem filosofie myslet takovou politiku a etiku, které by byly osvobozené od povinnosti a efektivity.

Protože se člověk odnaučil zahálce, pozbyl schopnost tvořit. Níže uvidíme, že taková „lenost" není nicněděláním. Agamben zde spíše kladně odpovídá na Aristotelovu otázku, zda člověku – na rozdíl od zvířete, kterému vládnou instinkty – nescházízvláštní úloha či doslova zvláštní čin (*an-ergon*).[22] Člověk není naprogramován na jeden typ úlohy, jeden typ práce. Přitom se společenská uspořádání – a je příznačné, že právě ta totalitní – opřela o pojem práce jako toho, co člověka plně vystihuje.[23]

Nevystihuje. Zbytnělý pojem práce ústí v zakrnění toho, co je na člověku hodnotné. Hlavní pojem Agambenova díla je proto „inoperosità", *schopnost* nefungovat či nejednat. Tato zvláštní (ne)schopnost zakládá možnost politiky – kdyby měl

---

[21] W. Benjamin: O pojmu dějin, in týž: *Výbor z díla*, II. *Teoretické pasáže*, přel. M. Ritter, Praha 2011, s. 315.

[22] G. Agamben: *L'uso dei corpi*, Vicenza 2014, s. 23 [*Use of Bodies*, přel. A. Kotsko, Stanford 2016, s. 5]. Dále cituji na prvním místě italské vydání, v hranatých závorkách udávám odkaz na překlad. Viz Aristotelés: *Nikomachische Ethik*, přel. Eugen Rolfes, ed. Günther Bien, Hamburg 1985, 1097b, s. 11. Agamben ví, že to není celá pravda. Aristotelés nakonec v dané pasáži říká, že účelem člověka je myslet (*ergon anthropou psyches energeia kata logon*). Agamben to, jak uvidíme dále, zcela neignoruje, ale je pravda, že v intencích své filosofie vkládá značné úsilí do zdůraznění pasáží, v nichž řecký filosof nejprve účel skutečně popírá.

[23] Právě tento důraz na práci jako nitro společnosti a člověka, dokonce představu, že práce je „spasitelem nové doby", kritizuje W. Benjamin v pojednání O pojmu dějin (s. 312).

člověk předem daný úkol, jak jej mají zvířata, jimž vládnou pudy, neexistovala by politika, ani etika a filosofie by neexistovaly. Že máme filosofii, znamená, že můžeme myslet; ale myslíme-li, nevíme, nebo přesněji, když myslíme, uvědomujeme si, že máloco, jestli vůbec něco, víme s konečnou platností, anebo možná: právě v myšlení seznáváme, že vše víme jen s konečnou, tedy omezenou platností, proto Agamben tvrdí, i proti Nietzschemu: člověk je bytost bez osudu. I kdyby osud existoval, milovat jej nesmíme.

III. ZKUŠENOST, PŘÍBĚH, SDĚLITELNOST

„Kdokoli se dnes zamýšlí nad zkušeností, měl by začít přiznáním, že něco jako zkušenost už vůbec není možné.“[24] Co tím chce Agamben říct? Že člověk nevnímá? To stěží. Fenomenologický pojem zkušenosti ve hře nebude. Řekněme, že má na mysli tradičnější, možná i původnější pojem, který zaznívá třeba ve větě: „Ale s tím já nemám zkušenosti.“ Taková zkušenost je závislejší i méně jistá než fenomenologické vnímání. Zkušenost, o níž je řeč, předpokládá stálost v čase: být v něčem zkušený je možné, zůstává-li to, s čím máme zkušenost, nějakou dobu neměnné. Zkušenost navíc nezískáváme jako jednotlivci; můžeme ji od druhého v jistém smyslu i přejímat.

Pro takovou zkušenost jsme pozbyli cit. Bezprostředně se to dotýká i pojmu tradice, s níž se zkušenost pojí. Kde nastala změna? Pro porozumění jejímu významu, snad i ztrátě je dobré se obrátit na dva základní zdroje, z nichž Agamben vychází, na Waltera Benjamina a Hannah Arendtovou. Benjamin tematizuje zkušenost a její ztrátu se zřetelem k první světové válce: „Ne, tolik je jasné. Zkušenost klesla v kursu, a to v generaci, která v letech 1914–1918 prodělala jednu z nejstrašnějších zkušeností světových dějin. Možná to není tak pozoruhodné, jak se zdá. Nemohli jsme tehdy zaregistrovat: lidé se vraceli z pole oněmělí? Nebyli bohatší sdělitelnou zkušeností, byli chudší.“[25]

---

[24] G. Agamben: *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino 2001, s. 10. G. Agamben: *Infancy and History. The Destruction of Experience*, London – New York 2013, s. 13. Dále cituji na prvním místě italské vydání, v hranatých závorkách udávám odkaz na anglický překlad.

[25] W. Benjamin: *Agesilaus Santander*, Praha 1998, s. 143.

Proč byla první světová válka přeryvem v možnosti zakoušení? Navrátivší čelili situaci, již neuměli vřadit do zkušenostního celku, z něhož vycházeli a z něhož původně rozuměli sobě i druhým. Proto je tak výmluvná němota. Vrátili se do světa, který již nebyl jejich. To, co zažili, nebyli schopní sdílet: postrádali slova, ale i adresáta, který by věděl, co si s jejich promluvami počít.[26]

Agamben se v návaznosti na Benjamina neomezuje na dějinné přeryvy, ale sleduje ztrátu zkušenosti a sdělitelnosti i v umění. Ilustruje ji chasidským vyprávěním, jemuž dominuje oheň a příběh. „Když měl Baal Šem, zakladatel chasidismu, vykonat něco složitého, navštěvoval jedno místo v lese." Na místě zapálil oheň, pomodlil se a vše dobře dopadlo. Další generace postupně ztrácely přístup k ohni, modlitbě i místu.

> Když o generaci později magid z Mezibiče stál před týmž problémem, dostavil se na ono místo v lese a řekl: „Již neumíme zapálit oheň, ale ještě jsme schopní se pomodlit" – a vše proběhne podle jeho přání. Generaci nato se rabi Moše Lejb ze Sasova nalézá ve stejné situaci, jde tedy do lesa a pronese: „Už neumíme zapálit oheň, neumíme se modlit, ale známe to správné místo v lese a to musí stačit." A skutečně to stačilo. Ale když přišla řada na další generaci a rabi Israel z Rišinu se měl poměřit se stejnou těžkostí – zůstal doma, posadil se na svou zlacenou židli a pronesl: „Neumíme zapálit oheň, nejsme schopní předříkávat modlitby, a ani neznáme ono místo v lese: ale dovedeme o tom všem vykládat příběh." A opět to stačilo.[27]

Tradice je příběh předávající se z generace na generaci a spočívající v důvěře, že na počátku existuje původní nezprostředkovaný vztah k tomu, co nás zakládá. V chasidském pří-

[26] Jedinečně tuto ztrátu ukazuje román *Na shledanou tam nahoře* od Pierra Lemaitreho. Současný francouzský autor zde pojednává o návratu dvacetiletých mužů ze zákopů první světové války. Za protagonistu si zvolil Éduarda, který přišel o tvář, a vůči druhému se tím stal zcela uzavřeným. Je jako cirkusová postavička: „Vypadal jako hadí muž z cirkusu, který úplně spolkl vlastní tvář i s dolní čelistí, ovšem svůj kousek nedokáže vrátit zpět." P. Lemaitre: *Na shledanou tam nahoře*, přel. T. Havel, Praha 2014, s. 79.

[27] G. Agamben: *Oheň a příběh*, přel. A. Kosík, rukopis. Originál: G. Agamben, *Il fuoco e il racconto*, Verona 2014.

běhu je tento počátek uchopen symbolicky jako oheň. O síle ohně vyprávíme, vztahujeme k ní naše prožitky, třeba i schopnosti, a tím vzniká tradice. Oheň je původem tradice a příběh jejím bytím, které neztrácí substanci, dokud se vztahuje k tradici. Dvacáté století je zlomové, protože pozbylo svou tradici, dokonce svou dějinnost – ne v tom smyslu, že by dějiny neexistovaly, ale že jim již nevěříme, nechceme je vyprávět, snad v nich ani pokračovat. Zdají se být příliš zatížené křivdou i mocí vítěze. Jak poznamenává Vilém Flusser: Jsme „dobře informovaní zločinci", kteří si jsou vědomi zrádnosti činů.[28]

O ne nepodobný obraz se opírá Hannah Arendtová, když hovoří o základním a počátečním (archaickém) akordu, jenž se rozeznívá napříč časem a z času vytváří dějiny:

> Bezděčná poznámka, kterou Platón učinil ve svém posledním dialogu, že „počátek je jako bůh, který dokud dlí mezi lidmi, vše zachraňuje", platí i pro naši tradici; dokud byl její počátek naživu, tato tradice skutečně dokázala všechno zachraňovat a uvádět v harmonii. Ze stejného důvodu ovšem ve chvíli, kdy dospěla ke svému konci, začala působit destruktivně – a to necháváme stranou následující zmatek a bezmocnost, které zavládly, když tradice skončila, a dodnes v nich žijeme.[29]

Moderní člověk se ocitl uprostřed dějinného „no man's land", v časové bublině, v níž pozbyl orientaci a schopnost sdělovat se druhému. A co více: ono snad ani není moc co sdělovat. Naplňuje se paradox, že komunikační exploze začíná v době, kdy není, co bychom komunikovali. Ne že by neexistovaly obsahy – těch je mnoho, ale nejsou z nás, nejsou z lidí. Spíše se naplnila teze z Musilova *Muže bez vlastností*:

> Vznikl svět vlastností bez muže, svět prožitků bez toho, kdo je prožívá, a vypadá to bezmála tak, jako by v ideálním případě člověk už soukromě nic neměl prožít a jako by se laskavá tíže osobní odpovědnosti měla rozložit do soustavy formulí možných významů. Rozklad antropocentrického chování, které tak dlouhou dobu po-

[28] V. Flusser: *Postdějiny*, přel. P. Bláha, Mělník 2018, s. 81.

[29] H. Arendtová: *Mezi minulostí a budoucností*, s. 24.

kládalo člověka za střed vesmíru, ale nyní je už několik let na ústupu, dospěl pravděpodobně konečně k samotnému já; neboť víra, že na prožívání je nejdůležitější to, že je prožíváme, a na konání to, že je konáme, začíná se většině lidí jevit jako naivita.[30]

Obsahy kolují nezávisle na nás a námi procházejí, aniž by se v nás „ohřály", neboť jsme pozbyli jiskru, kterou můžeme – zcela myticky – chápat jako dědictví našeho původu z počátečního ohně.

Náhražkou za vlastní prožitky se stala sdílená mediální zkušenost. Agamben se znovu opírá o pojednání *Společnost spektáklu* od Guye Deborda, který ukazuje, že to již nejsme my, kdo vytváří události, vytvářejí je média, a skutečnost pak vnímáme prostřednictvím mediálních obrazů. Mapa existuje dříve než území. Zatímco kdysi byla pro ztrátu zkušenosti zapotřebí první světová válka, dnes si vystačíme bez katastrofy: „Mezitím jsme pochopili, že to není žádná katastrofa, která by zmařila zkušenost, že bohatě stačí každodenní ruch jakéhokoli velkoměsta. Průměrný den moderního člověka vlastně neobsahuje vůbec nic, čemu bychom mohli porozumět skrze pojem zkušenosti."[31]

To neznamená, že by se katastrofy neděly. V mediálně zprostředkovaném světě je tomu naopak: jednu katastrofu stíhá další. Rozdíl je v tom, že katastrofy nevedou ke změnám, a máloco je prázdné jako klišé, které z médií doléhá po každé katastrofě, tedy často: „Nic již nebude jako dříve." Hlavním znamením agambenovského postdějinného věku je, že události se nadále dějí, ale ničím nedokáží pohnout: už tu není nic, co by se dalo změnit. Ne proto, že bychom dosáhli hegelovského konce dějin a číši svobody naplnili po okraj. Spíše chybí základní akord, který by šlo naladit jinak, nebo třeba i jen porušit.

IV. SDĚLITELNOST A TVÁŘ

Schopnost zakoušení je podmíněna něčím, co nám schází. Již jsem zmínila, že se nám nedostává možnost sdílet něco napříč

[30] R. Musil: *Muž bez vlastností*, přel. A. Siebenscheinová, Praha 2008, s. 113 n.

[31] G. Agamben: *Infanzia e storia*, s. 10 [13].

generacemi ve světě, který se překotně mění. Schází nám něco vnějšího. Ale podle Agambena je problémem i to, že jsme pozbyli něco z našeho nitra, něco, co se tradičně označovalo jako duše a s čím si moderní filosofie neví rady.

Co to je za namyšlené odsuzování? Zní to jako konzervativní odsudek: nevnímáme jako dříve, a je to špatně, navíc jsme zhloupli. Jistě, je to zkratkovité podání, ale nezdá se mi, že by se s Agambenovým přístupem zcela míjelo. Protože sama nevím, jak omezená je přítomnost, nechci na Agambenův odsudek (který se nakonec zvrátí v naději) přistupovat. Toto historické zakotvení našeho (ne)myšlení a (ne)vnímání zmiňuji proto, že vystihuje to, o co nakonec jde především – o postihnutí základního určení člověka, které je přesvědčivé.

Ale přece jen je třeba něco ještě říct k – doslova – *narušené* současnosti. Protože je člověk bez ustání vystaven *ruchu*, pozbyl prostor pro vztah se světem. Tento prostor vzniká třeba i v napětí touhy a jejího možného naplnění. Člověk konzumní společnosti mnohdy na takové napětí není odkázán, protože své touhy může díky trhu a online službám snadno naplňovat obratem. Jenže zmíněné napětí je důležité: vytváří mezeru, díky níž můžeme s naší touhou něco dělat, třeba ji revidovat. Na takovouto aktivitu jsme ostatně odkázáni i tehdy, když čteme knihu – autor počítá se čtenářovou spoluprací, potřebuje, aby si doplňoval to, co není řečeno. Čtenář se stává spoluautorem knihy.[32] Naopak „scrollování" nic podobného nevyžaduje: místo toho jsme konfrontováni s množstvím nesouvisejících zpráv, z nichž se ani nemá vytvořit jednotný obraz.[33]

---

[32] K tomu viz U. Eco: *Lector in fabula. Role čtenáře*, přel. Z. Frýbort, Praha 2010.

[33] Německá esejistka Nina Kunzová výstižně vyjádřila, že život s internetem jí dává pocit, jako by hladověla, ač jí někdo cpe potravu do krku. Přirozeně existují i řádově optimističtější pohledy na vztah k internetu. Třeba Kenneth Goldsmith hájí v knize *Wasting Time on the Internet* (New York – London – Toronto 2016) tezi, že nepřicházíme o soustředěnost, ta se jen proměňuje. Soustředění už nemáme myslet jako osamocenou kontemplaci u psacího stolu, ale jako souběžné zpracovávání různých typů informací. Je to možné a patrně je příliš brzo na to, abychom hodnotili to, jak se myšlení vlivem internetu proměňuje. Ale srovnáme-li i nejlepší současné filosofy s takovým Kantem, s hutností a soustředěností jeho díla, neumím se ubránit dojmu, že se někde něco z myšlení ztratilo – a internet je přirozeně jen jeden z mnohých vlivů. Viz N. Kunz: *Ich denk, ich denk zu viel*, Zürich – Berlin 2021, s. 39–43.

Již samo vnímání předpokládá odstup, který nejenže zmizel; naše nitro samo je prostoupeno mediálními obrazy, a tak ve světě nacházíme obrazy, které do nás byly předtím uloženy. Dosud se pracuje s představou nitra i svobody, ale ono nitro je všudypřítomné mediální „buď sám sebou“, které je pokroucenou verzí onoho „Poznej, kým jsi, a staň se jím“.

Základní obtíží je neutuchající činnost, či lépe reakčnost, která je spíše přičinlivostí, předváděnou činností, neboť nečinnost ve všech svých podobách má od moderny reputační problém. V důsledku toho, že jsme neustále při díle, ztrácíme distanci vůči tomu, co děláme, a tato činnost nás pohlcuje, přesněji se naše činnost proměňuje v bezmyšlenkovité reagování. Jestliže Marx tvrdil, že člověk je v odcizené práci redukován na své zvířecí funkce,[34] s ohledem na Agambena můžeme tvrdit, že prací, která – v mediální době – pozbyla (fyzickou) pracnost, protože je z velké míry postavena na komunikaci, je člověk zbaven uvědomování si sebe sama.

To neznamená, že na sebe zapomněl. Zbylo mu empirické sebeuvědomění. Nadále se rozpoznává v empirickém já, o němž jsme pojednali v souvislosti s Kierkegaardem.[35] Chybí mu protipól v podobě „věčného“ já, které je spíše na straně možnosti než nutnosti, spíše na straně výjimky než práva. Protože člověk pozbyl tento rozměr vědomí, postrádá nejzákladnější schopnost – komunikaci. Ta totiž netkví ve sdělení něčeho společného a sdíleného. V první řadě je „sdělením sdělitelnosti“.[36]

Sdělitelnost zakládá možnost společenství a je to rovněž jeho potenciál. „Můžeme komunikovat s druhými pouze prostřednictvím toho, co v nás i v nich zůstalo jako potencialita.“[37] Obloukem se tím vracíme k původnímu tématu. Společné nám není to, co je určité, neboť právě to ledacos a ledaskoho vylučuje, ale možnost sdělitelnosti a spolubytí. Ta je ztracena, jsme-li všichni plně určeni názory a vybaveni postoji. Nic spo-

---

[34] K. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, komentoval Michael Quante, Frankfurt a. M. 2015, s. 88.

[35] Viz kapitola Rytíř nekonečné rezignace. *K Sørenu Kierkegaardovi*.

[36] G. Agamben: Životaforma, in týž: *Prostředky bez účelu. Poznámky o politice*, přel. N. Bonaventurová, Praha 2003, s. 16.

[37] Tamt.

lečného nehledáme. Ztrácíme pak rovněž možnost zkušenosti, která předpokládá původní ochotu ustoupit od svého aktuálního vnímání a postoje, resp. která stojí na tom, že původně a bytostně nejsme názorem, ale spíše ne-názorem, nikoli určitostí a vymezením, ale spíše ne-určitostí a ne-vymezením. Řečeno s Cioranem: původně jsme fragmentem, protože právě ten poukazuje na možnosti, volá po doplnění, a tedy rovněž po kreativní činnosti na straně toho, kdo nás „čte".

Agamben tuto skutečnost ukazuje na pojmu tváře. Zdánlivě je to téma lévinasovské, ve skutečnosti znovu jde o benjaminovské pojednání, v němž Agamben tematizuje vztah neurčitosti a určitosti, možnosti a skutečnosti.[38] Člověk je jediná bytost, která má tvář; a tvář je ve své nahotě otevřeností. Její zranitelnost skýtá možnost – to, v čem jsme zranitelní, je to, co nám dává možnosti. Jako místo možnosti je tvář plností výrazu: tvář k nám vždy promlouvá. Tato zranitelnost neodkazuje, jako třeba v díle Judith Butlerové, k podmíněnosti druhými a společností. Agamben má blíže k Hannah Arendtové: zranitelnost odkazuje k něčemu, co můžeme pozbýt, ač je to věčné. To, o co naopak přijít nemůžeme, je nutnost, již zažíváme, jíž jsme součástí. Nutnost se tak pojí s časem, zatímco možnost s věčností a spolu s ní i se sdělitelností.

Jestliže k nám někdo nebo něco promlouvá, může to činit, protože v něm či v tom přetrvává něco nedořečeného, nejasného, dokonce nepromyšleného. Jen na to můžeme navázat. Komunikace spočívá na možnosti změny, ještě spíše na schopnosti stát vně svých určení. Jakmile člověk pozbude této schopnosti být „mimo", stává se neoslovitelným a sám pro sebe němým. Vojáci, kteří se vraceli z první světové války, jí byli natolik určeni, že už neměli možnosti.[39] Proto byli němí, a proto si tato generace vysloužila kruté označení: byla ztracená. Ztratila své možnosti, a tím se ztratila druhým i sobě.

Agamben tento vhled ilustruje převrácením aristotelské definice, dle které je člověk *zóon logon echon*, zvíře mající jazyk. Vždyť je tomu přesně naopak – člověk je jediným tvorem, kte-

[38] G. Agamben: Tvář, in týž: *Prostředky bez účelu. Poznámky o politice*, přel. N. Bonaventurová, Praha 2003, s. 75–81.

[39] Dokonce protagonista z Lemaitreho románu doslova přišel o tvář (viz poznámka č. 26).

rý jazyk nemá! Copak se dítě, které přece *je* člověkem, rodí s jazykem? Musí se jej pracně učit a pečovat o něj. Naopak zvíře se rodí s komunikačními dovednostmi a se základními povinnostmi, které mu postupně „nabíhají". Odstup dělí člověka i od jazyka – dítě je *infans*, bytost bez jazyka. Člověk, jak známo, nemá ve zvyku zbavovat se infantility. To se netýká jen obtíží s dospíváním, ale i jeho neschopnosti „zvládnout" jazyk. Je neovladatelný, zůstává nám vnější.[40] Jazykovost člověka je původně určena nedostatkem, který je zároveň možností svobody.[41]

Tvář je otevření druhému i společnosti. Samo o sobě je její odhalení vyjevením jazyka, či přesněji komunikovatelnosti. Společnost tuto sdělitelnost blíže určuje, a člověka přetváří v předvídatelnou osobu.[42] Právě proto, že zvířatům tato otevřenost schází, nemají tvář ani politiku.[43] Nežijí otevřeně. Člověk je to, co je nejméně určité, nejméně postižitelné – a v tomto „nejméně", v jeho neurčitosti, tkví jeho podstata.

Agamben hovoří o boji, dokonce zmiňuje celoplanetární válku o tvář.[44] Důraz na sebepřivlastnění tváře, které je patrné v moderních výzvách „staň se sám sebou", nejčastěji spjatých s nějakou verzí konzumu, svědčí o ztrátě sebe sama. Tvář se stává konzumem, čímž je vyvlastněna. „Vlastní požaduje, aby z něho bylo vyloučeno cokoli nevlastního."[45] Ale spíše než

---

40 G. Agamben: *L'uso dei corpi*, s. 121 n. [s. 86]. Agamben se vztahu zvířete a člověka věnuje především ve své knize *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Toriono 2002 [*The Open. Man and Animal*, přel. K. Attell, Stanford 2004].

41 Pozoruhodný článek o vztahu jazykovosti, zvířete a člověka napsal Carlo Salzani: *Beyond Human and Animal. Giorgio Agamben and Life as Potential*, in: *Animality in Contemporary Italian Philosophy*, ed. F. Cimatti a C. Salzani, London 2020, s. 97–113. Salzani především poukazuje na podstatnost tohoto rozdílu pro projekt *Homo sacer*: potlačení animálního hlasu je vstupem do jazyka, hlas je základem jazyka, ale ve smyslu vyloučení. Skutečnost, že člověk překonal „pouhý hlas" a naučil se mluvit, souvisí se schopností myslet nepřítomnost, negaci, a tudíž rovněž smrt. V českém prostředí rozvíjí Agambenovy myšlenky Miroslav Petříček: „Protože však člověk nespadá vjedno s jazykem, je řeč jako ex-pozice zkušenosti místem, v němž sice zkušenost dospívá k výrazu, avšak nikdy s ním není identická – je místem vztahu přes neredukovanou diferenci." M. Petříček: *Filosofie* en noir, Praha 2018, s. 274.

42 G. Agamben: *Tvář*, s. 75.

43 Tamt., s. 76.

44 Tamt., s. 77.

45 Tamt., s. 78.

o vlastnění sebe sama jde o schopnost vyjádřit pravdu, jíž jsme schopní: vyjádřit nevlastnění. Agamben neříká, že by nás vlastnili druzí – ať už blízcí, sociálno, nebo dokonce stát. Nenáležíme ničemu a nikomu, náležíme jedině nicotě, a esej o tváři tak uzavírá až elegicky: „Buď jen svou tváří. Jděte na práh. Nezůstávejte podřízeni svým vlastnostem či schopnostem, nezůstávejte pod nimi, ale kráčejte s nimi, v nich, za ně."[46]

V. EPOCHÉ, REZIGNACE, VZPOMENUTÍ

Se zřetelem ke ztíženým možnostem komunikace uprostřed komunikační společnosti se Agamben zaměřuje na tradiční způsob vyjádření, kterým je psaní. Na tom je příznačné, že vyžaduje odstup, anebo přinejmenším kdysi vyžadovalo větší odstup než řeč či dialog na místě. Psaní a jeho postavení ve společnosti spojuje s metaforami a obrazy, které přejímá z antické tradice. Nezřídka je až stvořitelským aktem. Aristotelés bývá představován jako „písař přírody", který ji nahlédnutím jejích zákonů spoluvytváří; a sám se o metaforu psaní opírá, když blíže určuje rozum, *nous*. Ten je nepopsanou písařskou deskou, vždy prázdnou, ale proto schopnou přijmout každý tvar:[47] „Jest tedy nutno, aby rozum byl neměnný, ale pro tvary vnímavý, a v možnosti aby byl takový a takový, ale aby nebyl určité toto a k myslitelnému jsoucnu, aby se měl tak, jako se má smyslová mohutnost k vnímatelným předmětům."[48]

Určením mysli je – s ohledem na Agambenovu interpretaci Aristotela – zůstat čirým, prázdným a – jak uvidíme dále – i anonymním. Jinak než nepojmenovanou částí v nás nejsme schopní myslet. Agamben zdůrazňuje, že i v myšlení si rozum ponechává možnost být jinak anebo nebýt tím, co se myslí, neboť tato možnost je podstatou myšlení. Možnost být něčím určitým proto musí připouštět možnost *nebýt* tímto určitým. Kdyby tomu

[46] Tamt., s. 81.

[47] G. Agamben: Bartleby o della contingenza, s. 50. [244]. Srv. Aristotelés: *De anima*, přel. a vysvětlivky napsal A. Kříž, Praha 1996, 430a1, s. 96. „A co se týče trpnosti na základě něčeho společného, bylo vyloženo již nahoře, že rozum v možnosti jest v jisté míře myslitelnými předměty, ale ve skutečnosti není ničím, dokud nemyslí. Jest třeba představiti si to tak jako u desky, na které ve skutečnosti není nic napsáno."

[48] Srv. Aristotelés: *De anima*, 429a21n, s. 94.

tak nebylo, byla by možnost neodlišitelná od skutečnosti. Tato možnost nebýt je základní nemohoucností[49] a pro Agambena je výchozí distancí, na níž je založena schopnost zakoušet možnost, která se zaráží, a proto nepřechází v uskutečnění.

Odtud Agamben postupuje k patrně nejcitovanější větě dějin filosofie: k Aristotelově výměru nejzazšího výkonu spočívajícího v myšlení myšlení. V interpretaci se chce Agamben dobrat toho, co je jádrem myšlení. Kdyby se zaměřovalo na konkrétní předmět, který by myslelo, bylo by tímto předmětem určeno; bylo by pak myšlením této nebo oné věci, a tím by pozbylo svou potencialitu. Pokud by myslící nemyslel konkrétní věc, spočíval by v čiré možnosti myslet, ale potud by nemyslel. Agamben tím vykresluje aporii myšlení samého: myslím-li něco určitého, vlastně nemyslím, protože jsem ve vleku oné určitosti; ale nemyslím-li určitou věc, pak nemyslím.

Jak myslet, aniž bychom propadli jednomu či druhému? Vypomůže aristotelovsko-agambenovsky pojatá možnost: myšlení, které vzchází z myšlení konkrétní věci, si uchovává potenci *nemyslet* tuto konkrétní věc, resp. ji myslet jinak. Výkon tedy uchová možnost myslet něco jiného než to, co je dáváno, resp. to, jak je to dáváno. Tím do výkonu vstupuje rozdíl, který myšlení uchovává, aby bylo receptivní vůči svému předmětu. Jen za této podmínky se stává možné myslet konkrétní fenomén, názor, myšlenku, aniž bychom ji přijímali.

Právě tento výkon lze interpretovat jako myšlení myšlení: myslím možnosti vlastního výkonu. Myslící nepřechází jen do aktu, ale rovněž spočívá v možnostech, které si v něm zpřítomňuje a jím samým uchovává. Myšlení je středem mezi „možností a uskutečněním“[50] – a to je výkon takřka mimolidský, božský.

Od Aristotela přechází Agamben k písaři Bartlebymu. I o něm platí: „Ani nepíše, ani píše.“[51] Nachází se ve stavu „dokonalé mohoucnosti“.[52] Bartleby se skutečně ocitá ve zvláštní

[49] Aristotelés: *Metafyzika*, přel. A. Kříž, Praha 2003, 1046a32, s. 237. Srv. např. G. Agamben: *Homo sacer*, s. 52.

[50] G. Agamben: Bartleby o della contingenza, s. 60 [s. 250 n.].

[51] Tamt.

[52] G. Agamben: *Homo sacer*, s. 52. Agamben si všímá, že o dokonalé mohoucnosti hovoří ve vztahu k Aristotelovi Avicenna, který ji ilustruje příkladem písaře, jenž zrovna nepíše.

situaci. Poté, co podával nevídané písařské výkony, se zarazil. Nadále není ochotný či schopný vyhovět výzvám svého zaměstnavatele, aby přepsal to či ono. S Bartlebyho postojem bychom se minuli, kdybychom v něm spatřovali dětinského revolucionáře, který ze dne na den skončí s prací, ale nechce si sbalit věci a vypadnout. Melville je navíc ostražitý a dělá vše, aby písař nevyzněl heroicky. Z jeho promluv škrtá odkazy na vůli, i když mu majitel právnické kanceláře říká: „Takže ty nechceš…" Bartleby to uvádí na pravou míru: Ne že by nechtěl, ale „*raději* ne". A když už sáhne ke slovesu will, pak v kondicionálu.

Co tím získává? Podle Agambena něco zásadního: stav nejednání, či přesněji neaktivity. Ocitá se na hraně nečinnosti, což by se mu nepodařilo, kdyby přešel do aktivního odporu. Bartleby se pohybuje mimo chtění a vůli. Je to hrdina teoretického výkonu, který se, co to šlo, očistil od činnosti. Jeho těžištěm se stává teoretický vztah k *možnému* výkonu. Vyjadřuje to, co můžeme nazvat kontemplativní činností.

Bartleby se udržuje v rovnováze mezi afirmací a negací, přijetím a odmítnutím, kladením a rušením.[53] Na jeho zvláštním výkonu – který připomíná revoltu, jak ji interpretoval Camus, tedy pozici vně „ano" a „ne" – je pozoruhodné, že začíná rozhýbávat skutečnost, jak by se mu to nemohlo podařit, kdyby přešel k aktivnímu vzdoru. V případě, že by se s nadřízeným přel, zatvrdili by se oba na svých pozicích. Jenže Bartleby o změnu neusiluje přímo a záměrně, *a tak* se začíná dít sama. Patrné je to na právníkovi, který si najednou všímá, že i do jeho slovníku a stavu mysli bezděčně proniká ten zvláštní obrat „Já bych prosím raději ne", a zatímco Bartlebyho kolegové se na nečinného písaře zlobí, cítit hořkost není v právníkových možnostech.

Bartlebyovská nečinnost vzbuzuje soucit, vyvolává blízkost, ne-li něhu. „Rozvážného člověka se nic tolik nedotkne jako pasívní rezistence."[54] Agamben právem poznamenává, že nejde o nihilismus ani o oslavu nemocnosti a nemohoucnosti – vždyť Bartleby by mohl, ale jen by raději nechtěl. Jde naopak o „do-

[53] G. Agamben: Bartleby o della contingenza, s. 68 n. [256 n.].

[54] H. Melville: *Písař Bartleby. Příběh z Wall Streetu*, přel. R. Nenadál, Praha 1990, s. 37.

konalou mohoucnost“: „To, co se objevuje na prahu mezi bytím a nebytím, mezi tím, co je smyslové, a tím, co je inteligibilní, mezi slovem a věcí, to není nejapná propast nicoty, ale blyštivé rozevření možnosti. Moci znamená: ani neklást, ani nenegovat.“[55]

Něha povstává z krajní polohy, v níž neexistují podmínky pro pravdivost a nepravdivost, tam, kde není prostor pro názor nebo stanovisko. I v tomto bodě je Bartlebyho postava blízká camusovské lhostejnosti, konkrétněji zdržení se soudu. Bartleby se však nezdržuje soudu nebo názoru, ale chtění i nechtění, a tím se stahuje do čiré možnosti – jako by se chtěl schoulit do potenciality či prázdnoty, která stojí na samotném počátku, která je *arché*, tedy principem každé promluvy, každého jednání i myšlení.

Potud ztělesňuje postavu starověkého skeptika. Ale na rozdíl od klasických skeptiků, kteří nevztahují *epoché* na své potřeby a kteří vycházejí vstříc nárokům okolního světa, jde Bartleby do důsledků. Jeho zdrženlivost je absolutní, právě proto, že se nikdy nezvrátí v zuřivost. Svůj postoj navíc nevztahuje jen na psaní. Když je z advokátní kanceláře vyveden, ocitá se ve vězení, kde by „dnes raději neobědval“.[56] Majitel právnické agentury je tomuto zvláštnímu ne-osudu na stopě a vydává se do věznice. Zde se setkává se zchřadlým nemluvným písařem, kterého spoluvězni považují za vyšinutého. Postupně zde však odhaluje jeho tajemství: ve vězení se dozvídá, že na Bartlebym mohlo zanechat stopy předchozí zaměstnání.

Pracoval totiž jako úředník na poště, kde mu připadl zvláštní úkol: třídil nedoručené, „mrtvé“ dopisy. Úředníkovýma rukama procházely zprávy, které nebyly doručeny, a místo toho se stalo to, co se stát nemělo. Aspoň to je interpretace starého právníka. Bartlebyho zaměstnání si představuje takto:

> Někdy vyndá pobledlý úředník ze složeného papíru prstýnek – prst, pro který byl určen, již práchniví v hrobě; nebo bankovku, kterou někdo poslal jako rychlou pomoc – a ten, kterému měla ulehčit život, už její a necítí hlad; milost pro ty, kdo zemřeli v zou-

[55] G. Agamben: Bartleby o della contingenza, s. 69 [s. 257].

[56] H. Melville: *Písař Bartleby*, s. 96.

falství; naději pro ty, kdo zemřeli v temné beznaději; dobré zvěsti pro ty, kdo zemřeli umlčeni nezmírněnými žaly. Na své cestě za poselstvím života spějí ty dopisy ke smrti.[57]

Úleva, ke které mohlo dojít, nenastala. Agamben k tomu poznamenává: „Dopis ztělesňuje na tabuli nebeského písaře akt psaní, přechod z možnosti ke skutečnosti, pohyb k nastalé nahodilosti. Ale i proto je každý dopis rovněž znamením, že něco jiného nenastalo.“[58] Bartleby stojí uprostřed příběhu, který mohl skončit dobře, ale neskončil. Ve své postavě chce tento mezistav zadržet, a tím uchovat jeho naději. Svou pozicí mimo „ano“ a „ne“ proto dění zaráží. Adresát již opravdu nemůže být zastižen? Všechny možnosti jsou vyčerpány? Nakonec asi ano, a Bartleby umírá – „spolu s králi a rádci“:[59] „Každý dopis je v tomto smyslu ‚dopisem mrtvým‘. Tuto nesnesitelnou pravdu Bartleby zjistil na washingtonském úřadu, a v tom tkví také smysl jedinečné formule: ‚Na své cestě za poselstvím života spějí ty dopisy ke smrti.‘“[60]

Písař zastává v Agambenově čtení stanovisko, jež do hry vrací možnosti, o nichž již nikdo ani nedoufá, že by mohly existovat – ty, které se mohly stát, ale nestaly. Na místě je otázka, proč se zaměřuje jen jedním směrem. Mezi nedoručenými dopisy byly zajisté i zprávy špatné – loučení, výtky, oznámení o úmrtí. Jenže za prvé Agambenovi předně nejde o dobré nebo špatné konce a ve své interpretaci chce na postavě Bartlebyho odhalit původní možnost, která není nicotou, ale plodností, z níž jako lidé žijeme a myslíme.

Ale za druhé Agambenovi o dobré konce přece jen jde. Štěstí je podstatná kategorie života – jednotlivce i společnosti, myšlení i filosofie. Proto spojuje tento postoj získávání možností, dokonce možností z minulosti, s tím, co Hegel označuje jako vzpomínku či vzpomínání (Erinnerung) a co do svého díla přejímá Walter Benjamin jako pamatovávání (Eingedenken).[61]

---

57 Tamt., s. 100.

58 G. Agamben: Bartleby o della contingenza, s. 86 n. [s. 269].

59 H. Melville: *Písař Bartleby*, s. 98.

60 G. Agamben: Bartleby o della contingenza, s. 86 n. [s. 269].

61 Bloch rozlišuje Erinnerung, která se vztahuje na to, co se stalo, od Eingedenken, které směřuje k tomu, co se nestalo. Hegel takové rozlišení nezná a zdá se mi, že

Minulost závisí na *výkonu* pamatovávání. Je-li závislá na této zvláštní duchovní činnosti, možná to znamená, že je podobně otevřená jako budoucnost, anebo to také může znamenat, že minulost existuje skrze zvláštní nadbytek, díky kterému je otevřenější než cokoli budoucí. S Benjaminem máme vyhlížet minulost, doufat v ni, a tím v ní uvolňovat možnosti, které nenastaly, ač někoho mohly nebo měly zachránit.

Bartleby toto uvolňování archetypicky ztělesňuje. Spásné možnosti zpřítomňujeme tím, že se v myšlení vracíme o krok zpět a zarážíme chod událostí mezi nadějí a zkázou. Sdělitelnost je možná jen tam, kde uchováváme konjunktiv – to, co říkám, by mohlo být i jinak. Daniel Hradecký to vyjadřuje v krásném verši ve své sbírce *Přibližování dřeva*: „Vždycky je tu naděje, že jsme neviděli správně."[62] Potud zůstávám otevřena i jiným pohledům, které pro myšlení potřebuji. Možná však nejde jen o sdělitelnost, ale i o žitelnost. Myslíme-li v přítomnosti minulé možnosti a naději těch, kterým byla zmařena, snad tím v přítomnosti vytváříme i jinou budoucnost, především pro ty, kteří byli zklamáni – budoucnost, která by naděje zklamaných neuvedla v rozpaky.

VI. REZIGNACE, MNIŠSKÉ ŘÁDY, NEPOZNÁNÍ

Životem i smrtí ztělesňuje Bartleby agambenovského myslitele. Italský filosof přitom nezpochybňuje to, že myšlení je podmíněné tělesností. V zásadě však platí, že myšlení mu je prostorem absolutní možnosti, kterou tělo vytvořit neumí. Myšlení navíc není pouhým derivátem sociálna, ale díky schopnosti evakuovat možnosti dokonce i z minulosti se nachází vždy *vně* přítomného sociálna. Ani v jednom případě to neznamená, že by se duch vznášel nad tělem nebo společností; znamená to, že určující vlastností člověka je, že s tělem ani společností není zajedno. Proto se umí vzepřít tělu, třeba jej nechat i vyhladovět. Bartleby si počíná podle Schopenhauerova vzorce aske-

jeho Erinnerung lze chápat i jako Eingedenken. Výborně se těmito souvislostmi zabývá Martin Ritter v knize příznačně nazvané *Poznáním osvobozovat budoucí. Benjaminova teorie pravdy*, Praha 2018, s. 164–173.

[62] D. Hradecký: *Přibližování dřeva*, s. 23 n.

tismu: není násilný, neklade jasné ne, z těla mizí pozvolna, nenásilně, snad bez vůle i rozhodnutí.

Tím jsme znovu u asketů či tentokrát spíše u mnišských řádů.[63] Agamben na nich ukazuje, že skutečně nejde o to, abychom se zcela stáhli z těla nebo společenství, spíše jde o nalezení životaformy, která by dualitu těla a ducha, rovněž zákona a svobody, byla schopná pozastavit.[64] Přitom neusiluje o zničení vší autority, poslušnosti, oddanosti. Vždyť na čem jiném stojí mnišské řády, které jej tolik zajímají! V knize *Nejvyšší chudoba. Mnišské řády a životaformy* (Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita) ukazuje, že se zde setkáváme s dokonalou moralizací všeho – od oblečení přes čas po jídlo. Život a řád jsou jedním. Agamben na tom vyjevuje zarážející okolnost: paradoxně může být v takové formě větší svoboda než v koncepcích, které stojí na dualitě zákona a toho, co jím je neurčené.

Mnišské řády se tím ostatně liší od všeho, co známe v moderně: nehraje se podle zákonů. Vždyť Ježíš zákon naplnil láskou, a mnišské komunity se snaží této skutečnosti dostát. Ale kde se bere poslušnost? Agamben vypráví příběh, který se pojí s Pachomiem, egyptským mnichem a zakladatelem jedné formy klášterního života.[65] Zápletka se točí kolem hádky, která přerostla ve fyzickou potyčku. Jeden mnich vlepil druhému facku, načež atakovaný nenastavil druhou tvář, ale facku oplatil. Pachomios na to zareagoval tresty: ten, kdo udeřil první, má být z řádu zcela vyloučen, ten, kdo úder oplatil, se má vzdálit na týden.

Vyhodnocení situace narazilo u nejstaršího člena řádu, osmdesátiletého muže s příznačným jménem Gnositheos. Tento „znalec Boha" pronesl řeč, v níž zdůraznil, že on sám je přece ještě horší než oba bratři dohromady, a že tedy musí – žel Bohu – odejít spolu s výtečníky. Postupně se přidávali další mniši, kteří se také cítili ještě většími darebáky, až Pachomios zůstal sám. Náhle vyběhl za ostatními, padl před nimi na kolena a žádal je o odpuštění. Ujistil je, že i on je hříšníkem, a nechť se všichni vrátí a pokračují na společné cestě.

---

[63] V následujících pasážích přejímám některé části z článku Všichni jsme mimo, *Revue Prostor*, 114, 2020, s. 12–18.

[64] G. Agamben: *Altissima povertà*, s. 92 [104].

[65] Tamt., s. 57 n. [55].

Agamben na tomto příběhu ukazuje veskrze nemoderní řád, který v samém nitru zahrnuje možnosti, a proto nepodléhá zkázonosné dialektice jako naivnější pokusy. Inovace spočívá v tom, že takové společenství nestojí na zákonech, ale na habitu, který připouští vysokou míru individuality. Paradoxně je to moderní právní řád, který si s individualitou neví rady. A stěží si umíme představit situaci, v níž by soudce padl na kolena třeba před zlodějem a ujistil jej, že není o nic lepší, a nechť se tedy všichni rozejdou, protože soud nedává smysl.

Klášterní uspořádání se vyznačuje tím, že četné prohřešky ignoruje – i když ne v tom smyslu, že bychom popírali jejich existenci. Spíše si můžeme dovolit na ně nereagovat – ve smyslu kierkegaardovském jsme rytíři nekonečné rezignace. Schopnost snížit excitovatelnost přitom člověku umožňuje únik z danosti. Přehlížet lze prohřešky nikoli proto, že by nebyly podstatné, ale protože je třeba usilovat o *celkovou* vůli, a přitom se nenechat znejistit jednotlivostmi.

Naplnil-li Ježíš zákon láskou, pak to mimo jiné znamená, že představený není soudce, ale bratr. I tak zpřítomňuje pravidlo nejzazší přísnosti, ale je živým vzorem (*typos*); a nakolik žije, natolik je rovněž chybujícím vzorem, nikoli zákonodárcem (*nomothetés*).[66] Uvažujeme-li takto, „život" si nepředstavujeme jako něco, čemu bychom zvnějšku vnutili pravidla. Spíše má podle pravidla vznikat život, který je schopný řádu dostát. „Dostát řádu" je úběžníkem – jde tedy o něco, co z definice nemůže být normou. A pokud někdo pravidlu nedostojí, musíme trestat s obezřetností.

Vzniká tím instituce, která je z jedné strany přísnější než cokoli, co moderna kdy vymyslela, zatímco z druhé strany skýtá nebývalý prostor niterné individualitě. Život zde nabývá podoby umění, které se rodí spolu s „umělcem" a které je každému nezaměnitelně vlastní. Řekněme, že podle Agambena nemáme současnou společnost rozložit a znovu vystavět podle mnišského řádu. Spíše chce ukázat, že existují alternativy našeho smýšlení i společenství. To je ostatně důvod, proč šel studovat práva – aby zjistil, co je pozitivně dané, a následně hledal nové možnosti.

[66] Tamt., s. 43 [50].

V případě těchto možností nemusí jít o snahu formulovat nový typ společenství. Agamben dosvědčil pozoruhodnou schopnost vytvořit si prostor třeba v debatě s Judith Butlerovou. Diskutovali spolu o Adolfu Eichmannovi.[67] Když nadešel čas pro otázky, hlas z publika se obou filosofů zeptal, zda si Eichmann zasloužil trest smrti. Když přišla řada na Agambena, chvilku mlčel a pak pronesl, že nikoli. Mávl rukou: „Jsem proti trestům obecně. Nechci žít ve společnosti, v níž se lidé trestají."

Utopie? Jistě, utopie je nejzazším myšlením možností. Schopnost formulovat utopii svědčí o schopnosti jasněji rozumět přítomnosti. Často musíme říct něco kontrafaktuálního, abychom na pozadí takového výroku přesněji viděli to, co je. Agamben ukazuje, že systém, v němž by Eichmann mohl škodit, již neexistuje. Proč jej v tom případě trestat? Ze msty? Ale není neetická? A je-li etická, neměl by být trest krutější než pouhá smrt? A jak souvisí trest s kategorickým odsouzením Eichmannových činů? Odsoudit jej je přece jedna věc, trestat druhá. Agamben lstivým úskokem předvedl možnosti otázky, na niž se nacvičenými argumenty odpovídá na kurzech etiky západních univerzit.

Je příznačné, že z moderního hlediska hodnotíme Eichmannovu poslušnost nacistické ideologii jako doklad bezcennosti všeho, co zavání poslušností. Jenže co když je poslušnost největším spojencem svobody i možnosti, a proto je v mém porozumění i hlavním spojencem myšlení a tvorby? Vzpomeňme na francouzského spisovatele Georgese Pereka a skupinu Ouvroir de Littérature Potentielle. Členové této experimentální skupiny, jejíž název lze přeložit jako Dílna potenciální literatury, si vytkli za cíl ukládat si omezující formální pravidla, a tím dosáhnout nových vhledů či stylů. Vlastně praktikovali Nietzscheho ideu „ducha na dietě" – francouzská spisovatelka Marie Darrieussecqová hovoří v této souvislosti o „liposukci jazyka".[68] Jinými slovy, od formálního násilí si slibovali rozšíření jazyka a objevení nových jazykových prostředků.

---

[67] J. Butler – G. Agamben: Eichmann, Law and Justice, část 4/7, 2009. https://www.youtube.com/watch?v=ihN21E0JGLM&t=2s, navštíveno 1. 11. 2021.

[68] M. Darrieussecq: *Préface*, in: G. Perec: *La disparition*, Paris 2019, s. 7.

Tento vhled můžeme zevšeobecnit: schopnost vytvořit něco nového je esencí svobody – svědčí o tom, že jsme schopní přerušit tlak každodennosti a nebýt jím podmíněni. Konkrétně Georges Perec na sebe uvalil pravidlo, že ve svém třísetstránkovém románu *Disparition* nepoužije jediné slovo, které obsahuje písmeno e, nejčastější ve francouzském jazyce.[69] Překladatelé pak na sebe vznesli stejný nárok: škrtnout z překladu nejčastější písmeno jejich jazyka – španělská verze neobsahuje písmeno a, ruská o. Spisovatel i jeho překladatelé byli nuceni se vyjadřovat jinak a skrze tento nahodilý tlak uniknout ze sebe samých. Paradoxně zmizením, nikoli přidáváním vzniká nový typ jazyka, ale – přinejmenším v případě francouzštiny – tím vzniká i nové pochopení sebe sama, neboť samohláska e je obsažena v zájmenu já, v *je*. Máme se naučit myslet bez já.

Na obecnější rovině můžeme dokonce tvrdit, že člověk začíná myslet, jakmile prolomí návyk nebo klišé, ale toho lze mnohdy docílit jen pod tlakem. A možná je to často tak, že i pravda vzniká pod nátlakem poslušnosti – pravda, myšlení i svoboda souvisí s odosobněním. Výzvou je omezit se na nejkrajnější mez, ale na takovou, z níž ještě můžeme mluvit. Pravda je krajem myšlení a jazyka. Není cestou uvolňování se, ale naopak disciplinace a poslušnosti.

Proto je představa, že podstatou svobody je názor, zkázonosná. Ve skutečnosti bývá názor v pravém rozporu se svobodou i pravdou – je to něco, co běžně přejímáme a konzumujeme. Svoboda může tkvět jedině v myšlení, ale tomu jsou názory lhostejné. Myšlení pak lze uchopit jako pohyb, který sám sebe podvrací a který je jako takový prázdný. Dnes tuto okolnost možná vidíme jasněji než dříve. Naše individuální přesvědčení jsou na nějaké rovině lhostejná, stejně dobře bychom mohli mít opačná a náš život by se od toho současného možná nelišil. Kdyby skutečně záleželo na tom, co si myslíme, museli bychom se od sebe lišit daleko více. Ve skutečnosti říkají lidé opačné věci a zůstávají stejní.

A přestože jsem zde kritizovala západní moderní společnost, vůči níž jsem situačně vyzdvihla mnišské řády, je to demokratické uspořádání, které nás – jak jsme viděli v souvislosti

[69] G. Perec: *La disparition*.

s Cioranem – snáze než jiné zpravuje o této podstatě myšlení. Demokracie je prázdným systémem, který umožňuje nejzazší míru pohybu, tedy zaujímání pozic, jejich kritiku a podvracení. Zároveň vyjevuje, že podstatou tohoto sebepodvracení není vůbec nic. Neexistuje poslední odpověď ani smysl vně tohoto pohybu. Anebo vlastně existuje. Existuje ve schopnosti udržet se v krajnosti. Ale aby toho člověk dosáhl, nesmí se přestat hýbat.[70]

Zpět k mnichům. Augustiniánský řeholník Tomáš Kempenský byl prvním, kdo pojem rezignace výslovně vztáhl k víře a Bohu. Zároveň formuloval duchovní heslo *ama nesciri*: „Chceš-li něco s prospěchem vědět a naučit se, hleď být raději neznám a považován za nic."[71] To může znamenat vícero věcí. Třeba: „miluj být na úniku" nebo „miluj být bezejmenný". Možná také říká, že člověk má zůstat nepoznaný nejen pro druhé, ale i pro sebe sama. To zní nekřesťansky, což by nebyl problém, kdybych se neopírala o výrok augustiniánského řeholníka. Když však zvážíme Ježíšova slova, zas natolik nekřesťanská tato úvaha není: vzpomeňme si na jeho výzvy, aby nikdo ze svědků nevyzradil jeho zázraky. Nechtěl být ztotožněn s pozicí divotvůrce, toho, který činí laciné dobro. Možná i proto, že často dělal něco, co z hlediska konvenčního dobra zase tak dobře nepůsobilo. Třeba jeho solidarita s výběrčími daní, kteří byli okupanty jeho země, působila v napjaté politické situaci přinejmenším dvojznačně.

Výzvu k nepoznanosti můžeme chápat jako výzvu nepodlehnout vlastním názorům. „Miluj být nepoznaný" proto rovněž znamená „miluj být pro druhé i pro sebe nepředvídatelný". Takový únik je podstatou myšlení, a proto i podstatou lidské existence. I to se může zdát v rozporu s čímkoli, co by mohl tvrdit Tomáš Kempenský. Jenže možná je to tak, že názory neotupují jen myšlení. Podržíme-li se Ježíše, možná otupují i lásku.

VII. ZÁVĚR

Ale mniši nakonec nevítězí ani v Agambenově podání. Nenašli řešení, jak se vyvázat z dialektiky zákona. I oni se opřeli o zákon, když tvrdili, že zákonům nechtějí podléhat. Františ-

[70] K tomu viz kapitola Špionáž světců. *K Emilu Cioranovi*.

[71] Tomáš Kempenský: *Čtyři knihy o následování Krista*, s. 13. K tomu viz úvod, s. 20 n.

káni jdou do krajnosti v tom, že odmítají zákon jako takový. Jídla a domova jen užívají; nevlastní je. Jako užívá kůň oves, užívá člověk ošacení, stravu. Užití přitom dávají do kontrastu s uchováváním a hromaděním. Podle Agambena je to slibné východisko, jen kdyby se nedopustili závažného omylu, když se opřeli o „přirozené právo". To, že nemají práva, je podle nich v souladu s přirozeností a jejími právy – s tím, jak byl člověk stvořen. Rozpačitost tohoto řešení ještě stvrdili, když požadovali, aby za ně vlastnil majetek papež.[72] Tím povýšili vlastnictví na podstatný princip křesťanského života.

V pojmu *usus* nejde jen o vztah k vnějšku, ale i k sobě samému, a Agamben si klade otázku: Jak být, aniž by se člověk vlastnil, aniž by podléhal své identitě, vlastní vůli? Hledá tedy novou koncepci subjektivity, která sice není zcela redukovatelná na prázdnotu, ale skutečně v ní tkví. Vždyť člověk pochází z nicoty. Jak tomu dostát? Agamben navrhuje myslet subjektivitu jako výkon, jímž sice něco užíváme, ale bez dalšího se s tím neidentifikujeme, anebo se s tím neidentifikujeme po způsobu vlastnictví.

Proti františkánům, kteří v domyšlení tohoto pojmu neobstáli, se Agamben snaží zachránit jejich úctyhodný projekt navázáním na svatého Pavla a jeho První list Korintským. Opírá se o tuto pasáž:

> Chci říci, bratří, toto: Lhůta je krátká. Proto ti, kdo mají ženy, ať jsou, jako by je neměli, a ti, kdo pláčí, jako by neplakali, a kdo jsou veselí, jako by nebyli, a kdo kupují, jako by nevlastnili, a kdo užívají věcí tohoto světa, jako by neužívali; neboť podoba tohoto světa pomíjí. Já bych však chtěl, abyste neměli starosti. Svobodný se stará o věci Páně, jak by se líbil Bohu, ale ženatý se stará o světské věci, jak by se zalíbil ženě, a je rozpolcen.[73]

Užití je forma vlastnění, *jako bychom* neměli. Je to snaha zachovat ve vlastnění to, co je ne-vlastní, tedy možnost být a vidět jinak. Takové užití je spíše teoretickým než praktickým aktem. Je to bytí na způsob kontemplace, protože si člověk

[72] G. Agamben: *Altissima povertà*, s. 139 [155].

[73] 1K 7,25–31.

neustále uchovává odstup od toho, co činí a jak to činí. Svou negativitou se navíc dotýká bezejmennosti, jde o modus existence, který je součástí výkonu kontemplace, ale který se obejde bez osobního vědomí. Je to schopnost nechat se rozvinout tím, co ve mně zůstává nevlastním. *Usus* vytváří zónu ne-vědomí, nikoli ve freudovském smyslu; spíše poukazuje k prostoru, který předchází každé subjektivizaci, zespolečenštění i jazykovosti, ale rovněž práci; je to prostor, který je mimo rozlišení potence a aktu.

Pokud setrváváme ve stavu neurčitosti, pozastavujeme činnost a veškerou přičinlivost, a tím otevíráme prostor pro revize sebe sama. O tyto revize přitom „nestojíme", nejsou předmětem úsilí a chtění: dlí v nicotě, která je posledním tajemstvím člověka i jeho světa – nejzazším tajemstvím je, že žádné není.

To může působit bezvýchodně. Anebo v tom můžeme spatřovat vyjevení spásy. Z této perspektivy totiž můžeme pozastavit či deaktivovat tradiční rozlišení, včetně toho na posvátné a profánní, věčné a časové. Sice budou existovat, ale budeme jich užívat jen příležitostně, anebo v nich budeme žít s vědomím, že nejsou poslední odpovědí. Takové hledisko by nás rovněž vykoupilo od iluzí a díky tomu bychom mohli žít v přítomné naději. V jaké? Že rozlišeními, z nichž žijeme, nebudeme povstávat proti sobě, druhému ani zvířeti, protože budeme vědět, že nejsou konečnou odpovědí.

To je veskrze náboženský obraz a Agamben se k němu hlásí: vposled zpřítomňuje něco jako šabat, jehož se budou moci účastnit všichni. Je to stejně snílkovské či naivní, jako je ponurá jiná linie Agambenova myšlení, jíž vévodí Bartleby. Agamben bývá chápán jako myslitel smutného, ne-li tragického světa. Faktem je, že jeho dílo začíná tragédií, ale mnozí opomíjejí, že ji převádí do komičnosti – to, co je sevřeno minulostí, osudovostí a určením, člověk myšlením rozvolňuje. Ve své komediální rovině je Agamben naivní natolik, že by v rajském stavu, v němž beránek leží vedle vlka, nepochybně našel místo i pro písaře Bartlebyho, tentokrát radostného, ač – vlastně právě proto – nadále nevýkonného.

Podobné nepochopení sebe samého je u tak výjimečného tvora matoucí. Ve věci vůle, ambice a iluzí – ano, skutečně míním iluze – by se mohla měřit s libovolným šílencem moderních dějin.
Cioran o Weilové[1]

I. ÚVOD

Život není jen filosofie, ani pro filosofy. Schopenhauer, který považoval za krajní výkon smrt vyhladověním, se dožil vysokého věku, a nebyl ani vegetariánem, což by se dalo se zřetelem k jeho dílu a lásce ke zvířatům očekávat. Navzdory tomu nic z jeho počínání nehovoří proti jeho filosofii. Představa, že filosof musí žít podle toho, co hlásá, se v mnohém míjí s tím, jak přinejmenším někteří ke svým vhledům dospívají. Co když si zrovna člověk nadmíru poháněný svou vůlí lépe uvědomí – řádově lépe než přirozeně asketický člověk –, že s vůlí je třeba pracovat, byť sám v tomto podniku selhává každodenně? Člověk může jít svou filosofií proti sobě samému, a snad i v tom tkví – přinejmenším pro někoho – význam filosofování. V tom případě by bylo třeba dělat věci nikoli, „jak je cítíme", ale jak je necítíme – to by mohlo být první vykročení k poznání sebe sama.

Ale i kdyby někdo vznášel požadavek, aby si dílo a život odpovídaly, u Simone Weilové by nebyl na *úplně* špatné adrese. Proč ne na úplně *správné*? Sama nepřestává psát o zničení vlastního já, ale očití svědci poznamenávají, že se málokdy setkali s tak pyšným a neústupným člověkem. Deborah Nelsonová

[1] E. M. Cioran: Commentaires, in: S. Weil: *Œuvres*, Paris 1999, s. 1265.

ji v knize *Tough Enough* řadí mezi ženy, které byly význačné nejen tím, co dělaly a jak myslely, ale i svým stylem – tvrdostí a arogancí.[2] Navzdory tomu se málokdy stane, aby se – alespoň v některých, a ne nepodstatných ohledech – život a dílo kryly natolik, jak se to stalo v případě této filosofky. Ani to by ty, kteří vznášejí požadavek na soulad díla a života, nejspíše neuspokojilo. Asi by tvrdili, že tato žena to přehnala.

Simone Weilová pocházela ze zajištěné židovské lékařské rodiny.[3] Její bratr byl matematik André Weil. Vystudovala filosofii a matematiku, učila na lyceích pro dívky, ale svého rodinného zázemí se postupně zřekla. Několikrát se nechala zaměstnat v továrnách – pracovala třeba pro automobilku Renault a po nocích zaznamenávala zkušenosti pracujících.[4] Dotýkaly se jí i podmínky ve francouzských nevěstincích. Do jednoho z nich se proto v mužském přestrojení vydala, aby si na místě zhodnotila podmínky. Dopadlo to rozpačitě. Jedna prostitutka ji odhalila, zfackovala a nechala vyvést.[5]

Kuriózním neúspěchem, který jí zachránil život, skončilo její zapojení do španělské občanské války, v níž podpořila anarchisty. I tentokrát se vydala na místo, původně jen jako novinářka. Usilovala však o to, aby se mohla zapojit do bojů, v čemž se jí ostatní snažili bránit – rychle si získala pověst ne úplně šikovné osoby. Tento dojem záhy stvrdila: ve Španělsku šlápla do hrnce s horkým olejem. Její zranění bylo natolik nepříjemné, že se musela vrátit do Francie, neboť by na místě

---

[2] N. Deborah: *Tough Enough. Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*, Chicago 2017.

[3] Rodina nepraktikovala žádné náboženství. Otec se hlásil k atheismu.

[4] Srv. S. Weil: Expérience de la vie d'usine, in táž: *Œuvres*, Paris 1999, s. 193–210. S. Weilová: *Tíže a milost*, přel. A. Beguivin, Praha 2009, s. 185.

[5] Simone Weilová byla ukázkovým příkladem všestranného člověka: byla vzdělaná ve filosofii, matematice, přírodních vědách. Uměla řecky, učila se sanskrt a čínštinu. Vyznala se v nejvyšší „patrech" umění, především v klasické řecké literatuře. Orientovala se dále v indickém písemnictví, studovala dějepisectví, zajímala se zvláště o dějiny náboženství. Neskonale obdivovala Charlieho Chaplina, který podle ní nejlépe porozuměl dělníkům a vyvrženým. Během dne pracovala fyzicky, hlavně na polích, a litovala, že nikdy neexistoval žádný „rolnický mystik". Ve své době bývala označována za novinářku, publikovala převážně v krajně levicových periodikách, ale nepřestávala kritizovat marxismus. Klasickou biografii – *La vie de Simone Weil* – napsala její přítelkyně a spolužačka Simone Pétrementová (Paris 1973).

byla přítěží. Prozatím díky tomu unikla smrti: „její" povstalecká skupina byla krátce nato rozprášena, nepřežila jediná žena.[6] Když se během druhé světové války utahovala smyčka, rodina ji přiměla, aby se svými blízkými uprchla do Ameriky. V bezpečí šťastná nebyla, rozhodla se vrátit do Evropy, ale do obsazené Francie se již nedostala.

Jejím posledním stanovištěm se stal Londýn. Bylo jí čtyřiatřicet let a začala pracovat na pojednání *La personne et le sacré* (Osoba a posvátno). Souběžně psala knihu *L'enracinement* (Zakořenění), o niž ji požádala francouzská exilová vláda: myslitelka v ní měla načrtnout duchovní plán obnovy poválečné Francie. Ze solidarity se svými krajany, kteří trpěli nízkými potravinovými příděly v obsazené zemi, postupně omezila kalorický příjem na minimum. Vyhladovělá zemřela na tuberkulózu roku 1943 v nedožitých pětatřiceti letech.

Navzdory krátkému životu zanechala pozoruhodné a obsáhlé dílo. Albert Camus, který připravoval některá její pojednání k posmrtnému vydání, ji dokonce považoval za „jediného velkého ducha naší doby".[7] Dnes na ni navazuje – a to jak na její pojednání o teorii vědy, tak na filosofické spisy – Giorgio Agamben, který jejímu dílu věnoval disertaci a úvodem doprovodil nedávno znovu vydaný esej *Osoba a posvátno*.[8] V obou

---

6 F. de Lussy: Une anarchiste en Espagne, in: S. Weil: *Œuvres*, Paris 1999, s. 387–392.

7 A. Camus: Commentaires, in: S. Weil: *Œuvres*, Paris 1999, s. 1264.

8 S. Weil: *La personne et le sacré*. S předmluvou Giorgia Agambena, Paris 2017. Nejedná se o jediné významné filosofické navázání, byť mnoho jich není. Iris Murdochová se inspirovala Simone Weilovou v knize *The Sovereignty of Good* (London – New York 2014), konkrétně se zde opřela o pojem pozornosti, jak jej Weilová rozvíjí ve svém díle. Na Weilovou rovněž navazuje Raimond Gaita v knize *Good and Evil. An Absolute Conception* (London – New York 2004). Obecně lze říct, že tu platí Cioranův výrok, dle kterého filosofové píšou pro profesory, ale myslitelé pro umělce. Simone Weilová zapůsobila především na básníky a spisovatele, třeba na Heinricha Bölla nebo Ingeborg Bachmannovou. Současná americká prozaička Chris Krausová napsala román *Aliens and Anorexia*, v němž Simone Weilová vystupuje. Ozvuky našla i v českém prostředí: Jan Zahradníček napsal báseň Ó Simone Weilová. Báseň, která je součástí sbírky *Dům strach*, je přemítáním o vlastním uvěznění na pozadí osudu pozoruhodné myslitelky: „Ó Simone Weilová, / jak si vzpomínám, / když cesta má mříží přervaná, / na cestu její, / tu malou cestu odříkání a oběti." J. Zahradníček: *Dům strach*, Toronto 1981, s. 18–20. Vztahu Jana Zahradníčka a Simone Weilové (ale rovněž Emila Ciorana a Simone Weilové) se věnují Josef Vojvodík a Jan Wiendl v monografii *Jan Zahradníček. Poezie a skutečnost existence* (Praha 2018, s. 306 nn.). Autoři

případech jde o cenné rozvíjení. Zmínění autoři berou myšlení Weilové vážně – a už to je výzvou. Snazší je nechat se strhnout poutavým příběhem nebo ji prohlásit za „šílenou", jak to učinil Charles de Gaulle.[9] Susan Sontagová ji zase – posměšně – označila za mučednici ždímající z utrpení *své* pravdy. „Sama nepochybuji o tom, že příčetný pohled je pohledem pravdivým." Připouští však: „Pravda je rovnováha, ale její opak, nerovnováha, nemusí být lží."[10]

Přestože není ani její obvyklé ztotožnění s mystičkou kdovíjak vypovídající, vezmu si její mysticismus za východisko. Vrací se tím motiv zčásti přítomný u Sørena Kierkegaarda: rezignace sice nemusí být spjatá s náboženským rozměrem, ale mnohdy tomu tak je.[11] Chci ukázat, že tento směr není filo-

zdůrazňují, že Zahradníčka oslovila především idea krásy v díle Simone Weilové: „I přes asketismus zůstává krásno důležitým horizontem její teologie. Krása stvořeného, smysly vnímaného světa, která má svůj vlastní estetický řád, otevírá možnosti transcendentní zkušenosti" (s. 309). Spisovatel Jan Němec uveřejnil v literárním měsíčníku *Host* pozoruhodné pojednání o životě i myšlení Simone Weilové. Mj. píše: „Kierkegaarda, Nietzscheho či Weilovou nečteme proto, abychom si rozšířili své znalosti, a nečteme je ani proto, abychom si znova potvrdili své pravdy či své omyly. Cítíme v nich intenzitu, která se vybíjí v nesnesitelné přepjatosti a jednostrannosti, ale díky níž také sem tam dojde k vysokonapěťovému záblesku, jehož se zemitějším autorům nedostává. Žádný psycholog například nesumarizoval základní dynamiku partnerských vztahů tak dokonale jako Weilová ve své lakonické poznámce, že druzí nám dluží to, co si myslíme, že nám dají. Nikdo nedefinoval krásu tak jednoduše jako zvýšené vědomí skutečnosti. A kdo před Weilovou si všiml, že nejvzácnější a zároveň nejčistší formou velkorysosti je věnovat někomu plnou pozornost?" J. Němec: Brána ze smůly a brána ze zlata, *Host* 35, č. 2 (2019), s. 92–97.

[9] J. Hellman: *Simone Weil. An Introduction to Her Thought*, Ontario 1982, s. 80.

[10] S. Sontag: Simone Weil, in: *Against Intrepretation and Other Essays*, London 2009, s. 50. Sontagová nebyla o přínosu filosofie Simone Weilové přesvědčena, ale přiznává jí alespoň to, že je příkladem „vážnosti" (tamt., 50). Ke zhodnocení Sontagové je třeba říct přinejmenším to, že označit Weilovou za mučednici je stejně časté jako (nejspíše) pomýlené. Sama Weilová zdůrazňovala, že v moderní industriální době, v době skepticismu, který se nezřídka svým vyčerpáním přetaví ve fanatismus, neexistují ani hrdinové, ani mučedníci. Nejčastěji se podle Weilové setkáváme s prostými otroky, mezi něž se řadila. Lépe o S. Weilové pojednává S. Taubes v The Absent God, *The Journal of Religion* 35, č. 1 (1955), s. 6–16. „The slave emerges as the model of affliction in a technological society whose blind mechanism makes both heroism ad martyrdom meaningless as human possibilities and which finds its image in the impotent victim, in the industrial worker, or in the prisoner in a concentration camp, who suffers not as a man in the hands of men but as a thing battered around by impersonal forces" (s. 8).

[11] Viz kapitola Rytíř nekonečné rezignace. *K Sørenu Kierkegaardovi*.

soficky neplodný.[12] Camus si všiml, že Weilová byla schopná revolty, jak ji vyložil on sám: jako úsilí, které povstává proti nepravostem, nikoli však proti lidem, kteří se jich dopouštějí. Možná proto měl za to, že bez jejích myšlenek není poválečná obnova možná – ne kvůli její (skutečné či domnělé) svatosti, ale proto, že její souzení v sobě neslo mez, díky níž nebylo odsuzováním. Ve Weilové spatřoval člověka, který je schopný povýšit ty, kteří stojí níže, aniž by bojoval proti těm, kteří zrovna stojí výše, neboť by tím sama upadla do nesvobody.[13] Ale jak na to, abychom v sobě tuto mez našli? Sem vstupuje něco, co není zcela v lidských rukou.[14] Schopnost bojovat, aniž by člověk povstal proti druhému a vracel příkoří, která sám zakoušel, Weilová považuje za projev vyšší milosti. Jen díky vyšší milosti jsme schopní „odvahy bez porušení něhy".[15]

T. S. Eliot, který napsal předmluvu k anglickému překladu *Zakořenění*, poznamenává, že Simone Weilová je filosofka, která nás – možná více než jiní myslitelé – cvičí nejen tím, jaké úvahy předkládá, ale i vlastním nábojem. Žádá od čtenáře úsilí o nesouzení či o pozastavení přirozeného sklonu autorku odmítnout.[16] Možná máme co do činění s myšlením, v němž se jako čtenáři máme cvičit, přinejmenším v rezignaci na rychlý soud.

II. MOHU, TEDY JSEM

Náboženské směřování Simone Weilové nepopírá její filosofičnost. Disertaci *Science et perception dans Descartes* věnuje

[12] Stejnou cestu volí Pascal David v pojednání Avec toute l'âme. Simone Weil et la philosophie (in: *L'Herne. Cahier Simone Weil*, ed. Emmanuel Gabellieri a François L'Yvonnet, Paris 2014, s. 94–104). David má za to, že filosofičnost sjednocuje jinak krajně roztříštěné dílo. Nejzevrubnější monografii Simone Weilové coby filosofky ale podává Peter Winch in: *The Just Balance* (Cambridge 1989).

[13] Srv. A. Camus: Commentaires, s. 1264.

[14] „Touha po pomstě je základní touhou po rovnováze. Hledat rovnováhu v jiné rovině. Musíme sami dojít až k této hranici. Tam se dotkneme prázdna. (Pomož si a bude ti pomoženo…)" S. Weilová: *Tíže a milost*, s. 16.

[15] S. Weilová: *Tíže a milost*, s. 106.

[16] T. S. Eliot: Translator's Preface, in: S. Weil: *The Need for Roots*, London – New York 2003, s. 7–14.

cogitu.[17] Obrací se proti Descartovu „je pense, donc je suis" (myslím, tedy jsem), čímž se připojuje k četným kritikům, kteří ve filosofii novověkého myslitele spatřují krajní subjektivizaci. Weilová však již v tomto spise předkládá tezi, která se nespokojuje s negativním vymezením. Všímá si, že myslitelé mají sklon přisuzovat filosofii kreativitu, která jí není vlastní, a jde dále, když i myšlení upírá schopnost „na něco přijít". Myšlení ani filosofie nevytvářejí novost, nemají moc (čistých) počátků, jsou vždy odvozené a druhotné. Ale proto jim je vlastní pozoruhodná nezávislost, o níž pojednám níže.

Místo „je pense", myslím, je třeba započít u „je puis", mohu. Weilová vyzdvihuje jednání, spíše však možnost, čímž zaujímá – na kartesiánském pozadí – nekartesiánské hledisko. Člověk není zakořeněn v myšlení, ale v jednání, přesněji v činnosti. Jak níže uvidíme, neníní tím upírat myšlení jeho důstojnost a *vita activa* nepovyšuje nad *vita contemplativa*. Myšlení je pro Weilovou činností, přitom zcela pragmatickou cestou se vydat nechce. Hledá způsob, jak zakotvit jednání v myšlení a myšlení v jednání, jak dospět ke kontemplativnímu jednání. Takové jednání, jemuž se budu dále věnovat, označuje jako „pozornost", která není ani výlučně myšlením, ani jednáním. Je schopností neodevzdat svou duši tíži, nepodlehnout *horror vacui*, naopak v sobě vytvářet mezery, prostor, prázdnotu.

Druhotné je myšlení proto, že závisí na skutečnosti, resp. na tom, že je tu něco, co není jen myšlením. Navíc nic netvoří. Je odkázané na vnějšek, ale ne na kdejaký, rovnou na „řádný" či uspořádaný vnějšek. Máme-li myslet, předpokládá to již myšlení, protože myšlení může myslet jen myšlení, nikoli přímo svět.[18] Otázka je, kde by se takový řád, takové myšlení, mohlo

---

[17] Patrně nejlepší knihu věnovanou epistemologii Simone Weilové napsal Peter Winch. Prostupuje jí srovnání Weilové s Ludwigem Wittgensteinem. Viz P. Winch: *The Just Balance*, Cambridge 1989.

[18] Srv. rovněž S. Weil: L'enracinement, in táž: *Œuvres*, Paris 1999, s. 1192. „Comment la pensée humaine aurait-elle pour objet autre chose que de la pensée ? C'est là une difficulté tellement connue dans la théorie de la connaissance qu'on renonce à la considérer, on la laisse de côté comme un lieu commun. Mais il y a une réponse. C'est que l'objet de la pensée humaine est, lui aussi, de la pensée. Le savant a pour fin l'union de son propre esprit avec la sagesse mystérieuse éternellement inscrite dans l'univers."

vzít, je-li řád zároveň to, co myšlení – cizelováním, kritikou a rozlišováním – vytváří.

Nacházíme se vždy v předem daném řádu? To je příliš jednoduché řešení, ale v nějakém ohledu platí. Máme-li říct schematicky, v čem tkví podle Weilové řád, pak je odpovědí „činnost". Pokud jsme si však určili myšlení jako činnost, nijak jsme se neposunuli. Anebo možná posunuli. Weilová odmítá, že bychom řád mohli najít v jednotlivém vjemu – každá jednotlivost předpokládá řád neboli základní souvislost. Nemyslíme, ani nevnímáme skrze jednotliviny, potřebujeme – řečeno s Hegelem – (omezené) celky. „Jednání se pojí s jednáním; nic není osamocené; vše odpovídá spravedlivé rovnováze."[19]

Weilová by však měla přesněji určit, na čem vjem závisí. Ve svých dvaceti letech se snaží podat systematické odpovědi. Činí to ve třech náběžích. První je kantovský[20] (a Weilová jej v dalším díle bude rozvíjet, ale nekantovsky): Jednotlivý vjem postrádá čas. Cokoli je vnímáno a myšleno, je v čase. Čas je rozpětím naší aktivity. Vjem vřazujeme do struktury tím, že jej myslíme, a tak rozlišujeme „předtím" a „potom". Ve výkonu, jímž obkreslujeme svět, svým vnímáním vytváříme řád, resp. řád vzniká ze souvislosti výkonu vnímání a vnímaného.

Druhý náběh na odpověď, jak vzniká řád, souvisí se synchronizací. V harmonii a napětí s prostředím získáváme vědomí vlastního těla a toho, co je vně nás. Přirozeně hledáme místo ve svém okolí, jež nás vymezuje tím, že nám něco umožňuje a něco neumožňuje. I tuto zkušenost zakoušíme v časovém rozpětí:

> Vše se odehrává, jako by naše tělo znalo geometrické teorémy, které dosud nezná náš duch. Již v běžném vnímání je přítomna geometrie. […] Je to základní vztah nás a vnějšku, vztah spočívající v reakci, reflexu, který zakládá vnímání vnějšího světa. *Prosté vnímání přírody je tancem svého druhu, a tento tanec nás činí vnímajícími*.[21]

---

[19] S. Weil: *Poèmes*, Paris 1968, s. 22. „L'acte s'ajoute à l'acte; rien n'est seul; tout se répond sur la juste balance."

[20] Weilová se pozitivně vztahuje ke Kantovi především v jeho důrazu na omezenost poznání. Viz např. S. Weil: *Cahier*, in táž: *Œuvres complètes*, VI/2, Paris 1997, s. 293.

[21] S. Weil: *Leçons de philosophie*, Paris 2019, s. 57.

Tanec je výkon, který v sobě spojuje meze i svobodné zacházení s tím, co nám překáží. Svoboda je natrénovaný postoj uprostřed tělesných mezí, uprostřed toho, co nám tělo v daném prostředí dovoluje. Na tomto základě vytváříme schémata – základní modely skutečnosti, a tanec je vtělená geometrie.

Weilová navrhuje ještě třetí náběh, jak v meziprostoru nitra a vnějšku vzniká řád. Povstává z jazykovosti. Přitom netvrdí, že jazyk je výlučně společenský, umělý výtvor, byť je jím především. Připomíná, že již naše tělo mluví – tvář i ruce jsou schopné gest. Tuto přirozenou spontánní jazykovost rozvíjí vzdělání a přetavuje se ve slova, která jsou umělým výkonem vyrůstajícím z těla.[22]

Čas, tělesná geometrie v podobě tance a jazyk těla jsou tři řády, které nás pozdvihují nad pouhou tělesnost, aniž by nám dovolily se z ní vyvázat. Spíše jsou prostředníky materiality; jsou to způsoby, jak řád činíme zjevným. V tomto smyslu jsou jazyk i tělesný výkon základním pojmenováváním pro uchopení řádu, k němuž jako jednotlivci přicházíme opožděně. Děláním vzniká řád, jenž nás předchází, ale nezjevným způsobem. Podstatné je, že skutečnost poznáváme v činnosti – tehdy, když se v ní smočíme. Jakmile jednáme, již jsme lapeni v řádu, který se odvíjí z každého činu.

Takřka vše, co činíme, a tudíž to, čím jsme, lze vysvětlit jako chování, reakci na působení vnějšku. Weilová tak nejen neodmítá moderní materialistický světonázor, ten je spíše bytostnou součástí jejího díla. Člověk je především „tíže". Jedinou výjimkou je myšlení. Na základě smyslového vztahu ke světu si vytváříme pojmy, které se mohou „odlepit" od původního materiálu, což nám dovoluje myslet nezávisle na hmotě. I zde je příkladem geometrie. Stejně jako je geometrie svého druhu očištěním, je takovým očištěním i jazyk: vytváříme něco obecného, na co mohou ostatní navázat a co nás (i proto) už tolik – doslova – netíží.

V této souvislosti se Weilová opírá o literaturu, konkrétně Goetha: jakmile jednou v *Utrpení mladého Werthera* vyjádřil pocit nešťastně zamilovaného mladíka, učinil z jeho prožitku fázi, jíž člověk prochází, jíž projít může, a jíž tedy nutně nepodléhá.

[22] Srv. tamt., s. 76 n.

Jak jazyk, tak geometrie nebo matematika jsou „opakováním", vyladěním skutečnosti na vyšší rovinu, což však neznamená, že by byly němé. Opakováním vzniká něco nového, tedy řád. Tento výrok není v rozporu s tvrzením, že nějaká podoba řádu musí myšlení předcházet, že je na něj odkázané.[23] Když říkáme, že řád je něco nového, pak tím míníme, že je lidsky nový. Nepochází *ex nihilo*. Je to nový rozměr skutečnosti – a vzniká opakováním, v němž jde skutečnost do sebe.[24]

K řádu se propracováváme – což Weilová míní doslova. Především ve fyzické práci, která si žádá úsilí a pozornost, narážíme na své meze.[25] Zakoušíme nutnost, která je nitrem skutečnosti. Weilová není daleko od toho, aby práci chápala jako něco mystického[26] – především proto, že nám „přerůstá přes hlavu". V práci zjišťujeme, že je tu něco, s čím nejsme nikdy hotovi, že existuje něco, čehož povahou je být nezavršený a na čem bytostně závisíme. Zakoušíme rovněž svou časovost, a to v podobě nezvládání, opožděnosti a tísně. Čas je vnímání unikavosti, a tu nejlépe zakoušíme v práci.

Weilová na pojmu práce ilustruje něco, s čím se setkáváme i v absurdní zkušenosti Alberta Camuse. Existuje rozpor mezi vůlí a světem. Ať naše vůle žádá cokoli, je spíše náhoda (le hasard), když dospějeme k naplnění. Neexistuje logický vztah vůle a světa. S myšlením se to má jinak: čirou činností je potud, že není zatíženo žádnými „les hasards", žádnou kontingencí. Zatímco vše podléhá vládě okolností, myšlení je z toho – přinejmenším částečně – vyňato. To však není důvod, proč bychom myšlení měli považovat za své útočiště. Je sice činné, ale, jak jsem zmínila, prázdné a neplodné.

Ve své nepodstatnosti je nesmírně mocné. Je nepozorovatelné. Chování lze pozorovat, popisovat, a proto i podmiňovat, ale myšlením se vymykáme. Stáváme se tím nepolapitelní, anonymní a neurčití. V myšlení nejsme nikým – to je síla i slabost. Právě proto, že je neplodné, je pouhým myšlením, ale nakolik

---

[23] S. Weil: *Leçons de philosophie*, Paris 2019, s. 25.

[24] Viz P. Winch: *The Just Balance*, s. 61.

[25] Fyzické práci věnuje Weilová četná pojednání. V jejím souborném díle je jednou z nejobsáhlejších sekcí. S. Weil: *Œuvres*, Paris 1999, s. 127–210.

[26] Poslední kapitola knihy *Tíže a milost* je nadepsána Mystika práce. Viz S. Weilová: *Tíže a milost*, s. 183–186.

zůstává ve vztahu ke světu, je pozorností – i pozornost zůstává v nějakém ohledu neuplatitelná či netečná, do objektu nevstupuje, ale umožňuje mu se vyjevit: pozornost je tu pro druhého, a je tak místem doteku.

III. ROZPORY, NAPĚTÍ, POCHYBNOSTI

V možnosti jsme odkázáni na svět, nakolik v sobě uchovává vztah ke světu, k danosti. Možnost je povznesena nad svět, jenže svět vydává vždy jen některé možnosti. Ale v povznesenosti je patrná převaha – to, co je, by mohlo být i jinak, byť ne jakkoli. Možnost proto dle Weilové svědčí o lidské rozporuplnosti, o svobodě – radikální svobodě –, ale i odvozenosti, neméně radikální. A rozporuplnost bude klíčem k člověku. Weilová tak opakuje Nietzscheho myšlenku, že výtečnost se pojí se silou, která se může snadno zvrátit v propastnost i ve zlo. Nakolik ctnosti svědčí o síle, jsou propastné. Jsou výší i níží, prázdnotou i tíží. A Weilová si všímá toho, na co upozornil Camus a před ním i Hegel: snadnost, s níž se boj za lepší podmínky proměňuje v krutost vůči druhému. Nestačí být jen dobrým, i dobří lidé jsou odkázaní na milost, aby silou svého dobra neničili a neponižovali.

Rozporuplnost se netýká jen člověka, týká se skutečnosti samé. Ale míní Weilová skutečně rozpor? Na jedné straně asi ano – sama materialita, hmotnost, je myšlenka. Všechny materialismy jsou idealismy, ale zároveň není nic ideálního nezávislé na materialitě. Toto zaklesnutí myšlení do hmoty, řádu do matérie, považuje za podmínku skutečnosti. Následně se však vydává spíše než k rozporu směrem k napětí. Samo napětí, nerozhodnutelnost, dokonce camusovská „l'indifference" či rovnocennost, je nitrem světa, jejž obývá člověk.[27]

„Rozpory, na které mysl naráží, jsou jedinými opravdovými skutečnostmi, jsou kritériem skutečnosti. Ve smyšleném není rozpor,"[28] píše Weilová. Tím nepoukazuje k tomu, že platí *a* i *non-a*, ale že se nám vše, co myslíme a vnímáme, ve výkonu myšlení a vnímání – či později pozornosti – spíše

[27] Viz kapitola Lhostejný cizinec. *K Albertu Camusovi*.

[28] S. Weilová: *Tíže a milost*, s. 105.

rozkládá, než skládá. Vnímání a myšlení znejednoznačňuje. Jen naše představivost vznáší veto, ale ta hodně lže. Představivosti Weilová nevěří, protože vytváří souladnost nezávisle na mezích skutečnosti.[29] Weilová proto zdůrazňuje, že všechny výkony, které za něco stojí – velké básně i matematické vhledy –, nejsou plodem představivosti, ale myšlení, které opakuje svět.

Čím intenzivněji popisujeme, tím spíše se naše popisy rozplývají – zde je Weilová zajedno s Nietzschem. Myšlením nedospíváme k jistotě, ale přicházíme o ni. Udržet často si vzdorující pohledy na jednu věc, či spíše na člověka nebo jeho situaci, je nejzazším výkonem, a to takřka nadlidským. Pro Weilovou jsou meze, překážky, protivenství čímsi, co je natolik indexem skutečnosti, nakolik si uvědomujeme, že je tu něco jiného než myšlení. Kdyby tu bylo jen myšlení, nemohli bychom myslet. Tato podmínka tvoří základ a východisko duchovnosti.

Důležité je rozlišovat mez a překážku. Když něco označíme za mez nebo omezení, pak se na tom zastavíme – fyzicky nebo mentálně; označíme-li něco za překážku, budeme hledat způsob, jak ji překonat, a začneme přemýšlet a hledat metodu. Když Weilová říká, že veškerý lidský pokrok tkví ve schopnosti proměnit mez v překážku, pak říká, že pokrok je porozumění, jež znamená nahlédnout nutnost ve skutečnosti a v našem myšlení.

V promýšlení překážky zároveň narážíme na mez, protože skutečnost nám dává myslet; ale myšlení, které je spjaté rovněž s možností změny, s možností vůbec, i zaráží – přesahuje je nutností, která je vlastní skutečnosti.[30] V promýšlení překonáváme překážku, aniž bychom ignorovali mez, kterou nás skutečnost zaráží. Výkon myšlení tkví v ustavení rovnováhy mezi mezí a překážkou. Jinými slovy: vědět, co lze překonat a co je třeba přijmout, je základní rozlišení.

Rovnováhy se dosahuje výkonem; není přirozeně daná. Ustavuje se, když myšlením pronikáme skutečnost a překážky odlišujeme od mezí, a totéž činíme zároveň na nás

[29] Tamt., s. 26. „Představivost zaplňující prázdnotu je od základu lživá."

[30] S. Weil: *Leçons de philosophie*, s. 143.

samých. Rovnováhy docilujeme v činnosti, kterou Weilová určuje jako práci.[31] V dosažené rovnováze si příroda i člověk ponechávají svébytnost. Rovnováha mezi lidmi se nazývá spravedlností.

Toto napětí, které zakoušíme, když vnímáme svět, když jeden vjem přechází do druhého, nás poučuje, jak vnímat sebe sama. Především my sami a lidské věci jsou tímto napětím, které nás táhne do mnoha stran. Pnutí v nitru našeho stanoviska nás poučuje o naší omezenosti a závislosti každého stanoviska na jiném. Jsme-li schopní v našem stanovisku reprodukovat niterné napětí skutečnosti, znamená to, že jsme schopní se od našeho osobního stanoviska zčásti odpoutat. Zde však Weilová naváže náboženským vyústěním: „Souvztažnost rozporů je odpoutání. Pouto k určité věci může zničit jen pouto, které je s tím prvním neslučitelné. Proto: ‚Milujte své nepřátele… Kdo nedovede se zříci svého otce a matky…' Buď jsme si protiklady podmanili, nebo si podmanily nás."[32]

Protiklady, ale i protivenství, což jsou rozpory v žité lidské skutečnosti, je třeba vyvolávat, neboť v nich pěstujeme odstup od nás samých. Láska k nepřátelům nás učí opouštět to, co je nám drahé. Nevede k větší obecnosti, což je cesta, kterou by zvolil ve svém „úřednickém myšlení" Hegel,[33] ale nechává zakusit – přinejmenším zakusit – nikoli neurčitost jako spíše její *práh*. Weilová a vydavatel jejího díla Albert Camus zde jsou zajedno: absurdita bezbožného světa je duchovní výzva, v níž je třeba obstát ve světě. Ale pro francouzskou myslitelku je tato absurdita nejen výzvou duchovní – je cestou k Bohu, neboť nás zbavuje našich představ a *ulevuje* nám od *našich* pravd.[34]

---

[31] „Rovnováha existuje jen v činnosti, jíž člověk znovu vytváří svůj život v práci." S. Weilová: *Tíže a milost*, s. 183.

[32] Tamt., s. 108.

[33] Viz kapitola Byrokrat, hrdina post-heroické doby. *Ke Georgu W. F. Hegelovi*. O vztahu Hegelova myšlení a přístupu Simone Weilové pojednám ještě níže.

[34] Pozoruhodné pojednání o tomto duchovním atheismu sepsala Susan Taubesová: The Absent God, *The Journal of Religion* 35, č. 1 (1955), s. 6–16. „Simone Weil was neither an apologist for the traditional faith, trying to defend it against materialistic attacks, nor a fugitive from the emptiness and confusion of the secular world to the fortress of an orthodox religious frame of reference."

Agamben odvozuje výraz „studium" od kořene st- nebo sp-, což poukazuje k nárazu nebo šoku (*stupefare*), a míní, že „studovat" a být „zaražený" (*stupefatto*) spolu úzce souvisejí. „Ti, kteří studují, jsou v situaci lidí, kteří zakusili šok, a jsou otřeseni tím, co zakusili. Nárazu nejsou schopní porozumět, aniž by se dokázali nad trauma povznést. Myslitelem je ten, kdo je zaražený, *stupefatto* – je to zkrátka tupec."[35]

O mez se zarážíme, překážka nám dává myslet. Ale v překážce bychom se také měli učit chápat mez, což je obtížnější výkon. Máme sklon chápat překážku výlučně jako překážku. To znamená, že si od překážky odmýšlíme její mez a pak vystavujeme dokonale souladný model skutečnosti, který za ni zaměňujeme. Tehdy přestáváme myslet a začínáme si vymýšlet, či si přizpůsobujeme skutečnost naší představě. Znamením toho, že se pohybujeme na půdě představivosti, je právě to, že nenarážíme na meze a protiklady. Neschopnost zarazit se je častější vadou myšlení než neschopnost dostat se do chodu.[36]

Weilová v tom spatřuje neschopnost zaváhání. Ta se častěji než ve vědeckém poznání či v prostém vnímání projevuje v lidských záležitostech. Druhému upíráme možnost zaváhání nebo odmítnutí, a tím jej připravujeme o právem požadovanou spravedlnost. Chovat se k druhému s respektem znamená být pozorný vůči jeho negativitě, či jak řekne později: vůči jeho prázdnotě.[37] Zaváhání je interval, do něhož vstupuje pozornost, což je nejvyšší forma ohledu, ba duchovnosti.

Rozlišení na mez a překážku se dotýká i základního rozměru lidského života, jímž je utrpení. Nikoli neštěstí (malheur), ale utrpení (souffrance) chápe Weilová jako tajemství života.[38]

---

[35] G. Agamben: *Idea della Prosa*, Macerata 2002, s. 44; G. Agamben: *Idea of Prose*, New York 1995, s. 64.

[36] Pozoruhodně tuto myšlenku ilustruje esejista Michel de Montaigne: „Zastavit řeč a udělat jí konec, jakmile ses rozjel, je totiž nesnadné. Na ničem se lépe nepozná síla koně než na tom, jak hladce a rázem se zastaví." M. de Montaigne: *Eseje*, přel. V. Černý, překlad upravil V. Jamek, Praha 2021, s. 57. A opět z jiného úhlu ji vyjádřil W. Benjamin: „K myšlení patří nejenom pohyb myšlenek, nýbrž i jejich zastavení." W. Benjamin: O pojmu dějin, in týž: *Výbor z díla*, II. *Teoretické pasáže*, přel. M. Ritter, Praha 2011, s. 315.

[37] S. Weil: L'Iliade ou le poème de la force, in táž: *Œuvres*, Paris 1999, s. 537. „ce temps d'arrét d'ou seul procedent nos egards envers nos semblables."

[38] S. Weil: L'amour de Dieu et le malheur, in: *Attente de Dieu*, Paris 1963, s. 81.

Přitom platí, že utrpení je mez, která nemůže být odstraněna – nemůže se jí zbavit tělesnost, duše ani duchovnost. Neštěstí je pro Weilovou odstranění schopnosti zakoušet utrpení.

Co tím míní? Souffrance je odkazem k lidské konečnosti, která je původem bolesti, již nelze odstranit a již ani nemáme chtít odstranit. Jako koneční zakoušíme vlastní bolest, ale jsme rovněž konfrontováni s tím, že nás opouštějí naši blízcí, jsme svědky jejich bolesti jako i našeho selhávání, navíc si „sami sebou nejsme jisti do budoucna".[39] To vše patří k podstatě naší situace. Ale existuje ještě kategorie zbědovanosti a neštěstí. Bídným člověka činí společnost, vytváří-li podmínky, v nichž nemůže obstát; bídným činíme druhého i my sami, když mu sami křivdíme anebo nevidíme, že prochází bolestí.

To, že je bída – osobní i sociální – zpravidla neviditelná, je důležitý vhled.[40] Zraněného člověka, kterého z příkopu vytáhne dobrý samaritán, druzí nevidí. Achillés odvrací od svých obětí tvář. Problém přitom netkví *jen* v tom, že bychom byli natolik špatní a za žádnou cenu nechtěli vidět. Tíseň je na hraně viditelnosti. Trpící se stahuje do sebe a sám sebe zneviditelňuje, protože se za sebe stydí. Na zneviditelnění mají podíl obě strany: ti, kteří by utrpení měli vidět, a ti, kteří je snáší.[41]

---

[39] S. Weilová: *Dobro, mez a rovnováha*, s. 71.

[40] K tomu viz pojednání J. Janiauda: Simone Weil, le malheur et l'invisible, *Esprit* 387, č. 8/9 (2012), s. 131–143.

[41] Weilová se shoduje s hlediskem H. Arendtové, podle níž je bolest nejméně sdělitelnou zkušeností. „Bolest, která vskutku představuje ‚mezní situaci', protože vytrhává ze světa lidí, z onoho *inter homines esse*, takovým způsobem, jak to jinak dokáže jen smrt, je tak ‚subjektivním' pocitem, je tak vzdálena od ‚objektivního' světa věcí, že se už nemůže ani ukázat." H. Arendtová: *Vita activa neboli O činném životě*, přel. V. Němec, Praha 2007, s. 67. Je však třeba blíže určit, o jaké bolesti je řeč. Mluvíme-li o fyzické bolesti, není toto hledisko přesvědčivé. Ta je extrémně komunikativní: na druhém ji vidíme, a jak si všiml Schopenhauer, dokonce ji můžeme cítit. Tezi o neviditelnosti bolesti, *nakolik míníme fyzickou bolest*, odmítla ve své pozoruhodné knize i současná básnířka Anne Boyerová, která v pojednání *The Undying* píše o svém překonávání rakoviny prsu (i o překonávání úspěšné léčby): „Pain is so communicative, in fact, that the source of much violence could well be found in reaction to pain's hyperexpressivity. It is the clearness of pain that gives sadists their reward. If pain were silent and hidden, there would be no incentive for its infliction. Pain, indeed, is a condition that creates excessive appearance. Pain is fluorescent feeling." A. Boyer: *The Undying*, New York 2019, s. 215. Tato část z knihy Anne Boyerové je podnětná nejen v tom, že popírá vhled Simone Weilové v případě, že by měla na mysli jen fyzickou bolest (což nemá). Pozoruhodná je ještě v jiném ohledu. Michel Serres

V obou případech – malheur i souffrance – platí, že jde o něco, co sdílíme s druhými. Koneční jsme všichni, a v utrpení i bídě jsme dotčeni na rovině ontologické i intersubjektivní a sociální. To je pro Weilovou podstatné, nakolik to znamená, že proto nemáme bolest jen cítit. Je to v první řádě podnět pro naše myšlení.[42]

Mnozí mají za to – včetně Susan Sontagové –, že Weilová po nás chce, abychom si utrpení „užívali".[43] Tato interpretace se mi nezdá správná, přinejmenším není jediná možná. Utrpení (souffrance) skýtá vhled do naší smrtelnosti, do podmíněnosti našeho bytí. To, že je tento vhled podmínkou sebeporozumění, neznamená, že Weilová přitakává sebemrskačství. Ale nehledě na to je pravdou, že bolest a neštěstí jsou v díle Simone Weilové všudypřítomné. To souvisí s jejím přesvědčením, že dokud je člověk člověkem, bude trpět, ale nezohledněná nemůže zůstat ani doba, v níž Weilová žila.

Než se dostaneme k továrnám, které studovala zevnitř, je dobré zmínit, že se nezajímala jen o automobilky. Nejpozději ve dvacátém století vítězí byrokratické řízení státu – jak v případě byrokratických podniků, tak továren se člověk napojuje na organismus, který jej překračuje. Zatímco v první kapitole „Byrokrat, hrdina post-heroické doby" jsme viděli, jak Hegel vyzdvihl neosobnost úředníka, v dílech Weilové se setkáváme s nebezpečím spjatým s touto *společenskou neosobností*. Nejčastěji se při spílání byrokracie říká, že ztrácíme lidskost – s tím by Weilová souhlasila, spolu s Hegelem by ale popřela, že problémem je ztráta ohledu na individualitu. To, co ztrácíme, když splyneme s organismem, který nás překračuje, je spíše *pozornost na neosobnost*, na to, co nás s druhými spojuje. Podle Weilové rozhodně nepřicházíme o individualitu, a i kdyby ano, nic by nenamítala. Problémem je, že se v byrokratickém „vel-

považuje až nutkavý zájem Weilové o bolest za dobově podmíněný fenomén. Díky moderní medicíně netrpí lidé v dnešních západních společnostech tak často bolestí, jako tomu bylo ještě v době Simone Weilové. V nějakém ohledu má Serres asi pravdu. Ovšem z knihy Anne Boyerové vysvítá, že úplně překonaný tento problém není. Srv. M. Serres: Une intensité de lumière, in týž: *L'Herne. Simone Weil*, Paris 2014, s. 35–49.

42 S. Weilová: *Tíže a milost*, s. 89. Srv. rovněž tamt., s. 185.

43 S. Sontag: *Simone Weil*, s. 49–51.

kém zvířeti“,[44] jak nazývala kolektivní celky, sice zbavujeme individuálního já, ale zároveň se ztotožňujeme s novým typem identity, s „my“, které je nebezpečnější než „já“.

Ztráta sebe sama v byrokratických pořádcích je důležitým motivem díla Hannah Arendtové, která se se spisy Weilové seznámila díky Mary McCarthyové, své blízké přítelkyni a překladatelce Weilové.[45] Jako Weilová si Arendtová všimla nebezpečí v tom, že pozbudeme schopnosti zastavit se a vytvořit si odstup od našeho okolí i od nás samých. Oběma myslitelkám je společné, že tento postoj spojují s povrchností, která nás může svést k činům banálního zla. A vysvitne ještě jedna podobnost: neschopnost či nemožnost zastavit se považuje Weilová nejen za původ nepozornosti, a tudíž zla, ale je rovněž znamením, že jsme pozbyli schopnosti „prázdnoty“, a člověk v tom případě ztrácí i svou duchovnost a proměňuje se v „hmotu“ či v bytost ve vegetativním stavu.[46] Analogické úvahy předloží Arendtová v souvislosti s vězni v koncentračních táborech.

Zatímco je první neschopnost – tedy pozornosti – spjatá především s byrokratickým zlem těch, kteří rozhodují, druhý, příbuzný stav – proměna v čirou hmotu či upadnutí do vegetativního stavu – souvisí se zbědovaností, která se rovněž vyznačuje nepřítomnou pozorností, čímž pozbýváme schopnost myslet i jednat. Vidíme zde – až skandální, a samo o sobě bolestivé – sepětí pachatele a oběti, sepětí, z něhož se stane me-

[44] S. Weilová: *Tíže a milost*, s. 165.

[45] Arendtová se o Weilové zmiňuje dvakrát ve *Vita activa*, pokaždé s uznáním. Obzvlášť si cení kritického postoje k dílu Karla Marxe. Viz H. Arendtová: *Vita activa*, s. 166. Krom toho existují četné práce, které se zabývají srovnáním Simone Weilové a Hannah Arendtové. Některými vhledy si jsou obě myslitelky blízké, především důrazem na nutnost odstupu či pozastavení, v jiných ohledech zastávají diametrálně odlišná stanoviska. Zmínit lze např. otázku soucitu: pro Weilovou hrál stěžejní roli, Arendtová jej zavrhla především na úrovni politické. Ale S. Bourgaultová přesvědčivě ukazuje, že ani v tomto bodě si nejsou tak vzdálené, jak by se mohlo zdát: soucit, o nějž se opírá Weilová, rozhodně není lítost, kterou také zavrhovala, a navíc se odvíjí od toho, co označovala jako neosobnost. Společný je oběma myslitelkám důraz na řeč, který je ústřední pro jednání. S. Bourgault: Hannah Arendt and Simone Weil on the Significance of Love for Politics, in: *Thinking about Love. Essays in Contemporary Continental Philosophy*, ed. D. Enns a A. Calcagno, Pennsylvania 2015, s. 149–168.

[46] S. Weilová: *Tíže a milost*, s. 89. Srv. rovněž tamt., s. 185.

chanismus svého druhu. Neubližovat nakonec není schopný ani jeden. Tíže totalitarismu tak tkví v míře, v níž jsou do sebe pachatelé a oběti zaklesnuti. Již proto nemohla Weilová chtít, abychom se vyžívali v bolesti a neštěstí – jako nesentimentální duše věděla, že neštěstí nešlechtí, ale kazí.

IV. VÁHÁNÍ *JE* MILOST?

„Problém je být já, ale ještě větší problém je být my."[47] Touto větou, s níž se lze setkat v různých částech jejího díla, Weilová dosvědčuje, za jak krajní nebezpečí považuje společnost. Její síly mají sklon člověka vyplňovat, a tím mu odloudit já. Ale o jakém já se zde mluví? Už jsem naznačila, že Weilová nemíní empirické já, které je bez ustání v chodu a při díle. Kdyby nám bylo odlouděno toto já, nestalo by se mnoho. Výzva duchovnosti tkví v tom, že se já skutečně vyvarovat máme, nikoli však ve prospěch společnosti, ani druhého člověka.

Co to znamená? A ve prospěch čeho či koho se tedy máme našeho já vzdávat? Mohlo by nás napadnout, že ve prospěch Boha, ale to by také nebyla celá pravda. V první řadě se máme sebe sama vzdát ve prospěch toho, co Weilová označuje za prázdnotu. Ta je jedinou podmínkou vztahu k Bohu. Ale jak se uvrhnout do této prázdnoty? A můžeme vůbec porozumět tomu, co by takové uvržení znamenalo? Ale hlavně: Proč o něco podobného usilovat?

Jedna námitka vůči vzdání se sebe sama je nasnadě. Ostatně jsme se s ní setkali v kapitole věnované Hegelovi. Ten postavu „nešťastného vědomí" přiměl k náhledu, že bez já to nepůjde, že se veškeré odevzdání vlastního já odvíjí na pozadí já. V tom má Hegel pravdu a ani Weilové tento kantovský vhled neunikl. A potýkat se s ním musel i Schopenhauer: tradiční námitka i vůči jeho filosofii zní, že vzdání se vůle je nejzazší projev vůle. V určitém ohledu je to námitka platná, ale zdá se mi, že skutečně jen v nějakém. Schopenhauer souhlasí s tím, že sebevražda je destrukce vůle, která je výsostným projevem vůle. Ovšem utlumí-li asketa své životní funkce, je otázkou, jestli nečelíme jinému fenoménu.

[47] Tamt., s. 47.

Příliš si to usnadňujeme, když tvrdíme, že v každém jednání jsme to *my*, kteří jednáme, a proto není altruismus možný. Jistě by nikdo nepopíral, že se naše jednání bude odvíjet – nakolik bude naše – od já, které musíme myslet, ale různá jednání mají odlišná vyznění. Jednoduše řečeno, nechat se zaměstnat v továrně, abychom zjistili, jak žijí druzí lidé, je sice sebestředné, nakolik je i to podmíněno existencí já a nakolik jsem to stále já, která si od toho něco slibuje, ale přece jen se to řádově liší od činů, které bychom běžně označili za sobecké, třeba snížení platů kvůli maximalizaci zisku, zůstaneme-li u továrního příkladu.

V otázce, co to znamená, vzdát se svého já, jsme se tím příliš neposunuli. Ale sám život Simone Weilové nám může pomoci. Narodila se do bohaté židovské rodiny. Neměla důvod, proč se zapojovat do chodu jakékoli masové výroby a proč snášet krajně obtížné pracovní podmínky. Již odloučení od rodinného zázemí můžeme chápat jako „zářez" do já. Její jednání ukazuje, že byla puzena něčím jiným než výlučně sobeckým zájmem. Ve svých dopisech a zápisnících zdůrazňuje potřebu být pozorností, která činí bolest druhého vnímatelnou. Cizímu utrpení nabízela prostředky pro jeho vyjádření. Přitom si byla vědoma, že mají-li být účinné, nemůže brát zřetel na svou osobnost, svůj příběh, své emoce, ale musí se nabídnout když ne v čisté, tak alespoň v očištěné podobě, která dokáže přijmout cizí utrpení a dát mu formu, není-li toho sám trpící schopen.

Protože je utrpení natolik nepominutelným rozměrem života, přitahuje Weilovou řecká literatura. Přitom si všímá podobného rozměru jako Nietzsche: v řeckých tragédiích jde spíše o zakoušení (*pathos*) než o jednání a o to, vzít si z tohoto zakoušení, které vždy obsahuje i prvek utrpení, poučení.[48] Weilová sama se však nakonec zabývá převážně válečnickou básní *Ilias*. Podstatná je pro ni proto, že bolest a utrpení se zde nechápou jako něco, nad čím bychom se měli dojímat, anebo co by nás mělo pohnout k moralizování. Řečeno s Nietzschem, je zde ztvárněna bolest mimo dobro a zlo. Weilová si všímá,

[48] „Pathos désigne à la fois souffrance et modification (notamment transformation en être immortel). La connaissance par la souffrance. La connaissance par la transformation." S. Weil: Cahier, in táž: *Œuvres complètes*, VI/3, Paris 1997, s. 114 n.

že v *Iliadě* bojují obě strany, vlastně všechny, všechny rovněž trpí a jsou kruté. Bolest přivádí člověka k mezím já, anebo jej dokonce proměňuje v ne-člověka; je tím, na čem se tříští lidská nadvláda – interval, jímž do člověka vstupuje svět v jeho materialitě. V bolesti zakoušíme, že tělo proti nám povstává a maří naši představu o nadvládě mysli nad tělem; ale v bolesti se zbavujeme – skoro s nutností – i svého lidství.

Válka je navíc stav života, jenž vyjevuje, že utrpení a bolesti jsme podrobeni všichni, a co více: že utrpením jsme spjati. Člověk je sice mocen druhému od bolesti ulevit, ale zároveň druhému bolest působí. To je banalita. Banalitou však není vhled, že bolest nás spojuje, nejen nakolik s druhým soucítíme, ale rovněž nakolik druhému utrpení působíme. Aby bylo zlo, musí být oběť, a oběť i pachatel tak tvoří pevné pouto. Je to vztah, který může být mnohdy stejně intenzivní jako láska. Ostatně, krom toho, že *Ilias* pojednává o válce, nenávisti a krutosti, je to báseň, která se rozněcuje z lásky: na počátku stojí boj o krásnou Helenu.

Bolest je – alespoň ve své fyzické podobě – expresivní, ale sama o sobě soucit nevyvolává. Častěji vzbuzuje odpor a nedůvěru. Vlastní bolesti nemůžeme nevěřit, druhému důvěřujeme o poznání méně. Podstupovat bolest pro Weilovou znamená jistotu, kdežto slyšet o bolesti druhých znamená mít pochybnosti. Přitom si všímá jedné pozoruhodné věci: trpící nepotřebuje v první řadě útěchu, dokonce ani ten, kdo trpí hlady, nepotřebuje především chléb. Podle nehorázného a veskrze antimarxistického vhledu Weilové potřebuje ten, který trpí, především poezii, básnictví, které umí vyjádřit bolest. Taková poezie skýtá jazyk, díky němuž člověk lépe rozumí sobě samému – to znamená, že se naučí číst to nejpodstatnější: utrpení je zákonem světa a není důvod, proč je brát osobně. To přitom nejčastěji činíme: jsme neschopní jednoduše zaznamenat ukřivdění jako ukřivdění, bolest jako bolest, ihned jdeme nad jevy a křivdu či bolest zavalujeme interpretacemi, především morální vinou. Všichni jsme přátelé, kteří Jóbovi říkají mlčky či nahlas: „Když tak trpíš, nevinně v tom nebudeš."

Literatura poskytuje odstup, což neznamená, že díky ní trpíme méně. Odstup umožňuje uchovat vědomí utrpení. A toto prosté vědomí utrpení Weilová označuje za pozornost.

Existují přitom situace, v nichž je již jen schopnost uchovat si vědomí takřka nadlidským úkolem. Nejsme-li toho schopní, pozbýváme životnost, stáváme se věcí. Představa, že by člověk mohl být přeměněn ve věc, se zdá logickým rozporem. Ale co je nemožné v logice, je možné v životě.[49]

V pojednání o Homérově básni si Weilová všímá, že to, co vede k této zkázonosné proměně, je síla, která nezná přerušení, která se neumí zastavit. Síla je pozoruhodným vkladem do čtení této nejstarší řecké básně. Weilová díky němu ukazuje, že krutost a zlo vznikají, když se napojíme na dynamiku, která nás strhne, jako bychom nevěděli, co děláme, jako bychom to sice ani nechtěli, ale zkrátka si nemůžeme pomoct. Síla nás hypnotizuje. Ve válečnickém vytržení v sobě mimeticky opakujeme neodolatelnou sílu, jíž jsme součástí. Duše se vzdává svých cílů i tužeb. Je zajedno s touto dynamikou, která je lhostejná k osobnosti. Válka tak vposled ničí každý pojem účelu a cíle, nakonec popírá sebe samu. Je ztělesněním schopenhauerovské vůle, která nechce nic, nic kromě vybití.[50] Vytváří stav čiré nesmyslnosti, bezcílnosti a brutality.[51] Ale především je mocí nejzávažnější proměny, která se v životě člověka může stát: člověk se může proměnit z živého v mrtvého, aniž by zemřel.[52]

Ilias vyjevuje tíhu, jíž jsme součástí, neuchováváme-li v sobě prázdnotu, která tento mechanismus ruší. Okamžiky míru jsou okamžiky spočinutí, ustoupení. *Ilias* je obrazem zkázy i proto, že člověk ve své nepozornosti nevidí to, co je zjevné každému čtenáři: vítězství v sobě nese prohru. Existuje jediná výjimka, díky níž si člověk může uchovat vítězství – vítěz se nepropadne do prohry, pokud nevznáší nárok na vítězství a nepřipisuje si je sobě.

Jen pod podmínkou, že člověk v sobě spatří příjemce milosti či vyšší – nezaslouženě přízně, je schopný koloběh násilí přerušit. Úkolem bojovníka je nahlédnout, že vítězství není jen z něho, že nesouvisí s jeho já. Jinými slovy, musí se – v nad-

---

[49] S. Weil: L'Iliade où le poème de la force, in táž: *Œuvres*, Paris 1999, s. 532 n.

[50] Viz kapitola Umělec v hladovění. *K Arthuru Schopenhauerovi*.

[51] S. Weil: L'Iliade où le poème de la force, s. 543.

[52] Tamt., s. 546. „L'art de la guerre n'est que l'art de provoquer de telles transformations, et le matériel, les procédés, la mort même infligée à l'ennemi ne sont que des moyens à cet effet."

sázce řečeno – fenomenologicky uzávorkovat, má-li odhalit mechanismus utrpení a krutosti.

V. CELÁ OSOBA ZANIKÁ, „POLOVINA DUŠE"[53] PŘETRVÁVÁ

Spravedlnost je schopnost stáhnout se – vidět svět, *jako by* se nerozevřel díky mně a přede mnou, ale vidět jej, *jako bych* tam nebyla. Jak tohoto postavení docílit? Strhnutím rovnováhy směrem k pozornosti, která vytvoří pochybnost. V *Iliadě* jsou takové okamžiky takřka neznatelné, ale nepřítomné nejsou. Na vyjevení této vyšší přízně „pracuje" především Patroklos. Ten se za celou dobu války nedopustí jediné surovosti a několikrát projeví velkorysost. Právě velkorysost[54] – schopnost přijmout druhého, především nepřítele, a uznat s obdivem jeho sílu – je „nebeským záblekem duchovnosti", znamením, že si dotyčný bere svou duši zpět. Uprostřed válečné vřavy se navíc vypráví příběh lásky – manželskou láskou je báseň zarámovaná, ale setkáváme se tu rovněž s láskou k dítěti, k rodičům, je tu přátelství. V těchto okamžicích se tíže protrhává. Jsou to okamžiky milosti, „des moments lumineux".[55]

Ilias stojí na počátku tradice západního písemnictví, navzdory tomu je nám vzdálená. O to pozoruhodnější je, že Weilová věnuje stejnému tématu ještě jedno pojednání. K okamžiku prázdnoty coby milosti přistupuje ze zcela jiného, veskrze moderního hlediska. Tímto druhým důležitým spisem je *Osoba a posvátno*. Obsahuje zamýšlení nad tím, co člověka „dělá" a co ho „nedělá" člověkem, a s tím i kritiku dobové rétoriky práv a liberalismu, včetně temných pasáží, mezi něž patří obhajoba trestu smrti.

Stejně jako v případě *Iliady* začíná Weilová otázkou, co je utrpení. A všímá si, že pro *člověka* je člověk něco velkého, doslova posvátného. Ale jak se to má s řečmi o posvátnosti člověka? Co *přesně* je na člověku posvátné? Jeho tělo? Mysl?

---

[53] „Dans le meilleur des cas, celui que marque le malheur ne gardera que la moitié de son âme." S. Weil: *Attente de Dieu*, s. 83.

[54] S. Weil: L'Iliade où le poème de la force, s. 545. „Il faut, pour respecter la vie en autrui quand on a dû se mutiler soi-même de toute aspiration à vivre, un effort de générosité à briser le cœur."

[55] Tamt., s. 546.

Zvláštní schopnost? Podle Weilové spíše ne. Řeč o posvátnosti směřuje k celkové *osobnosti*. Proto z ní nejsou vyloučeni ani ti, kteří četné schopnosti postrádají, třeba děti nebo lidé postižení různými nemocemi a omezeními. Jenže když uhneme k pojmu důstojnosti přičítané osobě, co konkrétního jsme tím řekli?

Weilová zkusmo navrhuje, jestli si třeba dovedeme představit, že netkví-li posvátnost v ničem konkrétním, snad by bylo možné druhému vypíchnout oko a tvrdit, že posvátnost osoby nebyla narušena. Oko jistě není posvátné. Kdybychom tedy posvátnost spojovali s nějakým metafyzickým pojmem osoby, nebylo by problém druhého oslepit, protože osoba je přece pojem překračující jednotlivé části těla i smysly.

Ale to by nefungovalo. Druhému nemůžeme vypíchávat oči a tvářit se, že respektujeme posvátnost osoby. Ten příklad je zvláštní. Nelze však tvrdit, že by *nějak* nešel k jádru věci. Člověk *je* posvátný; o tom Weilová nepochybuje. Ale *není* posvátný svou *osobou*. Tu přitom chápe jako pojem vztahující se k individualitě, zvláštnosti, sebeurčení. Právě to však není *zdrojem* posvátnosti.

Co je tedy oním hledaným zdrojem? Už jako dítě se člověk obává, že se na něj zapomene, že mu bude ublíženo. Toto prosté dětské přání – „neubližujte mi" – je v člověku posvátné. Ale možná nemusíme říkat „posvátné". Weilová toto slovo používá nikoli ve vazbě na Boha, ale na sekulární jazyk práva, do něhož posvátnost osoby vnikla. „Neubližujte mi" není nic posvátného.[56] To nás především spojuje, nejen jako lidi, a tvoří základ určité – nyní možná skutečně posvátné – lhostejnosti: je jedno, co máme za sebou, je jedno, kým jsme. Ať už jsi *kýmkoli*, nemá ti být ubližováno. Tuto prosbu vyslovujeme všichni, byť je neslyšitelná a často neviditelná. Navzdory tomu jde o základní pouto všech živých bytostí. A je veskrze anonymní, veskrze lhostejné vůči individualitě.

Weilová zpřesňuje. To nejhorší, co můžeme druhému učinit, je gesto či slovo: „Ty mě nezajímáš."[57] To je skutečným pošlapáním „posvátnosti" člověka. Znovu zdůrazňuje: Ani zde není posvátná osoba ani její určitost, posvátná není konkrétní tvář

[56] S. Weil: *La personne et le sacré*, s. 26.

[57] Tamt., s. 25.

ani konkrétní příběh. Je to naopak. Existuje-li posvátnost, je jí bezejmenný hlas, který neslyšitelně vyslovuje člověk, ale vydává jej i zvíře, každý živý tvor.

Weilová navazuje – pro současné uši – nezvyklou argumentací. Důrazně se obrací proti jazyku práv a nároků. Neumí se smířit s představou, že existuje právo, aby byl někdo chráněn. Nemíní tím, že chce všechny vydat násilí. Odmítnutím práv spíše vyjadřuje podezření, že řeči o „obecné ochraně" jsou pouhou rétorikou. Je to hlas, který mnohdy vytlačuje mlčení, a toto mlčení pak zůstává neslyšitelné. Lidé, kteří zrovna čelí pošlapání důstojnosti, jsou nejméně pravděpodobní adepti na to, aby se rvali za svá práva. Bolest těchto lidí spočívá v tom, že řeč ztratili. Práva jsou pro ty, kteří o sílu ještě nepřišli.

Rétorika práv navíc vnáší do veřejnosti něco bojovného. Staví člověka proti člověku a naznačuje, že jeho osud je určen tím, o co si řekne. Pokud si někdo neřekl o něco, na co měl právo, dostatečně nebojoval. Znovu se ocitáme u vhledu, který je pro člověka takřka neodolatelný: trpí-li někdo, nevinně v tom nebude.

Práva mají ještě jednu vadu: staví do středu úvah o vztahu člověka k druhému teorii uznání či vzájemnosti. Vzájemnost Weilová sice zcela nezavrhuje, ale podobně jako Cioran má za to, že vztahy tkví v původním nadbytku, vycházejí z velkorysosti.[58] Copak mnohdy netoužíme po ničem více, než aby nám druhý naši laskavost *neoplácel*? Chceme ji uchránit před obchodnickým jazykem vzájemnosti. Tím se nepopírá, že netoužíme *i* po vzájemnosti, ale základem vztahů je *nevzájemnost*, dokonce *touha po ní*.

Weilová odmítá liberální slovník práv a místo toho hovoří o povinnosti. Když říká, že v první řadě nemáme práva na cokoli, ale povinnosti vůči druhým, chrání ty, kteří jsou oslabeni, a tudíž se neumějí svých práv chápat. Proto říká, že na tahu jsou ti, kteří jednat mohou, a kteří mají být schopní pozornosti vůči těm, kteří tuto sílu nemají.

Asi se to nezdá, ale Weilová má z určitého hlediska optimistický pohled na člověka. „Člověk by chtěl být sobecký a nemůže.

[58] Viz kapitola Špionáž světců. *K Emilu Cioranovi*.

[…] Člověk je vždycky oddán nějakému *řádu*.“[59] Tato nesobeckost je zdrojem jeho pádu, neboť ochotně podléhá vylhané kolektivitě a ideologii. Ale je rovněž pramenem jeho síly. V dějinách i v literatuře se stáváme svědky záblesků čiré lásky, které jsou nadpřirozené povahy. V těchto záblescích formulujeme radikální rovnost lidí a povinnost dát druhému, co mu patří.

Krajním aktem soucitu je pozornost, která nachází nejpřímější vyjádření v otázce: „Čím si procházíš?“ Dotyčný je tím vyzván k vyprávění – aby formuloval příběh, v němž se spojuje myšlení a jednání. Nakolik jde o vyprávění, je intelektuálním výkonem; ale příběh člověku rovněž skýtá smysl, podle něhož může jednat. Ptáme-li se na to, čím si druhý prochází, vybízíme jej, aby našel svůj hlas a vystoupil z neviditelného utrpení. Ostatně i proto, že lidé často nevědí, jak vyprávět svůj příběh, vznikla literatura, která poskytuje vzorce, na něž můžeme navázat.[60]

Pozornost – l'attention – umožňuje tuto otázku vůbec položit. Samo slovo v sobě nese l'attent, tedy čekání. Je to výkon, v němž se kloubí činnost a odevzdanost. To je patrné i ve francouzském obratu faire attention, který ve slově faire – dělat – poukazuje k tomu, že je tu něco, čemu musíme jít vstříc, ale pak se v pozornosti otevřít druhému, tedy se vzít zpět.[61] Pozornost však není jen okamžikem, kdy v sobě činíme prostor pro

[59] S. Weilová: *Dobro, mez a rovnováha*, s. 96.

[60] Weilová přednášela kolegům v automobilce o tragické poezii v naději, že by jim tím mohla dát jazyk. To, jak je naivní představa, že poezie je dobrá jen pro intelektuální menšinu, ukazuje i Judith Butlerová ve své knize *Rámce války*. Zaměřuje se na poezii za zdmi věznice Guantánamo. Uprostřed týrání, sexuálního zneužívání a brutálních výslechů začali mnozí vězni psát básně. Neměli papír ani tužku, proto vyrývali sloky do zdi nebo psali na zem zubní pastou. V ne nepodobném smyslu navíc ukazuje, že utrpení chápou vězni jako to, co sdílejí. „Nejzajímavější jsou však verše v polovině básně, kde al-Nuajmi píše: ‚Slzy cizí touhy na mě dopadají / Mé tělo nepojme nesmírnost toho citu.' Čí touha na autora působí? Je to cizí touha, a proto se zdá, že slzy nejsou jeho anebo pouze jeho. Snad patří všem v táboře nebo někomu jinému, ale naráží do něj; *nachází v sobě tyto cizí pocity, čímž naznačuje, že i v nejradikálnější izolaci cítí totéž, co ostatní*. Neznám syntax arabského originálu, ale z anglického překladu vyplývá, že ona emoce není jen jeho, že je příliš silná, aby patřila pouze jediné osobě. V básni Slzy cizí touhy je autor, jak bychom řekli, vyděděncem jen pro tyto slzy, které nese uvnitř sebe, ale které nejsou pouze jeho.“ J. Butlerová: *Rámce války*, přel. A. Handl, 2013, s. 56.

[61] O tomto rozměru duchovnosti pojednává Michel Serres v rozhovoru věnovaném S. Weilové. M. Serres: Une intensité de lumière, in týž: *L'Herne. Simone Weil*, Paris 2014, s. 35–49.

prázdnotu, čímž se otevíráme druhému. Je to rovněž okamžik, kdy je jednání a myšlení v jednotě, což je pro Weilovou jediný okamžik svobody.

Svoboda přitom tkví ve schopnosti nebránit se, nemluvit za sebe sama, neprosazovat své zájmy, ale zaujmout správný vztah k sobě a k druhému. Ten je podmíněn odstoupením od sebe sama. Znovu se ukazuje to, co jsme viděli u Nietzscheho, Schopenhauera nebo Agambena: svoboda není otázkou vůle, ale bytí a porozumění mu.

Pro Weilovou má být bytí odstvořeno. Konkrétně máme odstvořit individuální já, které je zaujaté svou perspektivou. Odstvoření je prvním krokem k novému stvoření, ke schopnosti vidět svět nově, ve správných proporcích, a proto je podmínkou správného opakování. Je to schopnost porozumět vlastní perspektivě, její logice, a tedy se také vůči ní stát svobodnější. Naučit se „číst sebe sama“[62] nám dává prostor a čas. V nadsázce lze tvrdit, že zatímco Camus pojednává o existenciální *epoché*, setkáváme se u Weilové s theologickou *epoché* – naše já nezničíme, ale můžeme je přinejmenším prohlédnout, abychom věděli, od čeho odhlížet, co uzávorkovat.

Neosobnost, jíž dosahujeme, není jazykově němá. Naopak. Jejím plodem je schopnost postihnout ve světě nutné vztahy, světský řád. Z pozice neosobnosti jsme schopní vyjádřit geometrické nebo aritmetické vztahy. Jejich síla tkví v tom, že kdybychom počítali „podle sebe“, budeme počítat špatně. „V číslech není žádné já, leda jako příčina omylu.“[63] Máme dojem, že v umění je větší prostor pro individualitu. Ve skutečnosti je stejně malý. I zde máme postihnout vztahy, jak jsou, ale protože je to ještě obtížnější než v matematice, prohlásili jsme to za nemožné. To nás vede k tomu, že se spokojíme s „osobitým“ básníkem. Je-li básník osobitý, je průměrný. Na dobré umění jsou lidé schopní navázat i po tisíciletích, protože vystihuje pravdu – a ta nepatří tomu ani onomu: dobré umění není „tak, jak to cítíme“, ale jak to je.

Sem vstupuje i vztah k Bohu – Bůh Simone Weilové je zajedno s umělci, matematiky i geometry. Máme-li ustoupit z na-

[62] S. Weilová: *Dobro, mez a rovnováha*, přel. E. Formánková, Praha 1996, s. 40.

[63] Tamt., s. 54.

šeho já, pak se máme vyprázdnit z našeho falešného božství a učinit místo pro pravdu, tedy pro Boha:

> Vyprázdnil ze sebe božství. Musíme ze sebe vyprázdnit falešné božství, s nímž jsme se narodili. Jakmile pochopíme, že nejsme nic, je cílem všeho snažení stát se ničím. Za tímto účelem přijímáme utrpení, za tímto účelem jednáme, za tímto účelem se modlíme. Můj Bože, dopřej mi, abych se stala ničím. Postupně, jak se stávám ničím, Bůh se skrze mě miluje.[64]

Weilová šla v tomto úsilí daleko, až do bartlebyovské krajnosti, a přestala přijímat stravu. To můžeme hodnotit dle osobního vkusu. V každém případě věděla, jak obtížné, ba nemožné, je učinit se ničím, což je zjevně něco jiného než smrt, kterou nikde ve svém díla nezbožšťuje. O tom, jak obtížné je učinit se ničím, ostatně svědčí jedna její poznámka; říká, že těm, kteří procházejí neštěstím, zůstává přinejlepším „polovina duše". To zní hrůzně. Zároveň se nám ukazuje, jak myslet ono „být ničím". Možná jsme už učinili vše, co jsme mohli, vše, co je v našich silách, už když jsme ubrali *aspoň* polovinu ze svého příliš lidského já, aspoň polovinu z osobitosti naší perspektivy.

VI. ZÁVĚR

Když trpíme, nechceme být jedineční. Po jedinečnosti se pídíme, když se nic neděje. Jakmile je nám zle, pátráme po tom, kdo si podobnou zkušeností prošel. V konečnosti, spíše v jejím vědomí zní bezejmenný hlas. Proto člověka v celých jeho dějinách oslovuje poezie a umění. Pravda, kterou je mimo jiné i fakt utrpení, se překládá do básně, tragédie nebo románu. Ostatně, *schopnost* pravdy být přeložena z osobního příběhu do obecného je její podmínkou. Naopak to, co zůstává stále týmž a neumožňuje nové vyjádření, je klam.[65]

---

[64] S. Weilová: *Tíže a milost*, s. 42.

[65] S. Weil: *L'Enracinement*, s. 1068. „Au reste, la transposition est un critérium pour une vérité. Ce qui ne peut pas être transposé n'est pas une vérité ; de même que ce qui ne change pas d'apparence selon le point de vue n'est pas un objet solide, mais un trompe-l'œil."

Nejde jen o to, že pravda je přeložitelná. Podstatné je, že má-li si být člověk vědom nutnosti překládat, stojí v distanci vůči tomu, co překládá. Překlad je pozoruhodná disciplína. Člověk musí ustoupit a sžít se s někým cizím, s jeho jazykem, jeho hlediskem. Musí se naučit nic nepřidávat a jen překládat. Jenže dostat se na toto „jen" je v mnoha ohledech výjimečnější výkon než psaní za sebe sama.

Proto chtěla Weilová chápat i psaní jako projev překladu. Své myšlení a vhledy překládala do jazyka, v němž usilovala, aby se v nejvyšší možné míře oprostila od francouzského zájmena já, *je*, a psala spíše obecné ono, *on*. Hledala tak nový jazyk, v němž by nebylo místo pro já. Weilová chtěla *nepsat* za sebe sama a místo toho sebe samu překládat do neosobní perspektivy. Toho jsme schopní jen tehdy, pokud jsme nahlédli, že interval, okamžik prázdna, je i v nás samých. Pak také víme, že se můžeme přerušovat a sami sebe překládat z jazyka první osoby do třetí osoby – to, že k dobrému překladu nic osobního nepřidáváme, platí i v tomto případě.

I. REZIGNACE POČÁTKEM RADOSTI

„Kdo tu mluvil o vítězství? Vydržet – toť vše.“ Tímto veršem z Rilkova rekviem *Za Wolfa hraběte Kalckreutha* jsme začali. Když hrabě, jemuž básník rekviem věnoval, spáchal sebevraždu, bylo mu teprve devatenáct. Nezabil se z nešťastné lásky. Tento básník a překladatel *Květů zla* do němčiny byl od narození tělesně postižený, navzdory tomu se rozhodl splnit vojenskou službu. Stres z výcviku nevydržel. Některé pasáže Rilkovy básně vyznívají v tomto světle nepřístojně, tupě a mentorsky: „Ó kéž bys nyní nenes příliš dlouho klam za svým omylem, tak chlapeckým!“[1]

Má básník – kdokoli – právo takto posuzovat situaci sebevraha? Pochybuji. Ale Rilke to dělá, a to, jak to dělá, je pozoruhodné. Zmar, který v něm příběh vzbuzuje, přirovnává k obtížím, s nimiž zápasíme, než začneme psát. „Tebou srdce mdlé mám, jak příliš těžkým začátkem, jejž odkládáme.“[2] Ale především chce zpečetěnost jednoho života pozastavit a rozevřít novými možnostmi. Rekviem se proto točí kolem „naděje, že jsme neviděli správně“.[3] V prázdnotě, neurčitosti, dokonce nesmyslnosti nespatřuje Rilke soka, ale spojence: poukazuje k tomu, že sama situace má vůli, schopnost proměnit se, že je více než sama sebou.

Tvrdá i krásná báseň je revizí, přepsáním původního aktu, rozevřením toho, co bylo jednou zpečetěno. Těžký úděl vstupuje do veršů. V přepisu se tíha uchovává, a my proto máme co do činění se žalem v básni. Podle Rilka se i v tíži mohou

[1] R. M. Rilke: *Rekviem*, s. 24.

[2] Tamt.

[3] D. Hradecký: *Přibližování dřeva*, s. 23 n.

odhalovat možnosti, ne nutně zázrakem. Nutí-li nás nemoc či těžkost se sebou pracovat jinak, měníme se, a tím v sobě i vně nás můžeme rozpoznat nové způsoby, jak být. Co více, podle Rilka lze zahlédnout spásný „okamžik", který si již „možná ve vlasech věnec rovnal".[4] Mladému básníkovi vytýká, že byl zaslepený. Byl natolik pohlcený vlastní tíhou, že neviděl, jak i jiní bojují, a že v jejich boji je důstojnost – neviděl úsilí „broučka, jenž se plahočil".[5] Sice znal písmo světa, ale číst je neuměl.

Rilke otevřel uzavřený případ a ve čtenářích se znovu rozeznívá příběh nešťastného muže. Básník jej chce – navzdory všemu a absurdně – zastavit, zvrátit osud. Hraběte Kalckreutha nepřivede zpět k životu, jiné možná ano. Jeho báseň pak nebude mrtvá jako dopisy, jež třídil písař Bartleby, ale naopak bude poslem života.

Susan Sontagová poznamenává ve vztahu k Walteru Benjaminovi: „Jediným způsobem, jak odvrátit sebevraždu… je ocitnout se mimo heroismus, mimo úsilí vůle."[6] Sama myšlenka sebevraždy či její možnost není temná; naopak stimuluje žití – její stálá *možnost* může být důvodem, proč po ní nikdy nesáhneme.

Ale proč končit knihu o rezignaci úvahami o sebevraždě? Sebevražda je nejzazší formou rezignace, jak jsme viděli třeba u Schopenhauerových asketů nebo u písaře, který by raději nechtěl. Ale hlavní důvod, proč nyní zmiňovat krajní rezignaci, je následující: stejně jako může být možnost sebevraždy původem naplněného života anebo s naplněným životem přinejmenším úzce souviset, je rezignace počátkem silného já a prozkoumaného, a tudíž i dobrého života.

Jak jsme viděli v kapitole věnované „špionu" Cioranovi: bytostná negativita našeho vědomí je vědomím možnosti postavit se skutečnosti, a to již proto, že si ji člověk může držet od těla a svou myslí i od mysli. Rezignace proto vyjadřuje, že jsme bytosti žijící z odstupu, avšak tento odstup nám nebere náboj, ale naopak dává. Výstižně to vyjádřil Václav Havel, když se zamýšlel nad rolí herce: „Odstup, který má herec od své role a my od jevištního dění (víme, že to není ‚normální' kus života,

[4] R. M. Rilke: *Rekviem*, s. 22.

[5] Tamt., s. 24.

[6] S. Sontag: *Under the Sign of Saturn*, s. 132.

ale kus života, který se ‚schválně' vydává za jiný kus života), je přesně tím, co nás vrhá přímo ‚doprostřed'."[7]

Nejenže rezignace nevede ke stísněnému životu; naopak je zdrojem moci, uspokojení, radosti. Ale především je podmínkou velkorysosti ve vztahu k druhým i k sobě samému. Snad je dokonce podmínkou, abychom mohli – spolu s Nietzschem – „žít nebezpečně". Rezignovaní vědí, že si poradí se selháním, a proto si troufají. Sázejí na to, že je žádné selhání nezahubí a že se rezignací dokáží vymanit z lecjaké potíže.

Susan Sontagová se ve svých jedinečných portrétech Waltera Benjamina, Ciorana nebo Simone Weilové zaměřovala na snahy svých literárních či filosofických předchůdců překonat moderní požadavek heroismu, který je mnohdy spjatý s perfekcionismem. Cílem nemá být rezignovat na sebeovládání, člověk si má spíše secvičovat vyšší typ sebeovládání, jemuž jsme přestali rozumět. I to vystihuje Friedrich Nietzsche, který ve svém *Ecce homo* poznamenává, že člověk se musí vzdělat k tomu, aby byl schopný nebýt „mistrem". Na nějaké úrovni je to vyšší forma sebeovládání, protože rezignuje na dokonalost či vítězství ve prospěch touhy, dokonce potřeby seberozvinutí.

II. REZIGNACE: REFLEXE VYRŮSTAJÍCÍ Z JEDNÁNÍ

Dosud jsem nezmínila jeden typ rezignace, který je nám v současnosti nejdůvěrněji známý. Je to rezignace jako vyjádření odchodu a složení funkce. Taková rezignace má vymezené náležitosti, a potud je veřejným a performativním aktem. Rezignujeme tím, že pronášíme: „Rezignuji."

John L. Austin pojednává ve svém výkladu *Jak udělat něco slovy* jako o výsostně performativním aktu především o sňatku: slovem „ano" vzniká nová skutečnost, svatebčané jím přecházejí z jednoho stavu bytí do jiného.[8] Příklad je výstižný, ale vyjevuje, nakolik jsme fascinováni začátky – spíše vytvářením než rušením, spíše slibováním než zrazováním. Na tom není nic závadného ani překvapivého, ale chci ukázat, že samo to, co často označujeme jako veskrze pozitivní nový počátek, je

[7] V. Havel: *Dopisy Olze*, Praha 1983, s. 243.

[8] J. L. Austin: *Jak udělat něco slovy*, přel. A. Bakešová, Praha 2000, s. 22 n.

negativně určeno, dokonce od určité negativity odvozeno. S tímto fenoménem jsme se setkali u Kierkegaarda: slibem, jako je třeba manželství, se určitého rozměru našeho já vzdáváme, resp. pozastavujeme. Nemůžeme dále žít esteticky – donchuansky – uprostřed smyslové rozmanitosti. Rezignací, která je nabytou lhostejností, se z tohoto života stahujeme a odhodláním *pro futuro* si dáváme stálost.

V tomto smyslu je sňatek podobným pohybem jako ten, který vykonává rytíř nekonečné rezignace. Ten ke sňatku nedospěje, ale zato si postěním, tedy vědomím, že na časnost musí rezignovat, protože jeho touhy neuspokojí, vytváří „věčný" rozměr já. Věčnost, jak jsme viděli, nesouvisí s nadpozemskou mimočasností; patří do každodenního časného světa, v němž však vyhloubí další rozměr – věčnost je spíše schopnost, v níž si rytíř vytváří odstup od rozmanitosti i od časnosti a začíná idealizovat, než cosi přináležející mimočasovosti.

Díky idealizaci, schopnosti žít ve světě, který má více rozměrů, se rytíř nekonečné rezignace vypořádává se zklamáními; podobně jsou manželé schopní pozastavit platnost estetické životaformy, v níž setrvává třeba Don Juan, nikoli *kvůli* slibu, ale protože si díky slibu v sobě stejně jako rytíř vytvořili další rozměr vědomí. Rovněž lze říct, že si vytvořili nové vědomí tím, že si *dali čas*, a že se tedy domluvili, že nebudou soudit jednotlivé činy, ale vytvoří spolu životaformu, která bude nadřazena jednotlivým selháním, nedorozuměním a zradám. Nové vědomí tak vyplývá z nového vztahu k času.

Rytířovo smíření i manželství stojí na schopnosti chovat se k sobě – resp. k určité vrstvě svého vědomí – negativně, což znamená nepovažovat ji za celek, a tím si vytvořit nitro, na jehož pozadí získává původní vědomí nový význam. „Vtip" je v tom, že teprve s další vrstvou vzniká vědomí v pravém smyslu, či lépe: teprve v tomto druhém kroku se plně skutečným stává i empirické vědomí, které je původně lapeno ve světě, jako by bylo objektem mezi objekty. Nyní jsme si tohoto empirického vědomí vědomi, protože máme další rozměr vědomí, a na svět jen nereagujeme, ale rovněž mu – i nám samým – odpovídáme.

Mě však nezajímá ani manželství, ani nešťastná láska. Jde mi o věčnost – přesněji o ten rozměr vědomí, které slibování a překonávání stimulují. Tento rozměr totiž není vlastností svě-

ta, ale sebevztahu, a je nepominutelným základem já, nakolik je lidské. Když se podíváme blíže na slovo samé, všimneme si, že etymologický základ „rezignace" tkví v rozvázání toho, co bylo původně svázáno. Taková rezignace je re-signací: je tím, k čemu se vracíme, co znovu promýšlíme, otevíráme, třeba i novým způsobem stvrzujeme, je to to, co bylo jednou zpečetěno, ale nyní to znovu otevírám.[9] V re-signaci zaznívá opakování i anulace, jde tedy o rozporné gesto, jímž se v ústupu vytváříme – v ústupu se dokonce stvrzujeme a prohlubujeme naši identitu.

Potud se setkáváme s motivem prostupujícím touto knihou – s opakováním. Nevidíme napoprvé, ale napodruhé. Jsme skuteční, až když se zdvojíme, což platí především o já. Re-signace však souvisí i s dramatičností já, které – takto zdvojené – proti sobě může povstávat, ale rovněž si podléhat, ať v askezi nebo boji. Ale nemusí to být jen askeze. Re-signace je re-vizí a jako taková má blízko k re-flexi. Já je v revidujícím vztahu k sobě, resp. v reflektujícím vztahu, a v tomto smyslu souvisí re-signace bytostně s koncepcí já, které se vyznačuje činností. Původně tkví já v jednání, dokonce ve vyjednávání s vnějškem, s konkrétním vnějškem, s druhými.

Ale re-signace poukazuje k tomu, že je v určité fázi nevyhnutelné zastavit se. Já, které žije z činnosti, naráží na problém: nakolik je jen v činnosti, je si samo problémem. Není totiž plně tím, čím je. Je ve vleku činnosti, jež vystihuje jen část jeho podstaty. V určitém okamžiku se musí zarazit a seznat, že tu něco „nehraje". Podstatné pro mě je, že toto zaražení není motivované především zvenčí, mocí společnosti, která na člověka působí, ale vzchází v nitru. Toto zastavení je základem niternosti i ustavení plnohodnotného já. V okamžiku zastavení stimuluje já schopnost kontemplace. Myšlení tak vstupuje do já druhotně, ale proto není méně významné, vlastně je z tohoto důvodu ontologicky významnější, neboť představuje re-flexi či re-signaci, dokonce přepisování původního bezmyšlenkovitého zapojení. Podstatné je pro mě něco, co často opomíjíme: skutečnost, že v „oboru" subjektivity není pozitivita tím, co

[9] M. Laarmann: Resignation, resignieren, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, ed. J. Ritter – K. Gründer, Darmstadt 1992, s. 909–916, zde: s. 910.

je zakládající. Určující je negativita, z níž se rodí první podoba činného sebevztahu. Stáváme se sami sebou poprvé tehdy, když se nám něco „nezdá".

V „re-signování" revidujeme naše vazby, v nichž se vždy již ocitáme. V re-signujícím postoji se rovněž stáváme myslícími, a to znamená, že v sobě vytváříme diferenci, možnost dialogu, ale potažmo i absenci – re-signace je schopnost sebepřerušení. Vytvořit znovu něco nového (byť nutně odvozeného) z této absence, negativity, je cestou, jíž se vydávají ti, kteří píšou – psaní chápu obecněji než jako výkon, k němuž potřebují tužku nebo klávesnici. Je to – v návaznosti na Agambena – schopnost hledat možnosti v tom, co se zdá uzavřené, jednou provždy zpečetěné. Takovým re-signujícím postojem byl i přepis sebevraždy mladého Wolfa hraběte Kalckreutha do básně.

Z původní re-signace vystupuje nejen nitro, které zakládá schopnost vést dialog sám se sebou. Díky této schopnosti je nitro rovněž původem možnosti rezonovat s vnějším světem. Proto sem vstupuje i oblast kultury v kontextu společnosti a každodenního provozu. Kultura, resp. duchovnost, žitá na sdílené, společenské rovině, je podobně sekundární jako plně ustavené já a potud tkví v absenci, která vyrůstá z původní re-signace.[10]

III. RE-SIGNACE A REFLEXE

Tím se vracím – navzdory dobovým řečem o křehkosti, závislosti, odvozenosti – k silnému subjektu, který společností není vytvářen, ale který ji ontologicky předchází. Netvrdím, že do subjektu nevstupují lecjaké společenské síly a že v ur-

[10] Alice Koubová sice nehovoří o rezignaci, ale její myšlení z druhého místa jde tímto směrem: filosofie a umění je pro ni refrakcí uvnitř reality. Přichází „opožděně", právě v podobě reflexe je hodnotné. Nepracuje sice stejně silně s motivem negativity jako já, zato se i ona opírá o pojem zdvojování: „Analogicky je filosofii možno vidět jako součást většího souboru forem myšlení, které umožňují mnohem více věcí vnímat jako myslitelné. V tomto smyslu jde o pozitivní čin, nikoli negaci. Filosofie nereprezentuje realitu (nebo také Jedno), není ani jejím špatným nebo správným zachycením, ale je součástí reality – tou součástí, která se snaží jakoby uvnitř reality zlomit světlo (*re-fract*) skrze sebe samu, a vytvořit tak zdvojení, dvojznačnosti, dyády." A. Koubová: *Myslet z druhého místa. K otázce performativní filosofie*, Praha 2019, s. 134.

čitém ohledu není rovněž podmíněn vnější mocí. Nakolik je subjekt osobou, má konkrétní společenské postavení, a potud je podmíněn vztahy s druhými. Subjekt však nelze rozpustit ve společenství, je mu vlastní vzdorovitost, kterou nepojme žádný vztah ani společenství.

Člověk je vždy subjektem, ale ne vždy o tom ví, a ne vždy se tak chová. Na to, že je subjektem, teprve přichází. Vědomí subjektivity vzniká v re-signaci. Nutnost re-signace se přitom subjektu neděje zvenčí – třeba tím, že na něj někde zavolá policista, jak tuto inaugurační scénu subjektivizace popisují někteří současní myslitelé.[11] Re-signace se rodí v nitru, v sílícím vědomí, že to, co je, mě nevystihuje, ať už to jsou pohledy druhých, zákony, úkoly, které mi jsou svěřovány. Především však jde rovněž o vědomí, že já nevystihuji sebe samu.

Takto je re-signace bytostně spjatá s filosofickým gestem, které je vlastní nejen filosofovi, ale obecně člověku, nakolik se v něm probouzí subjektivita: je to vhled do lidské prázdnoty, díky níž se můžeme určovat nezávisle na vnějších požadavcích, dokonce na nás samých. Tato re-signace není stažením se do sebe; je to spíše podmínka možnosti být s druhými. Jen takto ustavené vědomí – tedy vědomí, které ví, že má samo na sobě dosti – s druhými může být, neboť ví, že jim není vydáno. Re-signace také není nečinností; je stavem, v němž se kloubí aktivita s vědomím možnosti. S vědomím možnosti vzniká myšlení, které je proto nesvětským rozměrem světskosti.

Vrátíme-li se k pojmu subjektu, je třeba odlišit teoretické ohledy od praktických. Jsem-li subjektem, uvědomuji si na nejzákladnější rovině, že se mohu vyvázat z každého vztahu či společenství, že se z něho dokonce vyvázat musím, nemám-li být subjektem v modu objektu. Zde se ozývá re-signace směřující ven. V této re-signaci se vymezuji vůči vnějšku, abych vytvořila nitro. Rubem takové negativity je pozitivita – schopnost neocitat se jen ve vztazích, ale navazovat je, uchovávat, ale rovněž opouštět, je-li to třeba.

Existuje rovněž re-signace směřující dovnitř. Nejsem jen *bezprostřední* jednotlivec, který sám něco chce a prosazuje si „svou".

[11] Viz třeba J. Butlerová, která navazuje na Althusserovu koncepci. J. Butlerová: *Závažná těla*, s. 166 n.

Tato vnitřní re-signace je stěžejní pro myšlení, koncentraci, vzdělání v širokém smyslu slova (Bildung). Síla koncentrace je schopností vymanit se z roztříštěnosti tím, že se mnohého vzdáme, protože si na něco vsadíme. Sem vstupuje velkorysost, která je nutná již na epistemologické úrovni. V epistemologické velkorysosti se umíme nepoutat k jednotlivině, a proto vidět v případě Hegela celek, v případě Kierkegaarda jsme schopní vztahu k nekonečnu nebo věčného vědomí.

Re-signace je vydobytá pasivita, jež je produktem aktivity a jež je rovněž základem a východiskem tvořivé aktivity. Tento motiv rozpracoval především Kierkegaard, Hegel a Agamben. Potud je patrná souvislost tohoto aspektu s prací jako procesem, jímž se vědomí v Hegelově koncepci stává sebou samým tím, že se podrobuje něčemu, čím samo není. „Práce je tlumená žádostivost, zdržovaný zánik, čili práce utváří." Sebevědomí „překonává ve službě v každém jednotlivém okamžiku svou příchylnost k přirozenému jsoucnu a odstraňuje je prací".[12] Vzniká zde diference mezi mým já, které zkázňuje mé empirické já, což je forma práce. Práce je pro Hegela především práce na sobě samém. Je to kontrolovaná re-signace, převazování sebe sama, anebo: práce je svého druhu re-kreace.

Tím získáváme vůli obecnou – a jedině v ní, ve schopnosti stavět se sami proti sobě, vzniká vztah k nám samým, a tedy význačnost člověka, který může chtít to, co nechce, a nechtít to, co chce. Vědomí této diference v nás samých zakládá schopnost nenechat se vystihnout ani jednotlivostí, ani všeobecností. Získáváme schopnost chápat jednotlivost *jako* jednotlivost, všeobecnost *jako* všeobecnost a vidět jejich meze.

IV. RE-SIGNACE, ROZUMĚNÍ A SVOBODA

Potud je pojem re-signace spjat se silným pojmem subjektu. Já je již přítomno, ale původně v modu ne-aktivace či zapomnění. Člověk se nekonstituuje jako subjekt *ex post*, ale vždy čelí světu, jehož je zároveň – nakolik je osobou – součástí. Jde-li o návrat k (relativně) silnému subjektu, znamená to, že tím stvrzujeme nezávislost na světě, jeho svrchovanou svobodu?

[12] G. W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, s. 159.

Ne zcela. Napříč knihou se vracel „osud". Vykládaní autoři nemívali na mysli osud, který je dán vůlí Boha či bohů, ani neměli na mysli Hérakleitův výrok, dle kterého je osudem lidský charakter, *éthos*. Spíše měli za to, že každé jednání dává do pohybu něco, co jednající není s to přehlédnout. Riziko si uvědomujeme, navzdory tomu musíme jednat. Potíž jednání netkví v tom, že bychom nikdy zcela nedocílili toho, o co usilujeme, protože bychom byli od počátku zasaženi počátečním zlem nebo proto, že jsme koneční. Spíše jde o to, že jednáme mezi druhými, a důsledky našeho jednání se tím stávají nepředvídatelnými. Jednání nás navíc může zneklidnit i proto, že jako jednající zjišťujeme, o co nám vlastně jde a kým jsme. Teprve na pozadí skutečného jednání vidíme, že v jednání se uvolňují nové cesty, o nichž jsme neměli tušení.

Naše jednání je naším osudem. Nietzsche má za to, že svůj osud máme dokonce milovat a nutnost přeměnit ve chtění. Agamben to odmítá a takový přístup považuje za příliš pozitivistický. Jsme totiž natolik neurčití, že ani osud nemáme. Svoboda netkví v přitakání, ale ve schopnost spočinout – právě tehdy, když jednáme – v prostoru možnosti, tedy nepřestávat být kontemplativní ani v jednání. To, co si máme nacvičit, je modus bytí, který označuji jako kontemplativní činnost.

Nietzscheho osudovost však můžeme chápat i jinak. Osud a poslušnost, o nichž hovoří, nejsou v rozporu s možností. Nietzsche totiž chápe osudovost jako sebeproměňování; jeho osudovost počítá se schopností nacházet v tom, co je, možnosti. Zdůrazňuje dvojí ohled: fakticitu či danostní rozměr skutečnosti na straně jedné a vztah k této danosti na straně druhé. Jednoduše řečeno, ukládá nám brát vážně to, co je, ale z toho, co je, si netvořit vězení. Součástí osudovosti není jen danost, meze, jež máme přijmout, ale rovněž možnosti, jež máme hledat. Těchto možností se nesmíme vzdát, ale ani hledat překotně – to, co je, na nás vznáší nároky, proto máme na možnosti spíše číhat než je přepadávat. Dejme znovu slovo Rilkovi: nebohému básníkovi vytýká – krom všeho dalšího – netrpělivost a nedostatek pozornosti. „Zle taková rána letí vesmírem, když drsný průvan nedočkavosti věc otevřenou, vedrav se tam, zamkne."[13]

[13] R. M. Rilke: *Rekviem*, s. 22.

V nové podobě se nám ukazuje svoboda, která je spjatá s nesvobodou. Svoboda je schopnost být u jiného jako u sebe sama, anebo možná spíše: být na prahu sebe sama. Svoboda a nesvoboda paradoxně sdílejí stejnou strukturu. Zatímco nesvoboda znamená, že jsme se ztratili, ve svobodě o ztrátu sebe sama usilujeme, nikoli však proto, abychom se stávali někým zcela jiným. Had odkládá svou kůži a má v zásadě dvě možnosti – být zase (více méně) stejným hadem, nebo odloženou kůží. Svoboda znamená vytvářet se vědomě do stále stejné podoby, a při vědomí, že k tomu, abychom toho znovu a znovu docilovali, v nás musí tkvět něco více, než čím sami jsme. Tímto více je nicota, přesněji, je to schopnost negativity.

Máme-li tuto schopnost, umíme číhat na nové možnosti. Ty nás nedovedou do nových krajů s jinými postavami, ale zpět k nám samým, k tomu, čím jsme vždy byli. Z tohoto počátku opakujeme. Je stále stejný, ale protože je to počátek, má pokaždé jedinečnou sílu vydat nám i tentokrát nové možnosti. Akorát že tato novost není v rozporu se stejností. V životě se pálíme, hojíme, ničíme – a znovu stavíme na nohy. Toto znovu je stále stejné, ale vždy i nové. Žijeme z toho, co je z-novu.

Acquisto, Joseph: *The Fall out of Redemption. Writing and Thinking Beyond Salvation in Baudelaire, Cioran, Fondane, Agamben, and Nancy*, New York – London – New Delhi 2015.

Agamben, Giorgio: *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011 [*Die höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, Frankfurt a. M. 2012].

Agamben, Giorgio: *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002 [*The Open. Man and Animal*, přel. Kevin Attell, Stanford 2004].

Agamben, Giorgio: Bartleby o della contingenza, in: Gilles Deleuze – Giorgio Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata 1993, s. 45–89 [Giorgio Agamben: Bartleby. On Contingency, in: Giorgio Agamben: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, přel. Daniel Heller-Roazen, Stanford 1999, s. 243–271].

Agamben, Giorgio: *Creazione e Anarchia. L'opera nell'età della religione capitalistica*, Vicenza 2017 [*Creation and Anarchy. The Work of Art and the Religion of Capitalism*, přel. Adam Kotsko, Stanford 2019].

Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Suverénní moc a pouhý život*, přel. Naděžda Bonaventurová, Praha 2011.

Agamben, Giorgio: *Idea della Prosa*, Macerata 2002 [Giorgio Agamben: *Idea of Prose*, přel. Michael Sullivan – Sam Whitsitt, New York 1995].

Agamben, Giorgio: *Il fuoco e il racconto*, Verona 2014 [český překlad v rukopisu Antonína Kosíka].

Agamben, Giorgio: *Il mistero del male*, Roma 2013.

Agamben, Giorgio: *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino 2001 [Giorgio Agamben: *Infancy and History. The Destruction of Experience*, přel. Liz Heron, London – New York 2013].

Agamben, Giorgio: *Nudità*, Roma 2009 [*Nudities*, přel. David Kishik – Stefan Pedatella, Stanford 2010].

Agamben, Giorgio: *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Torino 2012.

Agamben, Giorgio: Thought Is the Courage of Hopelessness, *Verso Blog*, 17. 6. 2014, https://www.versobooks.com/blogs/1612-thought-is-the-courage-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben.
Agamben, Giorgio: Tvář, in: Giorgio Agamben: *Prostředky bez účelu. Poznámky o politice*, přel. Naděžda Bonaventurová, Praha 2003, s. 75–81.
Agamben, Giorgio: *L'uso dei corpi*, Vicenza 2014 [*Use of Bodies*, přel. Adam Kotsko, Stanford 2016].
Agamben, Giorgio: Životaforma, in: Giorgio Agamben: *Prostředky bez účelu. Poznámky o politice*, přel. Naděžda Bonaventurová, Praha 2003, s. 11–18.
Agamben, Giorgio – Butler, Judith: Eichmann, Law and Justice, část 4/7, 2009. https://www.youtube.com/watch?v=ihN21E0JGLM&t=2s.
Arendtová, Hannah: *Eichmann v Jeruzalémě*, přel. Martin Palouš, Praha 2019.
Arendtová, Hannah: *Mezi minulostí a budoucností*, přel. Martin Palouš – Tomáš Suchomel, Praha 2019.
Arendtová, Hannah: *Vita activa neboli O činném životě*, přel. Václav Němec, Praha 2007.
Arendtová, Hannah: *Život ducha*, I. *Myšlení*, přel. Petr Rezek, Praha 2020.
Aristotelés: *De anima*, přel. a vysvětlivky napsal Antonín Kříž, Praha 1996.
Aristotelés: *Metafyzika*, přel. Antonín Kříž, Praha 2003.
Aristotelés: *Nikomachische Ethik*, přel. Eugen Rolfes, ed. Günther Bien, Hamburg 1985.
Austin, John Langshaw: *Jak udělat něco slovy*, přel. Alena Bakešová, Praha 2000.

Bělohradský, Václav: *Čas pléthokracie. Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*, Praha 2021.
Benjamin, Walter: *Agesilaus Santander*, přel. Jiří Brynda, Praha 1998.
Benjamin, Walter: O pojmu dějin, in: Walter Benjamin: *Výbor z díla*, II. *Teoretické pasáže*, přel. Martin Ritter, Praha 2011, s. 307–316.
Benz, Ernst: Der Übermensch. Grundprobleme des heutigen Menschenbilde, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 14, č. 1 (1962), s. 19–35.
Bernhard, Thomas: *Korrektur*, in: Thomas Bernhard: *Die Romane*, vyd. Martin Huber – Wendelin Schmidt-Dengler, Frankfurt a. M. 2008, s. 609–855.
Bernier, Mark: *The Task of Hope in Kierkegaard*, Oxford 2015, s. 157–185.

Birnbacher, Dieter: Tierethik, in: *Schopenhauer-Lexikon*, ed. Jens Lemanski – Daniel Schubbe, Paderborn 2021, s. 251.
Bollon, Patrice: *Cioran. Der Ketzer*, přel. Ferdinand Leopold, Frankfurt a. M. 2006.
Bonsiepen, Wolfgang: *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bonn 1977.
Bourgault, Sophie: Hannah Arendt and Simone Weil on the Significance of Love for Politics, in: *Thinking about Love. Essays in Contemporary Continental Philosophy*, ed. Diane Enns – Antonio Calcagno, Pennsylvania 2015, s. 149–168.
Boyer, Anne: *The Undying*, New York 2019.
Braun, Whitny M.: Sallekhanā, in: *Buddhism and Jainism*, ed. Karam Tej Singh Sarao – Jeffery D. Long, Dordrecht 2017, s. 1031–1034.
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche as German Philosopher. His Reading of the Classical German Philosophers, in: *Nietzsche and the German Tradition*, ed. Nicholas Martin, Oxford 2003, s. 39–83.
Butlerová, Judith: *Rámce války*, přel. Antonín Handl, Praha 2013.
Butlerová, Judith: *Závažná těla. O materialitě a diskursivních mezích pohlaví*, přel. Josef Fulka, Praha 2016.

Camus, Albert: *Cizinec*, přel. Miloslav Žilina, Praha 1988.
Camus, Albert: Commentaires, in: Simone Weil: *Œuvres*, Paris 1999, s. 1264.
Camus, Albert: *Člověk revoltující*, přel. Kateřina Lukešová, Praha 2017.
Camus, Albert: *Léto*, přel. Vlasta Dufková, Praha 1999.
Camus, Albert: *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Praha 1995 [*The Myth of Sisyphus and Other Essays*, přel. Justin O'Brien, New York 1955].
Camus, Albert: *Zápisníky*, I a II, přel. Vlasta Dufková, Praha 1997.
Canciani, Domenico: L'expérience du monde du travail, in: Simone Weil: *Œuvres*, Paris 1999, s. 129–134.
Caputo, John: *Radical Hermeneutics Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington – Indianapolis 1987.
Cioran, Emil M.: *Cahiers*, Paris 1997.
Cioran, Emil M.: Commentaires, in: Simone Weil: *Œuvres*, Paris 1995, s. 1265.
Cioran, Emil M.: La chute dans le temps, in: Emil M. Cioran: *Œuvres*, Paris 1995, s. 1071–1157.
Cioran, Emil M.: De l'inconvénient d'être né, in: Emil M. Cioran: *Œuvres*, Paris 1995, s. 1269–1400.
Cioran, Emil M.: Des larmes et des saints, in: Emil M. Cioran: *Œuvres*, Paris 1995, s. 287–330.
Cioran, Emil M.: *Lehre vom Zerfall*, přel. Paul Celan, Stuttgart 2018.

Cioran, Emil M.: *Nástin úpadku*, přel. Alena Dvořáčková, Olomouc 1993.
Cioran, Emil M.: Syllogismes de l'amertume, in: Emil M. Cioran: *Œuvres*, Paris 1995, s. 743–813 [česky: *Sylogismy hořkosti*, přel. Alena Dvořáčková, Olomouc 1995].
Cioran, Emil M.: La tentation d'exister, in: Emil M. Cioran: *Œuvres*, Paris 1995, s. 819–970.
Cioran, Emil M.: *The Transfiguration of Romania*, přel. Marius Turda, London 2015.

Čapek, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*, Praha 2013.

Darrieussecq, Marie: Préface, in: Georges Perec: *La disparition*, Paris 2019, s. 7–19.
Daúd, Kamel: *Meursault, přešetření*, přel. Alexandra Pflimpflová, Praha 2015.
Davey, Nicholas: Nietzsche and Hume on Self and Identity, *Journal of the British Society for Phenomenology* 18, č. 1 (1987), s. 14–29.
David, Pascal: Avec toute l'âme. Simone Weil et la philosophie, in: *L'Herne. Cahier Simone Weil*, ed. Emmanuel Gabellieri – François L'Yvonnet, Paris 2014, s. 94–104.
Deleuze, Gilles: Bartleby o la formula, in: Gilles Deleuze – Giorgio Agamben: *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata 1993, s. 7–44.
Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*, Paris 1968.
Desmond, William: Schopenhauer's Philosophy of the Dark Origin, in: *Companion to Schopenhauer*, ed. Bart Vandenabeele, New York 2011, s. 89–104.
Dubský, Ivan: *O Nietzschovi*, Praha 2006.
Dudley, Will: *Hegel, Nietzsche, and Philosophy. Thinking Freedom*, Cambridge 2002.
Dupont, Christian: *Phenomenology in French Philosophy. Early Encounters*, Dordrecht 2014.
Durantaye, Leland de la: *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford 2009.

Eagleton, Terry: *Radical Sacrifice*, New Haven – London 2018.
Eco, Umberto: *Lector in fabula. Role čtenáře*, přel. Zdeněk Frýbort, Praha 2010.
Ehrenberg, Alain: *La fatigue d'être soi*, Paris 1998.
Eliot, T. S.: Translator's Preface, in: Simone Weil: *The Need for Roots*, přel. T. S. Eliot, London – New York 2003, s. 7–14.

Eriksen, Niels Nymann: *Kierkegaard's Category of Repetition. A Reconstruction*, Berlin – New York 2000.

Fauth, Søren R.: Askese/Asket, in: *Schopenhauer-Lexikon*, ed. Jens Lemanski – Daniel Schubbe, Paderborn 2021, s. 58–59.
Ferrell, Tristan: Compassion or Renunciation? That Is the Question of Schopenhauer's Ethics, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 55 (2015), s. 51–69.
Fichte, Johann Gottlieb: *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801/1802), Hamburg 1997.
Fichte, Johann Gottlieb: Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I/9, ed. Reinhard Lauth – Erich Fuchs – Hans Gliwitzky – Peter K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012, s. 45–212.
Fichte, Johann Gottlieb: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in: *Werke*, VI, ed. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971.
Fichte, Johann Gottlieb: *Základy všeho vědosloví*, přel. Richard Zika, Praha 2007.
Flusser, Vilém: *Postdějiny*, přel. Petr Bláha, Mělník 2018.
Foley, John: *Albert Camus. From the Absurd to Revolt*, London 2008.
Fuchs, Thomas – Iwer, Lukas – Micali, Stefano: *Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnose einer beschleunigten Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2018.
Fukuyama, Francis: *Konec dějin a poslední člověk*, přel. Michal Prokop, Praha 1993.

Gaita, Raimond: *Good and Evil. An Absolute Conception*, London – New York 2004.
Goldsmith, Kenneth: *Wasting Time on the Internet*, New York – London – Toronto 2016.
Green, Michael Steven: *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Urbana – Chicago 2002.
Große, Jürgen: *Erlaubte Zweifel. Cioran und die Philosophie*, Berlin 2014.

Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1992.
Han, Byung-Chul: *Vyhořelá společnost*, přel. Radovan Baroš, Praha 2016.
Hatab, Lawrence J.: Nietzsche. Self-Hood, Creativity, and Philosophy, in: *Cambridge Companion to Existentialism*, ed. Steven Crowell, Cambridge 2012, s. 137–157.
Havel, Václav: *Dopisy Olze*, Praha 1983.
Havel, Václav: *Largo desolato. Hra o sedmi obrazech*, Praha 2019.

Havel, Václav – Hvížďala, Karel: *Dálkový výslech*, Praha 2021.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Aphorismen aus Hegels Wastebook, in: *Werke in 20 Bänden*, II, ed. Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986, s. 540–567.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: *Werke in 20 Bänden*, II, ed. Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986, s. 9–138 (= *Differenzschrift*).
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: *Werke in 20 Bänden*, IX, ed. Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenologie ducha*, přel. Jan Patočka, Praha 1960 [Phänomenologie des Geistes, in: *Werke in 20 Bänden*, III, ed. Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986].
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Filosofie dějin*, přel. Milan Váňa, Pelhřimov 2004.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: *Werke in 20 Bänden*, XII, ed. Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I. *Einleitung. Der Begriff der Religion*, ed. Walter Jaeschke, Hamburg 1993.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, II. *Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/1828 und Zusätze*, ed. Christoph Johannes Bauer, Hamburg 2012.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Základy filosofie práva*, přel. Vladimír Špalek, Praha 1992.
Heidegger, Martin: Nietzsches Wort „Gott ist tot", in: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, 1. odd.: *Veröffentlichte Schriften. 1914–1970*, V. *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1977, s. 209–267.
Hellman, John: *Simone Weil. An Introduction to Her Thought*, Ontario 1982.
Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.
Hösle, Vittorio: *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*, München 2013.
Houellebecq, Michel: *Serotonin*, přel. Alan Beguivin, Praha 2019.
Houellebecq, Michel: *Schopenhauer*, Paris 2017.
Houellebecq, Michel: Tout ce que la science permet sera réalisé, in: *Le monde*, https://www.lemonde.fr/culture/article/2005/08/20/michel-houellebecq-tout-ce-que-la-science-permet-sera-realise_681484_3246.html.
Hradecký, Daniel: *Přibližování dřeva*, Ostrava 2019.

Hsu, Andrea: As The Pandemic Recedes, Millions of Workers Are Saying „I Quit“, in: *NPR*, 24. června 2021, https://www.npr.org/2021/06/24/1007914455/as-the-pandemic-recedes-millions-of--workers-are-saying-i-quit?t=1649272920536.
Hutter, Axel: *Narrative Ontologie*, Tübingen 2017.

Jacquette, Dale: Schopenhauer on the Ethics of Suicide, *Continental Philosophy Review* 33, č. 1 (2000), s. 43–58.
Janaway, Christopher: *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford 2007.
Janiaud, Joël: Simone Weil, le malheur et l'invisible, *Esprit* 387, č. 8 (2012), s. 131–143.

Kafka, Franz: *Aforismy*, přel. Rio Preisner, Praha 1991.
Kafka, Franz: Proměna, in: Franz Kafka: *Povídky*, přel. Vladimír Kafka, Praha 1983, s. 53–107.
Kafka, Franz: Umělec v hladovění, in: Franz Kafka: *Povídky*, přel. Vladimír Kafka, Praha 1983, s. 195–218.
Kant, Immanuel: Co je osvícenství?, in: Immanuel Kant: *Studie k dějinám a politice*, přel. Jaromír Loužil, Praha 2013, s. 148–154.
Kant, Immanuel: *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil – Jiří Chotaš – Ivan Chvatík, Praha 2001.
Karásek, Jindřich: *Diference v identitě*, Praha 2021.
Kempen, Thomas von: De bona pacifica vita cum resignatio propria, in: *Opera omnia*, II, ed. J. M. Pohl, Freiburg 1904, s. 395–397.
Kempenský, Tomáš: *Čtyři knihy o následování Krista*, přel. Josef Pernikář, Praha 2001.
Kierkegaard, Søren: Bázeň a chvění, in: Søren Kierkegaard: *Bázeň a chvění*; *Nemoc ke smrti*, přel. Marie Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993, s. 7–115.
Kierkegaard, Søren: Enten – Eller, Anden del, in: *Søren Kierkegaards Skrifter*, III, Kobenhavn 1997.
Kierkegaard, Søren: Kjerlighedens Gjeninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form, in: *Søren Kierkegaards Skrifter*, IX, Kobenhavn 2004, s. 205–352.
Kierkegaard, Søren: Nemoc ke smrti, in: *Bázeň a chvění*; *Nemoc ke smrti*, přel. Marie Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993, s. 116–233.
Kierkegaard, Søren: *Opakování. Pokus v oblasti experimentující psychologie od Constantina Constantia*, přel. Zdeněk Zacpal, Praha 2006.
Kierkegaard, Søren: *Současnost*, přel. Miloslav Žilina, Praha 1969.
Klossowski, Pierre: *Nietzsche a bludný kruh*, přel. Ladislav Nagy – Martin Pokorný, Praha 2021.

Kojève, Alexandre: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947.
Kojève, Alexandre: Úvod do četby Hegela. Poznámka o Věčnosti, Času a Pojmu, přel. Robert Roreitner, in: *Hegel ve Francii. Francouzská recepce Hegelovy filosofie času*, ed. Tomáš Koblížek – Robert Roreitner, Praha 2018, s. 80–109.
Kolman, Vojtěch: „I am the Combat". Hegel's Dramatic Theory of Knowledge, in: *Uroboros*, ed. Vojtěch Kolman – Tomáš Murár, Praha 2022, s. 82–95.
Kolman, Vojtěch: *Noc, v níž se pořádají medvědí hony na zajíce. Filosofický původ jazykové komiky*, Praha 2020.
Korsgaard, Christine: *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996.
Kotsko, Adam: Giorgio Agamben (1942–), in: *Religion and European Philosophy. Key Thinkers from Kant to Žižek*, ed. Philip Goodchild – Hollis Phelps, London – New York 2017, s. 452–464.
Kouba, Pavel: *Nietzsche*, Praha 2006.
Koubová, Alice: *Myslet z druhého místa. K otázce performativní filosofie*, Praha 2019.
Kundera, Milan: *Kniha smíchu a zapomnění*, Praha 2017.
Kunz, Nina: *Ich denk, ich denk zu viel*, Zürich – Berlin 2021.

Laarmann, Matthias: Resignation, resignieren, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, ed. Joachim Ritter – Karlfried Gründer, Darmstadt 1992, s. 909–916.
Lejeune, Philippe: The Autobiographical Contract, in: *French Literary Theory Today*, ed. Tzvetan Todorov, Cambridge 1982, s. 192–222.
Lemaitre, Pierre: *Na shledanou tam nahoře*, přel. Tomáš Havel, Praha 2014.
Lévinas, Emmanuel: *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*, přel. Miroslav Petříček – Jan Sokol, Praha 2020.
Löwith, Karl: Anhang zu Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, in: *Sämtliche Schriften*, VI, Stuttgart 1987.
Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1995.
Lucretius: *O přírodě*, přel. Julie Nováková, Praha 1971.
Lunn, Juli A.: *The Theology of Sanctification and Resignation in Charles Wesley's Hymns*, London – New York 2019.
Lussy, Florence de: Une anarchiste en Espagne, in: Simone Weil: *Œuvres*, Paris 1999, s. 387–392.

Malter, Rudolf: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, 2. vyd., Darmstadt 2010.
Mann, Thomas: *Schopenhauer*, přel. J. Dvořák, Olomouc 1993.

Marek, Jakub: *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence. Filosofickoantropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství*, Praha 2010.
Marquard, Odo: Einwilligung in das Zufällige, in: Odo Marquard: *Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern*, ed. Franz Josef Wetz, Stuttgart 2021, s. 19–26.
Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Kommentar von Michael Quante, 2. vyd., Frankfurt a. M. 2015.
Matějčková, Tereza: *Hegelova fenomenologie světa*, Praha 2018.
Matějčková, Tereza: Meursault, Camusův učitel morálky, *Host* 38, č. 4 (2022), s. 36–41.
Matějčková, Tereza: Proti existencialistickému monopolu na děravost, *Filosofický časopis* 68, č. 1 (2020), s. 7–24.
Matějčková, Tereza: Všichni jsme mimo, *Revue Prostor*, 114 (2020), s. 12–18.
Mattheus, Bernd: *Cioran. Portrait eines radikalen Skeptikers*, Berlin 2007.
McClure, Kevin R. – Hicklin Fryar, Alisa: The Great Faculty Disengagement, *The Chronicle of Higher Education* 68, č. 11 (2021), s. 5–8.
McEwan, Ian: *Machines Like Me and People Like You*, London 2019.
McLellan, David: *Simone Weil. Utopian Pessimist*, Toronto 1989.
Meier, Heinrich: *Nietzsches Vermächtnis. Ecce Homo und Der Antichrist*, München 2019.
Melville, Herman: *Bartleby, The Scrivener. A Story of Wall Street*, New York 2010 [*Písař Bartleby. Příběh z Wall Streetu*, přel. Radoslav Nenadál, Praha 1990].
Montaigne, Michel de: *Eseje*, přel. Václav Černý, překlad upravil Václav Jamek, Praha 2021.
Moshfeghová, Ottessa: *Můj odpočinkový rok*, přel. Jana Jašová, Praha 2021.
Murdoch, Iris: *The Sovereignty of Good*, London – New York 2014.
Musil, Robert: *Muž bez vlastností*, přel. Alena Siebenscheinová, Praha 2008.

Nadeau, Maurice: Un penseur crépusculaire, in: *Cioran*, ed. Constantin Tacou, Paris 2009, s. 211 n.
Nelson, Deborah: *Tough Enough. Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*, Chicago 2017.
Němec, Jan: Brána ze smůly a brána ze zlata, *Host* 35, č. 2 (2019), s. 92–97.
Němec, Jan: Něžná netečnost světa, *Host* 38, č. 4 (2022), s. 28–34.
Nietzsche, Friedrich: *Antikrist*, přel. Josef Fischer, Praha 1995.
Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel, in: *Kritische Gesamtausgabe*, II/2, ed. Giorgio Colli – Mazzino Montinari, München 1976.
Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*, přel. Josef Fischer, Olomouc 2001.

Nietzsche, Friedrich: *Genealogie morálky*, přel. Věra Koubová, Praha 2019.
Nietzsche, Friedrich: *Lidské, příliš lidské*, přel. Věra Koubová, Praha 2018.
Nietzsche, Friedrich: *Mimo dobro a zlo*, přel. Věra Koubová, Praha 2021.
Nietzsche, Friedrich: *Kritische Gesamtausgabe*, IV/2. *Nachgelassene Fragmente, 1876–1877*, ed. Giorgio Colli – Mazzino Montinari, Berlin 1967.
Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienasugabe*, X. *Nachgelassene Fragmente, 1882–1884*, ed. Giorgio Colli – Mazzino Montinari, München 1999.
Nietzsche, Friedrich: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, přel. Věra Koubová, Praha 2007.
Nietzsche, Friedrich: *Pozdní pozůstalost*, I–II, přel. Věra Koubová, Praha 2020.
Nietzsche, Friedrich: *Radostná věda*, přel. Věra Koubová, Praha 2001.
Nietzsche, Friedrich: *Ranní červánky. Myšlenky o morálních předsudcích*, přel. Věra Koubová, Praha 2004.
Nietzsche, Friedrich: Schopenhauer jako vychovatel, in: *Nečasové úvahy*, přel. Jan Krejčí a Pavel Kouba, Praha 2004, s. 149–222.
Nietzsche, Friedrich: *Soumrak model čili jak se filosofuje kladivem*, přel. Alfons Bresky, Praha 1995.
Nietzsche, Friedrich: *Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a nikoho*, přel. Otokar Fischer, Praha 2018.
Nini, Matthew: The System Must Construct Itself – Narrativity and Autopoiesis in Fichte's 1804 *Wissenschaftslehre*, in: *Perspectives on the Self. Reflexivity in the Humanities*, ed. Vojtěch Kolman – Tereza Matějčková, Berlin – New York 2022, s. 61–79.

Oschmann, Dirk: Philosophie, in: *Kafka-Handbuch. Leben, Werk und Wirkung*, ed. Manfred Engel – Bernd Auerochs, Stuttgart – Weimar 2010, s. 59–64.

Perec, Georges: *La disparition*, Préface de Marie Darrieussecq, Paris 2019.
Petříček, Miroslav: *Filosofie* en noir, Praha 2018.
Petříček, Miroslav: *Myšlení obrazem. Průvodce současným filosofickým myšlením pro středně nepokročilé*, Praha 2009.
Pindaros: *Pýthijské zpěvy*, přel. Sylva Fischerová – Robert Roreitner, Praha 2021.
Platón: *Faidros*, přel. František Novotný, Praha 2018.
Polanyi, Karl: *Velká transformace*, přel. Jiří Svoboda, Brno 2006.

Prideaux, Sue: *I Am Dynamite!. A Life of Friedrich Nietzsche*, New York 2018.
Prozorov, Sergei: *Agamben and Politics. A Critical Introduction*, Edinburgh 2014.

Radin, Max: Legal Philology. Resign; Retire; Emolument, *American Bar Association Journal* 23, č. 10 (1937), s. 771 n.
Radisch, Iris: *Camus. Das Ideal der Einfachheit. Eine Biographie*, Hamburg 2018.
Rapp, Christoph: *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016.
Rilke, Rainer Maria: *Requiem*, přel. Bohuslav Reynek, Havlíčkův Brod 1992.
Ritter, Martin: *Poznáním osvobozovat budoucí. Benjaminova teorie pravdy*, Praha 2018.
Robertson, Ritchie: Introduction, in: Franz Kafka: *The Metamorphosis and Other Stories*, přel. Joyce Crick, Oxford 2009, s. xi–xxxiii.
Rousseau, Jean-Jacques: *Rozpravy*, přel. Vojtěch Zamarovský – Eva Blažková, Praha 1989.

Safranski, Rüdiger: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, München 2006.
Salzani, Carlo: Beyond Human and Animal. Giorgio Agamben and Life as Potential, in: *Animality in Contemporary Italian Philosophy*, ed. F. Cimatti – C. Salzani, London 2020, s. 97–113.
Sartre, Jean-Paul: *Bytí a nicota*, přel. Oldřich Kuba, Praha 2006.
Serres, Michel: Une intensité de lumière, in: *L'Herne. Cahier Simone Weil*, Paris 2014, s. 35–49.
Shapshay, Sandra: Schopenhauer on the Moral Considerability of Animals. Towards a Less Anthropocentric Ethics, in: *The Palgrave Schopenhauer Handbook*, ed. Sandra Shapshay, London 2007, s. 283–298.
Schechtman, Maria: Art Imitating Life Imitating Art. Literary Narrative and Autobiographical Narrative, in: *The Philosophy of Autobiography*, ed. Christoph Cowley, London – Chicago 2016, s. 22–38.
Schiller, Friedrich: *Loupežníci*, přel. O. Fischer, Praha 2005.
Schmaus, Marion: Entsagung als „Forderung des Tages". Goethes und Hegels Antwort auf die Moderne, in: *Aufklärungen zur Literaturgeschichte der Moderne. Festschrift für Klaus-Detlef Müller zum 65. Geburtstag*, ed. Werner Frick – Susanne Komfort-Hein – Marion Schmaus, Berlin – Boston 2011, s. 157–172.
Schopenhauer, Arthur: *Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden*, I, ed. Arthur Hübscher, Frankfurt a. M. 1966.
Schopenhauer, Arthur: *Svět jako vůle a představa*, I a II, přel. Milan Váňa, Praha 1997.

Schopenhauer, Arthur: *Über die Grundlagen der Moral*, ed. Peter Welsen, Hamburg 2007.
Sikora, Ondřej: *Autonomie v dialogu. Kant a druzí*, Praha 2021.
Sloterdijk, Peter: *Du musst Dein Leben ändern*, Frankfurt a. M. 2011.
Sontag, Susan: *Against Interpretation and Other Essays*, London 2009.
Sontag, Susan: Introduction to the Temptation to Exist, in: Emil Cioran: *The Temptation to Exist*, přel. Richard Howard, Chicago 1968, s. 7–29.
Sontag, Susan: *O fotografii*, přel. Pavel Vančát, Praha 2002.
Sontag, Susan: Simone Weil, in: Susan Sontag: *Against Interpretation and Other Essays*, London 2009, s. 49–51.
Sontag, Susan: *Under the Sign of Saturn*, London 2009.
Stekeler, Pirmin: Being in the World as Self-Making. On the Logical Concept of Personal Life, in: *Perspectives on the Self. Reflexivity*, ed. Vojtěch Kolman – Tereza Matějčková, Berlin – New York 2022, s. 21–42.
Stekeler, Pirmin: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, I–II, Hamburg 2014.
Stekeler, Pirmin: *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, I, Hamburg 2020.

Taubes, Susan: The Absent God, *The Journal of Religion* 35, č. 1 (1955), s. 6–16.
Tijsterman, Sebastiaan P. – Overeem, Patrick: Escaping the Iron Cage. Weber and Hegel on Bureaucracy and Freedom, *Administrative Theory & Praxis* 30, č. 1 (2008), s. 71–91.
Todd, Olivier: *Albert Camus. A Life*, přel. Benjamin Ivry, London 1997.

Vaškovic, Petr: *Existential Entrapment in the Works of Dostoevsky and Kierkegaard*, disertační práce, Praha 2022.
Vieweg, Klaus: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München 2012.
Vojvodík, Josef – Wiendl, Jan: *Jan Zahradníček. Poezie a skutečnost existence*, Praha 2018.
Voldřichová Beránková, Eva: Doslov, in: Albert Camus: *Exil a království*, přel. Josef Pospíšil, Praha 2005, s. 137–152.
Voldřichová Beránková, Eva: Bomba bere mámu, *Host* 38, č. 4 (2022), s. 42–45.

Watts, Daniel: Kierkegaard, Repetition and Ethical Constancy, *Philosophical Investigation* 40, č. 4 (2017), s. 414–439.
Weil, Simone: L'amour de Dieu et le malheur, in: Simone Weil: *Attente de Dieu*, Paris 1963.

Weil, Simone: Cahier, in: Simone Weil: *Œuvres complètes*, VI/2–3, Paris 1997.
Weilová, Simone: *Dobro, mez a rovnováha*, přel. Eva Formánková, Praha 1996.
Weil, Simone: L'enracinement, in: Simone Weil: *Œuvres*, Paris 1999, s. 1025–1218.
Weil, Simone: L'Iliade où le poème de la force, in: Simone Weil: *Œuvres*, Paris 1999, s. 526–552.
Weil, Simone: *Leçons de philosophie*, Paris 1959.
Weil, Simone: *La personne et le sacré*, Paris 2017.
Weil, Simone: *Poèmes*, Paris 1968.
Weilová, Simone: *Tíže a milost*, přel. A. Beguivin, Praha 2009.
Welzer, Harald: *Nachruf auf mich selbst. Die Kultur des Aufhörens*, Frankfurt a. M. 2021.
Williams, Bernard: Introduction, in: Friedrich Nietzsche: *The Gay Science*, přel. Josefine Nauckhoff – Adrian del Caro, Cambridge 2001, s. xii–xxii.
Winch, Peter: *The Just Balance*, Cambridge 1989.
Wulf, Andrea: *The Invention of Nature. Alexander von Humboldt's New World*, London 2016.

Zahradníček, Jan: *Dům strach*, Toronto 1981.

Žižek, Slavoj: There Is No Sexual Relationship, in: *Žižek Reader*, ed. Elizabeth Wright – Edmond Leo Wright, New York 1999, s. 175–205.

První čtenář byl Tomáš Bojar, kterému děkuji za poznámky k Simone Weilové, především však za povzbuzení v době, kdy jsem tématu nevěřila. Petru Vaškovicovi děkuji za tipy, jak vylepšit kapitolu o Sørenu Kierkegaardovi, a za důležité podněty, které mi poskytla jeho disertační práce. Ludvovi Bednáři vděčím za skvělé a zevrubné redakční úpravy i za doporučení, kde klást důrazy, možná i za vysvětlení, o co mi jde. Jan Němec díky pozornému a zaujatému čtení vychytal mnoho argumentačních chyb i stylistických přešlapů. Markéta Hofmeisterová, která rukopis zkorigovala, odvedla jako vždy skvělou práci a já jí vděčím za to, že mě, jako již tolikrát, uchránila aspoň před některými trapasy. Cenné byly rovněž připomínky Vládi Nedvídka, jehož zájem o rukopis mě zneklidňoval i povzbuzoval. S Vojtěchem Kolmanem, jehož vlastní práce je pro mě inspirací, jsem vedla mnohé rozhovory, které do rukopisu vstoupily. Janu Kozákovi děkuji za důležité poznámky k religionistickým tématům. Jindřichu Karáskovi vděčím – ještě stále! – za to, že mě přivedl k Hegelovi a naučil mě jej číst. Díky patří rovněž účastníkům kurzu *Filosofie rezignace*, který jsem vedla v jarním semestru 2021. Zvláště chci poděkovat Ester Fischerové a Tomáši Gaidarovi – jejich připomínky a duchapřítomnost mi pomohly v době, kdy jsem téma sama poznávala. Jakubu Čapkovi i Josefu Vojvodíkovi děkuji za vstřícné a velkorysé zhodnocení rukopisu. Konečně velmi vděčím Mirku Petříčkovi za podporu při zdolávání nástrah habilitačního řízení, především však za ochotu vydat rukopis v řadě Myšlení současnosti. Redaktorce Adéle Petruželkové jsem zavázaná za závěrečnou redakci a Martinu Janečkovi za neproblematičnost celého publikačního procesu.

In the monograph *Who Said Victory? Eight Exercises in Philosophical Resignation*, the concept of resignation is used in two different, yet related senses. On the empirical level, it is a type of self-relation. The resigned person realises that she must give up certain aspects of her personality if she is to fulfill her potential. Such an "ascetic" exercise is articulated by all the thinkers I discuss in this book, from Hegel to Cioran and Weil. Resignation, in this sense, is the suspension of our reflexes at the level of physicality and thought. At the level of the body, we suspend the urge to fulfill our desires, and thus discipline ourselves, for example, at work; at the level of thought, it means that we do not give in to personal opinions or viewpoints, which are often mere first reflexes.

In the course of the eight chapters, I discuss individual resignation techniques introduced by the respective thinkers. The individual techniques are schematized into main characters; the "protagonists" represent what the individual resignation should amount to. The main characters include Hegel's bureaucrat, Kafka's hunger artist, Nietzsche's snake shedding its skin, Kierkegaard's knight of infinite resignation, Camus' indifferent stranger, Cioran's spy of the saints, Agamben's scribe Bartleby, and Weil's mystic.

Why should I introduce characters in a philosophical treatise? The aim is to indicate that milder or more extreme techniques of self-limitation are not in the foreground of this work; rather, through this schematization, the aim is to show that resignation can have a more fundamental significance. In fact, the monograph proposes to demonstrate that the dynamic of resignation is constitutive of subjectivity and different types thereof.

Starting from the notion of resignation, which I understand in its original meaning as *re-signatio*, I argue that the very self is re-signatory in its essential structure. Etymologically, *re-signatio* means breaking the seal; however, in the process of a mistaken understanding of the word's etymology, in English, it has come to mean "to sign again" too. Consequently, in re-signing, we consider something previously agreed to, revisit our decision; additionally, the word can also refer to the process of re-writing or re-signing something.

Accordingly, *re-signatio* is an ambivalent movement by which one gains distance from one's life, becomes aware of who one is, realises that one is free concerning one's life, and returns in some respect to what one originally re-signed on. The situations in which one found oneself before resigning are, after all, not random; at least as to their form, they reflect what one really is. In this sense, it is argued that to distance oneself from what one is, is central, even constitutive of any subject. Paradoxically, it is this distance that brings us closer to ourselves or to be more precise, this distance makes it possible for us to be ourselves in the first place.

In this respect, *negativity*, through which we turn away from what we live, even from ourselves, and *repetition*, by which we return to life, are central concepts of the treatise. After all, the term *re-signatio* represents an essentially ambivalent movement: it consists in the affirmation of something negative – it is negativity generating positivity. As resigned, the subject is what it is once again, but *a-new*. The process of re-signing is, consequently, a practical form of reflection that begets a conscious and also authentic and powerful – because resigned – self.

Agamben, G. 17, 27, 42, 191–219, 222, 232, 244, 252, 254, 255
Antigona 72
Arendtová, H. 199, 201, 205
Aristotelés 205, 207, 208

Bartleby 27, 191, 194, 208–213, 219, 245, 248
Beckett, S. 168p
Benjamin, W. 188, 197, 198, 199, 200, 205, 211, 212, 248, 249
Beránková, E. 155p, 166p
Bernhard, T. 26
Buddha 83, 154
Butlerová, J. 124, 205, 215

Camus, A. 17–19, 20, 102, 103, 112, 139–166, 178, 185, 186, 192, 209, 210, 222, 224, 228, 229, 231, 244
Cioran, E. M. 17, 27, 33, 42, 52, 75, 114, 139, 155, 165, 167–190, 191, 192, 205, 217, 220, 242, 248, 249

Darrieussecqová, M. 215
Deleuze, G. 124
Desmond, W. 53p
Dudley, W. 99p

Eagleton, T. 14
Eliot, T. S. 224

Fichte, J. G. 34, 38, 43, 62, 113, 120, 124–125, 132, 137, 161, 175
Flusser, V. 201
František z Assisi 193, 196
Fukuyama, F. 188p

Hamlet 153
Havel, V. 169, 248
Hegel, G. W. F. 10, 12–15, 16, 19, 20, 23, 24–51, 52–55, 63, 66, 72, 73, 76, 85, 113, 117, 123, 125–126, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 149, 163, 164, 176, 177, 178, 187, 188, 189, 211, 231, 234, 254
Heidegger, M. 85, 146, 197
Houellebecq, M. 71–72, 182, 183
Hutter, A. 76p
Hradecký, D. 212

Janaway, Ch. 81p
Janiaud, J. 233p
Ježíš 21, 44, 136, 186, 193, 213, 214, 217

Kafka, F. 37, 43, 57, 79–80

Kant, I. 11, 12, 15, 40, 58, 59, 60, 73, 88, 94, 123, 161, 178, 185, 226, 236
Kierkegaard, S. 16, 20, 21, 27, 46 109–137, 141, 149, 156, 176, 180, 189, 191, 204, 214, 223, 250, 254
Kojève, A. 29, 187, 189
Kolman, V. 31p, 129p, 270
Korsgaardová, Ch. 95, 96
Kotsko, A. 192p, 198p

Lejeune, P. 96p
Lemaitre, P. 200p
Lévinas, E. 146, 205
Löwith, K. 85
Lucretius 193
Luther, M. 93

Marx, K. 204, 238
McEwan, I. 76
Melville, H. 194, 209
Montaigne, M. de 169p, 232p
Musil, R. 201

Nadeau, M. 169
Němec, J. 223p, 270
Nietzsche, F. 10, 16, 17, 20, 27, 43, 55, 75, 77, 78, 79, 81–108, 109, 136, 139, 140, 142, 146, 154, 160, 164, 165, 167, 178, 187, 188–189, 192, 199, 215, 229, 230, 237, 244, 249, 255
Nelsonová, D. 220

Perec, G. 216
Pinkard, T. 14p
Pippin, R. 14p
Platón 11, 69, 93, 94, 99, 118, 122, 126, 128, 201
Polanyi, K. 182

Ritter, M. 212p
Rousseau, J.-J. 181

Safranski, R. 24p, 65p
Samsa, Řehoř 79
Sartre, J.-P. 43, 147, 151
Serres, M. 233p, 243p
Schechtmanová, M. 84p
Schopenhauer, A. 15, 17, 22, 49, 52–80, 81–82, 83, 84, 85, 87–90, 104, 105, 108, 145, 149, 153, 161, 162, 165, 166, 175, 183, 185, 189, 212, 220, 236, 239, 244, 248
Sisyfos 139, 141, 142, 153–154, 159, 163
Sloterdijk, P. 57p, 172p
Sontagová, S. 167, 173, 223, 234, 248, 249
Stekeler, P. 14p, 15p, 40p, 123p

Taubesová, S. 223p, 231p
Terezie z Ávily 172
Tomáš Kempenský 20, 21, 217

Vojvodík, J. 222p, 270

Weilová, S. 10, 19, 21, 27, 83, 119, 141, 220–246, 249
Winch, P. 224p, 225p, 228p

Zahradníček, J. 222p

Žižek, S. 112p

absolutno, absolutní 14 n., 33–38, 47, 113, 125–127, 135, 149, 161, 172, 177 n., 210, 212
abstrakce, abstraktní 26, 59 n., 196
absurdita, absurdní 33, 47, 139, 142–143, 149–154, 158, 186, 248
amor fati 99
anarchismus 197, 221
anonymita 104–106, 120, 177, 179, 207
asketa, asketismus 45, 53, 56–57, 61, 73, 75, 77, 79, 82, 93–96, 108, 154, 156, 180, 213, 220, 236, 248
autenticita, autentický 23, 33, 139, 141, 163, 165, 179
autobiografie 86 n., 91, 95–104, 180

Bartleby (Melville) 194, 209–212
Bible, biblický 16, 31, 44, 111 n., 124, 131–134, 138, 174, 196
bolest 38–40, 54 n., 58, 64, 69 n., 74–76, 92, 102, 130, 177, 233–238, 242
buddhismus 16, 55, 78, 82 n., 105, 149
budoucnost 52, 60, 99 n., 103, 122, 127, 129, 133, 135, 146, 147, 152, 212, 233

Bůh 11–13, 21, 33 n., 40, 43, 57, 66, 67, 111, 114, 122, 131–135, 151, 157, 171 n., 188, 213, 231, 236, 241, 255
byrokracie 24–28, 45–48, 194, 234 n.
– viz také *úředník*

Cizinec (Camus) 18, 141, 150, 154, 157–162

čas 11, 41, 57–61, 71, 85, 97–101, 121–123, 136–138, 142, 176, 181–183, 201, 205, 219, 226–228
čtení, čtenář 25, 37, 56, 75 n., 79, 86, 98, 101–103, 113, 123, 134, 139, 169, 181, 203, 211, 224, 239, 248

dějiny 44 n., 50, 93, 122, 142, 177 n., 182 n., 187–190, 199–201, 220, 243–245
– jejich konec 25, 50, 177, 187–190, 202
– a postdějinnost 188, 202
demokracie 50, 187, 189 n., 216 n.
dialektika 14 n., 43 n., 184, 214
diference 13, 26, 29 n., 40–44, 50, 62, 74–77, 87–89, 122, 125, 178, 252–254

disciplína 11 n., 32, 41, 53, 82, 95, 97, 118, 142, 147 n., 216
dítě, dětský 101, 133, 196, 206, 240 n.
dobro, dobrý 7, 43, 77, 79, 81–83, 152 n., 165, 190, 211, 217, 229, 238, 248
druhý, druzí 7, 19, 31, 38–42, 61, 91, 96, 100 n., 122, 126, 136–139, 144 n., 155 n., 181, 184, 199–201, 205 n., 217, 229, 236, 240, 243 n.
duch 10, 14–17, 24, 41–45, 63, 83, 109, 115, 133–134, 154 n., 187, 212, 213, 215

egoismus, egoistický 69, 83
epoché 140, 144, 207, 210
– existencialistická 144, 244
– fenomenologická 117
– skeptická 191 n.
– theologická 244
etika, etický 53, 75, 117, 130–134, 139 n., 152, 163, 170, 186, 198 n., 215

fanatik, fanatismus 19, 57, 172, 187
fenomenologie, fenomenologický 114, 117, 139 n., 143–147, 157, 199, 240
– viz také *epoché*
fikce, fiktivní 20, 28, 30, 57, 76, 85, 174–178
františkáni 218

had 20, 43, 81, 92, 104, 256
herec 152 n., 248
heroismus 248 n.
hlad, hladovění 19, 52, 55–57, 62, 76, 79, 130, 152, 194, 212, 220, 222, 238
hmyz 79 n.
holocaust 76
hrdina, hrdinský 24–26, 44, 55, 57, 79, 96, 183, 194, 209, 234
hřích 42–44, 83, 134, 178, 213
hudba 80, 184

idealismus 15, 34, 58, 64, 70, 72, 116, 124, 187, 229
identita 73, 88, 89–92, 96, 100, 102–104, 113, 170, 176, 191, 218, 251
individuum 16, 24 n., 44, 63, 66, 73, 90, 187
instituce 36, 44 n., 214
ironie, ironický 26–28, 46, 111, 115

já 16, 20, 22 n., 34, 38 n., 49, 61–65, 68–71, 85–87, 91–96, 100
jazyk 45–46, 48, 63, 65, 94 n., 132, 156, 168, 183, 206, 215 n., 227 n., 241 n., 246
jednání 25 n., 38, 44, 53, 62, 70, 72, 80, 86, 91, 99, 100, 105–107, 120, 171 n., 191, 210, 225, 237, 243–244, 249, 255
jednota 11, 13, 15, 41, 43, 50, 70, 78, 89–92, 95, 121, 125, 174–176
jednotlivost 37, 48 n., 53, 72, 98, 105, 111, 117, 119, 123, 136, 150, 214, 226
– vztah jednotlivosti a obecnosti 13, 47, 50 n., 133, 135, 180, 254

kauzalita 58 n., 61, 70 n., 80
kolaps 86, 104
– já a kolaps 87
komedie 134, 219
komunikace 48, 88, 106, 201, 204–207

konec dějin viz *dějiny*
konečnost 8, 47, 119, 125, 128, 133, 188, 245, 254
– vědomí vlastní konečnosti 31, 33, 38, 115, 155, 162, 173 n., 233
krása 71, 73, 118, 145, 185, 238
kritika 8, 39, 102, 114, 121, 125, 141, 150, 217, 225 n., 240
– západní společnosti 175, 197, 216
křesťanství 15, 19, 44, 82, 96, 160, 192 n., 217

láska 21, 70, 84, 93, 111–120, 127 n., 131, 149, 213 n., 217, 238–243, 247, 250
lhostejnost coby *Gleichgültigkeit* (Hegel) 39–41, 44–45, 51, 55, 139, 145
lhostejnost coby *indifference* (Camus) 18, 139–145, 148 n., 157–159, 210

manželství 121–124, 129–131, 240, 250
materialismus 19, 64, 227, 229
matérie, materialita 11, 48, 59, 66, 227, 229, 238
– materiální skutečnost 67
milost 21, 44, 78, 117, 159, 166, 210, 224, 229, 236, 239 n.
minulost 12, 20, 39, 60, 97, 99 n., 103, 123, 127, 134 n., 158, 164, 211 n., 219
mnich 17 n., 55, 93, 148 n., 165, 192–194, 213 n., 216 n.
mnohost 11, 14–16, 32, 38, 61, 69 n., 78, 88–91
– mnohost/jednota 16, 41, 50, 95, 171, 174–176
moderna, modernita 10 n., 16, 24–28, 42, 46, 84, 104, 114, 121, 124, 171–175, 177, 181–183, 187 n., 197, 204, 213 n.
možnost 21, 57, 81, 89, 113, 117, 120, 129 n., 133–137, 140 n., 176, 191–195, 204–211, 214 n., 229, 247 n., 252, 255 n.
mystika, mystik, mystička 16 n., 33, 77, 125, 171 n., 175–178, 220, 223
myšlení 15, 20, 23, 25, 34 n., 48, 62, 91, 106 n., 129, 132, 147, 150, 167 n., 170, 172, 176, 183 n., 195, 208, 210, 212, 217, 225, 243 n., 251, 254
– kritické 94 n.

náboženství 10–17, 21, 23, 28, 34–36, 40, 54, 57, 67, 78, 82 n., 122, 131, 137, 154, 159, 174, 176, 186, 190, 192 n., 219, 223 n., 231
nadčlověk 16, 106 n.
naděje 52, 137, 145–146, 152, 190, 203, 211 n., 219, 247
nahodilost 22, 110, 117, 122, 134–136, 174, 211
násilí 213, 239, 242
nečinnost 8, 12, 164, 177, 186, 204, 209, 253
negativita 19, 22 n., 30–32, 36–38, 43, 49, 61, 112, 178, 190, 196 n., 232, 248, 250–253, 256
nenávist 71, 93, 97, 106, 114, 166, 186, 238
neosobnost 16, 19, 45 n., 50, 53, 142, 234 n.
nesmyslnost 31 n., 160, 239, 247
neštěstí 38 n., 79, 153, 232–236, 245
neúspěch 80, 173, 221
nic, nicota 14, 21 n., 30 n., 40, 54, 57, 62, 69, 75, 87 n., 108, 114, 129, 148 n., 172, 175–178, 183 n., 192, 207, 211, 218 n., 256

nihilismus 86, 146, 159, 161, 192, 209
niternost 15, 29, 36, 49, 55, 91, 113 n., 117, 123, 148, 189, 214, 231, 251
nuda 74, 135, 148

obecnost 12 n., 27 n., 42, 46 n., 129 n., 132, 138, 174, 227, 231, 254
– vztah jednoty/jednotlivosti a obecnosti 13 n., 47, 50 n., 53, 60, 119, 126 n., 133–136, 179 n.
oběť, obětovat 12, 14, 17, 24, 28, 32–41, 46, 49, 53 n., 68, 116, 146, 233, 235 n., 238
objekt 14 n., 62 n., 71, 73 n., 88, 96, 175, 179, 229, 250, 253
odcizení 36, 38, 40, 49, 72, 204
odstvoření 80, 244
okamžik 31, 40, 60, 99 n., 107, 159, 181, 243, 239 n., 243 n., 248, 251, 254
opakování 21–23, 28, 87, 98, 103, 109 n., 123–136, 158, 161, 175, 178, 189, 194, 228, 244, 251
originalita 28, 44, 178 n.
osud 44, 57, 87, 99, 142, 171, 179, 189, 199, 242, 248, 255
– viz také *amor fati*
osvícenství 24 n., 79, 94

pamatování (*Eingedenken*) 211 n.
paměť 92, 97–101, 103, 158, 164–165, 189
pán a rab 29, 31 n., 36, 163–165
písař 27 n., 119, 191, 194, 207–211, 219, 248
pochyby, pochybnost 31, 35, 59, 79, 85–88, 96, 134 n., 160–162, 179, 185 n., 189–191, 212, 223, 229, 240 n.
posvátnost 18, 28, 99, 171, 174, 219, 240–242
poušť 55, 147 n., 169
povinnost 46, 79, 164, 198, 206, 242 n.
pozornost 12, 18, 20, 23, 40, 42, 53, 94, 102, 105 n., 111, 144–147, 168, 177, 225, 228 n., 232–239, 242 n., 255
práce 9, 31–40, 47, 54, 146 n., 153, 164, 184, 187–189, 198, 204, 219 n., 228, 231, 248, 254
pravda 14 n., 37, 42, 44, 61, 64, 67–73, 83, 88, 94, 104, 126, 130, 135–138, 141, 145 n., 149, 157, 165, 177 n., 181–185, 207, 210, 216, 223, 231, 244–246
právo 48, 193–195, 204, 210, 214, 218, 240–242
představivost 120, 230, 232
překlad 84, 132, 216, 245 n.
přítomnost 60, 82, 99 n., 103, 145, 148, 164, 185, 203, 208, 212, 215
psaní 27, 167, 170, 180–184, 194 n., 207, 210 n., 246 n., 252

ráj 43, 173, 176 n., 193, 219
realismus 42, 70, 82 n.
reflexe, reflexivita 43, 64, 67, 96, 116, 120, 125 n., 249
– a re-signace/rezignace 23, 249, 252
regrese 73–76, 81, 87, 125
relativizace 34, 41, 74, 77, 193
re-signace 22 n., 251–254
revolta 154, 159, 163–166, 196, 209, 224
robot 76 n.
romantika, romantismus 42, 65, 115
rozdíl viz *diference*

rozpomínání (*anamnésis*) 99, 126–130
rozpor 33, 37, 41, 76, 106, 115 n., 128, 133, 146, 170, 177, 216 n., 228–231, 239, 255
rozum, rozumět 42, 55, 60, 65, 69, 80, 85, 99, 110, 118, 140, 145, 159, 162, 179, 186, 195, 207, 215, 230, 244, 254
– lest rozumu 36 n.
rozvažování 59 n., 65 n., 162
rytíř nekonečné rezignace 46, 109–113, 117, 119, 127–129, 133, 138, 214, 250
rytíř víry 129

sdělitelnost 195, 199 n., 202, 204–206, 212
sebeoběť, sebezbavení 12, 14, 28, 32–39, 41, 46, 49, 53 n., 68
sebevědomí 28–31, 38, 49, 86, 92, 122–126, 146, 149, 254
sebevražda 7, 26, 77 n., 114 n., 152, 169, 178, 236, 247 n., 252
sex, sexualita 183
skepticismus, skeptik 35, 170, 185, 191 n., 210
skutečnost 20, 26 n., 58, 63, 69, 89–91, 113–118, 129, 134, 157, 169, 177, 192–198, 205–209, 211, 227–231, 248, 255
smíření 12–14, 37, 39, 49, 52, 54, 80, 89, 116, 140 n., 152, 154, 158
smrt, smrtelnost 31–33, 52–55, 78, 141, 153–159, 176–178, 194, 211 n., 215, 220, 232–234, 245
smyslovost 58 n., 88, 145, 147, 210, 227, 250
soucit, soucítění 53, 69–71, 162, 165, 209, 238, 243
stoik, stoický postoj 117, 169
subjekt 14 n., 61–63, 73 n., 85, 90–92, 102, 104, 107, 175, 179, 192, 252–254
subjektivní, subjektivita 16, 19, 22 n., 46, 61, 84 n., 90, 93, 101 n., 109 n., 123, 134, 191 n., 218 n., 225, 251, 253
svědomí 34, 122, 126
svět 7 n., 14, 20 n., 25, 29–33, 36, 39 n., 48, 54–67, 72–75, 82, 88 n., 100, 105, 117, 121, 128, 131, 139–142, 144, 146, 148–150, 155–159, 184, 186, 192 n., 203, 227–229, 231, 238, 244, 250, 252
světec, světice 19, 83, 95, 167, 171–173, 176, 179–187
světodějné individuum 24 n., 44, 52
svoboda, svobodný 10 n., 28, 30, 39–42, 45, 48–50, 55, 78, 80, 99, 101, 105, 108, 131, 136–141, 151, 184, 197, 202, 213, 216, 224, 227, 244, 254–256

špion, špionáž 167, 171, 248
štěstí 74, 79, 118, 153 n., 211

tělo, tělesnost 10, 53, 56, 60, 63–66, 81, 83, 88–93, 100, 122, 133, 145, 147, 153, 179, 210–213, 226, 238
theologie 10 n., 17, 42, 111, 151, 174, 178, 244
touha 14, 26, 29 n., 41, 62 n., 66, 68, 72, 92, 115 n., 140 n., 146, 174, 179, 181, 187, 203, 242, 250
tradice 13, 17, 21, 28, 34 n., 55, 57, 66, 69, 75, 96, 132, 160 n., 168, 171–174, 190–193, 199–201, 240

tragédie 25, 90, 219, 237, 245
transcendence, transcendentní 13, 15, 47, 51, 130 n., 140, 142
transcendentální 61 n., 89, 120, 122, 144
tvář 153, 202, 205–207, 227, 242

umělec 52 n., 57, 71–75, 79, 95, 100, 118, 152, 160, 214, 244
umění 20, 54 n., 61, 71 n., 79, 84, 90, 100, 138, 140, 158, 200, 214, 244
úředník 26–28, 44–51, 111 n., 183 n., 187, 210, 231, 234
– viz také *byrokracie*
usus viz *užití*
utrpení viz *bolest*
užití (*usus*) 193, 218

váhání 232, 236
vášeň 44, 51, 113 n., 116, 135, 138, 154, 172, 179
věčnost, věčný 12, 61, 99, 112, 115, 118, 123, 137, 152, 160, 171, 188, 204, 219, 250, 254
věčný návrat téhož 97–99, 103, 123 n., 136, 164
vědomí 7, 28, 36–38, 43–47, 57, 91–94, 115, 137, 178, 204, 219, 236, 245, 254
– u Agambena 193, 196–198
– u Camuse 141–149, 152, 155 n., 162–163
– u Ciorana 169–171, 173, 176, 248
– u Hegela 33 n., 125 n., 236
– u Kierkegaarda 109, 112–129, 137, 176
– u Nietzscheho 102, 105–107
– a rezignace/re–signace 16, 19, 112, 115, 118, 128, 248, 253
– u Weilové 226, 230, 238 n.
vina 44, 72, 89, 94, 98, 129–132, 159, 170, 176, 238, 242
vítězství 7, 9, 57, 79, 155, 170, 201, 217, 239, 247, 249
vůle 11, 54–56, 64, 68, 165–167, 107, 171, 183–187, 213, 228, 244
– u Hegela 26, 28–37, 49–51, 53
– u Kierkegaarda 120, 161
– u Nietzscheho 81, 85, 87, 97, 105, 187, 244
– u Schopenhauera 54–60, 63–68, 73–78, 81, 165, 212 n., 236, 239, 244
– u Weilové 228, 239
výjimka 111, 129, 135–138, 204, 227, 239
vzájemnost 18, 41, 92, 110, 113, 121, 182, 242
vzdělání (*Bildung*) 30, 42, 53, 254
vzpomínka, vzpomínání (*Erinnerung*) 211

zákon 46–48, 67, 111, 132, 136, 193–197, 213 n., 217, 238, 253
záměr 14, 23, 25, 29, 38, 64, 68, 72, 80, 86, 91, 100, 170, 183
zkušenost 12, 14, 17, 44, 54, 61, 85, 100, 139–140, 144, 171, 174, 195, 199, 245
zlo, zločin 35, 83, 165, 229, 238 n.
zvíře 64 n., 68 n., 73, 80–82, 91, 104, 162, 177, 186 n., 204 n.
– rozdíl mezi člověkem a zvířetem 91, 160–162, 198 n., 206, 219, 242

žádostivost 29, 32, 47, 39, 49, 62–66, 117, 125 n., 147, 254
život 7, 31, 39, 44, 63, 74 n., 87, 98, 116, 132, 152, 160, 186, 211, 220, 248
životaforma 21, 123, 136, 193–194, 213, 250