

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Pedagogická fakulta

Katedra občanské výchovy a filozofie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Neustále myslíme: Filozofická interpretácia myslenia
u Thomasa Bernharda a Friedricha Nietzscheho

Constantly Think: A Philosophical Interpretation of Thinking
in Thomas Bernhard and Friedrich Nietzsche

Daniela Foltinová

Praha 2011

vedoucí práce: Doc. Karel Thein, PhD.

Prehlasujem, že som predkladanú diplomovú prácu vypracovala samostatne, výhradne s využitím uvedených citovaných prameňov a literatúry a že som ju nepoužila k získaniu iného titulu.

V Prahe dňa 13. 3. 2011

Abstrakt

Táto práca podáva filozofickú interpretáciu problému myslenia tak, ako je možné ju získať na základe podrobných analýz románov Thomasa Bernharda *Chůze*, *Mýcení* a *Staří mistři* a analýz poznania, omylu a myslenia u Friedricha Nietzscheho v textoch *Lidské, příliš lidské: O prvních a posledních věcech* a *Radostná věda: My nebojácní*. Hlavnou otázkou práce je: „Čo znamená myslieť?“ Interpretácie Bernharda sú vedené v troch línách, štvrtá interpretácia je výlučne interpretáciou Nietzscheho. Práca načrtáva celkom štyri interpretácie myslenia, ktoré však obsahovo tvoria jednu celistvú interpretáciu. V prvej je myslenie charakterizované ako stav chaosu, ktorý sa odohráva v mysli pomätenca. Druhá interpretácia vedie ku koncepcii reflektívneho myslenia pozorovateľa. Obe interpretácie sú negatívnym výrazom myslenia ako nemyslenia. Tretia interpretácia myslenia, kde mysliteľ je rozprávačom príbehu, vypovedá o myslení ako o činnosti, ktorá v sebe nutne zahŕňa prvok procesuality, je nereflektovaná a nekonceptualizovaná. Preto sa tu myslenie odhaľuje na základe literárnej formy románov. Analýza myslenia u Nietzscheho podtrhuje vznesenú problematickosť konceptuálneho myslenia a zdôrazňuje hranicu poznania, čím výslovne poukazuje na potrebu prehodnotiť doterajší prístup k problému myslenia a ponúknuť alternatívu. V tom sa obaja autori zhodujú, čo prispieva k vytvoreniu nového pohľadu na problém myslenia a na to, čo to znamená myslieť.

Abstract

The thesis presents a philosophical interpretation on the problem of thinking acquired through the thorough analysis of Thomas Bernhards' novels *Gehen*, *Verstörung* and *Alte Meister* and an interpretation of knowledge, fallacy and thinking in the works of Friedrich Nietzsches' *Menschliches*, *Allzumenschliches* and *Fröhliche Wissenschaft*. The focal question of the thesis is: What does it mean to think? Interpretations of Bernhard held in three lines are always connected with the character in the novel. The fourth interpretation focuses solely on Nietzsches' thinking. There are four interpretations of thinking then. The first one characterizes thinking as a state of chaos taking place in the madmans' mind. The second one leads to the conception of reflective thinking of an observer. Both of them present a negative way of treating thinking as non-thinking. The third one with a storyteller taking thinkers' position shows procesual part of thinking: it is necessarily an activity with no further need for reflection or conceptualization. Therefore, it is to be found in the literary form of the novels. The analysis of Nietzsches' thinking emphasizes the need to dispute over the conceptual thinking and its boundaries, question previously raised by Bernhard. Both authors are shown to criticise the problem of thinking in different concepts, however the underlying idea is the same. This opens a qualitatively different picture on what thinking is and what should be undergone „to think“.

Obsah

Úvod	8
1 Bernhard: Myslenie, poznanie a pomätenosť	11
1.1 Ľudská prirodzenosť a poznanie	14
1.1.1 Oblečenie. Snaha meniť druhého	14
1.1.2 Ja a môj svet	15
1.1.3 Prístup k poznaniu	16
1.2 Subrozum, náhražkové myslenie, nerozum	23
1.2.1 Subrozum, ktorým sa vraciame do stavu <i>ruka v ruke</i>	25
1.2.2 Subrozum, ktorým sa nevraciam do stavu <i>ruka v ruke</i> – nerozum	28
1.2.3 Nerozum	28
1.3 Vzťah chôdze a myslenia: vysvetlenie perspektívy	32
1.3.1 Pojmy samé	34
1.3.2 Chôdza a myslenie: interpretácia	36
2 Bernhard: Myslenie a pozorovanie	40
2.1 Pozorujúce postavy	41
2.1.1 Staří mistři: Irrsigler	41

2.1.2	Staří mistři. Atzbacher	42
2.1.3	Chůze. Oehler.....	43
2.1.4	Mýcení. Muž.....	46
2.2	Pozorovanie.....	50
2.2.1	Príroda: Chůze a Mýcení.....	50
2.2.2	Skutočnosť a popisujúci pozorovateľ	51
2.2.3	Pozorovať: hovoriť o myslení	52
3	Bernhard: Nenápadné myslenie	57
3.1	Forma a vtíp	57
3.2	Prítomnosť, minulosť a „neznámy“	60
3.3	Postava neznámeho a rozprávača	63
3.4	Myslenie	65
3.5	Myslenie a umenie	67
4	Nietzsche: Myslenie, poznanie a omyl.....	72
4.1	Poznanie a omyl v prvej hlave spisu „Lidské, příliš lidské“: O prvních a posledních věcech.....	74
4.1.1	„Omyl o životě je pro život nezbytný“	75
4.1.2	Je těžké „odrezať hlavu“	78
4.1.3	Svet ako predstava.....	79

4.1.4	Význam a podoba poznania v rámci jeho primárnej negativity	82
4.2	Myslenie podľa piatej kapitoly spisu Radostná veda: My nebojácní	85
4.2.1	Vedomé a nevedomé myslenie: af. 354 O géniu druhu.....	85
4.2.2	Stádne poznanie	88
4.2.3	Vzt'ah myslenia a pohybu	90
4.2.4	Vôľa po pravde a vôľa po pravde za každú cenu.....	91
4.2.5	Poznanie a funkcia neznámeho v poznaní.....	94
	Záver: Nietzsche a Bernhard.....	98
	Dodatok 1	102
	Dodatok 2	104
	Použitá literatúra	108

Úvod

Hlavnou úlohou a cieľom tejto práce je na základe filozofickej analýzy interpretovať, čo je to myslenie a čo to znamená myslieť. Otázku, čo znamenajú pojmy „myslenie“ a „myslieť“ budem interpretovať na základe textov dvoch autorov, Thomasa Bernharda (romány *Chůze*,¹ *Starí mistři*,² *Mýcení*³) a Friedricha Nietzscheho (spisy *Lidské, příliš lidské: O prvních a posledních věcech*,⁴ a *Radostná věda: My nebojácní*⁵). Ťažisko práce pritom spočíva v interpretácii Bernhardových románov z toho dôvodu, že komplexnejšie skúmanie myslenia u Nietzscheho než to, ktoré v práci predkladám, by vydalo na samostatnú prácu. Interpretáciu Nietzscheho preto pokladám za problémovo prínosné doplnenie analýz Bernharda. Táto práca má následne interpretačno-systematický charakter: jej metódou je filozofická analýza primárneho (literárneho a filozofického) textu a jej otázka je systematická, problémová, nie historická.

Obaja autori na mnohých miestach vykazujú styčné plochy, najmä čo sa týka východísk a predpokladov ich pozícií, čo je dôvodom, prečo som si ich texty k interpretácii problému myslenia zvolila. Obe pozície môžeme vnímať ako vzájomne sa doplňujúce, čo tak vyjasňuje niektoré aspekty analyzovaného myslenia a pomáha celkovo uchopiť znenie hlavnej myšlienky, ktorou je kritika poznania a myslenia vôbec. Bernhard dokáže problém dokonale nastoliť a rozvádzať, ale jasne ho nekonceptualizuje. Nietzsche zase problém nahliada iným pojmovým rámcom (aj keď ani u neho nie je možné hovoriť o cielej systematike). Analýzy Bernharda a Nietzscheho postavené vedľa seba prispievajú k jasnejšiemu predstaveniu a vyzneniu samotného *problému* myslenia ako takého a obe nabádajú k jeho interpretačnej analýze – je prirodzené, že sa analýzy Bernharda spätne odrážajú na vyjasnení Nietzscheho pozície a naopak. V tom je jeden z paradoxov tohto skúmania: obaja autori miestami (dokonca snáď všade) postupujú cielene (teda: vedome a zámerne) *nesystematicky*, čo ich hlavnému odkazu o myslení dodáva na hodnovernosti. Názorová blízkosť týchto autorov vzhľadom k

¹ BERNHARD, T.: *Chůze*. Z nemeckého originálu *Geben*, vydaného nakladateľstvom Suhrkamp Verlag vo Frankfurte nad Mohanom v roku 1971, preložil Miroslav Petříček. Prostor, Praha 2005.

² BERNHARD, T. *Starí mistři*. Z nemeckého originálu *Alte Meister*, vydaného nakladateľstvom Suhrkamp Verlag vo Frankfurte nad Mohanom v roku 1985, preložil Bohumil Šplíchal. Prostor, Praha 2004.

³ BERNHARD, T. *Mýcení. Rozživení*. Z nemeckého originálu *Holzfüllen. Eine Erregung*, vydaného nakladateľstvom Suhrkamp Verlag vo Frankfurte nad Mohanom v roku 1984, preložil Marek Nekula. Mladá fronta, Praha 1999.

⁴ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské. První hlava: O prvních a posledních věcech*. Preložila Věra Koubová, nečíslované. [v tisku].

⁵ NIETZSCHE, F. *Radostná věda. Kníha pátá: My nebojácní*. Prel. V. Koubová. Československý spisovatel, Praha 1992. s. 203-258.

problému myslenia spočíva okrem iného práve v tom, že obaja píšu z pozície na pomedzí literatúry (čo do štýlu) a filozofie (čo do obsahu). V práci mi nejde o hľadanie Nietzscheho vplyvu na Bernharda a o genealogickú analýzu jeho diela, to by radikálne zmenilo jej charakter a cieľ, ktorým je analyzovať myslenie ako také. Preto sú oba obsahové celky práce pomerne samostatné. Domnievam sa, že položením Nietzscheho vedľa Bernharda a Bernharda vedľa Nietzscheho sa môže lepšie ukázať a potvrdiť ten aspekt myslenia, na ktorý obaja iným spôsobom upozorňujú – myslenie nie je tematizovateľné a uchopiteľné bez následnej potreby tento akt uchopenia obhájiť a to je na hranici možnosti, ak nie za ňou. Avšak napriek tejto neuchopiteľnosti a dokonca práve vďaka nej, je na jej základe potrebné myslieť ďalej. Táto interpretácia teda pomáha ku kryštalizácii problému myslenia a zdôrazneniu jeho hlavných rysov, tak ako ich obaja autori iným spôsobom, no predsa len v niečom podobne, popisujú.

Práca je formálne rozdelená na štyri hlavné kapitoly, prvé tri sú interpretáciami Bernhardovho myslenia vždy z iného uhla pohľadu, posledná štvrtá sa venuje výlučne Nietzscheho tematizácii myslenia, omylu a poznania. To, že som prácu nerozdělila na dve základné časti (Bernhard a Nietzsche), má výlučne svoje praktické dôvody: značenie kapitol a dielčích častí práce by bolo príliš vetvené a namiesto usporiadanosti práce by vzbudzovalo dojem chaosu. Obsahovo a logicky sú však hlavnými časťami práce práce tieto dva myšlienkové celky: interpretácia Bernharda a interpretácia Nietzscheho. Pokúšam sa v nich vykresliť myslenie tak, ako je možné ho rôznymi spôsobmi najprv u Bernharda a potom u Nietzscheho nájsť, ako rôzne je možné s myslením zaobchádzať, uchopovať ho. Každá z interpretácií je „možným myslením“, problémovo položená pretrvávajúca otázka je, v ktorej z nich sa so skutočným myslením stretne a v ktorej nám myslenie unikne. To je jednotiacou otázkou a problémom celej tejto práce.

Z veľkej časti budem vychádzať u Bernharda z románu *Chůze*, najmä v prvej kapitole práce, ktorá sa ním bude zaoberať výlučne. Následne pristúpim i k zvyšným románom a nimi umožneným novým pohľadom na myslenie. V prvej kapitole, ktorá je zo všetkých najobširnejšia, pôjde o rôzne varianty otázky „čo znamená poznávať“ a následne „čo znamená myslieť“, z ktorých sa vykryštalizuje problém myslenia v zmysle šílenstva a teda nemyslenia. V druhej kapitole sa sústredím na myslenie reflektívne, ktorým z pozorovacieho hľadiska dokážeme popisovať skutočnosti, avšak ukáže sa, že tento spôsob „myslenia“ nie je postačujúci a vyčerpávajúci. Tretia kapitola práce, v ktorej výrazne čerpám z analýz predošlých dvoch kapitol ukazuje, že spôsob, ako nájsť u Bernharda myslenie, ktoré by nezlyhávalo v šílenstve alebo detailnom, no napokon

ničnehovoriacom popise, je nehľadat' myslenie vo vyslovenom obsahu románu, ale v nepopísanej forme, ktorou nám román myšlienky odkazuje. V poslednej štvrtjej kapitole sa už výhradne sústredím na interpretáciu myslenia u Nietzscheho, pokúsím sa ozrejmiť hlavné otázky, ktoré na problém myslenia Nietzsche vzniesol. Analyzujem dva zmienené texty, kde Nietzsche problematizuje zmysel poznania a úlohu omylu pre poznanie, tieto analýzy smerujú k odlišnému uchopeniu myslenia najmä čo do jeho funkcie a formy. Prácu završím záverečnou konfrontáciou myslenia u Bernharda a Nietzscheho.

Každú kapitolu práce som zaopatrila úvodom a záverom, ktoré predostierajú a zhrňajú postupy a výsledky danej interpretácie. V prípade Bernharda pôjde teda o tri dielčie úvody a závery: ku každej z interpretácií jeden, súčasťou posledného záveru je zhrnutie všetkých troch interpretácií. V prípade Nietzscheho interpretácie je záver týkajúci sa samotnej interpretácie včlenený bezprostredne po skončení výkladu podobne ako dielčie závery u Bernharda. Následne bolo potrebné v úplnom závere konfrontačne zhrnúť problém myslenia u oboch autorov. To je hlavnou otázkou celej práce a nielen dielčej kapitoly, preto ho radím až na úplný koniec práce ako zhrňujúci záver pre oba interpretačné celky. K obsahovej časti textu priamo náležia aj dva Dodatky. Preto ich neradím až za zoznam použitej literatúry, ale ešte pred ním. Tvoria s textom koherentný celok a sú jeho rozšírenou „poznámkou pod čiarou“.

1 Bernhard: Myslenie, poznanie a pomätenosť

„Absolutně smrtící by mohla být (musí být) otázka: Proč ráno vstávám? je-li dovedena do důledků.“⁶

V prvých troch kapitolách práce pôjde o interpretáciu myslenia na základe Bernhardových románov, a to najmä románu *Chůze*, *Starí mistři*, *Mýcení*, s prihliadnutím na romány *Mráz*,⁷ *Ano*⁸ a na drámu *Slavnost pro Borise*.⁹ Nepôjde pritom o ucelenú interpretáciu každého tohto textu s ohliadnutím sa na rôzne aspekty, ku ktorým odkazuje, pôjde o sledovanie už spomenutej línie problému myslenia, ktorá sa v nich vinie viac či menej výrazne. Nie je pritom fér položiť si za cieľ sledovať „Bernhardom vedenú“ líniu, pretože by bola fikciou, ktorú by sme museli Bernhardovi vnútiť. Napriek tomuto obmedzeniu, ktoré Bernhard pred čitateľa svojim dielom kladie, chcem sa o určitú systematickú líniu pokúsiť (bez nároku na tvrdenie, že je to línia autorova). Tá bude slúžiť ako pomôcka pri sledovaní motívov myslenia v jednotlivých románoch. Keďže línia je viacvrstevnatá (t. j. pri jednej interpretácii myslenia sa už zároveň ukazuje druhá, ktorej vysvetlenie však zase nie je možné pred ukončením prvej roviny interpretácie), je nevyhnutné myšlienkovú líniu tejto práce umelo deliť na časti, ktoré treba v mysli neustále prepojiť do jedného celku. V týchto interpretáciách sa nám bude prezentovať vždy určitá postava či skupina postáv ako reprezentantov určitého spôsobu myslenia.

V tejto kapitole práce budem sledovať jednu stránku možného uchopenia myslenia na základe postavy Karrera a pokúsím sa ho podrobne rozobrať. Práve tento spôsob čítania *Chůze* (t. j. chápať Karrera ako toho, ktorý v *Chůzi* myslí) sa čitateľovi najviac núka, a to na základe občasných Oehlerových pripomienok o tom, že na zistenia, ktoré Oehler uvádza a ktoré budeme rozoberať, prišiel sám Karrer.¹⁰ Problematika myslenia sa tu spája s problémom ľudskej prirodzenosti vo vzťahu k poznaniu a je tu úzko vy-

⁶ *Chůze*, s. 45.

⁷ BERNHARD, T. *Mráz*. Z nemeckého originálu *Frost* (Werke I), vydaného nakladateľstvom Suhrkamp Verlag vo Frankfurte nad Mohanom v roku 2003, preložil Radovan Charvát. Prostor, Praha 2007.

⁸ BERNHARD, T. *Ano*. Z nemeckého originálu *Ja*, vydaného nakladateľstvom Suhrkamp Verlag vo Frankfurte nad Mohanom v roku 1978, preložila Hana Staviařová. Prostor, Praha 2004.

⁹ BERNHARD, T. *Slavnost pro Borise*. Z nemeckého originálu *Ein Fest für Boris*, preložil Wolfgang Spitzbardt. In: BERNHARD, T. *Hry II*. Divadelní ústav, Edice Divadelní hry, Praha 1999, s. 5-75.

¹⁰ Vid'. napr. s. 108-110.

medzená na pozadí otázky o možnosti poznania. V tomto kontexte sa završuje odmietnutím možnosti objektívneho poznania a teda zmyslu činnosti myslenia vôbec,¹¹ pretože poznaním nemôžeme dospieť k „rozumnému“ a pravdivému záveru. Treba však mať na mysli, ako už bolo naznačené, že z pohľadu opätovného čítania ako aj z pohľadu iných Bernhardových textov nemôžeme obsah tohto čítania považovať za jeho definitívne vyrovnanie sa s myslením. Chůze je knihou, ktorú môže vziať človek nespočetnekrát do ruky a zakaždým tam nájsť iný význam, tak isto ako „(...) to, o čem přemýšlíme, mění se pokračd, pokud o tom uvažujeme ještě jednou...“¹² V tomto bode sa pokúsím podať jednu možnú, doslovnejšiu interpretáciu, ktorá sa však nesnaží o vysvetlenie myslenia vôbec. K celistvejšiemu uchopeniu textu dospejem následne v druhej a tretej časti práce.

Táto kapitola je rozdelená (po priblížení formy románu a stručnom priblížení jeho postáv) na tri celky. Prvý sa zaoberá vzťahom ľudskej prirodzenosti a schopnosti poznávať svet (1.1 Ľudská prirodzenosť a poznanie). Druhý, z nej vychádzajúci (1.2 Subrozum, náhražkové myslenie, nerozum), využíva črty ľudskej prirodzenosti k tomu, aby vypovedali o tom, čo to je ľudský rozum či nerozum - ako ho Bernhard nazve. V druhej časti sa vysvetlí, čo je to (vždy z perspektívy tohto jedného spôsobu čítania Chůze) rozum, nerozum, myslenie a nemyslenie. Druhá časť je úzko prepojená s treťou (1.3 Vzťah chůdze a myslenia: vysvetlenie perspektívy) v tom, že stav pomätenosti (stav nerozumu), o ktorom hovorí, sa až v tretej časti odôvodní a lepšie vyjadrí. Toto odôvodnenie, ako i s tým spojené objasnenie perspektívy čítania románu na začiatku tretej časti kapitoly, je zaradené do tretej časti kvôli tomu, že s ňou súvisí príliš úzko na to, aby sa mohlo objaviť už v druhej časti. Ak by sme chceli postupovať opačne (vysvetliť už v prvej časti kapitoly perspektívu čítania a až následne obsah, ku ktorému sa skrze ňu dopracujeme), museli by sme text členiť ešte komplikovanejšie, čo by viedlo k jeho väčšiemu roztriešteniu a sťažovalo by to jeho pochopenie.

Formálna štruktúra románu Chůze

Formálna štruktúra je premyslene komplikovaná. Text beží vkuse, je jednoliatym celkom nerušeným žiadnymi odstavcami, žiadnymi uvodzovkami priamej reči, žiadnou snahou uľahčiť čitateľovi jeho čítanie. Je písaná dychtivým štýlom, čo znamená vety

¹¹ Myslenie je tu teda chápané ako činnosť, ktorej účelom je poznávať svet, presnejšie je to činnosť, ktorá má človeku slúžiť k tomu, aby svet mohol svojimi poznatkami dokonale pomenovať a tým vlastniť. To úzko súvisí s ľudskou prirodzenosťou.

¹² Tamt., s. 12.

dlhé i strany, nepoužívaná interpunkcia, prílišné množstvo informácií rôznych druhov v jednej vete, neschopnosť vysvetliť viac zámerov v jednej sekunde. Je „výletom do cudzej hlavy“, do myšlienok človeka. Podobne ako je myslenie o témach, ktoré budú ďalej rozoberané (ako napr. prečo sa Karrer pomiatol) zložité, vzájomne prepojené, plné odbočiek a vedľajších myšlienok, tak isto zložitý je aj tento text. Verne kopíruje štruktúry rôzneho myslenia. Nie je teda možné, ako už bolo spomenuté, plne ho uchopiť a vysledovať všetky paralely, významy a možnosti, ktoré ponúka, na jedno prečítanie. Je teda podstatným zistením, že to, o čom sa píše, nie je vyjadrené výhradne v slovách a v obsahu, ale je zároveň vyjadrené i touto samotnou formálnou štruktúrou textu, tým ako text vyzerá, ako je napísaný, ako je členený, resp. nečlenený.

Zvolená schéma umožní Bernhardovi hlavnú myšlienku vyjadriť na prvých povedzme tridsiatich stránkach (v úvode spomenutá spokojnosť čitateľa, ktorý zistil, „o čom text je“) a dotvárať, pozmieňať či úplne ju (v čitateľovom údive a nepochopení) „zničiť“ na pozadí celého ďalšieho motívu. Vďaka tomu udalosť, ktorá by bola za iných okolností udalosťou ústrednou (Karrer si kupuje nohavice v Rustenschacherovom obchode a pomätie sa), stráca charakter tohto ústredného bodu a stáva sa len názornou ilustráciou, aj to ilustráciou len jednej myšlienkovvej línie, ktorú Bernhard svojimi postavami vedie.

Postavy Chûze

Chûze je príbehom troch mužov, z ktorých poznáme mená dvoch: Karrer a Oehler. Môžeme ju na prvý pohľad čítať (a to bude i spôsob čítania Chûze v tejto časti práce) ako román o tom, ako sa jeden z nich, Karrer, pomiatol. Karrer je tu najdôležitejšou postavou, o ktorej vieme toho najviac,¹³ ktorá však sama v románe vôbec nevystupuje, resp. vystupuje len sprostredkované prostredníctvom rozprávania Oehlera, ktorý jeho príbeh rozpráva akémusi tretiemu mužovi, o ktorom už nevieme vôbec nič,¹⁴ ani jeho meno. Dej knihy sa tak stáva reprodukciou vedomia jednej osoby, resp. spomínania jednej postavy, o ktorej prakticky od začiatku do konca nič určité nevieme. Je fascinujúce si uvedomiť, že toho, do vnútra ktorého vstupujeme a prostredníctvom ktorého poznávame všetko ostatné, príbeh, myšlienky druhej a tretej osoby, vlastne poznáme

¹³ Dozvedáme sa snáď všetky detaily spôsobu Karrerovho myslenia a pomätenia.

¹⁴ Tretí muž, resp. rozprávač sa neskôr ukáže ako postava kľúčového významu pre tretiu interpretáciu myslenia. Je rozprávačom, avšak jeho funkcia rozprávača je chápaná odlišne: je len tlmočníkom, sprostredkovateľom. Rozprávačom v pravom slova zmysle, t. j. osobou, ktorá vysvetľuje, uvádza do súvislostí a popisuje deje, je Oehler, ktorého vety tento tretí muž jednoducho zaznamenáva a reprodukuje.

zo všetkých najmenej, hoci by sa zdalo, že ak sledujeme myšlienky nejakého človeka, máme najlepšiu šancu toho človeka taktiež poznať. V tomto prípade sa však zdá, že opak je pravdou. Najlepšie totiž poznávame Karrera, ktorý sám v príbehu ani raz neprehovorí, o ktorom sa celý čas len hovorí! Tretí muž rozpráva o udalostiach niekoľkých posledných dní svojho života a retrospektívne si spomína a zachycuje to, čo mu rozprával Oehler, že vraví Karrer, príp. čo vraví Oehler, že vravel Scherrerovi o Karrerovi. Okrem Karrera, Oehlera, tretieho muža a psychiatra Scherrera sa ešte stretávame s postavou vedca Hollensteina (zmieňuje sa v súvislosti s Karrerom ako jeho priateľ), z hľadiska nami sledovanej línie nie najdôležitejšou.

1.1 Ľudská prirodzenosť a poznanie

1.1.1 Oblečenie. Snaha meniť druhého

Snaha meniť druhého, prispôbovať si ho „na svoj obraz“ a s tým súvisiaci neochota meniť seba samého je ako typická ľudská črta ukážkou toho, ako sa človek stavia k svetu, ktorý ho obklopuje. To, že človek odmieta všetko, čo je iné než on sám, a že sa cíti byť mierou vecí Bernhard v úvode Chůze ilustruje v rozhovore Oehlera a rozprávača, ktorí sa dohadujú o vhodnosti rôznych druhov oblečenia a nie sú schopní a ochotní pochopiť vkus toho druhého: „*Kéž byste si dokázal zvyknout nosit takový klobouk se širokou krempou, jaký nosím já, říkává často Oehler, zatímco já často odpovídám Oehlerovi: kdybyste si jen navykl nosit takový klobouk s úzkou krempou, jaký nosím já.*“¹⁵ Naša reakcia na radikálne iné¹⁶ správanie druhého človeka je v zásade vždy motivovaná tým istým: presvedčením, že ja to robím lepšie. Podľa povahy človeka má táto motivácia dvojaký výstup. Buď sa človek obmedzí na to, že chce druhému ukázať jeho omyl (človek je pyšný a dáva najavo svoju nadradenosť) alebo chce z dobrej vôle život druhému zlepšiť (človek je nezištný a chce len pomôcť). Avšak prirodzene raz príde do konfrontácie s kritériom „ja to robím lepšie“ a bude od neho žiadané zmeniť svoj zvyk (napr. spô-

¹⁵ Tamt., s. 10.

¹⁶ Doslova *radikálne iné*, hoci čitateľovi sa najprv môže zdať, že spôsob obliekania Oehlera a rozprávača zase tak „radikálne odlišný“ nie je. Avšak už len sám dialóg svedčí o tom, že pre postavy je radikálnosť čímsi iným než pre väčšinu bežných ľudí – jemná odlišnosť (t. j. široká krempa/úzka krempa klobúka) robí z toho druhého nepochopiteľného tvora, ktorému je neodkladne potrebné vysvetliť nevyhnutnosť zmeny „nechutného“ zlozvyku nosiť takú a takú krempu.

sob obliekania),¹⁷ čo sa mu odrazu začne zdať neprípustné, začne to odmietat' a vyvliekat' sa z toho.

Pokiaľ si človek tento mechanizmus uvedomí a potom sa opäť dostane do situácie, keď on je ten, kto chce zmeniť zvyk niekoho druhého, snaží sa ospravedlniť sám pred sebou. Uvedomuje si, že vlastne právo meniť druhého človeka nemá, pričom súčasťou tejto ospravedľujúcej taktiky je snaha vysvetliť „výhody“, ktoré zmena tomu druhému prinesie,¹⁸ že okrem iného *je vlastne správne* čas od času svoje zabehané zvyky meniť...¹⁹ Človek však je prirodzene lenivý, tiahne k ustrnutiu, vyhovuje mu pravidelnosť, nakoľko to si nevyžaduje žiadne úsilie a hoci je potrebné meniť sa a tým napredovať, aby sa z človeka nestal mechanický robot, to sa ľahko aplikuje na toho druhého, ťažšie už na seba samého. Záverom je vždy, že „*bez nášeho šatstva se už ale neobejdeme (...) neboť za ty desítky let se nám toto oblečení stalo trvalým návykem, a tedy trvalým oblečením*“;²⁰ a že teplo je nám *skutočne* len v palčiakoch, ako neustále tvrdí Oehler.

1.1.2 Ja a môj svet

Neochota človeka otvorene akceptovať možnosť niečoho iného, ako je on sa tragicky premieta do jeho vzťahu k svetu, ktorý už nie je vzťahom, pretože už nie je o poznávaní, ale o vlastní. Človek každý svoj poznatok svetu vnucuje a ukazuje sa, že ho nechce poznať, ale len mať. Zdá sa, že podľa Bernharda je práve táto majetnícka povýšenosť človeka základnou prekážkou k podstatným zisteniam o sebe (svojom myslení) a o svete.

Podľa Bernharda človek žije v nejakom objektívne existujúcom svete, avšak nie je schopný ho objektívne poznať, uchopiť.²¹ Človek je schopný sa k svetu vzťahovať len skrze svoje myslenie a svoju myšlienkovú činnosť a touto činnosťou svet štrukturovať. Obraz sveta je teda z veľkej miery závislý na jednotlivcovi, t. j. každý z nás si utvára vlastný svet, ktorý sa môže viac či menej zhodovať s nejakým všeobecne prijímaným modelom sveta (koniec koncov tiež umelo vytvoreným). Keď vravíme, že svet je alebo

¹⁷ „A zatímco Oehler nosí vysoké kotníčkové boty, já nosím polobotky, protože nic tak nesnáším, jako vysoké boty, stejně jako zase Oehler nic nesnáší tak, jako polobotky.“ „Chodit v polobotkách je neslušnost (a hloupost!)“ Tamt., s. 10.

¹⁸ „Člověku je skutečně teplo jenom v palčácích, tvrdí pořád Oehler, jenom v rukavicích a jenom v těchto měkkých rukavicích z vepřovice, tvrdím já, se mohou ruce hýbat tak, jako se hýbají moje.“ Tamt., s. 11.

¹⁹ „Prý je však správné, a pro organismus nesmírně důležité, když se čas od času a po nepříliš dlouhé době změní zvyk.“ Tamt., s. 8.

²⁰ Tamt., s. 11.

²¹ „(...) Nemůžeme vysvětlit někomu druhému (nějaký jiný předmět) jak *jest*, protože mu dokážeme vysvětlit pouze to, *jak jej vidíme* (...). A tedy je všechno stále něčím jiným, než čím je pro nás.“ Tamt., s. 129-130.

nie je, nehovoríme tým nič o faktickej existencii alebo neexistencii sveta „o sebe“, objektívne existujúceho sveta. Vždy hovoríme len to, že svet *v našom myslení* je alebo nie je.

Tento myslením sprostredkovaný svet považuje však človek automaticky za svet objektívne existujúci a je si istý tým, že má možnosť svojou poznávacou činnosťou uchopiť svet práve tak ako je (vlastniť ho). Schopnosť myslenia umožňuje triediť svet do kategórií – človek všetko, s čím prichádza do kontaktu, začne podrobovať skúmaniu, rozoberať, začne dávať veciam mená, ktoré im pôvodne vôbec neprislúchajú,²² ktoré sú ľudským – umelým výplodom.

Človek nie je pánom poznania, hoci si to o sebe myslí, prinajlepšom je pánom „poznatkov“. Je pyšný na to, čo všetko už poznal, na to, kam až jeho poznanie siaha, ale vôbec si neuvedomuje úbohosť celého *svojho* systému, ktorý je len nadstavbou (t. j. niečím, čo by tu už nemuselo byť) sveta navôkol. „*Príroda myslenia nepotrebuje, dodáva Oehler, to jenom lidská povýšenost vnucuje pořád své myslení přírodě.*“²³ Bernhard vyslovene zdôrazňuje, že to, že my myslíme, neprispieva k ničomu, pre svet je naše myslenie neprínosné, „*příroda myslení nepotrebuje (...) je proti němu již přirozeně zcela imunní.*“²⁴ Nárok človeka tvrdiť objektívnosť získaných poznatkov je mylný. Vyrastá zo zabudnutia na to, človek k svetu už nevyhnutne pristupuje vlastnou optikou. Nejedná sa len o poznanie sveta, ktorý je vždy videný *skrze* – to platí aj pre poznanie druhého človeka a napokon i seba samého: „*Nikdy nevidíme sebe sama, nikdy nemáme možnost vidět sebe sama.*“²⁵

1.1.3 Prístup k poznaniu

Zdá sa, že Bernhard nechce poznávajúceho odradiť od činnosti poznávania, skôr ho primäť k tomu, aby si uvedomil obmedzenosť rozpätia vlastnej poznávacej schopnosti a pristupoval k svetu už s týmto nahliadnutím. Otázky o svete je každopádne dobré si klásť, je dobré sa pokúšať svet skutočne poznávať.

²² „(...) I všechna pojmenování, jimiž něco označujeme, jsou úplně jiná než skutečná. Proto pojmenování vůbec nesouhlasí.“ Tamt., s. 130.

²³ Tamt., s. 12.

²⁴ Tamt., s. 13. Tieto výroky o vplyve či vzťahu ľudského myslenia a prírody sú zdôraznené vzhľadom ku kontextu povýšeneckosti človeka. Človek v sebe objaví schopnosť myslieť a poznávať svet a začne svojmu mysleniu prikladať prílišný význam. Myslí si, že by príroda bez neho nebola, pričom však ona sama je sebačasná i bez ľudského myslenia, ktoré nevyžaduje. Tým už naznačujem druhý spôsob čítania výpovedí o prírode z hľadiska reflektívneho myslenia a významu reflexie vôbec, ktoré budú predmetom druhej časti práce.

²⁵ Tamt., s. 129.

1.1.3.1 Nepoužívanie rozumu - bezrozumnosť

Sledujúc líniu spomenutého nároku človeka na vlastnenie sveta dostáva tento na svoje otázky vždy spoľahlivú, či už pozitívnu alebo negatívnu odpoveď (je to tak a tak). Práve tu je zahrnutý už spomínaný onen seabvedomý nárok človeka mať na všetkých a na všetko nárok; mať nárok na základe logiky: keď je mi dovolené klásť otázky, je mi dovolené nachádzať odpovede. Chce tvrdiť, že subjektívne videná pravda sa sveta objektívne dotýka, postihuje ho a utvára. V tomto postoji sa do poznania výrazne odráža ľudská prirodzenosť utvárať iného na svoj obraz (pomyslime na palčičky), t. j. nerešpektovať ho v jeho odlišnosti z rôznych, nateraz nepodstatných príčin. Týmto „poznáním“ prirodzene môžeme fungovať, ale k *poznaniu* nedospejeme.

Bernhard tento prístup ako bezkonkurenčne pyšný²⁶ a povrchný²⁷ popíše konkrétne na postave psychiatra Scherrera. Scherrer je tu označovaný vzostupne hanlivými nadávkami začínúc jemne od „nefilozofický“²⁸ cez „nepoužiteľný klinický psychiater“ a „nekompetentní“, „naprosto nevědoucí člověk“, k označeniu „Karrerova nepřítel“ a zakončiac uvedomením si, že „seděl proti šarlatánovi“,²⁹ ktorý ani len nedokáže správne položiť otázku. Od Scherrera ako psychiatra sa prirodzene očakáva (prinajmenšom!) schopnosť správne sa pýtať, no Scherrer, keďže toto nedokáže, akoby sa nepýtal vôbec: „Scherrer neustále kladl otázky, které byly podle mého názoru nedůležité, takže, dodává Oehler, ode mě přirozeně dostával zase jen nedůležité odpovědi.“³⁰ Veta: „Na jedné straně jsou psychiatři neuvěřitelně sebejistí a na straně druhé neuvěřitelně bezbranní a nepevní;“³¹ výslovne poukazuje k ničomnosti takéhoto kvázi-poznania spojeného s ľudskou nepokorou, ktoré nemožno ani poznáním nazvať, nakoľko vôbec nepoužíva rozum. Je to akési Scherrerovské – šarlatánske poznanie. Takýto človek sa cíti byť kompetentným, hoci „jeho povolání [je] fakticky nulová“³² a je teda nepoužiteľný. Prvý druh poznania teda spočíva v automatickom a pohodlnom prijímaní vlastne uchopovaných „faktov“ ako platných právd a vyznačuje sa tiež v postoji nechute k prekročeniu tejto roviny (t. j. nechťou klásť otázky, ktorými by sa dalo

²⁶ „(...) O sobě stále tvrdí, že je kompetentní, a přitom je v dané záležitosti jeho povolání fakticky nulová (...).“ Tamt., s. 71. „Ta obrovská povýšenost, jakou pocítujete, tvrdí Oehler, usednete-li proti takovému člověku, jako je Scherrer.“ Tamt., s. 72.

²⁷ „Scherrer je mi nepříjemný právě svou povrchností.“ Tamt., s. 103. „Scherrer je vůbec neschopen důsledně uvažovat a rovněž důsledně se ptát a odpovídat a tak dále, říká Oehler.“ Tamt., s. 73.

²⁸ „Tamt., s. 70. Jeho „nefilozofickost“ je len *záčiatkom* prúdu neblahých mien, aké mu Bernhard uštedruje, ako to sám naznačuje: „Ale nejodpudivější na člověku, jako je Scherrer, není jeho naprostá nefilozofičnost (...).“ Tamt., s. 72.

²⁹ Scherrerove prívlastky v poradí: s. 70 a 70, 71, 73, 102 a 103, 103.

³⁰ Tamt., s. 70- 71.

³¹ Tamt., s. 101.

³² Tamt., s. 71.

uvedomiť si bezcennosť tohto poznania). Scherrera môžeme označiť za predstaviteľa človeka, ktorý rozum vôbec nepoužíva, teda akoby ho ani nemal. Človek bezrozumný.

Môže nás zaraziť, prečo by si Bernhard ako predstaviteľa bezrozumnosti vybral človeka vzdelaného, psychiatra. Zdalo by sa, že študovaný psychiater je inteligentný, dokáže pracovať s vlastnou inteligenciou a myslením. Preto nás môže zaraziť, že mu Bernhard upiera i možnosť vôbec klásť otázky – schopnosť, ku ktorej štúdium nie je nevyhnutné. Na tom si všímame, že Bernhard inteligenciu človeka neposudzuje podľa jej množstva, ktorým daný človek disponuje, ktorým je viac či menej obdarený. Ide tu skôr o chuť s inteligenciou, ktorú má, začať skutočne pracovať a svoju kapacitu využiť. Nie kapacitou samou, ale rozhodnutím používať ju sa človek stáva mysliacim. Inak povedané, východisko Ľudí, čo sa myslenia týka, je vlastne rovnaké: aj menej inteligentný človek môže byť rozumnejší ako najväčší intelektuál.

Môžeme to ilustrovať na príklade psychiatra Scherrera v porovnaní s primitívnymi Ľuďmi z „*tak ponurého miesta jako Weng*“ z románu Mráz,³³ o ktorých bola zmienka v úvode. Máme pred sebou dve na prvý pohľad radikálne odlišné skupiny Ľudí: Ľudí, ktorí rozum vôbec nepoužívajú, pretože žijú len „svojou pohlavnosťou“ a „*ještě nikdy nevyšli z údolí*“ a na druhej strane máme vzdelaného človeka, psychiatra. Zdá sa, že Wengovčania inteligenciou obdarení nie sú, zatiaľ čo Scherrer áno. Bernhard sa však neštíti o slovách tohto lekára povedať, že sú hnusné tak isto ako hovorí, že sú hnusné reči Ľudí z Wengu. Teda Ľudia z Wengu by neboli takí primitívni, keby začali rozum používať, dokonca by možno i Scherrera predčili z toho uhla pohľadu, že jeho rozumová kapacita je zjavne vyššia, než kapacita Ľudí z Wengu, no keďže ju napriek tomu nepoužíva, jeho vina sa tým len zväčšuje. Možnosť snažiť sa použiť rozum, ktorý mám, je tu rovnakým východiskom pre oba typy postáv.

1.1.3.2 98/2

Scherrer je typickým predstaviteľom väčšinovej skupiny Ľudí, ktorá nemá potrebu klásť otázky a rozum používať. Existuje však tiež menšina Ľudí, ktorá skúma veci, otázky si kladie a tým sa snaží túto rovinu „bez rozumu“ prekročiť. Kladením si otázok, hoci postupne si uvedomujú, že nebezpečných³⁴ si neprestáva klásť ďalšie. A tak túto menšinu Ľudí reťazový sled kladenia si otázok nevyhnutne privedie k zisteniu, že

³³ Mráz, s. 11-25.

³⁴ Nebezpečenstvo spočíva v tom, že sa neuspokoja so žiadnou odpoveďou a neustále kladú ďalšie a ďalšie otázky. To je zásadný bod, budeme sa mu ešte bližšie venovať.

všetko, na čo sa pýtajú, je strašné.³⁵ Zdá sa, že toto je prvým krokom k odhaleniu, že naša pôvodná predstava o poznateľnosti vecí okolo nás (t. j. prvý druh poznania – spočítania v domnienke, že skutočne poznávame), je mylná. Takýto človek teda ďalej sleduje, pozoruje, snaží sa a čím ďalej tým viac sa znechucuje. „*Jestliže je rozum pronikavý, myšlení nanejvýš neústupné a zcela jasné, musíme zanedlouho o všem říci, že je to nesnesitelné a strašné.*“³⁶ Prichádza sa tu na falošnosť prvých záverov, keďže „*V celém světe pojmu není možné na žádnou otázku odpovědet,*“³⁷ človek je znechutený nielen svojou predošlou činnosťou, keď tkvel v tom, že odpovede mal, ale je znechutený i tým, že sa v ich hľadaní zasekol. Jeho prirodzenou reakciou na to je hnus, odpor k veciam, ktoré mu sú a zdá sa, budú nepoznateľné. Je prekvapený: myslel si, že poznáva a odrazu zisťuje omylnosť tohto základného predpokladu. Pracné prepitvanie sa k tomuto zisteniu však nie je bežné a normálne a nie každý človek sa do tohto bodu dostane. Presnejšie, dospeje k nemu len málo ľudí.

Bernhard delí ľudí do dvoch nerovnako veľkých skupín: 98%:2%. Tie sa líšia činnosťou myslieť.³⁸ Rozdiel medzi nimi bol už sčasti naznačený – tkvie v lenivosti či nelenivosti premýšľať. Každý človek má možnosť premýšľať dostatočne dlho a dostatočne svedomito, nakoľko východisko všetkých je rovnaké. Rozdiel medzi dvoma skupinami ľudí je v rozhodnutí človeka: či myslieť začne a tiež (čo bude hrať význam v ďalšej časti práce), v ktorom bode myslieť prestane. Vždy máme možnosť premýšľať nad vecami znova a znova,³⁹ ide teda v prvom rade o zaujatie postoja duševného odstupu, ako to Bernhard nazýva a potom o pilnosť a vytrvalosť v premýšľaní. Bernhard tvrdí, že pokiaľ premýšľame poctivo, nevyhnutne prídeme k jednému záveru, t. j. že skutočnosť je strašná.

Ukážkovým spôsobom sa stret svetov deväťdesiatosempercentnej verzus dvojpercentnej skupiny demonštruje na prípade konfrontácie Oehlera (predstaviteľ dvojpercentnej menšiny) a psychiatra Scherrera (deväťdesiatosempercentná väčšina), ktorému je Oehler nútený odpovedať na absolútne nepodstatné, nedôležité a nezmyslené (pre

³⁵ „Díváme-li se na přírodu, musíme si říci, jak strašná a nesnesitelná je příroda. Vidíme-li něco umělého, a je jedno, co umělého vidíme, musíme si zanedlouho říci, jak nesnesitelná je to umělost.“ (To isté o kráčaní, behu, stání, myšlení, pohybe, cestování, počasí.) „Jestliže je rozum pronikavý, myšlení nanejvýš neústupné a zcela jasné, musíme zanedlouho o všem říci, že je to nesnesitelné a strašné.“ Tamt., s. 13-14.

³⁶ Tamt., s. 14.

³⁷ Tamt., s. 119.

³⁸ „Většina lidí (...), takových osmadvadesát procent (...) nemá (...) rozum.“ Tamt. s. 16.

³⁹ „Člověk má vždycky možnost (...) existovat sice v nějaké skutečnosti a ruku v ruce s ní a spolu se všemi skutečnostmi, existovat proti jedné skutečnosti i všem skutečnostem a teda především proti skutečnosti, že existence je nesnesitelná a strašná. Pokaždé je to otázka duševního odstupu a duševní pronikavosti a neústupnosti tohoto duševního odstupu a této duševní pronikavosti, říká Oehler.“ Tamt., s. 15-16.

Scherrera a túto väčšinu typické) otázky, kladené s patetickým sebedomím psychiatra nepochybujúceho, že príčinu Karrerovho pomätenia už dávno pozná a presne vie, aké kroky treba ďalej podniknúť. To, čoho sme svedkami, je psychiatrovo dodatočné utvrdenie sa vo vlastnej schopnosti a kompetentnosti. Celá konfrontačná scéna vyznieva tragicky, keďže Oehler vo vnútri trpí, nakoľko sám je schopný myslieť ďalej ako Scherrer a uvedomovať si hlbšie súvislosti Karrerovho pomätenia sa (kdežto Scherrer sa pýta na úplné detaily „onej udalosti“, ktorú sa Oehler bez odozvy Scherrera snaží popísať ako udalosť nie úplne zásadnú... Oehler si uvedomuje, aké katastrofálne následky bude tento Scherrerov prístup pre pomätenca Karrera mať; Scherrer nechce nič vedieť a otázky ako by vôbec nekládol, keďže neočakáva žiadny obsah v Oehlerovej odpovedi.⁴⁰ Bernhard potom scénu, keď už sa čitateľ obáva, aby sa aj Oehler z toľkého tlaku nepomiatol, situáciu nadľahčuje a Oehler Scherrera v tichosti pre seba označí ako Karrerovho nepriateľa.⁴¹ Tým, že túto ťarchu, ktorú dovtedy cítil aj výslovne pomenuje, sa jej zbaví a je schopný ďalej pokračovať v nezmyselnom rozhovore. Také diametrálne odlišné je myslenie ľudí nachádzajúcich sa v skupinách s odlišným prístupom ku kladeniu otázok a tým k používaniu rozumu a k poznaniu. Tiež komunikácia medzi nimi je vcelku náročná – v podstate si neporozumejú.

1.1.3.3 Existencia v skutočnosti v. existencia proti skutočnosti

Vďaka tomu, že dvojpercentná menšina ľudí dobrovoľne začala myslieť, získava duševný odstup, ktorý jej umožňuje vystúpiť určitým spôsobom zo skutočnosti, v ktorej sa predtým nachádzala bez toho, aby si toho bola vedomá (nachádzala sa v skutočnosti našich umelých – *nábražkových, užítkových*⁴² pojmov, ako ich Bernhard neskôr nazve). Tomuto vystúpeniu zo skutočnosti Bernhard hovorí *existencia proti skutočnosti*, čo je duševný stav jedinca, vďaka ktorému je schopný zakúšať skutočnosť ešte iným spôso-

⁴⁰ „Scherrera pravdepodobne vôbec nezajímalo, čo se přihodilo v Rustenchacherově obchodě, tvrdí Oehler, a pozval si mě na Steinhof, aby si ode mne nechal poreferovat o oné události v Rustenschacherově obchodě, jenom proto, že na nic lepšího nepřišel. (...) Protože psychiatr musí vyšetřovat, proto psychiatři vyšetřují, a ze všech stop sledují tu nejméně důležitou.“ Tamt., s. 74.

⁴¹ Tamt., s. 102. „Je-li člověk jako Karrer vydán takovému člověku jako je Scherrer, je to, lidsky vzato, obłudnost, jaké není rovno, říká Oehler.“ s. 72.

⁴² Tamt., s. 135. Scherrer a devětidesiatosempercentná väčšina si pritom samozrejme neuvedomujú, že by sa mohli pohybovať len v akejsi sfére vlastných skutočností, vlastných pojmov. Pre nich je to svet skutočných vecí, to čo pomenujú, považujú za práve také a sú presvedčení o pravde svojich zistení. Je to spojené s bezproblematickým prijímaním všetkého (a s nekladením si otázok). Vlastné faktické skutočnosti túto ľudí považujú za faktické. Skutočnosťou sa rozumie spôsob, akým sa poznávajúci vzťahuje k poznávanému, k svetu.

bom, a to v rozpore s tým, ako skutočnosť zakúša deväťdesiatosempercentná väčšina. Tam, kde táto väčšina nachádza potechu v získaných poznatkoch, pretože nad nimi má moc, tam dvojpercentná menšina nahliada, že to žiadne pravé poznatky nie sú a zhnuje sa. Toto je stav, v ktorom si uvedomuje vyššie zmienenú hrôzu, príšernosť a faloš sveta ako „len-konceptu“, ako nami nejak poznaného sveta. Je uvedomením si inakosti sveta (jeho odlišnosti od nás, ktorí ho poznávame) a teda naráža vôbec na samotný problém možnosti sa k svetu poznáním vzt'ahovať. Je to stav, v ktorom sme si vedomí, že „(...) *všebno pochází jen z lidské hlavy a z něčeho jiného.*“⁴³ Ako sa zdá, tento stav je podľa Bernharda stavom skutočnejším, pravdivejším aj preto, že je vedomým a je výsledkom určitej činnosti: kladením si otázok sa človek v ňom dopracoval k radikálne inému pohľadu na celok, na ktorý sa *pytá*.

Bežná každodenná skúsenosť so svetom, myslí sa svetom nejak-poznávaným je poňímaná dvojpercentnou menšinou ako *existencia ruka v ruke so skutočnosťou*. To je spôsob bytia, v ktorom sa deväťdesiatosem ľudí zo sto nachádza neustále, len o tom nevie. To však ešte neznamená, že by sa zvyšní dvaja ľudia v tomto stave nenachádzali nikdy. Ide tu skôr o to, že tých deväťdesiatosem ľudí narozdiel od zvyšných dvoch nemá ani nie tak možnosť ako chuť zakúsiť iný spôsob bytia – uvedomiť si ho (pretože myslia tak, ako myslia a je im tak dobre, sú spokojní). „*Osmadevadesát procent lidí nemá ani duševní odstup, ani duševní pronikavost, a nemá dokonce ani rozum.*“⁴⁴ Teda deväťdesiatosem ľudí zo sto si nikdy neuvedomí, že čosi ako stav bytia *proti skutočnosti* existuje.

Ďalšia komplikácia väzí v tom, že tí, ktorí sú ochotní zakúšať oba spôsoby existencie,⁴⁵ nemôžu ostať naďalej výlučne v skutočnosti, ktorá bola rozpoznaná ako *ruka v ruke*, pretože *by zbynuli*.⁴⁶ To sa napokon zdá prirodzené: po nahliadnutí iluzórnosti stavu *ruka v ruke* by sa do nej už asi vrátiť nechceli. Zároveň však podľa Bernharda nie

⁴³Tamt., s. 111.

⁴⁴ Tamt., s. 16.

⁴⁵ Zakúšať *oba* spôsoby existencie, *v i proti skutočnosti* môžu len tí, ktorí si ich uvedomujú. V nasledujúcich odstavcoch sa teda hovorí výlučne o ľuďoch, ktorí už tieto dva stavy rozpoznali a teda pokiaľ sa bude hovoriť o ich návrate do stavu *ruka v ruke*, bude to s vedomím, že daná osoba do tejto skutočnosti vstupuje vedome. Stále teda ostáva od nich odlišená deväťdesiatosempercentná skupina, ktorá sa do stavu *v a proti skutočnosti* nemôže dostať, pretože o nich nevie, hoci v stave *v skutočnosti* sa vlastne nachádza. Bernhardovi nejde o popis objektívne existujúcich skutočností, ktoré sú vo svete nájateľné: ide o popis uvedomovania si rôznych druhov skutočností ako vedomých stavov a uvedomenie si ich rozličnosti je práve spôsobom, ako sa v tej-ktovej ocitnúť.

⁴⁶ „Jestliže neustále neexistujeme *proti* skutečným, nýbrž stále jen *ruku v ruce* se skutečnými, říká Oehler, potom zanedlouho zhyne. Skutečností je, že naše existence je existence nesnesiteľná a strašná, existujeme-li *ruku v ruce* s touto skutečností, a nikoli *proti* této skutečnosti, potom velmi bídně a uboze zhyne, takže by pro nás nemělo být nic důležitějšího, než to, abychom ustavičně, když už existujeme *v* této skutečnosti nesnesitelné a strašné existence, existovali současně i proti ní.“ Tamt., s. 15.

je možné ostávať výlučne ani v stave *proti skutočnosti* – bolo by to taktiež zhynutím.⁴⁷ To naznačuje práve uvedený obraz konfrontácie Scherrera a Oehlera a to na Oehlerovi. Ten je prinútený znovu sa vrátiť do stavu *ruka v ruke* vtedy, keď si pre seba pomenuje (t. j. uvedomí si) danú situáciu, stav („Scherrer je nepriateľ“), no naďalej v nej zotráva – nemôže inak, pretože ak by sa úplne prehupol do stavu *proti skutočnosti*, už by nebol ten, kto podáva o tretej osobe správu, ale o kom bude musieť podať správu ktosi ďalší: „(...) *stejně jako každý, kdo sedí proti psychiatrovi, jsem myslel pouze na to, abych ve svém protějšku nezbudil žádné podezření ohledně mého duševního stavu, to jest pokud jde o mou přítomnost.*“⁴⁸ S človekom, ktorý je nepríčetný, sa už nepočíta, ten už „zhynul“. Dvojpercentní teda musia existovať súčasne v oboch polohách zároveň.

To, že by zhynuli pri neustálej existencii *ruka v ruke so skutočnosťou*, sa dá vyložiť dvoma spôsobmi.

Jeden je ten, že i napriek uvedomeniu si falošnosti existencie *ruka v ruke*, je možný spätný krok. Teda i keď sa človek premyslí do stavu, kde nahliada nepravosť existencie „môj svet je len koncept“, môže zaradiť spiatocku a tak v nej zotrvať (prevládne v ňom predsa len lenivosť či tiež možný strach, keďže už vie, že otázky, ktoré si kládol, sú nebezpečné).⁴⁹ Zhynutie v tomto prípade bude znamenať práve ono vedomie, že žije v nepravosti, čo je ubíjajúce (bolo by už lepšie, keby to nebol nahliadol).

Druhý výklad: ak bol stav *ruka v ruke* rozpoznaný a uvedomený si ako iluzórny zo stavu *proti skutočnosti* (ktorý už čosi o sebe nahliadol; o sebe, akým bol predtým, než nahliadol, že je iným a tým sa vydělil), potom z perspektívy videnia sveta *proti skutočnosti* je existovanie v tomto iluzórnom, t. j. nepravdivom svete *ruka v ruke* samo existovaním v ilúzii – teda nie je existovaním, je hynutím. Pre človeka tieto fakty si neuvedomujúceho sa však nič nedeje. Hynutie je tu opäť rozpoložením mysle uvedomujúcej si hrôzostrašné dôsledky, ktoré so sebou vedomé bytie v *ruka v ruke* nesie.⁵⁰

⁴⁷ Zhynutie v takomto prípade bude predmetom nasledujúcej časti práce týkajúcej sa stavu nerozumu, pomätenosti.

⁴⁸ Tamt., s. 102.

⁴⁹ V tomto kontexte sú nebezpečné z hľadiska straty pohodlia a istoty, ku ktorým ich kladenie vedie. Stav *ruka v ruke so skutočnosťou*, ak je neuvedomelý, je vcelku pohodlným a spokojným spôsobom života, ktorý poskytuje človeku oporu vo vlastnej poznávacej sile a ktorý mu ponúka vlastníctvo: duševné bohatstvo. Avšak, ako bude zjavné z ďalších pasáží, otázky sú nebezpečné – pre určitú skupinu ľudí v rámci dvojpercentnej menšiny – i z iného dôvodu: pokiaľ neprestávajú, človek končí v stave pomätenosti, čo už nie je nebezpečenstvo straty pohodlia, ale produktívneho života.

⁵⁰ Tieto dôsledky nie sú až také podstatné, mohlo by ísť napríklad o bytostné uvedomenie si svojej predošlej pýchy a obmedzenosti – vedomý návrat do takého stavu po jeho rozpoznaní je bolestný a desivý. Človek sa prirodzene nechce vrátiť do niečoho, čo rozpozna ako svoju ľudskú slabosť, poklesok, v čom sa spätne za seba hanbí.

Ostáva ešte vysvetliť, prečo človek zhynie, ak existuje neustále v stave *proti skutočnosti*. Tento stav je stavom pomätenia, ktoré znemožuje akúkoľvek aktivitu, fungovanie, teda život a tým vedie k zhynutiu človeka. Tento bod je ústrednou témou časti o nerozume a pomätenosti.

1.2 Subrozum, náhražkové myslenie, nerozum

Stretli sme sa so šarlatánsky bezrozumným rozumom Scherrera, zmienili sme sa o tom, že takýto rozum má deväťdesiatosem ľudí zo sto. Keďže väčšina z nás podľa Bernharda myslí svet celý svoj život takýmto bezrozumom, zastavme sa pri ňom predtým, ako sa budeme zaoberať subrozumom a nerozumom a pokúsme sa inými slovami zopakovať to, čo bezrozum vlastne vykonáva. Takýto rozum sa naoko na prvý pohľad zaoberá *mnohými vecami*, avšak po pravde sa nimi vôbec nezaoberá, pretože sa zaoberá len *sebou*. Nekladie totiž otázku: „Prečo sa Karrer pomiatol?“, t. j. aká je skutočnosť/pravda, ale len: „Čo z tých udalostí je podstatné pre moju vedeckú prácu?“, t. j. čo z mojich predstáv o Karrerovom pomätení budem môcť vo svojej práci použiť? Týmto spôsobom nič neproblematizuje (v skutočnosti sa nepýta – odpoveď je mu ľahostajná, projektuje do nej len svoje vlastné predstavy a to, čo do nich nesedí, jednoducho vytesní),⁵¹ pretože sa už ďalej nezaoberá otázkou, či to, čo poznal, je skutočne možné, resp. nejak korešpondujúce so skutočnosťou. Napokon i to je dôvod označiť taký rozum za šarlatánsky, t. j. podvodný, klamlivý. To, prečo sa Karrer pomiatol, je úplne jedno. Dôležitý je tu Scherrer a jeho poznatky, ktoré keďže sú jeho, o pomätení Karrera čosi podstatné vypovedajú. Sústreď sa teda na čiastkové problémy,⁵² ktoré sú dopodrobna rozpitvované – čo keby sa našlo niečo, čo bude do práce obzvlášť sedieť? Tie sú však fikciou (nesledujú reálne príčiny udalostí) a stávajú sa tak v svetle problému poznania Karrerovho pomätenia (poznania sveta) bezpredmetnými. Ich izolovanosť od vzťahu k aktuálnemu svetu, ktorý je čímsi viac, než len fikciou či v tomto prípade fiktívnou vedou, ich význam oslabuje až nihilizuje. Povedané inými slovami: tento bezrozum si neuvedomuje, že sa riadi pravidlom odporujúcim zásadám poznania, ak má byť poznanie adekvátne skutočnosti: *subjektívny, dielčí* pohľad (na Karrerovo pomäte-

⁵¹ Tak ako Scherrer permanentne odmieta čo i len počuť o Karrerovom vzťahu k Hollensteinerovi, na ktorý Scherrera Oehler opakovane upozorňuje. Ten akoby ho vôbec nepočul, vedome a cielene tento fakt prehliada. Tamt., s. 69-70.

⁵² Konkrétne na udalosti, ktoré sa odohrali v Rustenschacherovom obchode.

nie)⁵³ je (automaticky) *objektívny, celistvý*, správny. Toto pravidlo je základným princípom, na ktorom bezrozum funguje a nemôže dostať už pre porušenie kľúčového princípu poznávania⁵⁴ meno rozum. Len rozum, ktorý sa snaží o poznanie *skutočnosti* (hoci v rámci vlastných obmedzených možností), sa môže v tomto bode rozumom nazvať. K tomu si to ale musí uvedomiť, čo nie je až také jednoduché – musí sa najprv zamyslieť. Následne tento (nezodpovedný) prístup, ktorý bol bezpečným zdrojom „dobrej vedeckej práce“, musí zanechať.

Len dve percentá ľudí odhalili túto bezrozumnosť tým, že rozum začali používať, začali si klásť otázky tak, že na ne skutočne chceli dostávať odpovede.⁵⁵ V rámci týchto dvoch percent ľudí sa ďalej stretávame so subrozumom: s takým druhom rozumu, ktorý, ako sa ukáže, má dva výstupy svojej činnosti. Podľa toho, ako vykonáva subrozum svoju činnosť a teda aký je výsledok jeho činnosti, môžeme v rámci neho rozlišovať akýsi *rozumnejší subrozum* a *nerozum*. Nerozum sa potom stáva samostatným druhom rozumu (stavom pomätenosti), ku ktorému sme sa myslením subrozumom dopracovali. I z Bernhardovho textu sa čitateľovi ukazuje najprv subrozum a až tak pomätenosť a spôsob, akým sa k subrozumu vzťahuje, preto aj tu sa budem najprv zaoberať subrozumom.

Subrozum Bernhard nazýva tiež „*náhražkovým rozumom*“,⁵⁶ je to v zásade rozum, ktorým po nahliadnutí obmedzenosti možnosti poznávať myslíme svet. Subrozum je spôsob myslenia, ktorým myslí dvojpercentná menšina, t. j. potom, čo sa už prepracovali do stavu bytia *proti skutočnosti*.

⁵³ Je špecifický v extrémne silnom zmysle slova ako utvorený niekomu vyhovujúcou selekciou, bez zohľadnenia iných variánt.

⁵⁴ Rozumu má ísť o sledovanie skutočných motívov skutočného sveta (nemá ísť o hľadanie fikcií). Ten, kto používa rozum, si nemá automaticky myslieť, že veci skutočne postihuje – mysliteľ si uvedomuje konceptuálnosť svojho poznania a problematickosť jeho vzťahu k svetu. To mu však nemá byť prekážkou sa *pokúšať* o hľadanie týchto *skutočností*. Chybou by tu však bolo vyvyšovať svoje koncepty nad koncepty iných; toto by bol regres späť k bezrozumu. Povedané inak, bezrozum skutočnosť nehľadá, nechce poznať svet a preto vždy nejakú „objektívnu skutočnosť“ nachádza (vždy má nejakú pravdu), zatiaľ čo rozum hľadá, ale uspokojivo nenachádza (nikdy neprestáva o svojich poznatkoch pochybovať), práve pre vedomie vlastnej obmedzenosti.

⁵⁵ Východiskom bola analýza *rozumu*, u ktorého sa ukázalo, že v 98% prípadoch je rozum *bezrozumom*. Zvyšné dve percentá rozumu sú *subrozumom* (náhražkovým rozumom). Subrozum je štádiom uvedomenia si obmedzenosti vlastnej poznávacej schopnosti, konceptuálnosti poznania. Subrozumovosť tkvie v uvedomení si tohto *sub-*; inak rozum, od ktorého sme vyšli, je tiež týmto subrozumom z pohľadu tohto zistenia o ňom). Tento subrozum môže vyústiť do *nerozumu* (stav pomätenosti) a môže sa tiež udržať v akejsi „zdravej norme“, keď sa vracia do stavu *ruka v ruke* so skutočnosťou, aj keď nahliada jej povahu.

⁵⁶ Tamt., s. 20.

Subrozumu je vlastné, že jeho činnosťou⁵⁷ dospievame k neustálemu zhnusovaniu sa nad skutočnosťou, ktorú skúmame, ako už bolo popísané vyššie, keď sa zamýšľame nad vecami znova a znova a keď prichádzame len k jednému záveru, že skutočnosť je strašná. Dá sa tomu rozumieť tak, že nadobudnutým subrozumom si uvedomujeme len jednu vec, jeden poznatok: naše poznanie je nedostačujúce. Uvedomujeme si, že všetko, s čím sme doteraz pracovali a v podstate naďalej pracujeme, sú len *nábražkové pojmy* a teda všetko, čo je o svete myslené, je našim, ľudským produktom. Nevieme však nič o tom, či sa tieto pojmy so svetom zhodujú a ako. Uvedomujeme si problematickosť tohto vzťahu, nedokážeme povedať už nič viac o ňom samom. Vďaka subrozumu sme skeptickí a to v hraničnej podobe hnusu z každej poznanej veci, takže o svete nedokážeme s istotou povedať nič. Neustále kladenie otázok a následné zhnusovanie sa sú našou činnosťou pri používaní subrozumu.

To, ako pomocou subrozumu zaobchádzame so spomenutým hnusom z vlastného poznania, úzko súvisí so stavmi bytia *v a proti skutočnosti*. Ak sme našim subrozumom zhnusení, máme dve možnosti: tento hnus pozastaviť a tým sa navrátiť do stavu *ruka v ruke*, alebo – čo je druhá možnosť, pokračovať v hnuse až do krajnej možnosti a ostať v stave *proti skutočnosti*, čo má za následok pomätenosť a tým nadobudnutie nerozumu. Obe možnosti si objasníme.

1.2.1 Subrozum, ktorým sa vraciame do stavu *ruka v ruke*

Bernhard vyslovene upozorňuje na nevyhnutnosť neustáleho prechodu medzi stavmi *v a proti skutočnosti*, keďže stále prebývanie v jednom alebo druhom sú zhynutím. To naberá na váhe i pri vysvetlení toho, aký význam má pre človeka subrozum. Subrozum, ktorým sa vedome vraciame do stavu *ruka v ruke* totiž nie je na zahodenie, má dôležitú funkciu. Umožňuje nám existenciu, normálny, každodenný život tak ako ho väčšina ľudí väčšinou žije. Práve v tom je jeho význam. „*Naši existenci umožňuje nábražkové myslenie. Všeckere myslení, pokud je myslené, je myslení nábražkové, poněvadž skutečné myslení není možné, poněvadž skutečné myslení neexistuje, poněvadž příroda skutečné myslení vylučuje, protože skutečné myslení musí vylučovat.*“⁵⁸ Bernhard píše, že skutočné myslenie príroda vylučuje

⁵⁷ Činnosťou subrozumu je kladenie ďalších a ďalších otázok. Tým je spôsobené zhnusovanie sa, keďže odpovede na otázky predošlé sú považované za nedostačujúce a teda hnusné.

⁵⁸ Tamt., s. 20.

a teda jediné, čo nám na myslenie slúži, je náš subrozum. Skutočné myslenie⁵⁹ je totiž späť s *rozumom*, no keďže „*neexistuje rozum, nýbrž jen nerozum*“, tak sa *rozum* stáva *nerozumom* a tak sa myslenie stáva nemyslením. Práve preto ho príroda z predošlého citátu vylučuje a musí vylučovať, pretože ak by ho nevyučovala, neboli by sme schopní vôbec žiadnej činnosti (bude to vysvetlené ďalej, myslí sa činnosť nerozumu, na ktorú by sme boli bez subrozumu odkázaní, ktorá nie je už činnosťou, je stavom pomätenia). Nielen, že by sme neboli schopní akejkolvek činnosti my, ale ešte vyhranenejšie – ani my, ani príroda. Príroda musí skutočné myslenie vylučovať, pretože keby tak nerobila, sama by prestala existovať.⁶⁰

Zdá sa zvláštnym, že funkciu uchovania existencie by mal mať subrozum, *ktorým sa vraciame* do stavu *ruka v ruke*. Stav *ruka v ruke* sa predtým popisoval ako stav bezrozumný, v ktorom *nemyslíme*. Prechod do stavu *proti skutočnosti* sme preto skôr vítali ako zatracovali, keďže sme sa dostali mimo oblasti bezrozumu a teraz je potrebné sa ho vzdáť a urobiť spätný krok. Dôvod nutnosti tohto spätného kroku sa pokúsim teraz naznačiť. Subrozumom, ktorým sa aktuálne nachádzame v stave *proti skutočnosti* sa musíme neustále zhnusovať, keďže sme v bode, v ktorom nahliadame všetku vlastnú *nábražkovosť*, neschopnosť poznať a tým sme zhnusení z toho, čo sme poznali. No subrozumom nemôžeme natrvalo zotrvať v tomto postoji z dôvodu, že toto permanentné kladenie ďalších a ďalších otázok a zhnusovanie sa vedie k pomätenosti (t. j. k zhynutiu). A teda, je potrebné vždy sa vráť i do stavu *ruka v ruke* so skutočnosťou. „(...) *Velmi dobře víme, že my bez této nesmyslnosti myšlení nemůžeme být, že bez ní nejsme nic.*“; „*chtě-nechtě musíme čas od času věřit omylům*“; „*žít výhradně v omylu*“ pretože „*všechno je totiž omyl*“.⁶¹ Tento návrat však neznamená opustiť všetko, čo sme doteraz nahliadli a používať znova bezrozum, nejde o spätný krok k tej istej rovine, na akej sme pri používaní bezrozumu: „*Přizpůsobujeme se potom snadnosti, v níž tak směle existuje dav (...) a přirozeně se nám nedaří v této snadnosti žít skutečně tak snadno.*“ To, v čom žije dav s ľahkosťou a smelosťou, nám sa ľahkým nezdá a hoci sa prinútíme k smelosti existovať, nie je možné jej vcelku prepadnúť. Ide o prispôsobenie sa tomu stavu, ale nie o spätnú premenu. Nejde o úplné splynutie s týmto stavom. Stav *ruka v ruke* stále nahliadame ako stav *ruka v ruke*. Tento krok prispôsobenia sa potom neukazuje ako únik do bezrozumu, resp. ako trvalé vzdanie snahy, rezignáciu, nie je dôsledkom hnusu z nepoznaného sveta. Na-

⁵⁹ Myslí sa stále v rámci tejto interpretácii myslenia.

⁶⁰ „Skutečnost podrozumu neboli takzvaného subrozumu, (...) nepochybně umožňuje, aby příroda pře-trávávala skrze člověka.“ Tamt., s. 19.

⁶¹ Tamt., s. 66.

opak, tento krok je uvedomelý a rozumný, keďže umožňuje človeku ostať existujúcim ako produktívnym. Tento stav návratu k používaniu bezrozumu je od predošlého stavu používania bezrozumu odlišný v tom, že v ňom používame bezrozum a vraciame sa k jeho používaniu vedome a cielene z dôvodu, aby sme sa nepomiatoli z neustáleho prebývania v stave bytia *proti skutočnosti*.

Preformulujme to vo vzťahu k poznaniu sveta. Pomocou subrozumu, o ktorom si uvedomujeme, že je subrozumom a nie rozumom, za aký sme ho pokladali, si musíme dovoliť používať náhrážkové pojmy, ktorými subrozumu umožníme existenciu: „*Klidně říkáme myšlení i tam, kde o žádné myšlení nejde, a říkáme klidně rozum i tam, kde o rozumu nemůže být ani řeči a klidně připustíme, že jde o všechny pojmy, o něž se vůbec může jednat. Vždyť dál se dostáváme jen tím, že jako jednání a věci označujeme jednání a věci, které těmito jednáními a věcmi vůbec nejsou, protože naprosto nemohou být těmito jednáními a věcmi, jen tím, pokračuje Oehler, je vůbec něco možné, čímž je možné všechno.*“⁶² Aj napriek tomu, ako bolo citované vyššie, že „*(...) všechna pojmenování, jimiž něco označujeme, jsou úplně jiná než skutečná. Proto pojmenování vůbec nesouhlasí*“⁶³, musíme s nimi pracovať a používať ich.

Aj keď je tento krok nevyhnutný a rozumný, nie je samozrejмый. Bernhard ho popisuje ako umenie: „*Nepochybně spočívá umění v tom, že snášíme nesnesitelné a že nepocítujeme to, co je strašné jako takové, to jest jako strašné. Je samozřejmé, že takové umění je třeba označit jako to nejobtížnější. Umění existovat proti skutečností, říká Oehler, je umění ze všech nejobtížnější.*“⁶³ Umením je, ak si človek uvedomuje strašnosť skutočnosti, ale napriek tomu v nej dokáže zotrvať. Tým, že tieto neznesiteľné pocity treba vedieť znášať, ustáť, Bernhard výslovne poukazuje k tomu, že tento stav návratu do skutočnosti *ruka v ruke* je bolestný a útrpný. Človek v stave *proti skutočnosti* si uvedomuje, že by sa mohol pomiasť. Aj preto si uvedomuje nutný posun v chápaní funkcie svojho rozumu: nemá mu tu ísť o poznanie, ale o udržanie existencie. Prijatie tohto posunu je bolestné (doteraz bola existencia samozrejmosťou a nebolo k nej potrebné používať rozum). Bolestné je i vzdanie sa nároku na zotrvanie v stave *proti skutočnosti* a prinútenie sa prispôbiť stavu *ruka v ruke*. A hoci ostať živým je rozumné, táto motivácia nie je istotou a zárukou návratu, návrat a stav po návrate nie je samozrejмый,⁶⁴ je umením. Zároveň dodajme, že tento návrat do skutočnosti *ruka v ruke* sa nemyslí definitívne: Bernhard nehovorí o *trvalom* návrate do tohto stavu, ale len o tom, že ak sa človek už raz ocitne v stave *proti skutoč-*

⁶² Tamt., s. 20-21.

⁶³ Tamt., s. 14.

⁶⁴ Nesamozrejmosť dokazuje i fakt, že mnoho ľudí so svojim rozumovým nárokom neprestane, nechce sa vrátiť do stavu *ruka v ruke* a končí v pomätenosti.

nosti, musí sa z času na čas vrátiť do stavu *ruka v ruke*. Nehovorí teda o nevyhnutnosti prestať poznávať, problematizovať svet úplne, detailne, len o potrebe občas myslenie tohto typu zastaviť.

1.2.2 Subrozum, ktorým sa nevraciam do stavu *ruka v ruke* – nerozum

Potreba ocitať sa v oboch stavoch súčasne má teda význam z hľadiska ľudskej existencie. Subrozum, ktorým dokážeme odhadnúť hranicu, pri ktorej sa musíme vrátiť do stavu *ruka v ruke* je teda „rozumnejší“, pretože sa chce uchovať pri živote, pretože si uvedomuje možné dôsledky pobytu v stave *proti skutočnosti*. Umenie subrozumu nie je však vlastné každému majiteľovi subrozumu, keďže sú i takí, ktorí sa vrátiť z rôznych dôvodov⁶⁵ nechcú či nedokážu.

Druhým výsledkom subrozumu je dopracovanie sa k stavu pomätenosti, v ktorom už nie je možné nič myslieť, tvrdiť, dávať do súvislostí a v ktorom dospievame k inému typu rozumu, ako je subrozum - k *nerozumu*. Tento rozum vlastne neexistuje: „*Mít rozum znamená nemyslet a nemít žádné myšlení.*“⁶⁶ Môžeme sa k nemu dopracovať len skrze činnosť subrozumu a získavame ho až v okamihu prekročenia hranice pomätenosti, v bode, keď sme našim myslením subrozumom zašli príďaleko. „*Často si celé měsíce klademe stejnou otázku (...) a když na tuto otázku ani po dlouhé době (...) nedokážeme najít odpověď (...), říká Oehler, klademe jinou, novou otázku, (...) a tak to jde po celý život, až už to hlava nedokáže.*“⁶⁷ Charakteristike subrozumu, ktorý sa zmenil na nerozum, venujem pozornosť v nasledovnej časti tejto kapitoly.

1.2.3 Nerozum

Pomätencom je v Chůzi Karrer – ten, kto je vo svojom myslení neúprosný, ktorý nezastavuje svoje myšlienky ani v tých okamihoch, keď začínajú mať dôsledky pre jeho život. Napríklad aj otázka „*Proč ráno vstávám?*“⁶⁸ dovedená do nezdravo krajných dôsledkov môže viesť k otázkam spochybňujúcim vlastnú existenciu, ako naznačuje Oehler:

⁶⁵ Možným dôvodom, prečo ten, kto myslí subrozumom, nechce ani občas ostať v skutočnosti *ruka v ruke* je pýcha mysliteľa – stále verí, že práve on bude výnimkou, že práve on čosi spozná, že jemu pomätenosť nehrozí.

⁶⁶ Tamt., s. 20.

⁶⁷ Tamt., s. 121-122.

⁶⁸ „(...) Otázka *Proč ráno vstávám?* (...) je-li dovedena až do posledních důsledků (...) je [potom] zodpovězena trvale a ten, kdo ji položil, již neexistuje.“ Tamt., s. 46.

„*Takřka po celý čas jsme uvnitř této skutečnosti, protože vně, mimo ni bychom neexistovali. Existence je omyl (...).*“⁶⁹ Ten, kto myslí a myslenie nezastavuje, odhaľuje okrem iluzórnosti poznateľného sveta iluzórnosť poznania vlastného života a pokiaľ pokračuje ďalej, odhaľuje nezmyselnosť myslenia v jeho krajnosti.

Hneď na začiatok citát, na ktorom bude jednoduchšie ukázať, prečo stav pomätenosti je takým podstatným v Bernhardovom chápaní myslenia (nemyslenia). Na viacerých miestach v texte sme totiž navedení myslieť si, že myslenie spočíva práve v nemyslení. Nikdy nemôžeme myslieť do konca: „*Mít rozum znamená nic ani na okamžik nepřijmout (...)* a v tomto vskutku jedinečném revolučním poznání zhytnout. Myslíme-li tímto způsobem, vede to k náblé duševní pomatenosti.“⁷⁰ Nemôžeme myslieť do konca, môžeme však myslieť príliš ďaleko. Čo teda podľa Bernharda znamená stav pomätenosti a ako sa dá do neho dostať?

Dvaja ľudia zo sto nájdú v sebe odvahu premýšľať skutočnosti do väčších a väčších hĺbok a pomaly sa zhnusujú, pocitujú nechut' voči takýmto otázkam, ktoré vedú vždy len k zisteniu, že odpoveď nebude nájdená.⁷¹ Týmto intenzívnym myslením subrozumom, pričom však mysliaci nahliada, že je to len subrozum, sa však človek nenavracajúci sa podľa Bernhardovho odporúčania do stavu *ruka v ruke* môže dostať do stavu pomätenosti. Človek myslí subrozumom, až sa premyslí za tento subrozum a naraz už nemyslí subrozumom, ale *rozumom*, teda nerozumom a ocitá sa v stave pomätenosti. Nie je podstatné, či je tento stav v Chůzi presne psychologicky vymedzený. Dá sa však o ňom povedať nasledovné. Je človeku prirodzený do tej miery, do akej je mu prirodzené klásť otázky a hľadať odpovede. Keďže myslieť je v možnosti prirodzené každému človeku, aj pomätenosť je stav prirodzený každému človeku, rozdiel je len v miere premýšľania. Pomätenosť je poslednou, záverečnou fázou premýšľania a teda skutočný pád do neho hrozí len tým jedincom, ktorí svoje myslenie nezastavia včas. To ale nič nemení na fakte, že možnosť myslieť až do krajnosti má každý, teda možnosť pomiatnuť sa má každý.

Pojem „pomätenosť“ sa v Chůzi používa výhradne pre *tento jeden stav* (bytie *proti skutočnosti* dosiahnuté prílišným myslením). Existujú samozrejme i psychické poruchy, ktorými môže trpieť vskutku ktokoľvek (aj Scherrer), teda ktokoľvek zo sto percent ľudí, kdežto k pomätenosti sa človek môže premyslieť následne až potom, čo sa premyslel

⁶⁹ Tamt., s. 66.

⁷⁰ Tamt., s. 17.

⁷¹ „V celém světě pojmu není možné na žádnou otázku odpovědět.“ Tamt., s. 119.

do dvojpercentnej menšiny (v tomto zmysle Scherrer nemôže byť pomätený).⁷² Pomätenosť je výsadou tých, ktorí myslia (subrozumom).

Z prípadu Karrera je možné vyčítať, že pomätenie nemusí byť stav nevyhnutne definitívny. V jeho prípade ide síce o stav „*totalní, definitívni pomatenosti*“;⁷³ je však možné dostávať sa do stavu pomätenosti a naspäť, teda byť dočasne pomätený.⁷⁴ Spája sa to s predchádzajúcou pasážou o existovaní *v skutočnosti a proti skutočnosti*. Tak isto, ako sa človek môže dočasne alebo úplne (teda na spôsob zhynutia) nachádzať v stave bytia *proti skutočnosti*, tak isto sa môže nachádzať v stave pomätenosti čiastočne (na chvíľu) alebo úplne (keď už niet návratu a pomoci). Je možné, že stavy pomätenosti človek zažíva viackrát a nemusia byť definitívne, nevie však, ktorý bude ten, z ktorého už sa nedostane naspäť. Preto človek musí krotiť v sebe snahu poznávať stále viac, do väčších detailov. Je samozrejmé, že človek sa nechce ocitnúť v stave pomätenosti, tuší, že by mu to zabránilo v každodennej existencii vo svete, už by nebol schopný vôbec nič nahliadnuť a ani žiť. Jemu by už nikto nerozumel, pomätenec (pre spoločnosť) „*ztrácí na významu*“. „*Každou chvíli můžeme myslet příliš daleko, zajít prostě v našem myšlení příliš daleko (...) a všechno je pak bezcenné.*“⁷⁵ Ale ak človek skutočne intenzívne premýšľa a neprestáva a nevracia sa do skutočnosti, ak vždy zároveň nenahliada nevyhnutnosť návratu do existencie v skutočnosti *ruka v ruce*,⁷⁶ ak len neustále stojí *proti skutočnosti*, je stav pomätenosti trvalý.

Zásadný problém tkvie v tom, že nikto nedokáže spoľahlivo určiť bod prechodu⁷⁷ cez hranicu definitívnej pomätenosti, pretože pomätenosť je síce spôsobená jedným náhlym okamihom, ten je však len „spúšťacou udalosťou“ a nie pravou príčinou. Všimneme si to opäť pri výstupe Oehlera, kde to rozprávačovi príbehu výslovne zdôrazňuje: „*Ony události v Rustenschacherově obchodě, dodává Oehler, jsou pouze momentem, který spustil definitivní Karrerovu pomatenost, ale nic víc.*“⁷⁸ Okamih, v ktorom sa odohrá trvalý prechod do stavu pomätenosti, nie je zavŕšením niekoľkonásobných navrstvených stavov predošlých dočasných pomätení, nevypovedá o nakopení týchto stavov, ktorých

⁷² „Jak víme, psychiatři časem onemocní nervovou chorobou, ale nikdy se nezblázní. Z nevědomosti o tom, čím se celý život zabývají, vposled onemocní a vždy nervovou chorobou, ale nikdy se nezblázní. (...) V jakých výšinách se dostavuje pomatenost.“ Tamt., s. 73-74.

⁷³ Tamt., s. 33.

⁷⁴ „(...) Na celé dny, ne-li na celé měsíce, se zničím.“ Tamt., str. 33. „Umění přemítat spočívá v dokonalém umění přerušit myšlení před smrtelným okamžikem.“ Tamt., s. 36.

⁷⁵ Tamt., s. 18.

⁷⁶ Příroda dala člověku subrozum preto, aby mohol vôbec existovať. Existovať len *proti skutočnosti* znamená skončiť so životom. Tamt., s. 14-15.

⁷⁷ „Záleží jen na tom, abychom věděli, kdy je to smrtelný okamžik. Jenže nikdo neví, kdy je to smrtelný okamžik, říká Oehler.“ Tamt., s. 37.

⁷⁸ Tamt., s. 69.

neúnosnosť sa raz prelomí. Je to jednoducho jedno z prekročení hranice, ktorá sa odďaľuje dočasnými pomäteniami (t. j. človek myslí stále ďalej a ďalej), zároveň sa však nimi približuje. Človek nevie vopred povedať, v ktorom bode sa nachádza. Pomätenosť si spôsobuje človek sám tým, že sa snaží robiť príliš poctivo myšlienkovú činnosť i tam, kde už je priestor pre ňu uzavretý.

Súčasne však *platí*, že prechod do stavu trvalého pomätenia sa udeje v okamihu: „*Je to jediný okamžik, ve kterém se osoba zničebonic pomate.*“⁷⁹ „*Dostat se na Steinbof je otázka jednoho brutálního okamžiku. A tušíme přece, že tímto okamžikem může být každý okamžik. Víme přece, že každý okamžik, může být překročením hranice na Steinbof.*“⁸⁰ A hoci mysliaci človek presne nemôže vedieť, kde leží hranica zlomu, je mu vlastné akési tušenie tejto hranice, ktoré človeku dáva šancu v určitom bode prerušiť tok myšlienok, aby do priepasti pomätenosti nepadol.

Stav definitívnej pomätenosti je trvalý a je živelný.⁸¹ V tomto bode sa metaforou živlu výslovne poukazuje na ničivosť tohto stavu. Pomätenec zničil nielen seba, ale ničí všetko, k čomu „dospel“ tým, že tak intenzívne kládol otázky, až nemali žiaden zmysel. Prichádza v ešte väčšej sile na to, čo si predtým už zrejme myslel (keď sa ocitol v stave *proti skutočnosti*), ale *neokúsil* to v plnosti: prichádza na to, že všetky pojmy sú konštrukciami človeka, ktorými označuje rôzne veci bez toho, aby skutočne vedel, čo sú (ak sú). Prichádza na to, že celý svet, v ktorom sa pohyboval, bola veľká ľudská konštrukcia a uvedomuje si, že hoci je človek tvorcom *svojho* sveta, je len tvorcom *teórií* o ňom a nemá právo pokladať ich za pravdivé, nemá nárok si myslieť, že nahliada *podstatu* sveta a rátať s touto podstatou ako s faktom. V stave pomätenosti to už nielen nahliada, ale keďže je to stav trvalý (pomätenosť nedovoľuje nahliadať – upiera možnosť duševného odstupú), sám na sebe to zakúša.

Pomätenec na sebe *zakúša* (to, čo iní si uvedomujú), že človek myslí náhražkovo a že okrem tohto náhražkového myslenia iné myslenie neexistuje. Upadá do stavu „chaosu“, *nerozumu*, do stavu totálneho rozpadu väzieb, vzťahov a mien. Dostáva sa do situácie, keď prestáva existovať svet, keď prestáva existovať akákoľvek možnosť poznania, keď prestáva existovať on sám a tak odrazu nie je ten, kto by čo čím poznával. Odrazu nie je, kto by čo čím myslel. To je ten stav *myslenia*, kde *rozum* je *nerozumom*. Preto je nevyhnutné, aby sa človek nestal pomätencom – ak by sa všetci ľudia pomiatli, nebolo by tých, ktorí by držali ten „usporiadaný svet“, nebola by skutočnosť *ruka v*

⁷⁹ Tamt., s. 33.

⁸⁰ Tamt., s. 35.

⁸¹ „(...) Ta jeho pomatenost je příliš živelná.“ Tamt., s.17.

ruke, ktorá má práve túto funkciu, držať možnosť existencie sveta a človeka v ňom. I keď to je, dalo by sa povedať, povrchová existencia čo sa týka poznania sveta, napriek tomu *je* nevyhnutná, príroda dáva túto možnosť, aby bolo možné žiť. Človek si vytvára hojdaciu sieť (bolo mu prírodou umožnené si ju vytvoriť), v ktorej sa kolíše, sem-tam ho to i uspáva, sieť, vďaka ktorej má ale možnosť neprepadnúť sa, ktorá ho drží. Roztrhnutím siete človek padne nevedno kam, skončí sa jeho existencia.

K tomu ešte jedna zásadná poznámka, ako je možné zistiť tieto informácie, keď pomätencovi nemáme šancu porozumieť. V Bernhardovom príbehu sa to dozvedá čitateľ skrze rozprávača od Oehlera, ktorý ich má od Karrera,⁸² s ktorým sa Oehler často prechádzal, vídaval a ktorý sa síce pomiatol definitívne, ale vieme, že predtým už bol pomätený ešte (aspoň) raz.⁸³ Nakoľko je stav dočasného pomätienia možný, človek, ktorý v tomto stave bol a navrátil sa, nahliadol pravú povahu vecí (t. j. že nič také nie je nahliadnuteľné, ak to je), konštatuje to a vypovedá, že ľudia myslia subrozumom namiesto rozumu, ktorý mylne za rozum považujú. Po definitívnom prekročení hranice ostáva už len zistenie, že žiadne ďalšie zistenie nebude.

1.3 Vzťah chôdze a myslenia:

vysvetlenie perspektívy

Bernhard nás na jednom mieste Chůze vovádza do neurotických chvíľ, ktoré zažíva Oehler vtedy, keď badá na Karrerovi známky pomätienia. Karrer v okamihu, keď sa schýľovalo k tomu, že sa pomätie (ešte pred vstupom do Rustenschacherovho obchodu), začína „*nepředstavitelnou rychlostí*“ hekticky pobehovať z miesta na miesto. Oehler tuší túto nebezpečnú zmenu v myslení práve na základe náhlejšej zmeny v jeho chůdzi – behu z ulice do ulice a začína sa báť o duševné zdravie Karrera, stále dúfa, že nepôjde tam, kde sa zdá, že beží: do obchodu. Karrer mu dokonca ujde a Oehler má čo robiť, aby ho vôbec dobehol, stále dúfajúc, že *tam* nevojde.⁸⁴

⁸² K tomu, že Karrer je zdrojom zistení o „takzvanosti“ vecí, vid. pasáž zo str. 19, 110-111.

⁸³ „(...) Karrerova pomatenost je teď fakticky nejen horší než jeho pomatenost před osmi léty, nýbrž je definitivní (...).“ Tamt., s. 38-39.

⁸⁴ Pasáž na s. 138-140.

Myšlienka vzťahu chôdze a myslenia⁸⁵ resp. pomätenosti sa tu ukazuje ako jedna z kľúčových pri dešifrovaní vzájomného vzťahu subrozumu a nerozumu. Značná časť doterajšej interpretácie vychádza práve z bodu ich vzájomnej konfrontácie. Bernhard stavy subrozumu a nerozumu (stavu pomätenosti) popisuje, avšak v texte ich priamo do spojenia nekladie: nikde výslovne nepovie, že myslením subrozumom sa dostávame k nerozumu. Vzťah chôdze a myslenia však podnecuje text takto čítať a následne interpretovať či bližšie konkretizovať stav pomätenosti ako ten, v ktorom používame „pojmy samé“. Preto sa v nasledujúcej časti budem venovať tomuto vzťahu a keďže záver interpretácie (chôdza je myslením subrozumu a myslenie je nemyslením – pomätením) vyžaduje vysvetliť, čo sú to pojmy samé, vrátíme k stavu pomätenosti k tomu, čo sa v stave pomätenosti s pojmi samými deje.

Mnoho pasáží z románu *Chůze* (niektoré výslovne, iné menej jasne) vypovedajú o akomsi súvisi medzi myslením a chôdzou. Hovorí sa konkrétne o prechode jedného v druhé, nemožnosti vykonávať obe rovnako usilovne, o ich nevyhnutnom striedaní, neustále sa naznačuje, že spolu súvisia. Perspektíva, skrze ktorú tento vzťah môžeme čítať, vychádza z nasledovného bodu v texte: „*Jdeme-li, pracujeme s takzvanými užítkovými pojmy, (...) zatímco myslíme-li, pracujeme prostě s pojmy samými.*“⁸⁶ Táto veta sa môže zdať neškodná, no kontext, v ktorom je vyslovená, ju stavia do iného svetla. V danej pasáži sa rozoberá vzťah myslenia, chôdze a rýchlosti; popisuje sa, že myslenie nemá s rýchlosťou nič spoločné a chôdza áno.⁸⁷ To je zarážajúce: my *môžeme* predsa povedať, že myslenie je rýchle či pomalé, môžeme sa poháňať k rýchlejšiemu myšlienkovému výkonom alebo pozorujeme ako naše myslenie spomaľuje. Vieme pozorovať a popisovať zmeny v rýchlosti nášho myslenia. Toto tu Bernhard ale popiera. Nevyhnutná je teda otázka: ak si myslí, že myslenie nemôže byť rýchle, čo teda myslením myslí? Je dobré mať na pamäti, že myslenie vlastne neexistuje (pretože „*neexistuje rozum, nýbrž jen nerozum*“), všetko naše myslenie, ktoré vykonávame, je len používaním subrozumu. Na prvý pohľad sa podľa toho, čo Bernhard tvrdí môže zdať, že sa rozhodol na tomto mieste v analógii s chôdzou použiť slovo myslenie *konvenčne*,⁸⁸ (teda v terajšom význame „subrozum“, ktorý sa navracia do skutočnosti *ruka v ruke*) aby lepšie naznačil, v

⁸⁵ Najzreteľnejšie vyjadrená na stranách 123-135.

⁸⁶ Tamt., s. 135.

⁸⁷ „(...) Chůze má co dělat s rychlostí, zatímco myšlení nikoli, (...) chůze je jednoduše rychlost, a myšlení v žádném případě.“ Tamt., s. 135.

⁸⁸ Mohol by to urobiť. Sám pripúšťa, že v rámci uchovania existencie na tomto svete môžeme pojmy konvenčne používať s vedomím, že sú konvenčné: „Klidně říkejme myšlení i tam, kde o žádné myšlení nejde, a říkejme klidně rozum i tam, kde o rozumu nemůže být řeči, a klidně připustíme, že jde o všechny pojmy, o něž se vůbec nemůže jednat.“ Tamt., s. 21.

čom vidí podobnosť a v čom rozdiel myslenia a chôdze ako činností tak ako týmto pojmom bežne rozumieme: chodiť = vykonávať pohyb z miesta na miesto a myslieť = vykonávať myšlienkovú činnosť. V ďalšom by potom šlo len o porovnávanie týchto dvoch činností a hľadanie určitých spoločných bodov, sledovanie zrkadlení týchto procesov jedného v druhom apod. Teda, Bernhard by tu urobil akýsi ústupok a akoby sám cielene a programovo ostával v tomto bode v skutočnosti *ruka v ruke*, podľa vlastného hesla nevyhnutnosti prechodu medzi dvoma stavmi. To by šlo, až na to, že toto porovnávanie z hľadiska istých sporných miest v texte nesedí.⁸⁹

Ak vezmeme do úvahy fakt, že *pri chôdzi používame len úžitkové pojmy* (konvenčné) a pri myslení pracujeme s *pojmiami samými*, ako by sa výslovne naznačovalo, že termín „pojmy samé“ je v tomto kontexte myslený úplne vážne,⁹⁰ keďže sa tu očividne vymedzuje jeho použitie v protiklade k použitiu „pojmov úžitkových“ používaných pri chôdzi. V tom je ale rozpor, pretože v úvode textu sa píše už toľkokrát opakované, že *myslenie neexistuje*, naproti tomu na tomto mieste, že pri myslení pracujeme s *pojmiami samými*. Do toho vstupuje fakt, že Bernhard samotné „pojmy samé“ od začiatku odmieta.

Definitívnu odpoveďou na otázku, čo je to chôdza a čo myslenie a ako spolu súvisia, by malo byť teda zistenie, či *pojmy samé* vôbec môžu byť myslené vážne a ak áno, čo to znamená.

1.3.1 Pojmy samé

Zdá sa, že *pojmy samé* naozaj môžeme čítať úplne vážne, avšak musíme si pod obsahom tohto slovného spojenia predstaviť niečo iné, než čo by nám v kontexte Chůze zrejme napadlo (t. j. pojem, ktorý pravdivo postihuje skutočnosť). V tomto bode zhrňme ešte raz to, na čom bude postavený záver tejto interpretácie (ktorý znie: *pojmy samé* ako to, čím/na základe čoho myslí pomätenec v stave pomätenosti). Nasledovný text bude súvisieť so stavom, v ktorom sa ocitá pomätenec, ktorému sa štrukturovaný svet môže rozpadnúť v chaos.

⁸⁹ Zvlášť nemožnosť súčasnej chôdze a myslenia (s.124) nie je v tomto výklade textu nemožná, ako by sa tu tvrdilo, skôr by poukázala na nejaké defekty človeka, ktorý nedokáže ísť a súčasne o niečom premýšľať.

⁹⁰ Pracovná úvaha je, že v tomto bode „pojmy samé“ tu skutočne majú postihovať pravú povahu vecí. Táto pracovná úvaha je zavedená preto, aby sa ukázalo, že je nepravdivá a zároveň aby bolo jasnejšie vidieť myšlienkový postup interpretácie, ktorá vyšla z toho, že Bernhard použil termín „pojmy samé“, ktorý by sme u neho nečakali, o ktorom celý čas hovorí, že nie je sám možný a ak je možný, tak je určite prázdny alebo nepravdivý.

Ako už bolo naznačené, pomätenec po definitívnom pomätení sám v sebe zakúša a zažíva úplný rozpad „sveta“, ide teda – a to je zásadné – o *stav*, v ktorom sa nachádza, ktorý je v ňom, nie mimo neho. Nejde o to, že by sa niekam fyzicky presunul, on sa vnútorne, z vonkajšieho pohľadu, zmenil. Pre neho samého je však jeho vnútorný svet jediným reálnym svetom, ktorým žije a v ktorom žije. To, čo sa rozpadá, nie je žiaden objektívne existujúci svet, ale tento svet súkromný, či skôr svet súkromný ako istá forma (poznania) či podoba sveta objektívne existujúceho. Pokiaľ sa teda rozpadne kozmos v chaos, rozpadne sa v človeku. Pre takéhoto človeka prestáva svet existovať, tak isto ako takýto človek prestáva existovať sám pre seba. Nehovorí to ale nič o zániku v biologickom slova zmysle. Jedinec síce pre seba prestáva sám existovať, to samozrejme neznamená, že ho ako existujúceho prestane vnímať i jeho okolie. Z iného uhla pohľadu to znamená, že ak takýto človek *zhybnul* (a s ním celý štrukturovaný kozmos), nezanikajú spolu s ním automaticky aj tí druhí (a ich kozmos) – existujú ďalej, len on ich ako existujúcich nevníma. Svet navôkol si uchová svoj tvar i keď jeho svet sa rozpadne.

Teda čo sa stane, keď sa človek definitívne pomätie? Pomätený bude i naďalej nejak vnímať akýsi bližšie neurčený tvar, bude ale zažívať, že tento tvar neexistuje, že je prázdny. Keď sa rozpadne štruktúra, svet, kozmos, rozpadnú sa aj vzťahy medzi objektmi. Lenže práve tieto vzťahy sú tým, čo nám umožňuje pochopiť zmysel tých objektov. To je ono vyprázdnenie objektov, ktoré pomätenec zažíva: tým, že stráca sieť vzťahov, tým, že stráca schopnosť nachádzať zmysel objektov, prestanú tieto objekty pre neho existovať. Tým sa nevraví, že by prestali existovať v absolútnom slova zmysle, prestanú existovať práve v tom zmysle, že sa vyprázdnia. Ich obrysy zostanú a ďalej sa nejakým spôsobom javia. Pomätenec teda nevisí vo vzduchoprázdne, v absolútnej tme, ale v stave, keď sa mu pred očami „dejú“ scény, obrazy, ktoré spolu vôbec nesúvisia, ktoré ani samy o sebe nedávajú zmysel.

Záverom tejto interpretácie je, že práve tieto prázdne obrysy nazve Bernhard *pojмами samými*, čo je vskutku presný a geniálny výraz: „o sebe“ vyjadruje práve ich nespojitost' (každý z tvarov stojí sám a s ničím nesúvisí). A ako už bolo napísané v začiatku práce, človek používa pojmy ako umelé (t. j. tiež *prázdne*) konštrukty, ktoré nepatrične aplikuje na skutočnosť a tým ju *tvaruje*. Zdá sa, že toto poňatie drží i v tomto prípade. „Pojem“ potom vyjadruje onu prázdnotu toho tvaru, ktorý sa pomätencovi i naďalej „javí“. Pomätenec sa pohybuje vo sfére „pojmov samých“.

Môže sa nám zdať, že toto čítanie *pojmov samých* je vcelku radikálne, keďže so svetom pojmov sa stretávame v podobnom kontexte len raz.⁹¹ Zároveň však už zo samotného spomínaného faktu, že pri chôdzi používame úžitkové pojmy a z vety „*Myslící člověk totiž chápe i své myšlení jako chůzi (...)*“,⁹² ktorá k faktu obsahovo náleží, môžeme celú spomínanú pasáž čítať dole naznačeným spôsobom.

1.3.2 Chôdza a myslenie: interpretácia

Chôdza je teda používaním úžitkových pojmov, je to naše myslenie subrozumom. „*Zatímco myslíme-li, pracujeme prostě s pojmy samými.*“⁹³ Teda ak myslíme, sme v stave chaosu, v ktorom napokon nemyslíme. Teda výrok, ktorým sme sa zaoberali, sa naozaj ukazuje ako doslovné tvrdenie toho, čo sa chce o chôdzi-myslení-subrozume/myslení-nemyslení povedať. Do toho zapadá i tvrdenie, ktoré dalo podnet k prvotnej pochybnosti, že myslenie nemá rýchlosť. Ak nie je nič ako myslenie, nie je nič, čo by malo rýchlosť. V krátkosti sa ešte pristavme pri pasážach (s. 123-135), ktoré ak sú čítané skrze túto perspektívu, stávajú sa ďalším dodatočným výkladom o subrozume a nerozume, o nutnosti prechodu subrozumu medzi stavmi *v a proti skutočnosti*, o potrebe subrozumu, ako aj o riziku pomätenosti.

„(...) *Naše chození a naše myšlení a jedno z druhého, říká Oehler, se nám proměnilo v neuvěřitelné, téměř nesnesitelné nervové vypětí.*“ Nervové napätie, s popisom ktorého sa tu stretávame, môžeme interpretovať ako stav subrozumu, ktorý občas „myslí“ nerozumom a mátie sa. Z toho plynie: z nutnosti neustáleho prechodu do oboch polôh; ide o napätie subrozumu, ktorý chodí (vie, že len chodí), ale občas skutočne nemyslí (čo ho späťne desí tiež). Podobne aj: „*Není možné delší dobu chodit a myslet stejně usilovně (...)*“, hovorí o nutnom striedaní týchto dvoch stavov (t. j. ak vykonávame usilovne len jednu z činností, buď sa budeme neustále nachádzať v stave *ruka v ruke*, alebo sa pomätieme). Zároveň ide o vzájomnú podmienenosť chôdze a myslenia: chôdza je potrebná k myslieniu (subrozumom sa dostávame k nerozumu – pričom ide len o tento fakt, bez náznakov hod-

⁹¹ „(...) V celém světe pojmu není možné na žádnou otázku zodpovědět, (...) chceme-li ji zodpovědět skutečně.“ Tamt., s. 119. Veta je citovaná v prehodenom poradí vetných častí. Môžeme tento výrok čítať v zmysle subrozumu, t. j. vo svete našich pojmov nedospievame k poznaniu; ale tiež z perspektívy nerozumu: vo svete, kde už sú len pojmy (ktoré sú prázdne), už nemôžeme vypovedať vôbec nič. V oboch prípadoch je výraz „pojmy samé“ ako šitý na mieru, keďže v prvom prípade sa naznačuje nemožnosť pojmového poznania v zmysle nedostatočnosť a v druhom zmysle nemožnosť v zmysle faktickej nemožnosti niečoho takého.

⁹² Tamt., s. 133.

⁹³ Tamt., s. 135.

notiaceho súdu)⁹⁴ a i myslenie je potrebné k chôdzi (nutnosť prejsť späť od nerozumu k subrozumu). V bode, keď sa nám darí „*chodit rovnoměrně a myslet rovnoměrně*“, vieme, že sme v bode „*jednobo z nejobtížnějších umění*“ - na „umeleckost“ zvládania oboch stavov už sme poukazovali vyššie. „*Klidně můžeme chůzi proměnit v myšlení a naopak, myšlení proměnit v chůzi.*“ Máme možnosť pomiatnuť sa, ak myslíme subrozumom a nezastavujeme svoje myšlienky včas. Zároveň, nie každý stav pomätenosti je definitívny.

„*Na druhé straně jsou ovšem chození a myšlení dva zcela stejné pojmy (...) Věda o chůzi a věda o myšlení jsou v podstatě jedna jediná věda. (...) Chodíme nobama, jak říkáme, a myslíme hlavou. Ale právě tak bychom mohli tvrdit, že chodíme hlavou.*“ Poukaz k tomu, že chôdza je skutočne myslením – myslením subrozumom. Ide teda o ten istý pojem. Funkcia hlavy sa mení na chôdzu – t. j. pohybovú činnosť, ktorá je pre život potrebná. Hlava (subrozum, chôdza) udržuje našu existenciu.

„*Myšlící člověk totiž chápe i své myšlení jako chůzi, říká Oehler. Mluví o svém (...) myšlenkoveém pochodu.*“ Samozrejme, že pôjde o *pochod* myšlienok, ak hlava *chodí*. Ak je možné takto Bernharda interpretovať, potom tu odhalil, že výborný slovný zvrät, ktorý sa zdá byť rečovou hračkou, spájajúci chôdzu a myslenie (*vstupujeme do myšlienky; myšlienka zachádza ďaleko*) – nie je zďaleka rečovou hračkou, ale presným výrazom toho,⁹⁵ čo o myslení subrozumom môžeme povedať. Ide o niečo, čo sa musí uviest' z pokoja do pohybu, čo sa hýbe, čo môže niekam zájsť a postupovať ďalej, môže mať rôznu rýchlosť. Subrozum je činnosť, aktivita narozdiel od nerozumu, o ktorom už žiadne tvrdenia o rýchlosti neplatia (je to stav, kde sa už žiadna myšlienka nedá do pohybu). K nerozumu sa chôdzou dá dospieť, ak je prirýchla, hektická, ak už je „*behom nepredstaviteľnej rýchlosti*“, počas ktorého už bežec nič nevidí, len mihajúce sa skutočnosti, ktoré sa okolo neho dejú. Ak sa bežec nezastaví, zhyne; ak sa zastaví, znamená to prerušenie pohybu. Inými slovami, ide stále len o myslenie subrozumu, ktoré je pre život nevy-

⁹⁴ Hoci mohli by sme povedať, že stav pomätenosti, ak nie je definitívny, je prospešný – je to stav zhnutenia, ktorý ešte sčasti je subrozumom, vďaka ktorému nahliadame náhružkovosť myslenia.

⁹⁵ O chôdzi a myslení sa tu nehovorí ako o dvoch procesoch, ktoré máme porovnávať na základe nášho zvyku používať pre ne rovnaké výrazy. Zdá sa, že táto slovná hračka je veľmi dobre použitá. I keď sa môže na prvý pohľad zdať, že Bernhard naznačuje jasnú súvislosť medzi týmito procesmi (keď chodíme, nemyslíme, pretože kráčame a nemôžeme kráčať i myslieť rovnako dobre naraz apod.), tieto pasáže majú hlbší význam práve v rovine subrozumu a nerozumu. Aj pasáž o Karrerovi, ktorý sa odrazu javí Oehlerovi ako pomätený, sa na prvý pohľad dá uchopiť skrze premenu chôdze na myslenie v zmysle jedno skončí, druhé začne, avšak pri bližšom pohľade si môžeme môžeme všimnúť, že ide o premenu chôdze, ktorá sa stáva behom postupne, myslenie subrozumom sa vyhocuje (Karrer sa pomätúva) a Karrer už beží, beží prirýchlo. Neprestal chodiť, aby potom začal myslieť (šaliť), on chôdzu premenil na beh. Ide o stupeň myslenia (chôdze), ktorá sa mení na beh (nerozum) a nie o chôdzu, ktorá prestane a ktorú vystrieda čosi iné. Pomätenie sa síce udeje v jednom smrteľnom okamihu, avšak ten, hoci sa deje náhle, je len výsledkom toho, čo mu predchádzalo.

hnutné, ktoré však má občas bežecké ambície a občas nedokáže odhadnúť hranicu, ktorá už je pomätením. Myslenie subrozumom by však malo pred ňou ustáť, ak človek chce ostať živým – malo by sa v tejto intenzívnej fáze prerušiť a zastaviť.

* * *

V prvej interpretácii týkajúcej sa výhradne románu *Chůze* sme sa stretli s tromi základnými vymedzeniami myslenia: s bezrozumom, subrozumom a nerozumom. Bezrozum bol taký druh myslenia, v ktorom sa ten, kto ho používa, nikdy nezaujíma o skutočnosť takú, aká je, ale sústreďí sa len na to, čo sa mu hodí, čo mu vyhovuje do jeho predstáv o skutočnosti. Bezrozum nepoužíva rozum, nemyslí, nepoznáva. Subrozum bol zase iným typom myslenia, takým, v ktorom už mysliteľ nahliada, že bezrozumom nemyslel a pokúša sa pravdivo poznávať skutočnosť, až zistil, že skutočnosť je takej povahy, že ju nikdy nespozná a že jeho myslenie je len náhradnou formou myslenia, ktorá mu umožňuje fungovať vo svete, že to je myslenie konvenčné. Podstatným bolo uvedomiť si túto konvenčnosť (t. j. vystúpiť do stavu charakterizovaného ako stav *proti* skutočnosti) a udržať i túto konvenčnú formu myslenia (t. j. vrátiť sa do stavu charakterizovaného ako stav *rúka v rúke* so skutočnosťou). Ak by mysliteľ túto ťažko vybalancovateľnú situáciu neudržal, ocitol by sa buď o krok vzad v stave *rúka v rúke*, alebo inak povedané v slepej dôvere vo vlastný rozum (pričom tento stav je zhynutím, pretože mysliteľ už raz nahliadol, že ide o falošné (t. j. konvenčné) myslenie, ktoré podstatne nič nepoznáva) alebo by sa ocitol o krok vpred v stave nerozumu, t. j. v stave *proti* skutočnosti, ktorý môže byť trvalým a znamená stav pomätenosti a je tiež zhynutím. Myslíť v trvalom stave nerozumu v prvej interpretácii je pomäteným pre svoje neustávajúce detailné analýzy každej jednotlivéj skutočnosti bez ohľadu na to, či je podstatná. Tento spôsob myslenia chápaný ako stav chaosu šialenca bol pritom (interpretáčnym) východiskom prvého, nie však definitívneho čítania *Chůze*, aj keď pre zložitú úvahu bol objasnený až na konci interpretácie. V tejto interpretácii bol kladebný dôraz najmä na negatívnu stránku Bernhardovej filozofie skepticizmu a nihilizmu. O myslení sa dozvedáme len to, že je to akýsi chaos, v ktorom sa už zorientovať nedokážeme, alebo je to len náhrada za pravdivé myslenie, čo ale samo nikdy nebudeme môcť mať k dispozícii, preto na skutočné myslenie rezignujeme. Tiež sme sa v nej ale stretli s poukazom k pozitívnemu rysu: s poukazom k potrebe myslieť aj keď si uvedomujeme, že ide o myslenie konvenčné.

Prvá interpretácia je však len jednou perspektívou problému myslenia, ktorú v Bernhardových románoch čo do obsahovej stránky nachádzame. Druhú perspektívu nám poskytujú romány *Mýcení* a *Stáří mistři*, ktorá je výzvou premyslieť problém nanovo na príbehoch a postavách týchto románov. To vedie k uchopeniu myslenia ako reflektívneho myslenia pozorovateľa, ktorý je však podozrievaný opäť z nemyslenia, nakoľko len zhŕňa a popisuje udalosti, ktoré pozoruje, bez toho, že by do tohto procesu prispel svojou originálnou myšlienkou. Mysliac si, že myslí, keď o myslení hovorí, nevedomuje si, že okolo myslenia len krúži, no priamo do neho nevstupuje. V nasledujúcej druhej interpretácii sa preto budeme zaoberať pozorovaním ako činnosťou, ktorú Bernhardovi hrdinovia taktiež často vykonávajú a ktorú v určitých miestach za myslenie považujú.

2 Bernhard: Myslenie a pozorovanie

„(...) *V tomto ušáku (...) všechno vidím a slyším, nic mi neujde, pomyslel jsem si.*“⁹⁶

Postava, skrze ktorú sa k nám dostávajú kľúčové informácie Bernhardových príbehov je exaktný pozorovateľ, ktorému nič neunikne, ktorý si cení detail a presnosť. Tento pozorovateľ popisuje všetko, čo sa okolo neho deje a je vedecky exaktný: aj pri popisoch malicherných udalostí pôsobí autenticky vážne. Nie je to potom on, kto tu myslí? Čo znamená po Karrerovom pomätení „mysliet“, ako je možné chápať myslenie, ak myslí pozorujúci hrdina? V tomto prípade sa pozorovateľ stáva nádejným mysliteľom pre jeho nepopierateľné kvality zaujatosti a fundovanosti v danej veci o ktorej vypovedá, pre bystrosť jeho vnútorného pozorovacieho zraku a schopnosť nezabúdať na najnenápadnejšie črty popisovaných udalostí.

To však vzhľadom k Bernhardovym textom nestačí. Pozorujúci hrdina sa stáva zaujímavým nielen z hľadiska jeho exaktnosti: pozorovanie, ktoré je vyčerpávajúce, je badaateľné už pri Bernhardovych popisoch myslenia Karrera, ktorý neustálym kladením si otázok skončil na Steinhofe. Tento hrdina je zaujímavý najmä z hľadiska prekvapivého zlyhania celého jeho dobre vybudovaného systému pozorovania potom, čo sa toto takzvané pozorovanie ukáže ako prostý popis faktov, ktorý nie je originálnym pozorovaním, postrehom, myslením.

Nebudeme sa tu zaoberať výhradne románom *Chůze*, nakoľko vykreslenie Bernhardovej pozorujúcej postavy ako takej bude plastickejšie pomocou priblíženia viacerých pozorujúcich postáv z románov *Mýcení* či *Stáří mistři*, kde je pozorovanie ústredným motívom. V týchto románoch je na postavách Atzbachera a Irrsiglera (*Stáří mistři*) a muža (*Mýcení*) ukazovaná nepretržitá činnosť pozorovania druhých. Princíp výstavby týchto diel čitateľovi vnucuje pocit, že pozorovanie (ako občas indikujú i samotné postavy) je činnosť rovná samotnému mysleniu, čo vyznieva tragikomicky. Postavy sú totiž len „*blásné trouby*“⁹⁷ myslenia kohosi iného, ako to zaznieva v románe *Stáří mistři*, samé teda nemyslia a ešte vo svojej činnosti aj zlyhávajú.

Bernhard nám predvedie viacero podobných postáv, ktoré vykazujú určité spoločné črty (nerobia nič iné, len všetko pozorujú, zapisujú, či ide o vnem pohybu, pachu, minulých udalostí a vlastných dojmov z pozorovaných reálií), no tieto postavy samé nikdy

⁹⁶ *Mýcení*, s. 22.

⁹⁷ Výraz, ktorým označuje Atzbacher Irrsiglera v *Starých mistrech*, s. 11.

bližšie nerozoberá. Preto sa pozorujúce postavy na prvý pohľad nezdarujú čitateľovi zvlášť významné. Ich úlohou je väčšinou len vyrozprávať príbeh (Atzbacher, Oehler, muž). Zároveň však postavy *sú* štýlové a nápadné, nakoľko príbeh podávajú typicky originálnym spôsobom. O to viac prekvapivé je zlyhanie ich presného, premysleného pozorovania. Tak zlyháva muž v Mýcení, ktorý bol po celý čas hlavným pozorovacím (a podľa neho samého *dôležitým*) hrdinom, ktorý končí odhalený ako sám pred sebou zahanbený antihrdina. Podobne pozorovacej činnosti uniká a zlyháva aj študent pozorujúci maliara Straucha (román *Mráz*), ktorý napokon nezvláda úlohu neustáleho pozorovateľa a zapisovateľa; za myšlienky druhého sa skrýva (a nevedome tak zlyháva) aj Atzbacher v *Starých mistreoch*, či Oehler v *Chûzi*.

2.1 Pozorujúce postavy

Nasledujúce popisy postáv budú podrobné za účelom vytvorenia si presného obrazu nádejných pozorovateľov – mysliteľov.

2.1.1 Staří mistři: Irrsigler

V *Starých mistreoch* je pozorovacou postavou Atzbacher a Irrsigler, každý iným spôsobom. Atzbacher nehovorí o Irrsiglerovi zrovna najlichotivejšie: „(...) *Převzal řadu Rege-rových úvah, ne-li dokonce všechny. Irrsigler se vlastně stal Regerovou hláskou troubou.*“⁹⁸ Irrsigler je popisovaný ako tvor, ktorý nie je príliš inteligentný, ale dokáže dobre načúvať a to, čo počuje, si zapamätat' a dookola opakovať. Tak nič, čo hovorí, nie je jeho vlastnou myšlienkou, ani keď hovorí o sebe samom,⁹⁹ ale vždy len doslovnou myšlienkou Regeera („*jak říkává pan Regeer*“),¹⁰⁰ od ktorého ju má. Nemožno ani povedať, že by Regeerovi dôveroval, čo by bolo dôvodom, že jeho názory šíri – jednoducho si nevedomuje, že tieto myšlienky by mohli byť *Regerove*, považuje ich za pravdivé. O Irrsiglerovi sa dozvedáme od Atzbachera, ktorý zapisuje, aký bol Regeerov vzťah k nemu a vysvitá, čo je zaujímavé, že Regeer Irrsiglera istým spôsobom potrebuje. Napriek tomu, že by sa nemusel cítiť voči nemu zaviazaný, keďže Irrsigler mu v Umeleckohistorickom múzeu drží miesto – lavicu v Bordoneho sále pred Tintorettovim *Mužem s bílým plnovousem* za

⁹⁸ *Staří mistři*, s. 11.

⁹⁹ „Pocházím z Burgenlandu, to přece neznamená nic jiného, než že pocházím z rakouského trestanec-kého ústavu.“ *Tamt.*, s. 12-13.

¹⁰⁰ *Tamt.*, s. 11.

malý úplatok, Reger sa mu zaviazaný cíti a cíti potrebu mu preukazovať láskavosti, keď ho trikrát do roka – hoci nie viac (toto množstvo vyhovuje aj jemu) – pozýva na obed do Astorie, čo je tradíciou od smrti jeho ženy, ktorá by mala ostať uchovaná. Reger však Irrsiglerom zároveň pohárda, keď je mu síce láskavosť ochotný preukázať, ale nie spôsobom, ktorý by sa zjavne Irrsiglerovi a jeho celej rodine aj s deťmi páčil oveľa viac – návštevou Pratru, alebo výletom do prírody, z ktorých sa stále pokúša nejako vyvliecť.¹⁰¹ Irrsigler funguje pre Regera ako ventil – Reger mu môže povedať všetko, čo sa mu práve honí hlavou s vedomím, že tým Irrsiglerovi neublíži – ten nie je schopný vôbec chápať, aký obsah a dosah Regerove myšlienky majú. Irrsigler je pre Regera ideálny spoločník („jediny snesiteľný človek“; „charakterovú vydařený človek“) – nikdy sa ho na nič nepýta a hoci nie je hlúpy, ničomu nerozumie. Je dochvilný,¹⁰² čo je jeho ďalšie plus. Irrsigler je (pre nás) skvelý ešte v tom, že nám dovoľuje spoznať aj Atzbachera, ktorý ho popisuje a ktorý voči takémuto človeku – Irrsiglerovi prezrádza určité hodnotové stanovisko.

2.1.2 Staří mistři. Atzbacher

O Atzbacherovi, ďalšom známom Regera, by sme sa mohli vyjadriť podobne. Hoci sa to nedozvedáme priamo – je to práve Atzbacher, kto príbeh rozpráva a ten nie je predsa o ňom – môžeme ich s celkom slušnou istotou na neho aplikovať. Atzbacher väčšinou tiež len tlmočí, čo mu hovoril Reger, jeho názory sa stávajú vlastným obsahom Atzbacherovho textu. Celý román nie je o tom, čo si myslí Atzbacher, že si myslí Reger, ale čo si myslí Reger, čo si Reger myslel, čo zažil. Atzbacher ho sleduje a všetko nám dopodrobna tak ako sa to stalo popisuje. Poznáme to podľa spôsobu, ako sa Atzbacher vyjadruje: ide o doslovnú reprodukciu toho, čo Reger povedal, bez zaujatia stanoviska rozprávača. Reger povedal, Reger vravel, Reger rozprával a medzi tým ucelené Regerove výstupy obsahu toho, čo vravel. Atzbacher zároveň nepriamo a neuvedomele poukazuje, ako už bolo spomenuté, aj na svoju vlastnú činnosť, o ktorej vypovedá vtedy, keď popisuje Irrsiglera (prenesením jeho prirovnania si uvedomíme, že

¹⁰¹ Tamt., s. 172-179. „To bych asi nevydržel, kdyby Irrsiglerovy děti po mně žádaly, abych s nimi běhal po lese, paní Irrsiglerová vpředu, Irrsigler vzadu a Irrsiglerovy děti se mnou, pokud možno držíce mě za ruce.“ s. 175. „(...) A já jednou řeknu, bolí mě hlava, podruhé, bolí mě v krku, potřetí, mám plno práce, počtvrté, musím vyřídít spoustu korespondence (...).“ s. 176. Regera by mohol ospravedlniť jedine jeho vek 82 rokov, čo však zjavne nie je prekážka, ktorá výletu v tomto kontexte bráni.

¹⁰² Tamt., s. 8.

Atzbacher je v podstate hlásnou trúbou Regera) a poskytuje nám možnosť uchopenia takýchto postáv.

Zároveň však medzi Atzbacherom a Irrsiglerom je jeden rozdiel a to práve v tom, že Atzbacher sa nezdráha činnosť a správanie Irrsiglera nelichotivým spôsobom komentovať. To je jedna zo situácií, keď si všimneme, že Atzbacher sa svojimi vyhláseniami o Irrsiglerovi povyšuje nad Irrsiglera a svoju činnosť vidí inak, než aká v skutočnosti je. Z tejto perspektívy sú obe pozorovacie postavy rovnako nevedomé čo do faktu, že pozorujú. Atzbacherovi sa odpozorúvanie hnuší, keď ho vidí na tom druhom, ale nie je schopný uvedomiť si ho na sebe samom. Atzbacher kopíruje Regera v jeho zmýšľaní (keď v celom svojom texte dáva svojim vlastným myšlienkam len minimálny priestor) a od Irrsiglera ho líši snáď len to, že to robí sofistikovanejším spôsobom. Avšak tým, že sám koná to, čo na druhom tak jasne kritizuje, jeho vlastná činnosť stráca na význame, aký jej Atzbacher pripisuje. Význam všetkého, čo Atzbacher napíše a čo sa môže zdať skvelým dielom, sa oslabuje jeho vlastným výrokom o činnosti, ktorá mu nielenže nie je „nápadne podobná“: je úplne rovnaká. Už tu vidíme prvé zlyhanie pozorovania, ktoré si nevedomuje, že je len – Atzbacherovými slovami – „hlásnou trúbou“.

2.1.3 Chůze. Oehler

Podobnou postavou, akou je Atzbacher, je i Oehler v Chůzi. Oehler tiež celý čas len hovorí, čo Karrer kedy povedal, čo si myslel a v tom je Atzbacherovi podobný. Jeho špecifikom je to, že Oehler nekomentuje spôsob tohto myslenia tak ako Atzbacher, keď sa kriticky vyjadruje o Irrsiglerovi. Oehler hovorí (samozrejme nejde o jeho vlastné myšlienky ale o myšlienky Karrerove) o *obsahu* takéhoto myslenia – teda o nemožnosti dospieť v reflexii k určitému jasnému a stopercentne pravdivému poznaniu. Oehler je v Chůzi tou istou funkčnou jednotkou, ako je Atzbacher v Starých mistrech – cez neho sa dozvedáme všetky informácie o myslení/umení, ktoré sú dôležité, pretože ich povedal ktosi iný, kto sa v myslení/umení vyzná lepšie a kto je tomuto sprostredkovateľovi autoritou. Oehler sa však o podstate činnosti nevyjadruje, dozvedáme sa len to, čo si myslel Karrer – v tomto ohľade je tu ešte menej osobného názoru ako u Atzbachera.

O Oehlerovi môžeme povedať mnohé. Oehler je postavou, ktorá sa intenzívne stýkala s Karrerom. Karrer a Oehler boli priateľmi a tak mal Oehler veľmi dobrú príležitosť byť pritom, keď Karrer myslel (ako Atzbacher a Reger, ako Irrsigler a Reger). Od

Oehlera sa dozvedáme o Karrerovom myslení všetko. Oehler zaznamenáva všetko, čo Karrer povedal, čo si Karrer myslel, Oehler tieto podrobnosti tlmočí rozprávačovi celého príbehu Chůze. Hovorí o všetkom, čo videl, čo mohol u Karrera postrehnúť. Oehler je špičkovým pozorovateľom, má dobrú pamäť, vie podrobne zreprodukovat' i udalosti „né zcela zásadného charakteru“. Nie je príliš nápadný, o sebe nehovorí skoro nič (až na jednu poznámku, že by mohol byt' na Karrerovom mieste na Steinhofe, keby sa mu „to“ bolo stalo). O Oehlerovom myslení samotnom však nezist'ujeme nič presné. Vieme len, že bol ovplyvnený Karrerom, ako keby bol jeho sekundantom. Oehler bol vždy pri Karrerovi, aby ho mohol sledovat' pri jeho myslení a Oehler je vždy tu, aby o tom podal správu nám. Jeho úloha sa oznámením udalostí končí. Oehlerovi nejde o nadobudnutie poznatkov, dokonca môžeme povedat', že poznanie a myslenie je mu ľahostajné – stačí mu Karrera sledovat', vidiet' a pomenovat' to, čo videl. Myslenie samo je nevedomky ale predsa stranou, nie je podstatné. No predsa je z určitého hľadiska Oehler dôležitý. Oehlerovo myslenie je jedným dlhým pozorovaním Karrera, ktoré sa nesie celým príbehom.

Jeho zlyhanie je tu menej výrazné, no prítomné. Oehler okrem Karrerovho myslenia nepracuje s ničím iným, dokáže hovorit' len o tom, o čom hovoril Karrer a keď sa Karrer pomätie, neostáva mu nič iné, len hovorit' o tejto udalosti niekomu ďalšiemu a snažit' sa slovami zachytit' všetko, čo Karrer kedy povedal, len aby to nevyšlo nazmar. S Karrerom končí i Oehler. Zdroj myšlienok a objekt pozorovania je zničený a to isté platí i pre Oehlera totálne absorbujúceho túto autoritu.

2.1.3.1 Oblečenie: nepozorovaný pozorovateľ

Pozorovanie ako činnosť je u konkrétnej postavy u Bernharda spätá veľmi často a fascinujúcim spôsobom s prvkom oblečenia, ktoré môže mat' napr. aj podobu stáleho pozorovacieho miesta (napr. ušiak v Mýcení) alebo doslova kusu odevu, ktoré má pozorovateľ (obvykle) na sebe. Na tomto mieste je preto potrebné urobiť odbočku týkajúcu sa oblečenia pozorujúcich postáv. Hoci ešte nie je ukončený výklad pozorujúcich postáv postavou muža z románu Mýcení, funkcia oblečenia nám pomôže túto postavu pochopiť lepšie vďaka poukazu na význam skrytého pozorovania (v oblečení) a na stratu významu odhaleného pozorovania (bez oblečenia). Takže k oblečeniu.

U Irrsiglera nachádzame črtu, ktorú vidíme na postavách v mnohých Bernhardových románoch. Dôvod, prečo sa napokon stal Irrsigler zriadencom Umeleckohistorického múzea je len čiastočne ten, že hoci chcel pôvodne k polícii, neprijali ho. Irrsigle-

rovi je tak trochu jedno, že sa jeho pôvodné želanie nesplnilo a že skončil nakoniec ako zriadenec v Umeleckohistorickom múzeu, pretože obe povolania majú jedno spoločné – aj u polície aj v múzeu dostávajú zamestnanci „na doživotí prirčenou uniformu“.¹⁰³ Je jedno, že uniforma vyzerá na bledom Irrsiglerovi príšerne a väzensky: „on má jednotvárnosť rád“.¹⁰⁴ Odpadá mu tak jedna zásadná starosť v živote a to problém s obliekaním. Tu si spomenieme na pasáž, kde sa v Chůzi Oehler s rozprávačom dohadujú na palčiakoch a rukaviciach a iných kusoch odevu, ktoré sa im stali trvalým návykom a ktoré nie sú ochotní meniť. Irrsiglerovi je taktiež v jeho uniforme pohodlne, uniforma mu pomáha dobre vykonávať jeho prácu. Šiltovka chráni jeho zrak a tak môže návštevníkov múzea pozorovať nerušene bez toho, aby bol sám videný... Ukazuje sa, že okrem neochoty vnímať druhého človeka ako iného a neochoty akceptovať jeho odlišnosť, oblečenie môže mať aj akúsi druhú funkciu o ktorej doposiaľ ešte nebola reč. Tá vcelku zábavným spôsobom ilustruje človeka, ktorý si pozorovacia činnosť vybral ako tú, ktorá je mu vlastná a v ktorej sa cíti byť chránený. V uniforme (Irrsigler), v ušiaku (Mýcení), v upnutom kabáte (Oehler) sa totiž dá vidieť úplne všetko bez toho, aby bol pozorovateľ v tejto činnosti vyrušený niekým, kto by spozoroval, že pozoruje.

Irrsiglerovo pozorovanie návštevníkov múzea spopod šiltovky, či Atzbacherovo pozorovanie Regera spoza rohu Bordoneho sálu je v Starých mistrech činnosťou, ktorá už sama má byť nepozorovaná, už ju nikto ďalej nemá reflektovať, pretože – a tu nastupuje interpretácia – by sa ukázalo, že zlyháva. Nepozorovanosť pozorovania je nutnosťou, ktorá túto činnosť čiastočne zachraňuje. Ak by sa totiž odhalila, už by nebola pozorovaním ale pozorovanou, niečím, čo pozoruje ktosi iný. Moment odhalenia však občas nastáva: nehovoríme teraz o odhalení spôsobenom tým, že Oehler ani Atzbacher nie sú konečnými pozorovateľmi, keďže ich vidí ešte ktosi tretí (rozprávač a neznáma osoba z románu *Starí mistři*), pretože oni sami si to neuvedomujú a cítia sa zahalení. Odhalenie v súvislosti s oblečením súvisí s úplnejšou, vedomou nahotou. Ten, kto je oblečený, je pred ňou chránený.

Oblečený pozorovateľ je chránený pred faktom, že to, čo robí, je len pozorovanie a nie vlastná myšlienková činnosť. Môžeme si myslieť, že ani Atzbacher, ani Oehler, nepokladajú svoje popisy za popisy, svojim slovám prikladajú väčšiu váhu, väčšiu výpovednú hodnotu, než akú naozaj majú (viď. úvodný citát: „...nic mi neujde, *pomyslel* jsem si...“, chtiac zdôrazniť význam jeho vlastného pozorovania). Myslenie osoby, o

¹⁰³ Tamt., s. 8.

¹⁰⁴ Tamt., s. 10.

ktorej hovoria, si prisvojujú, akoby to boli práve oni, ktorí prišli na tieto myšlienky. Týmto postavám je spoločné, že oni si myslia, že myslia. Neuvedomujú si, že môžu byť (sú) tiež súčasťou pozorovania, možno aj takého, ktoré o tejto činnosti odhalí čosi neprijemné: zlyhanie jej takzvanej funkcie myslenia, ako napr. v románe Mýcení, o ktorom bude reč nižšie. Preto potrebujú uniformu, upnutý kabát či ušiak, aby si ich nikto nevšimol, aby ich nikto nevyzliekol a neuviedol do reality faktu, že ich činnosť nie je myslenie, ale popisovanie. V prípade Atzbachera a Irrsiglera si Atzbacher tiež neuvedomuje, že on sám nosí uniformu (hoci nemá formu šiat, ale ukrytia sa za rohom Bordoneho sálu, aby Reger nevidel, že ho pozoruje), ktorú na Irrsiglerovi tak odsudzuje. Aj Oehler si z dôvodu uchovania statusu originálneho pozorovateľa odmieta rozopnúť kabát a uvidieť i možnosť nosenia voľného kabátu.

2.1.4 Mýcení. Muž

To, čo na postavách románov Chůze a Staří mistři badáme, nám len potvrdzuje a završuje román Mýcení, kde je aj funkcia oblečenia čitateľná snáď najnaliehavejšie. „*V ušáku jsem měl ovšem vždycky klid, ušák totiž stál za dveřmi, jimiž vstupovali příchozí, v polotmě, kde se má fantazie a myšlenky odjakživa nejlépe soustředily na předměty, které přicházely v úvahu, a dál se mohly volně rozvíjet; vstoupili-li hosté, spatřili mě, teprve když mě minuly, a to jen tehdy, když se při zavírání otočili za dveřmi, což dělala naprostá menšina; balou, kde jsem seděl v ušáku, prošli většinou hned rychle (...).*“⁴⁰⁵ V Mýcení je pozorovacia činnosť vyhrotená do tej miery, že sa jej zrútenie priam očakáva. Budeme preto mužovi z Mýcení venovať najväčší priestor, nakoľko i jeho zlyhanie je radikálnejšie ako pri ostatných postavách.

2.1.4.1 Muž pozoruje

Muž, hlavná postava románu sa zúčastňuje istej takzvanej umeleckej, v skutočnosti však „*odpornej*“ večere na počesť herca Dvorného divadla a už len samotný súhlas s vlastnou účasťou v mužovi budí des. Od pol jedenástej do pol jednej, do chvíle, keď príde herec Dvorného divadla, na ktorého sa s večerou čaká, sedí muž v tomto ušáku v polotme a pozorne sleduje všetko dianie ako i všetky myšlienky, ktoré mu napadajú. Každá myšlienka je v detailoch matematicky presná a žiadna, hoci aj bočná súvislosť neostáva nepovšimnutá či nerozvedená, nič nie je vyslovené, aby to bolo zanechané. Celý príbeh je výlučne tvorený myšlienkami muža a ničím iným. Bez ohľadu na to, či je

⁴⁰⁵ Mýcení, s. 26.

to myšlienka týkajúca sa minulosti spred dvadsiatich rokov alebo myšlienka, ktorá sa objavuje s prítomnými manželmi Auersbergerovými, ktorí ho dnes („oslovili mňa zezadu“) na večeru pozvali. Oblečený – teda posadený do kresla, ktoré je pevným spájacím bodom jeho pozorovacích myšlienok a aktuálneho diania, je muž nevidený, je ale prítomným hosťom, ktorý zo svojho pozorovania a komentovania nevynecháva nič, čo v jeho hlave prejde okolo. Neprestáva hovoriť o manželoch Auersbergerových („perfidní spoločensktí onanisté“, on: „ryjný poblčovač spisovatelů“, ktorý si namiesto Auersberger nechával hovoriť Auersberg a previedol tak „perverztní kastraci jména“) ¹⁰⁶ a o zosnulej Joane („rozžená Elfrída“), ¹⁰⁷ o Jeannie Billrothovej („vídeňské Virginii Woolfové, nevkusné autorce básní a prózy“), ¹⁰⁸ ich manželoch a životných príbehoch, o celej zídenej sa a po sebe sa opičiaccej ¹⁰⁹ umeleckej smotánke túžiacej po vlastnej sláve v tóne, ktorý je pre popisované osoby „nastydaté“ potupný. Jeho popisy sú všade netaktne neviazané, miestami nekontrolovane prechádzajú do neuvedomelého hlasného prejavu a miestami sú jednoducho vtipné. ¹¹⁰ Povedané slovami herca Dvorného divadla, je tento muž akýmsi „bnidopičem“, ¹¹¹ neúnavným kritikom.

A hoci z pozorovania na prvé zdanie nevynecháva ani seba: „*Jak jsi odporný, říkal jsem se stále větším rozčilením stále znovu sám sobě tak, že to nemohl nikdo jiný slyšet,*“ ¹¹² je dôležité všimnúť si, že tieto poznámky smerujúce na jeho osobu sú len vlastným sebaospravedlnením. Muž sa na seba hnevá, že pozvanie vôbec prijal a pripadá si, ako by všetko hral: „*Všechno jsem na ně jenom hrál (...) a teď sedím v ušáku a zase na ně všechno braju,*“ ¹¹³ zdanlivú sebakritiku však prelína ospravedlňovaním sa: „*Nebyla to však, jak by se mohlo zdát, ubohost, jednal jsem v sebeobraně, z pudu sebezáchovy, pomyslel jsem si nyní a dal jsem si tím*

¹⁰⁶ Mýcení, s. 87, 150, 83.

¹⁰⁷ Tamt., s. 73.

¹⁰⁸ Tamt., s. 99.

¹⁰⁹ „(...) Vždyť ztratit jednu rukavici, prohlásila, je přece stejně zlé, jako když se ztratí obě, neboť samotná rukavice je k ničemu. Ano, prohlásili všichni u stolu, všichni už někdy ztratili jednu rukavici a mysleli si totéž. (...) Načež pak každý u stolu začal vyprávět svou historku o rukavici, neboť každý u stolu už někdy ztratil jednu rukavici a ztrátu jedné rukavice pocíťoval stejně bolestně jako ztrátu celého páru.“ Tamt., s. 107.

¹¹⁰ „Auersberger, kterého jsem jednou ve vši vážnosti nazval *Novalisem tónů*, jak si dnes s nechutí uvědomuji, už dávno *nebyl schopen sebekontroly* a jenom čas od času zablekotal něco naprosto nesrozumitelného, neboť si, pravděpodobně aby na sebe naposledy přilákal pozornost společnosti v hudebním salonu, najednou vyndal z úst dolní chrup a podržel jej herci Dvorního divadla před obličejem jako trofej s poznámkou, že život je krátký a člověk má namále a smrt není daleko, což herce Dvorního divadla přimělo, aby několikrát řekl slovo *nechutné* zatímco si Auersberger opět zastrčil chrup a Auersbergerová samozřejmě znovu vyskočila z křesla s úmyslem, že manžela vyprovodí z hudebního salonu do ložnice, což se jí však opět nepodařilo; Auersberger teď své ženě vyhrožoval zabitím, odstrčil ji, takže zavravorala směrem k herci Dvorního divadla, který ji zachytil a vzal do náručí.“ Tamt., s. 146-147.

¹¹¹ Tamt., s. 128.

¹¹² Tamt., s. 132.

¹¹³ Tamt., s. 61.

*hned rozhrěšení (...)*¹¹⁴ Muž sa na prijatie pozvania a účasť na večeri len hrá, napriek tomu, že sa to aktuálne deje. Pozvanie vskutku nikdy neprijal, pretože bol do neho dotlačený (tu máme opäť sebaľútosťný moment) a na večeri sa v podstate tiež nezúčastňuje, pretože celý večer sa odohráva mimo neho, nekonverzuje, sedí obďaleč. Toto priznanie, že jeho život je len hrou¹¹⁵ sa tak nestáva mechanizmom proti zblázneniu sa, ale vcelku ľstivým spôsobom ako oklamať a utvrdiť sám seba v tom, že jeho kritika ostatných hostí a hostiteľov je oprávnená a že ten, kto má právo sa na niečo sťažovať, je on sám. Už v tomto bode si môžeme všimnúť, že tento muž je zo spomenutých postáv najsofistikovanejší a najlepšie dokáže maskovať vlastnú neschopnosť tým, že aj keď si ju uvedomuje, veľmi dobre ju vie premenovať na neschopnosť tých druhých. Muž teda tuší, že jeho pozorovanie a neustále nelichotivé komentovanie sa môže vzťahovať i na neho samého, z čoho však definitívne precitne až na popud herca Dvorného divadla.

2.1.4.2 Muž pristihnutý pri pozorovaní

Úvahy muža sa začínajú radikálne obracať proti nemu samému v bode, keď je muž postupne nútený opustiť svoju pozorovaciu polohu s pozorovacím miestom a včleniť sa do spoločnosti, ktorú popisuje. To sa deje v bode, keď potom, čo prišiel očakávaný herec, musel opustiť svoj ušiak, presunúť sa z chodby do jedálne a z jedálne do hudobného salónu, kde dochádza ku konfrontácii s týmto hercom. Práve ten muža donúti uvedomiť si, že všetko, čo si doteraz v mysli povedal o umeleckej spoločnosti, platí aj na neho samého.

Muž si doteraz myslel, že svojimi exaktnými postrehmi a kritikou sa voči celej spoločnosti vymedzuje aj keď vie, že je to hra, lebo i on sám nie je úprimný a otvorene nepovie, čo si myslí, keďže všetko sa odohráva len v jeho hlave. Nepripúšťa si fakt, že práve tým, že mlčí, stáva sa súčasťou tejto povrchnosti, o ktorej celý čas sám pre seba v tichu a bezpečí ušiaka hovorí. Práve možnosť hovoriť nahlas by ho spomedzi spoločnosti vydělila, no toto muž nedokáže – znamenalo by to priznať si tiež svoje vlastné zlyhanie. Chce sa voči nim vymedziť, ale nejde to, kritizuje, ale len pre seba a akonáhle mu niečo unikne i nahlas, nezabudne na to čitateľa upozorniť a ten vie, že mužovi nie je zďaleka jedno, či ho tí druhí počujú: „(...) Říkal jsem stále znovu slovo nedbalost, a přestal

¹¹⁴ Tamt., s. 124.

¹¹⁵ Tak, ako je hrou jeho prijatie pozvania na umeleckú večeru.

*jsem ho říkat, až když jsem si všiml, že se ke mně do haly dívají z hudebního salonu.*¹¹⁶ Už nestačí uvedomit' si, že je to hra a pokračovať v nej aj naďalej. Pokiaľ sa muž nachádza v prítmí chodby sediac v ušiaku alebo v obklopení ľuďmi, ktorí ho vôbec nazačleňujú do debaty, je oblečený – je chránený pred vlastnými *slovami*, ktoré nemajú byť zverejnené, sám sa nimi zamestnáva. Práve herec (a tým, že je to práve herec sa znásobuje povrchnosť muža v ušiaku) sa však stáva tým, kto muža vyzlečie, keďže on je tým, kto prehovori.

Herec potrudžený alkoholom nemá problém *povedat'*, čo si o prítomných myslí, robí to bez okolkov, priamo. Sám je súčasťou tejto spoločnosti a správa sa podľa pozorujúceho muža presne ako oni, je však zároveň tým, kto dokáže otvorene kritizovať nielen tých druhých, ale svojou kritikou i seba. Ukazuje sa to na základe toho, že herec aktívne komunikuje s hosťami (narozdiel od muža), komunikuje s nimi im vlastným spôsobom (mužom neustále opovrhovaným), až do bodu, keď si uvedomí povrchnosť týchto rozhovorov, ktorých sa účastní a nie najkrajším spôsobom to spoločnosti do očí otvorene aj povie. Herec ide na trh so sebou a so svojou povrchnosťou; tým, že kritizuje druhých, zároveň kritizuje i seba, pričom podstatné je, že pri tom riskuje, prehovára.

Muž naopak nehovorí nič, jeho kritika je naraz v úzadí (hoci celý čas príbehu je v popredí) a na konci úplne stroskotáva. Po hercovom výstupe, ktorý muža fascinuje, muž nehorázne a nečakane opäť zlyháva a vracia sa do pôvodnej povrchnosti, v ktorej bol aj predtým: pobožká Auersbergerová, pochváli ju za úžasnú večeru a hoci je zmätený a zdanlivo pred momentom zbláznenia sa, koná zaužívaným spôsobom, slušne sa lúči a potom sa zbesilo ponáhľa z rozčarovania nad sebou samým úplne inam, než mal v pláne. Muž bol odhalený, vyzlečený, ktosi ho upozornil na to, že celý čas sedel v ušiaku, ktorý bol *auersbergerovskej*.¹¹⁷ Keď pozoroval seba, nebol to muž sediaci na večeri, ale vždy muž minulý, o ktorom sa už hovoriť dá, pretože je iný ako ten prítomný. Ten prítomný sa seba svojou kritikou nedotýka a to, čo o sebe povie, je nadhľadom na vlastnú minulosť, ktorej súčasťou bol ale už nie je. Práve herec ho upozorňuje na omyl tohto faktu a na stroskotanie celého projektu takéhoto pozorovania, ktoré nikam nespěje. Muž si myslí, že on je ten, kto myslí a v tomto presvedčení ho chráni jeho oblečenie, ulita, ktorá je nevyhnutná k vykonávaniu tohto myslenia.

¹¹⁶ Tamt., s. 91.

¹¹⁷ Tu sa ukazuje význam tohto označenia, ktoré sa objavuje už v prvej tretine románu (s. 57).

2.2 Pozorovanie

Postavy, ktoré sme popisovali vyššie nie sú samozrejme jediné v Bernhardovej tvorbe, ktoré stoja za príklad pozorovateľov. Mohli by sme sa zaoberať napríklad už zmieneným študentom z románu *Mráz*, ktorého jedinou úlohou je pozorovanie maliara Straucha. Cieľom interpretácie však nie je vymenovať úplný počet postáv na pozadí ich príbehov, skôr nimi ilustrovať fakt, že pozorovanie samé je pre Bernharda podstatným prvkom, ktorý od svojich postáv neoddeľuje, ktorý im naopak prideluje vo veľkej obľube a ktorý je častokrát i kľúčovým bodom ich úpadku, pokiaľ ide o ich myslenie. Spôsob, ako sa postava prezentuje čitateľovi, je podstatný pre tému myslenia práve v spomenutom bode zlyhania. Pokúsime sa teda ešte raz jasnejšie uviesť uvedené znaky, ktoré sme na postavách videli, do súvislosti s problémom myslenia. Na začiatku sa krátko pristavíme pri prírode, ktorá naše myslenie nepotrebuje, ako o tom čítame v *Chůzi*, čo nám pomôže lepšie pokračovať v ďalšom výklade.

2.2.1 Príroda: Chůze a Mýcení

Myslenie, ktoré je pozorovaním, či reflexiou vecí navôkol sa môže ukazovať ako nadbytočné na príklade s prírodou. Tá „naše myslenie nepotrebuje“, „je voči němu již přirozeně zcela imunní“.¹¹⁸ Akonáhle budeme na prírodu *hládiť*, bude sa nám zdať „strašná a nesnesiteľná“, keď sa na ňu budeme sústrediť ako na niečo, čo leží pred nami a núka sa k analýze, budeme vidieť len jej umelosť a neznesiteľnosť. Avšak zároveň tá istá príroda v *Chůzi* „*přetrvává skrze člověka*“, čomu môžeme rozumieť lepšie napríklad vtedy, keď vezmeme do úvahy nasledovný výrok z *Mýcení*, ktorý ústami muža v ušiaku vyslovuje herec z Dvorného divadla: „*Jít do přírody a v této přírodě se nadechnout a vydechnout a v této přírodě skutečně být a být v ní navždy doma, to prý považuje [herec] za největší štěstí.*“¹¹⁹ Túto vetu môžeme čítať v našom kontexte tak, že hoci príroda nepotrebuje byť neustále reflektovaná, myslenie ako jeden z jej procesov má ostať uchovaný a má byť spôsobom, ktorý nebude nahliadať prírodu spoza nej, ale bude priamo v nej. Dôraz je kladený nie na reflexiu či pozorovanie, popis myslenia iných, ale na aktuálnu činnosť myslenia vlastného. Príroda je tu prostredím, v ktorom treba byť prítomný vlastným myslením a na ktoré sa nestačí len dívať z iného miesta, ako je to pri pozorovaní.

¹¹⁸ *Chůze*, s. 12-13.

¹¹⁹ *Mýcení*, s. 168-169.

Pozorovaním myslenia druhých myslenie myslenie nenájde, dokonca sa deje opak: stávame sa voči mysleniu prirodzene imúnnymi, myslenie sa stratí (pomätenie, zlyhanie). Pozorovanie je u postáv stále popisom niečoho odohrávajúceho sa *pred* nimi, ale nie nimi. Popis je slovný komentár niečoho, čo nezažívajú¹²⁰ a tak ho nemôžu ani dobre popísať – popis takého myslenia priniesol len „umelosť“ a „strašnosť“, ako to komentuje Oehler v Chůzi. Parafrázujúc Bernharda, príroda nepotrebuje naše myslenie, ale potrebuje tých, ktorí myslia. V tomto zmysle sa mysliači na prírode podieľajú, príroda tak môže skrze myslenie pretrvávajúť.

2.2.2 Skutočnosť a popisujúci pozorovateľ

Pozorovaním pozorovateľ postihuje všetko naokolo, i svoje predošlé pozorovania, ale v podstate len opakuje to, čo sa už stalo. Seba a svoje pozorovanie z prítomnej skutočnosti vyčleňuje. V prípade muža z Mýcení je toto vyčlenenie jasne vidieť: zámer jeho pozorovacej činnosti je podať správu tak, aby sa ho netýkala. O ňom samom sa nedozvedáme nič. Pozorovanie sa deje smerom navonok, zvnútra oblečenia, ktoré tvorí zatarasu medzi pozorovateľom a tým, čo je pozorované a preto nie je príliš hodnotovné, nedokáže postihnúť skutočnosť, keďže stojí mimo nej. Pozorovateľ považuje seba za opak toho, čo je pozorované.¹²¹ Stavia sa tak do úlohy subjektu, ktorý všetko vidí, avšak zabúda, že sám je či môže byť videným, že *je* súčasťou celku, ktorý popisuje, pretože ten sa ho týka. Nezúčastnené pozorovanie je tu samo o sebe paradoxné:¹²² pozorovateľ *nie je jeho súčasťou*, hoci ho *vykonáva*. Potom, čo by sa pozorovateľ včlenil do skutočnosti, teda do toho, čo popisuje, by sa mohol tohto popisu priamo zúčastniť a vedome ho spoluutvárať (interpretovať), tým by však došlo k odhaleniu pozorovateľa. Ten sa odhaleniu prirodzene radšej vyhne. Až po odhalení pozorovateľa ako pozorovateľa si tento môže uvedomovať súvislosti a fakty, ktoré sa týkajú nielen tých druhých, ale aj neho samého. Tieto fakty môžu mať dosah na reálnejšie uvedomenie si vlastnej činnosti, toto poznanie však môže byť pre pozorovateľa zdruvujúce.

Takéto „neúčastné“ pozorovanie sa pre nás stáva zaujímavým práve vtedy, keď je tu niekto ďalší, kto nás na fakt pozorovania upozorní a tým ho odhalí: v Chůzi na Oehle-

¹²⁰ To potvrdzujú i spomínané pozorujúce postavy, keď sú z pozorovaných skutočností vyčlenené. Muž v ušiaku je prítomný – ale neúčastní sa, Oehler bol vždy pri Karrerovi, ale nemyslel s ním; nebol to on, kto myslel.

¹²¹ Napr. v Mýcení to muž doslova hovorí, keď popisuje svoju nenávisť voči všetkým, o ktorých hovorí, a ktorí sú „*v každom ohľadu môj opakem*“. Tamt., s. 45.

¹²² Aj muž v Mýcení je síce fyzicky na večeri prítomný, ale neúčastní sa, mlčí, stráni sa konfrontácie, dokonca si z toho robí srandu.

ra upozorňuje rozprávač, v Starých mistrech neznáma osoba, v Mýcení herec. V prípade, že ostávame len pri nepozorovanom pozorovaní, projekt myslenia stroskotáva, ako sme si všimli vyššie: Oehler je stratený, pretože Karrer sa zbláznil a on svoje vlastné myšlienky nemá; Atzbacher dopíše svoj príbeh o Regerovi s dodatkom, ktorý mu akosi nepatrí – znie ako replika Regera; muž v Mýcení stroskotáva, keď sa začína sám pred sebou hanbiť, no aj tak pokračuje v pretváraní (bozk Auersbergerovej), lebo odrazu nevie, kde sa vlastne nachádza a ako sa má v tejto polohe správať. Keď sa pozornosť zameria na postavu, ktorá nerobí nič iné len pozoruje, všimneme si, že postave neostalo nič, nedokáže už zodpovedať žiadnu otázku, pretože po uvedomení si tohto faktu začína pred otázkami utekať späť do seba, ako uteká muž z Mýcení: „(...) a bnal jsem se ulicemi, jako bych prchal před noční můrou, rychleji a rychleji do vnitřního města (...)“¹²³

2.2.3 Pozorovať: hovoriť o myslení

Pozorovanie, ktoré je z hľadiska samého pozorovateľa v Bernhardových románoch myslením (v prípade Mýcení kritickým myslením), sa ukazuje byť niečím, čo okolo myslenia len krúži, čo nám ho viac oddiaľuje než približuje. Nekonečnými popismi sa dozvedáme všetky detaily a presnosti myšlienkových pochodov tých naokolo, ale keďže tieto popisy nie sú samy vlastným myšlienkovým pochodom (sú väčšinou len reprodukciou týchto pochodov), myslenie je v nich len sprostredkované. Ním popisujeme vždy len kohosi iného, a ani to, ako Bernhard píše v Chůzi, nikdy nedokážeme presne: „(...) Nemůžeme vysvětlit někomu druhému (nějaký jiný předmět), jak jest (...). A tedy je všechno stále něčím jiným, než čím je pro nás, dodává Oehler.“¹²⁴ Tak isto nedokážeme popisovať seba samého, pretože popisujeme vždy už niečo iné, teda seba ako iného; ostávame len v popisnej rovine, ktorá nás núti stavať sa do úlohy subjektu popisujúceho objekt. Teraz sa zameriame na doposiaľ nevyslovenú odlišnosť konania činnosti a popisovania činnosti, v našom prípade myslenia a jeho pozorovania.

Vráťme sa v tomto bode k Chůzi, k chodeniu a mysleniu, ktoré boli interpretované v prvej časti práce. V kontexte pozorovania a myslenia nám pasáž zo s. 130-137 dovoľí ďalšiu interpretáciu. Tu Bernhard poukazuje na odlišnosť týchto dvoch činností: „Když myslím, že jdu, je to něco jiného, než když vy myslíte, že jdu, jako je něco jiného, když oba naráž (anebo oba ve stejné době), pokud je to možné, myslíme, že jdeme. (...) Myslím, že říkám, že půjdeme na most Míru, a tedy oba jdeme na most Míru.“ Je niečo iné hovoriť o chôdzi (z rôznych

¹²³ Mýcení, s. 178.

¹²⁴ Chůze, s. 130.

stanovísk a uhlov pohľadu) a skutočne chodiť. Pri chôdzi chodíme „*jak se říká, úplně bezhlavě*“ čo v tomto kontexte poukazuje práve na nevyhnutnosť chodenia, ak chceme chodiť. Chodiť bezhlavo tu znamená jednoducho vykonávať činnosť chôdze bez toho, aby sme ju samu pozorovali, aby sme o nej premýšľali, aby sme ju robili predmetom našich úvah. O myslení hovoriť môžeme, ale to ešte neznamená, že tým pádom začneme skutočne myslieť. „*A stejně tak když říkám, zajdeme do hostince Obenaus, znamená to, že jsem myslil: zajdeme do hostince Obenaus, a to bez obledu na to, zda zajdu do hostince Obenaus, či nikoli (...)*.“ Hovoriť o tom, či zjídeme, alebo nezjídeme do Obenausu môžeme vždy a vôbec to nesúvisí s tým, či sa do Obenausu vydáme, posadíme, najeme sa a pod. Môžeme teda o myslení hovoriť bez ohľadu na to, či sa zamyslíme alebo nie. Všetko, o čom hovoríme, sa stáva predmetom úvah – činnosti, ktorú pokladáme za myslenie, ktorá však v skutočnosti je len *hovorením* o niečom a nie konaním tej činnosti. Môže byť napodobňovaním, opakovaním myšlienok iných (Irrsigler, Atzbacher, Oehler) či kritikou iných (muž z Mýcení), avšak stále sa neblíži k vlastnému mysleniu, o ktoré predsa ide. Aj tu vidíme genialitu spojenia myslenia a chôdze, na ktorú Bernhard neustále poukazuje a ktorú symbolizuje výraz „*myšlienkový pochod*“: je označením myslenia ako činnosti, ktorá musí byť procesuálna, ak chceme chodiť, musíme ísť: chôdzou postupujeme vpred (nie nazad, späťne do minulosti), naša chôdza sa potom deje, odohráva (keď stojíme, nechodíme a keď sedíme, nechodíme), pri chôdzi sa necháme ovplyvňovať vecami naokolo, ktoré si všímame (naša chôdza sa prispôsobuje terénu, počasiu,...), len chôdzou sa zúčastňujeme a tvoríme celú prechádzku.

Zlyhávanie Bernhardových postáv nie je samozrejme zapríčinené len tým, že sa neustále zamestnávajú činnosťou, o povahe ktorej sa mýlia a zlyhanie myslenia v tomto prípade tiež nie je spôsobené výhradne zlyhávaním postáv. Ide skôr o to, že pozorujúca postava neprestáva hovoriť o niečom, čo videla, alebo čo si myslí, že ju napadlo (pričom to s najväčšou pravdepodobnosťou bola myšlienka inej postavy). Postavy neustále hovoria, ich prívaly informácií sú zaplavujúce do tej miery, že čitateľovi sa zdá, že postavy skutočne veľa vedia a že môžu byť bezpečným zdrojom poznatkov o myslení. Avšak po uvedomení si odlišnosti medzi konaním činnosti a hovorením o činnosti sa situácia mení a my si uvedomujeme, že napriek tomu, že o myslení sa hovorí, nedozvieme sa o ňom pozitívnu informáciu. Postava, ktorá o myslení hovorí, je príliš zacyklená do svojho domnelého výkladu myslenia, aby mohla povedať niečo viac, než čo je bezprostredne obsiahnuté v ňou reprodukovovaných výrokochoch.

Ako už bolo naznačené, myslenie, ak je o ňom len hovorené, sa samo stráca, pretože sa stáva len popisom toho, čo sa kedysi odmyslelo, čo niekto iný niekedy inokedy myslel. Myslenie je takto vo svojej podstate nepostihnuteľné, nakoľko osoba, ktorá o ňom hovorí, nemá vlastnú skúsenosť s myslením a len popisuje, ako videla myslieť druhých. Bernhard na zradnosť uchopenia myslenia rečou poukazuje hrou s výrokmi. „Skutečné myslenie není možné/ neexistuje.“ „Opravdové myslenie je zcela vyloučeno.“ „Příroda skutečné myslení vylučuje.“ „Mít rozum znamená nemyslet.“⁴²⁵ Ak zameriame svoju pozornosť na formu týchto výrokov, môžeme si všimnúť, že majú dve časti. Prvá časť pomenuje to, o čom výrok hovorí („opravdové/ skutečné myslení; rozum“) a druhá časť výroku to popiera (není možné/ neexistuje/ je zcela vyloučeno/ [příroda ho] vylučuje). To, čo stanovuje prvá časť výroku, sa v druhej časti nihilizuje.

Nezdá sa však, že by Bernhard chcel hovoriť o neexistencii skutočného myslenia. Z iného uhla pohľadu je druhá časť výrokov „není možné/ neexistuje/ je zcela vyloučeno“ nevyhnutná, ak vôbec máme a chceme o myslení rečou aspoň *niečo* povedať. Spôsob rečového označenia myslenia nám totiž povoľuje len túto negatívnu cestu – o skutočnom myslení totiž naozaj nemôžeme *hovoríť* nič. Bernhard nepopiera fakt, že keď človek myslí, nevyhnutne myslí v reči. Poukazuje na reč ako prostriedok slúžiaci k popisu myslenia a takáto reč, ak je použitá spôsobom, ktorý chce myslenie uchopiť, sa stáva pre myslenie prakticky nepoužiteľnou. Myslenie, ak je *označené* ako myslenie, už prestáva byť myslením, pretože sa prestalo diať a len sa na neho poukázalo. Príroda nám neberie skutočné myslenie ale len to, čo sme my za skutočné myslenie označili a za skutočné myslenie považovali.

V tomto spôsobe čítania nás utvrdí poznámka nasledujúca bezprostredne po týchto výrokoch. Je o označovaní: „My ovšem označujeme jako myslení to, co považujeme za myslení (...). Klidně říkejme myslení i tam, kde o žádné myslení nejde a říkejme klidně rozum i tam, kde o rozumu nemůže být řeči (...).“⁴²⁶ Hovoríť o myslení je nevyhnutné, keďže človek sa dorozumieva rečou a len takto si dokáže sprostredkovať myšlienky. Avšak toto „hovorenie o“ musí byť chápané ako náhražkový pojem myslenia subrozumom, ktorý zavádzame a ktorý nám môže sprostredkovať tiež len myslenie náhražkové.

Zhodnot'me v závere výsledky prvej a druhej interpretácie myslenia. Bernhard nám ukazuje potrebu odlišovať činnosť myslenia od pojmu myslenia. Pojmom myslenia boli v kontexte prvej interpretácie náhražkové/konvenčné pojmy subrozumu, v kon-

¹²⁵ Chůze, s. 20.

¹²⁶ Tamt., s. 20-21.

texte interpretácie pozorovania ním sú popisy pozorovania ako výsledky tejto činnosti. „Pojmy myslenia“ sú v oboch prípadoch *výsledkom* toho, čo považujú za myslenie a sú stále od myslenia ako takého odlišné (stále však nevieme, čo toto „myslenie ako také“ je). Oba spôsoby uchopenia pojmov myslenia v týchto interpretáciách u Bernharda zastávajú istú „náhražkovú“ formu myslenia skutočnosti, ktorú jednak popisujú a jednak sú nevyhnutne jej výrazom. Obe sú pritom poukazom k a výrazom iného aspektu, ako nepravosť takéhoto myslenia či takýchto myslení môžeme vnímať. Náhražkové pojmy v prvej interpretácii poukazovali k nemožnosti poznaním (t. j. pojmovo) postihnúť skutočnosť *per se* a poukazovali k tomu, že skutočnosť, ktorú popisujú, je, analogicky, „konvenčná“/„náhražková“. Je na pojmovej dohode, ako takáto konvenčná skutočnosť v našom poznaní, myslení vyzerá. Pozorovacie popisy z druhej interpretácie poukazujú k nemožnosti premeniť dynamickú, procesuálnu skutočnosť myslenia – pretože myslenie je činnosť – na statickú. Procesualita je pri tejto činnosti definovaná nadmieru originálne, jednoducho a presne ako *nezameniteľnosť*: ide o proces, ktorý musí byť niekým (a práve týmto niekým) aktuálne vykonávaný, aby sa o dynamike procesu mohlo hovoriť. Nejde pritom o procesualitu či nezameniteľnosť abstraktne, musí mať konkrétneho činiteľa. Preto aj keď proces odohrávajúci sa v hlavách postáv, o ktorých pozorovateľ vypovedá, sa čo do deja odohráva (nehovoríme nič o tom, či ide aktualitu myslenia ako takého, pretože ešte nevieme, či postavy myslia), ten, kto o procese vypovedá na tomto procese nemá aktívny podiel. Má len pasívny podiel a teda sa ho nezúčastňuje, sám ho nevykonáva. Vykonáva iný typ činnosti, podobne ako to bolo pri myslení subrozumom: pozorovanie a popis sa nemôžu klásť na roveň mysliu, aj keď to môže byť zradné si ich s ním mýliť. Vidíme to na tom, že pozorovateľ končí frustujúco s tzv. myslením, ktoré je nejakou činnosťou osôb, ktoré doslovne kopíruje. Tak sa ukazuje, že keď má samostatne „ísť“ ďalej, nepohne sa. Nemyslí, len podáva správu o tom, čo považuje za myslenie. Skutočné myslenie, aby myslenie nebolo konvenčným pojmom či statickým bodom nám tak pojmy, ktoré sú len konvenčné, či reč, ktorá je len popisom myslenia nesprostredkujú, pretože myslenie je týmito spôsobmi nesprostredkovateľné.

* * *

Ako teda postupovať ďalej? Ak sme myslenie chceli sledovať v obsahu príbehu skrze jeho postavy ako reprezentantov myslenia, nepodarilo sa nám podať jeho pozitívnu charakteristiku. Myslenie tu bolo u každej z postáv nejak prítomné, aspoň a) ako

myslenie konvenčné b) ako myslenie statické. Tieto dve činnosti však poukazujú k tomu, že existuje ešte iná činnosť myslenia, a to z dvoch dôvodov. Prvý dôvod: popísané typy myslenia nemôžeme považovať za pravé myslenie. Míňajú sa totiž s kritériami, ktoré Bernhard stanovuje: pravosť a nekonvenčnosť namiesto náhražkovosti/konvenčnosti a dynamickosť namiesto statickosti. Druhý dôvod: prezentované typy myslenia – očividne i z dôvodu nesplnenia naznačeného kritéria – zlyhávajú. Poukázalo by to k možnosti takto chápať aj ich myslenie, ktoré by končilo v ničote. Lenže Bernhardove romány nám neumožňujú zotrvať v pozícii nihilizmu myslenia. Dôvod je nasledovný.

Myslenie, o ktorom sa rozprávame, nám samo uniká len tým, že sa o ňom rozprávame. Keď sa budeme rozprávať o myslení ako takom, o myslení Karrera, Oehlera, či o našom vlastnom myslení, konáme vzhľadom k mysleniu nezmyselnú činnosť: podávame správu, presne tak, ako to robí Oehler či Atzbacher. Len zapisujeme, popisujeme niečo, čo sa už stalo, odohralo, čo sa už ale neodohráva, pretože v našich popisoch sa to stalo statickým. Ten, kto ako subjekt pozoruje určitý objekt a podáva o ňom správu (teda Oehler o Karrerovi, Atzbacher o Regerovi), sa v Bernhardových príbehoch napokon sám stáva objektom: Oehler je objektom rozprávača, Atzbacher je objektom kohosi neznámeho. Tí už však nie sú objektom nikoho ďalšieho, nikto ďalší o nich už nič nevytvára a ani oni sami o nikom nič nevytvárajú, pretože celé dianie nepopisujú, len sledujú, nereflektujú ho, len sa ho bez komentára zúčastňujú. Ani čitateľovi nie sú tieto tajomné postavy objektmi, pretože na nich nezameriava vôbec svoju pozornosť a ak aj áno, v akomsi stotožňovacom zmysle – čitateľ sa nimi stáva. Čitateľ si uvedomí častokrát až spätne, že je tu ešte nejaká ďalšia postava uvádzajúca celý príbeh do inej roviny a tou postavou je napokon čitateľ sám (to je zvlášť citeľné v románe *Stáří mistři*). Tieto postavy teda nie sú objektmi a subjektmi sú len v zmysle subjektu vykonávajúceho určitú činnosť. Zdá sa, že takýto činný, ale činnosť nereflektujúci subjekt je tým, ktorý činnosť naozaj vykonáva. Takýto subjekt je v istom zmysle totožný s činnosťou, ktorú koná, ktorá je tým pádom jeho súčasťou, je jeho, je nenahliadaným subjektom. Takáto činnosť sa deje, nie je o nej hovorené. Vzhľadom k mysleniu je teda mysliaci ten, kto už ďalej nereflektuje svoje myslenie. V bode, keď subjekt, ktorý myslí, si uvedomí, že je subjektom, začína reflektovať a prestáva myslieť. Otázka potom musí ostať nezodpovedaná: čo je to myslenie a kto v Bernhardových románoch myslí, ak niekto? Pokúsím sa podať na ňu odpoveď v poslednej tretej interpretácii, ktorá je obsahom nasledujúcej kapitoly.

3 Bernhard: Nenápadné myslenie

„(...) *Nezajímal mně na tomto rozhovoru jeho obsah, nýbrž to, jak se vedl.*“¹²⁷

Na sledovanie myslenia, ktoré je nereflektované, nás upozorňujú spomenuté postavy najmä v románoch *Staří mistři* a *Chůze*: v *Chůzi* je to rozprávač a v *Starých mistrech* postava neznámeho. Rozprávač v *Chůzi* je tým, kto chodieval s Oehlerom na prechádzky a pred pomätením Karrera chodieval aj s ním, hoci v iný deň a iným tempom. Postava neznámeho v *Starých mistrech* akoby ani nebola súčasťou príbehu, nakoľko je to tá osoba, ktorá prehovorí len v úvode a v závere románu slovami „píše Atzbacher“; viac sa na dej nepodieľa. Tieto postavy sa vyznačujú tým, že čitateľa upriamujú na svoju činnosť odohrávajúcu sa v prítomnosti, ktorá je pre interpretáciu myslenia podstatná. Myslenie je tu činnosť akéhosi nenahliadaného subjektu. Tento bod prítomného myslenia Bernhard vykresľuje v románe *Staří mistři*, o čom bude reč nižšie. Je poukazom k tomu, že formou románu, ktorú analyzujeme pomocou spomínaných postáv, sa vypovedá o myslení. Kompozícia románu nás chce upozorniť na význam prítomného okamihu namiesto uplynulej minulosti pre myslenie. S minulosťou sa spája spôsob popisného pozorujúceho myslenia, ktorý však nie je myslením, nakoľko myslenie v ňom samo uniká. Práve postavy, o ktorých bude reč, sú v týchto dvoch románoch ako jediné skutočne osobne *prítomné*, nielen v rozprávaní druhých. V poslednej kapitole si priblížime najprv formu Bernhardových románov, ktorá je pre túto interpretáciu kľúčová, následne jeho chápanie prítomnosti a minulosti v románe *Staří mistři* a postavy neznámeho, s ktorou sú späté. To vyústi do záverečnej interpretácie myslenia.

3.1 Forma a vtip

Bernhard nás chce na dôležitosť úlohy formy (či už textu alebo umeleckého diela) výslovne upozorniť, keď píše: „*Rozvinul se, jak se říká, rozhovor o umění, zvláště o malířství, o starých mistrech, řekl Reger, a já jsem najednou neměl ani pomyslení hovor přerušit, nezajímal mně na tomto rozhovoru jeho obsah, nýbrž to, jak se vedl.*“¹²⁸ Táto veta má veľkú výpovednú hodnotu

¹²⁷ *Staří mistři*, s. 150-151.

¹²⁸ Tamt.

aj sama o sebe, ale najmä v kontexte Bernhardových popisoch myslenia a potom, čo sme interpretovali myslenie z *obsahu* Bernhardových románov, či už na základe toho, čo postavy mysleli a povedali, alebo na základe spôsobu práce pozorujúcich postáv a ich výsledkov. Zdalo by sa, keďže myslenie nebolo možné pozitívne zachytiť v bodoch, ktoré sa nám núkali na základe priamych výpovedí postáv, že nám vlastne ani nič iné neostáva. Proti tomu však svedčí nielen Bernhardovo kritérium pravosti a procesuality pre myslenie, ktoré predošlé zmienené formy myslenia nespĺňajú (a dodajme: ktoré by myslenie splniť malo). Druhým, rovnako pádnym dôvodom je Bernhardovo používanie vtípu.

Bernhardov vtíp, citeľný často nielen v jeho románoch, ale najmä v jeho dráme, je výzvou hľadať pozitívne charakteristiky myslenia a neuspokojiť sa s nihilizmom myslenia, reprezentovanom postavami v Bernhardových románoch. To, čo u Bernharda považujem za vtípné býva označované aj ako *bra protikladov*, zmieňuje ju napr. Wendelin Schmidt-Dengler.¹²⁹ Túto „antitetickú formou myslenia“ považuje pre rozbor Bernhardovho diela za zaväzujúcu. Avšak nosný bod Schmidt-Denglerovej úvahy, t. j. vidieť v protikladoch (technický) princíp výstavby diela, nás neposúva k aktuálnemu *obsahu* diela, o ktorom hovoríme, ostávame na rovine formálnej stránky diela. Domnievam sa, že (takto chápaný) vtíp má u Bernharda aj druhú funkciu a to pomocou formy upozorniť na nevyslovený obsah diela. Jeho „antitetický štýl“ funguje ako vtíp, ktorý svoju pointu nemôže prezradiť na začiatku, je nám jasná až na konci vtípu, keď sa zasmejeme.

Vtíp ako metódu formy diela s dopadom na jeho obsah môžeme odhaliť napríklad vtedy, keď si uvedomíme, že vtípné striedanie motívov či detailov pri popise príbehu, postáv atď. je takmer bez výnimky nahliadnuté zvonku, nie zvnútra príbehu, napr. rozprávačom (Chůze), alebo takmer nemou postavou (Slavnost pro Borise) viac, než to odhalia samotné postavy, ktoré hovoria či konajú. Je nám ukázané, že vtíp vidí ten zvonku, ten, ktorý tvorí a udržuje formu obsahu. Zabávač rozosmeje diváka tým, že vtíp povie a nie tým, že mu prezradza pointu, aj keď vie, aká je. To, čo je vtípné, je vtíp sám, nie to, o čom konkrétne sa v ňom hovorí. Ak je vtíp sám (a spôsob jeho vtípu) dôležitejší než jeho pointa, potom analogicky forma románov je v tomto prípade dôležitejšia než ich obsah, teda forma románu má zásadný dopad na interpretáciu obsahu románu.

¹²⁹ SCHMIDT-DENGLER, W. *Tragédie jsou komedie, aneb Nepostižitelnost Thomase Bernharda literární vědou*. In: BERNHARD, T. *Hry II*. s. 417-427.

Uvedme si konkrétny príklad Bernhardovho používania vtípu v jeho diele. V hre *Slavnost pro Borise* nie je vtipný drsný spôsob, akým raz príjemne a raz drsne rozpráva Dobrá so svojou pomocnicou Johankou, ktorá jej takmer neodpovedá. Vtipné je skôr to, že sa na scéne zide „*trřináct beznohých mrzáků z útulku pro mrzáky*“,¹³⁰ čo samo o sebe je vcelku absurdné. Príbeh sa začína odohrávať a keby sme ho chceli uchopiť skrze obsah, skrze to, čo sa nám deje pred očami, budeme skôr rozčarovaní, ako pobavení. Avšak to zjavne nie je cieľom autora, ktorý dal dokopy trinásť ľudí bez nôh, ktorých jediným problémom je to, že majú krátke postele! Zdá sa, že motívom nie je hnus, ktorý sa Bernhardovi tak často pripisuje: scéna dohadovania sa o nutnom príspevku na nákup nových dlhších postelí vzbudí v divákovi chtiac či nechtiac smiech, keď si uvedomí, pre koho tie postele sú, pretože situácia je jednoducho absurdná. Vtip tu sám nikde neodzní, nie je obsahom dialógov (tie sú skôr výrazom zmieneného hnusu), ale je zakomponovaný do celku diela skrze jeho formu, konkrétne tu skrze obsadenie hry a typ postáv, ktoré takto nastavil autor. Autor k nám potom neprehovára vtipom postáv, ale vtipom, akým s postavami pracuje bez toho aby „postavy“ o tom vedeli, aký vtip rozohrávajú a že sú vtipné. A vo vtipе ide o to, aby sme sa zasmiali, preto ide o to, aby vtip priamo pointu neprezradil, ale prezrádzal ju postupne len tým, že postupuje ďalej. Pointa však zároveň musí byť originálna, nesmie byť od začiatku jasná a musí mať svoju vnútornú logiku.

Vtip ako formu diela v takomto najzákladnejšom jednoduchom zmysle môžeme považovať za istú paralelu k mysleniu, ktoré je na strane obsahu, ale vďaka vtipu i na strane formy diela. Vysvetlím to. Myslenie (obsahová stránka románov, ktorej sa postavy venujú) a vtip (formálna stránka, akou sa podávajú informácie čitateľovi/divákovi) majú totiž u Bernharda jednu základnú spoločnú črtu: majú váhu len v momente ich odohrávania sa. O myslení potom platí to, čo o vtipе: ide o to, aby sme mysleli, pričom sa nesmieme uspokojiť s predčasnými výsledkami nášho myslenia, myslenie má postupovať vpred a má byť originálne, „pravé“, logické – v tomto prípade to znamená sebakritické a má donútiť tých, ktorí sú jeho svedkami, k vlastnému mysleniu a nielen opakovaniu myšlienok iných. Musíme teda myslieť a len vtedy má myslenie význam, keď myslíme. Po prezradení pointy (resp. po rozpovedaní toho, čo kto kedy myslel) už to však nie je myslenie, tak ako v prípade vyzradeného vtipu to už nebolo vtipné.

¹³⁰ BERNHARD, T.: *Slavnost pro Borise*. Z nemeckého originálu *Ein Fest für Boris*, preložil Wolfgang Spitzbardt. In: BERNHARD, T. *Hry II*. Divadelní ústav, Edice Divadelní hry, Praha 1999, s. 5-75. „Osoby“, s. 6.

Aj tento rys Bernhardových románov: formálno-obsahová blízkosť myslenia a vtípu nás vedie k hľadaniu kľúčového momentu v analyzovaných románoch, ktorý by bol takýmto rozpovedaním vtípu, podobne ako to nachádzame u mrzákov v spomenutej hre *Slavnost pro Borise* a v iných. Ani v románoch nie je ťažké týchto mysliacich (t. j. vtipných) ľuďov nájsť.

3.2 Prítomnosť, minulosť a „neznámy“

Staří mistři sa začínajú nenápadnou vetou, ktorou prehovára k čitateľovi osoba na deji úplne neúčastná slovami „píše Atzbacher“. Celý dej knihy je ale prerozprávajú v prvej osobe Atzbacherom a akoby sa úplne zabudlo na to, že o deji vie ešte niekto iný a práve on dej rozpráva. Atzbacher sa stáva rozprávačom príbehu, tým, kto reflektuje a vymenúva to, čo mu „pravil Reger“, alebo čo Regerovi „pravil Irrsigler“. Z tohto domnena nás vytrháva opäť až úplný záver knihy, kde sa opäť stretávame so záhadnou postavou, ktorá nám zopakuje, že všetko, čo bolo povedané, píše Atzbacher a že teda ten, kto prerozprávava príbeh a myšlienky postáv nie je samotný Atzbacher, ale ten, koho nepoznáme a nevieme o ňom vôbec nič – ani meno, ani vzťah k postavám príbehu, nepoznáme ani jednu jeho vlastnú myšlienku.¹³¹ Prvotne sa teda zameriava naša pozornosť na obsah románu, teda na minulosť, na pozorovanie, ktoré sa odohralo, na spôsob uchopenia „starých majstrov“ Regerom. Postava neznámeho, nezasahujúceho človeka sa zdá byť úplne bezvýznamná – je nepotrebný pre posunutie deja vpred, nie je akčný a tým je nudný, nerozohráva v príbehu žiadnu hru a nikoho nepozoruje. Význam naberá až po položení si otázky, z akého dôvodu je postavou románu. Ide len o štylizáciu? Všimnime si, že táto postava je jediným spájajúcim bodom čitateľa nachádzajúceho sa v prítomnosti s postavami, ktoré sú v minulosti a ako jediná mu dáva možnosť z pozície prítomnosti nahliadať dianie ako to, čo sa odohralo, ako minulé. Všimnime si tiež fakt, že postave neznámeho autor behom románu nevenuje žiadnu pozornosť, nie je nijak uchopená a jej úloha nastáva až po skončení románu tým, že postava uvedie celé dianie románového príbehu do reálneho času.

Na tom sa ukazuje, že Bernhard chce klásť na prítomnosť väčší dôraz ako na minulosť, hoci na prvý pohľad to vyzerá opačne. Neznáma postava minulosť orámuje do dvoch prítomných bodov (druhý bod ostáva napokon ako jediný prítomný) a tým

¹³¹ Je otázkou, či posledná veta románu: „Představení bylo strašlivé.“ je vetou neznámej osoby, alebo Atzbachera, hoci sa skôr zdá, že je to veta Atzbachera, ktorou uzatvára svoj spis.

všetko, čo bolo v príbehu povedané a čo sa odohralo, posúva do roviny prítomnosti. Teda ak to obrátíme, táto postava poukazuje na to, že deje príbehu už nie sú prítomné (nie sú), ale sú minulé (boli), aj keď sme ich za prítomné dlhý čas pokladali, pretože budili zdanie prítomnosti. Význam prítomnosti v protiklade s oslabeným dôrazom na minulosť sa potom ukazuje i v celom románe. V deji odohrávajúcim sa *pred* vlastným stretom postáv Bernhard napr. nevydeľuje nijak výrazne odlišenie časových rovín, udalostí, ktoré Atzbacher popisuje. Spadajú len do jednej minulosti. Všetko, čo sa odohráva, akoby sa odohrávalo výhradne v myšlienkách Atzbachera, ktorý Regera pozoruje a spomína na rôzne situácie, o ktorých sa rozprávali. Nepovažuje však za podstatné presne časovo odlišovať, ktorá sa kedy stala, ktorá po ktorej nasledovala. To sa začína presnejšie odlišovať až po ich strete v Regerovom rozprávaní (t. j. pomyselný prítomný bod), ktoré Atzbacher tmočí. Do bodu stretu je tu len „rekl/pravil (mi) Reger“. Minulosť tak má rovnakú váhu: či rozprávanie o Irrsiglerovi či o Angličanovi, nie je potrebné určiť, čo bolo vtedy a čo ešte predtým. Čitateľ to nielenže nevie, ale ani ho nenapadne sa na to opýtať – sleduje reflexiu, v ktorej všetko spadá do tej istej minulosti. Minulosť je tu ako niečo, do čoho už nie je možné vstúpiť, ale len opätovne nahliadnuť ju popisom, aj to nie úplne presným, ako sa ukazuje na tom, že sa tu nerozlišujú časové línie. Popis sa týka niečoho, čo už nie je prítomné, čo bolo. Prítomnosť je zdanelivo nepodstatná preto, lebo sa v nej neodohráva nič z príbehu, avšak fakt, že minulosť neposkytuje možnosť aktuálneho nahliadnutia, ale len spätnej reflexie poukazuje na jej význam, čo sa ukazuje práve pri spomenutom obklopení minulosti prítomnosťou, ktorú vykonáva postava neznámeho.

Prítomnosť v plynutí samotného príbehu (t. j. v tom, čo je vlastne už minulosť) je prchavá, okamihová a chvíľková, zásadné udalosti sa odohrávajú v momente. To sa ukazuje na spôsobe, ako Bernhard čitateľovi prítomnosť v príbehu zakaždým berie v tom zmysle, že čitateľ sa jej nikdy neúčastní a nie je si nikdy istý, v akom čase príbehu sa nachádza. Vo chvíli, keď si čitateľ myslí, že sa nachádza v prítomnosti, si uvedomuje, že daný moment prítomný nebol, pretože je zaobalený do minulého kontextu. To, ako Bernhard neponecháva čitateľa v prítomnosti si môžeme všimnúť zvlášť v poslednej tretine románu, kde sú časové roviny jednotlivých dejových línií odlišované chaoticky, čo je možné interpretovať ako poukaz k faktu, že akákoľvek prítomnosť sa v príbehu odohráva, vždy je súčasťou minulosti, je teda minulá a teda je netrebné ju

presnejšie spomedzi tejto minulosti vydeľovať.¹³² Dochvíľnosť (dôraz na okamih) je napr. jednou z vlastností, ktorú si Reger najviac cení na ľudoch: „*Já jsem z každé dočvilné bytosti šťasten, řekl.*“¹³³ Okamih sa stáva podstatným momentom zlomu prítomným v celom románe, napr. pri smrti Regerovej ženy, ktorej náhly neočakávaný pád bol významným faktorom jej úmrtia. To, čo sa neudeje v okamihu prestáva fungovať, čosi zlyháva: keby Regerovej žene „*Uměleckohistorické muzeum (...) vyzoomělo záchrannou službu ihned a ne až za půl hodiny (...)*“;¹³⁴ určite by teraz ešte žila, pretože by ju zaviezli do lepšej nemocnice, atď. V okamihu sa udeje niečo, čo je hneď každému jasné.¹³⁵ Okamih je dôležitý nielen po obsahovej, ale aj po formálnej stránke – zmeny situácií, deja, času, sa neodohrávajú v dlhých opisoch, ale jedinou vetou či slovom. To, že aj v príbehu, ktorý je celý minulý, nachádzame taký dôraz na okamih, na prítomnosť v hraničnej podobe jedného bodu, ktorá nie je popisovaná, len sa rýchlo *udeje*, nás odkazuje k zásadnejšiemu významu prítomnosti v porovnaní s významom, aký má v románoch minulosť.

Aj tu sa ukazuje, že minulosť je spojená s popisom a prítomnosť s dianím udalostí. Podobne sme to pozorovali aj v druhej časti práce, keď sa ukázalo, že popisovanie skutočnosti je rys myslenia, ktorý ho neutvára, pretože myslenie mu uniklo, tak aj v románe *Stáří mistři*: dej sa už odohral, čitateľ sleduje reflexiu Atzbachera a nie vlastné dianie príbehu, čím je odkázaný na jeho reflektívne a spisovateľské schopnosti. Bernhard tak odoberá čitateľovi možnosť nahliadnuť do deja priamo zo svojej vlastnej perspektívy, pretože sa stretáva s perspektívou pozorujúceho sprostredkovateľa. Posudzuje Atzbacherovo vnímanie reality jeho spôsobom myslenia, nie príbehovú realitu samu pri tom, ako sa deje, len popis príbehu. Atzbacher vydáva vlastnú verziu reality príbehu, ktorá sa dostáva k čitateľovi už skreslená jeho videním. Podobný prístup je badateľný i v *Chůzi*, kde máme postavu Oehlera, ktorý neustále čosi rozpráva o Karrovi a o jeho myslení, jeho pomätení, pričom podstatný je práve spôsob vedenia celej myšlienky – rozprávač nás odkazuje (podobne ako postava neznámeho v románe *Stáří mistři*) k tomu, že to, čo robí Oehler, nie je jeho tvorivá činnosť, ale len popis, je to len (väčšinou) nezaujaté sprostredkovanie udalostí, ktoré sa stali, avšak aj táto nezaujatosť je perspektívou.

¹³² K tomu viď. Dodatok 1 s presnejšou charakteristikou striedania dejových a časových línií v danom úseku textu.

¹³³ *Stáří mistři*, s. 133.

¹³⁴ *Tamt.*, s. 188.

¹³⁵ „Tupé žuchnutí“ a následné uvedomenie si, že sa stalo niečo strašné, bolo hneď Regerovi a jeho matke jasné. Ako sa ukáže to tupé žuchnutí bola práve zomrelá sestra Regera. *Tamt.*, s. 90.

Postavy, ktoré nás nútia prijímať ich videnie sveta (ich myslenie), sú poukazom k tomu, že tu je ešte ktosi ďalší, ktorého myslenie sa môže z rámca popisovanej reality vymykať. Tým je spomenutá postava neznámeho, ktorý neponúka minulosť a popis situácie a s nimi myslenie, ktoré nás nenúti myslieť, keďže je len sledovaním z odstupu. Postava nás situuje do prítomnosti a ponúka možnosť byť pri tom, čo sa deje teraz. Dáva nám tak výzvu k premysleniu problému myslenia práve z perspektívy takého myslenia, ktoré táto postava sama koná.

3.3 Postava neznámeho a rozprávača

Dôraz na prítomnosť na prvý pohľad nie tak zjavný, nás upriamil k postave, ktorá túto prítomnosť ako jediná sprostredkuje, ktorá v nej sama je. Môžeme tu hovoriť o postave rozprávača z *Chůze*, či o postave neznámeho v románe *Stáří mistří*. Ich význam nespočíva v tom, že by prinášali konkrétny myšlienkový odkaz,¹³⁶ či ukazovali nám, ako myslia nejakým priamym spôsobom. Ich význam spočíva v tom, že v románe jednoducho sú a že sú v ňom ako neustále prítomné. O týchto postavách nikdy nevieme toho veľa, avšak nie je to ani potrebné. Vieme, a to je dôležité, že postavy sú vždy v prítomnosti, vyskytujú sa v príbehu spolu s dejom príbehu až do jeho konca, žijú príbehom bez toho, aby ho komentovali, nahliadali, reflektovali či popisovali. Čitateľ sa s nimi stretáva a považuje ich za nepodstatné aj z toho dôvodu, že sú pre neho tajomné. Takto vnímame postavy ako súčasť obsahu. Avšak po zmene optiky na tieto postavy, ku ktorej nás vedie samotný autor napr. aj práve zmieneným neodlišovaním časových rovín, si môžeme všimnúť, že taká postava, ktorá sa na deji priamo nezúčastňuje a sám autor ju zmieni len raz či dvakrát v behu románu a už s ňou ďalej nepracuje, prestáva byť súčasťou obsahovej stránky románu a stáva sa súčasťou jeho formálnej stránky.

Vzhľadom k problému myslenia je táto postava najprv zahalená nešpecifikovaným tajomstvom. Po pozornejšom skúmaní však toto tajomstvo má svoj vlastný, artikulovateľný význam: ukazuje nám celok, ktorého sa zúčastňuje, v inej rovine. Ide o rovinu aktuálneho diania, ktoré ostáva v samotnom deji nepostihnuté, pretože autor jeho aktualitu vždy niečím zahmlieva. Tak môžeme chápať postavu, ktorá nám toto aktuálne

¹³⁶ Na bezvýznamnosť hromadenia myšlienkových odkazov však poukazuje Reger v románe *Stáří mistří*: „Člověk po celý život hromadí všechno možné, a nakonec tu přece stojí s prázdnou, pravil Reger, i pokud jde o vlastní duchovní majetek. Jak obrovský duchovní majetek jsem nashromáždil, pravil Reger v *Ambassadoru*, a nakonec tu přece stojím s prázdnou.“ s. 219.

dianie sprostredkuje ako aktuálne mysliacu na základe toho, že sa v nej spája obsahová a formálna zložka románu. Zvlášť jasné to je v prípade románu *Chůze*, ktorá je čo do obsahu plná myšlienok o myslení, postavy románu ale samy nemyslia (k tomu nás vedie sám autor) a jediným, kto v románe myslí, je rozprávač, kto o myslení nič nepovie, ale jednoducho myslí. To autor dosiahne tým, že rozprávača ako jediného z postáv situuje do prítomnosti. Rozprávač aktuálne myslí. O obsahu jeho myšlienok sa nič nedozvieme, pretože priamo do obsahovej zložky nezasahuje inak než svojou prítomnosťou, tento fakt, že aktuálne myslí, vieme odvodiť z formálnej výstavby románu, ktorú postava tvorí. Prepojenie obsahu a formy Bernhard dosahuje už zmienenou prácou s časovosťou a tým, že do románu zasadí postavu, ktorá je pre jeho obsah inak nepotrebná.

Myslenie rozprávača a postavy neznámeho ostáva bližšie nepostihnuté či už slovné alebo v nevyslovenom pozorovaní. Myslenie takto ukryté do nenápadnosti týchto postáv je všadeprítomné, postavy sa zaoberajú dianím naokolo, hoci ho nekomentujú, zúčastňujú sa procesov, ktoré ich obklopujú. Ich myslenie je neúnavné v tom, že pri ňom riskujú a vstupujú ním i do oblastí, ktoré sa zdajú byť nebezpečné: kde sa ukazuje možné zlyhanie postavy a jej myslenia. Neposkytujú nám zo svojho procesu myslenia konkrétny zápis, pri ktorom by už museli presunúť svoju pozornosť z procesu myslenia na proces popisovania a hoci neposkytujú žiaden zjavný myšlienkový produkt, v románe majú svoje miesto a význam práve pre nepretržitosť (ich prítomnosť sa behom deja nestráca) a dynamiku ich myslenia. Činnosť, ktorú tieto postavy vykonávajú – sprevádzajú ostatné postavy svojou neustálou prítomnosťou – sa môže v kontexte myslenia interpretovať ako to činnosť myslenia, ktoré neunikne a teda nezlyhá, pretože sa vždy odohráva v danom okamihu, v ktorom sa postava nachádza, t. j. vždy v prítomnosti. Nepreskakuje časové roviny, nevracia sa do minulosti. Skrze tieto postavy nás Bernhard odkazuje k nevyhnutnosti myslieť, ukazuje nám myslenie ako činnosť, ktorá má význam vtedy, keď sa odohráva, behom toho, keď niekto myslí.

Deje sa niečo, čo sa už ďalej nepopisuje, čo k nám ale preniká skrze postavu. Tá stesňuje formu románu ako to, skrze čo preniká hlavný odkaz diela autora. To, o čom sa hovorilo, čo bolo pozorované, k čomu sa detailnou analýzou dospelo, zlyhalo. Na to nás upozorňuje postava, ktorá je prítomná, hoci nenápadná a ktorá nás núti všimnúť si ju tým, že ona nezlyháva a po zlyhaní postáv sama ostáva stále v hre. Táto postava je tým, kto nás núti prehodnocovať na prvý pohľad negatívny odkaz románu a pokúsiť sa hľadať v ňom pozitívnu formuláciu toho, čo je myslenie. Keďže postava sama nehovorí, neposkytuje nám žiadne definície toho, čo to znamená myslieť, ale sama nás

núti myslieť príbeh ešte raz v uhle nevyhnutnosti vlastného pohľadu; zdá sa, že ona je tým, kto v príbehu skutočne myslí. Je impulzom k mysleniu, keďže po uvedení si jej významu v románe sme nútení obsahový odkaz postáv prehodnotiť a tým jeho význam značne znížiť. Postava nás nezahlcuje informáciami, ani nás nenúti prijať pomätenosť ako nevyhnutný výsledný stav myslenia, ako to robí napr. Karrer a v podstate aj muž v ušiaku z románu Mýcení. Nenúti nás k neustálej reflexii, len nás upozorňuje na nevyhnutnosť uchovania si odstupu vždy vtedy, keď sme do niečoho zaangažovaní a k vyzýva nás k premýšľaniu zdanlivo jasných vecí odznova.

3.4 Myslenie

Najdôležitejším bodom, ktorý nám postava predostiera, je však jednoducho nevyhnutnosť myslieť. Myslieť tu znamená vykonávať proces myslenia, ktorý neustáva, v špecifickom úzkom zmysle slova „neustáva“. Nejde o sústavnosť myslenia v zmysle ambiciózneho pilného dopracúvania sa k informáciám – myslením nemáme klásť nároky na skutočnosť, o ktorej myslíme, tak, aby výsledkom bol istý produkt, nemáme neustále pristupovať k tomu, čo chceme poznať, s úmyslom to detailne spoznať. Sústavnosť myslenia tu tkvie práve v tom, že ide o myslenie s odstupom od toho, o čom premýšľame, preto potom môžeme nanovo povedať o myslení, že je „produktívne“ práve v tom zmysle, že nestroskotáme, keď takto myslíme, pretože pracujeme s redefinovanou sústavnosťou: neustálym držaním si odstupom od myslených skutočností, udalostí atď. (Podobne, keď si spomenieme na interpretáciu z prvej kapitoly o subrozume, ktorým môžeme myslieť a používať konvenčné pojmy, ale s vedomím, že subrozum je práve taký – t. j. už máme odstup od tejto činnosti, vieme, že ide o konvenčnosť myslenia.) Hoci je obsah takéhoto myslenia neformulovaný a môže zahŕňať všetky analyzované typy myslenia (tak, ako zahŕňa myslenie rozprávača myslenie ostatných postáv čo do obsahovej zložky v Bernhardovom románe Chůze), je plnohodnotným myslením. Svoju hodnotu pritom berie z faktu neustáleho odstupom od svojej vlastnej činnosti a od jej obsahu, čo vidíme na to, že týmto myslením postava stále myslí, aj keď ostatné typy myslenia ostatných postáv už nemôžu pokračovať ďalej. Inými slovami, postava symbolizuje netematizované myslenie, teda to, ktoré sa nestáva následne predmetom jej úvah alebo úvah kohokoľvek ďalšieho.

Myslenie sa tu samozrejme niečím zaoberať musí (je predmetné), ale ten, kto myslí, sa nemusí vedome subjektivizovať – nahliadať, že myslí a zachytávať svoje výsledky preto, aby mohol povedať, že myslí. Mysliaci sa tiež nemusí a nemá stotožňovať s predmetom svojho myslenia, ale má byť voči nemu indiferentný: nemá si ho prispôbovať, pripisovať mu význam či zmysel, ktorý nemá alebo o ktorom si nemôže dovoliť jednoznačne tvrdiť, že ho má či nemá. To, čo sme považovali za myslenie doteraz (zvl. poznanie, reflexia) sa v tomto poňatí jednak relativizuje – ale podaním prísneho a jasného kritéria – a jednak sa vďaka tomu chápanie toho, čo je to myslenie, rozširuje – pretože aj činnosť, ktorú by sme myslením nenazvali, môže byť myslením, ak spĺňa kritérium odstupu a prítomného vykonávania činnosti myslenia. Mysliaci človek nemyslí podľa toho *len* vtedy, keď je schopný predmet svojho myslenia uchopiť napríklad v systéme, pri učení, v spätnej reflexii. Takého myslenie môže a nemusí byť myslením podľa toho, nakoľko si ten, kto myslí, udržiava odstup a nakoľko je prítomný pri vlastnej činnosti myslenia, t. j. nekopíruje myslenie iných. To, čo sa mení, je prístup k mysleniu a meradlo, podľa čoho sa posudzujú vždy tie isté mody myslenia raz ako myslenie a inokedy ako šarlatánstvo. Myslenie sa môže diať i bez toho, aby bolo trvalým zaznamenaním *odkazov* k niečomu, o čom sa myslí, t. j. aby bolo v tomto zmysle produktívne. Stačí tu, že niekto myslí, že myslenie je práve niekým vykonávaná činnosť, ktorá sa aktuálne teraz deje. Pritom si môžeme všimnúť, že najpodstatnejšie nie je ani tak to, o čom toto myslenie je – neznámy či rozprávač berú všetko, čo prichádza, neselektujú, čo si chcú všimnúť a čo nie, nehodnotia veci, o ktorých myslia podľa niekým vopred stanoveného rebríčka dôležitosti mysliteľských problémov.

Bernhard volí v podstate veľmi priamy spôsob, ako o niečom vypovedať. Podstatný odkaz románov nevysloví ani raz, aby dal podnet k premýšľaniu, čitateľ je však nútený myslieť spolu s nenápadnou postavou, tým, že číta a ak chce román čítať, musí akceptovať jeho formu. Podstatným prvkom formálnej výstavby románu je tu táto nenápadná postava, ktorá je zároveň zúčastnená na obsahu deja, hoci nikdy nič nepovie a neurobí. Čitateľ sa tak priamo zúčastňuje aj na deji románu. Forma nás donúti byť súčasťou práve toho procesu, ktorý sa deje. Bernhard tak nachádza originálny a geniálny spôsob, ako celý čas o myslení nehovoriť, ale ako celý čas myslieť. Myslíme už len tým, že román čítame, keďže čítame nielen obsah, ale aj formu románu. Keď to preformulujeme ešte inak, nestretávame sa tu s myslením len ako s objektom, o ktorom sa hovorí, a o ktorom sa niečo dozvedáme, ale sami sa stávame subjektmi myslenia, sme účastní myslenia práve vo chvíli, keď čítame, t. j. v prítomnosti. Postavy, o ktorých je

reč, utvárajú formu románu, ktorej sme účastní a keďže sú to oni, ktoré nás k mysleniu nabádajú a skrze ktoré sa odohráva nielen dej románu, ale aj vlastná mysliteľská činnosť v románe, vidíme, že myslenie, ktoré sa odohráva nie je možné nijak uchopiť (jeho povaha sa zmení na iný typ myslenia), ale zároveň je možné sa ho zúčastňovať a takto chápať, o čo v ňom ide.

3.5 Myslenie a umenie

Z tohto uhla pohľadu sa myslenie javí ako proces, pred ktorým má Bernhard značný rešpekt – a síce o ňom neodmieta hovoriť úplne, pretože používa románovú formu ako spôsob výpovede, práve tento spôsob naznačuje, že proces myslenia je pre neho čímsi zvláštnym v tom, že je ťažké presne ho postihnúť, uchopiť či definovať, presne určiť jeho správny priebeh, hodnotiť kritériá a nároky, ktoré si kladie a podobne. Bernhard nás tým upozorňuje na unáhlenosť úsudku o správnosti a úlohe myslenia a ukazuje tak, že problém myslenia je krehkejší, než ako sa obvykle domnievame. S podobným problémom sa stretávame pri Bernhardových úvahách o umení a zdá sa, že Bernhard nás upozorňuje ešte na tento aspekt myslenia. Charakteristika myslenia ako umeleckej činnosti sa potom dá interpretovať práve z naznačenej perspektívy prihliadajúcej postavy, ktorá je prítomná, no nemá potrebu neustále vonkajšiu skutočnosť podrobne analyzovať.

Bernhard naznačuje, že umelecké dielo ostáva pre nás umeleckým – krásnym len vtedy, keď sa nebudeme pokúšať o jeho vyčerpávajúcu analýzu. Reger už tridsať rokov sedáva pred *Mužem s bílým plnovousem* a to je jediné umelecké dielo, ktoré sa mu za tie roky, čo chodíeva do Umelecko-priemyslového múzea ešte nezahnusilo.¹³⁷ Reger má taktiež tendenciu všetko analyzovať,¹³⁸ a tým umenie deštruovať, „falšovať“ ho, ako

¹³⁷ „Přes třicet let se dívám na tento obraz mohu se na něj dívat stále, na žádný jiný obraz bych se přes třicet let dívat nemohl. Staří mistři člověka rychle unaví, prohlížíme-li si je bez zábran, a pokaždé jsme sklamáni, podrobíme-li jej podrobnému zkoumání a učiníme-li si z nich takřka bezohledně objekt našeho kritického rozumu. (...) Muž s bílým plnovousem vzdoroval přes třicet let mému rozumu a citu, pravil Reger, a z toho důvodu je pro mne tím nejcennějším, co je zde v Umeleckohistorickém muzeu vystaveno.“ Tamt., s. 228-229.

¹³⁸ Nie je spokojný s umelekosťou diela, napr. v pasáži, keď sa sťažuje na to, že umelci nie sú schopní namaľovať dokonalú ruku, ani El Greco ani Goya, „väčšina z nich ztroskotala na ruce“ (s. 230) a tiež „namalovať mimořádně bradu nebo opravdu zdařile koleno se také nikomu ze starých mistrů nepodařilo.“ (Tamt.) Hľadá v umení dokonalosť systému, presnosť, definíciu, avšak ako sám nahliada, práve to ho privádza k znechuteniu sa nad všetkým umením.

sám hovorí.¹³⁹ Bernhard aj výslovne vraví, že keď budeme výhradne len analyzovať a reflektovať diela či myslenie iných, všetko sa nám rozpadne, nič sa nám už nebude zdať majstrovské, umelecké, či originálne filozofické. „*I sám Shakespeare se zcela rozdrobí, když se jím delší čas zabýváme a studujeme ho, jeho věty nám polezou na nervy, postavy se už před vlastní zápletkou rozpadnou a vše se zhroutí do prázdna, řekl.*“¹⁴⁰ Potom „*Nakonec nalézáme v umění stejně tak málo potěšení jako v životě, protože i kdyby tento život byl sebevíc přirozený, ztratili jsme již naivitu a prostotu.*“ Ak pristúpime na to, že i filozofia a myslenie sú umením v tom zmysle, že k nim treba pristupovať so základným predpokladom poodstúpenej angažovanosti: s údivom a snahou niečo zistiť, je jasné, že nemôžeme zaujímať postoj opačný (t. j. akéhosi Scherrera z Chůze, ktorý všetko vie, len sa potrebuje vo veciach utvrdiť). Prestávame myslieť, keď sa len neustále zaoberáme myšlienkami druhých či svojimi samými.¹⁴¹ Myslenie je tiež formou umenia, ku ktorej treba pristupovať inak než čisto vedecky. „*Co důkladně prostudujeme, ztrácí pro nás hodnotu;*“¹⁴² a ak budeme dôsledne študovať myslenie, stratí sa nám úplne, pomätieme sa. Myslenie, hoci by šlo o Goetheho alebo umenie Leonarda da Vinci, ktoré je považované za geniálne sa nám stratí a roztriešti sa vtedy,¹⁴³ keď sa ho budeme chcieť našou analýzou či vkladáním vlastných predstáv do neho úplne zmocniť. Descartes, Schopenhauer, Pascal, Novalis, Michelangelo, Janáček, Martinů, Renoir, Goya: ako píše Bernhard v románe Staří mistři: „*(...) Já sám chci být vlastníkem těchto uměleckých výtvorů (...)*“¹⁴⁴ To je postoj, ktorý nedovolí inému myslieť, „*umělecký egoismus*“, „*přirozeně brožný postoj*“, s ktorým pristupujeme k dielam umeleckým, k literatúre a filozofii, ktoré sú tak chápané ako predmety k vlastneniu, ale v skutočnosti vďaka tomuto prístupu prestávajú byť umením či myslením, stávajú sa kúskami pre rozbor. Pokiaľ pristúpime na tento spôsob zmocňovania sa, tiež prestávame myslieť, pretože si vopred nastavujeme hranice myslenia a napokon o myslení už len hovoríme. Zároveň nás fakt, že absolútnou analýzou sa nám všetko zhnuje, nemá doviest' do úplného mlčania o všetkom. Stačí si možno uvedomiť, že „*Vše, co říkáme, se dříve či později ukáže jako nesmysl, ale když to řekneme s přesvědčením, s tím nejpředsta-*

¹³⁹ „Ale pochopitelně jsem měl se Schopenhauerem možnost přežít jen proto, protože jsem ho zneužil pro své účely, a skutečně jsem ho nestoudným způsobem zfalšoval, pravil Reger, tím, že jsem si z něj jednoduše učinil lék na přežití, čímž ve skutečnosti vůbec není, stejně jako nikdo z těch, které jsem už jmenoval.“ Tamt., s. 218. Reger tím, že zo Schopenhauera robí prostriedok k niečomu ďalšiemu namiesto nachádzania významu v samotnom diele (v umeleckosti) sám vníma falšovanie podstaty tohto diela.

¹⁴⁰ Tamt., s. 172.

¹⁴¹ Napr. Oehler, ktorý sa zaoberá Karrerom. Karrer sa zaoberá svojimi myšlienkami, ktoré vyhocuje do krajných detailov; keď sa Karrer pomätie, Oehler už nemá, čo by povedal.

¹⁴² Tamt., s. 172.

¹⁴³ „Před opravdu kritickým zkoumáním neobstojí ani jeden z těchto takzvaných starých mistrů, pravil Reger nyní.“ Tamt., s. 228.

¹⁴⁴ Tamt., s. 194.

*vítelnějším důrazem, jehož jsme schopni, pak to není zločin, řekl. Co si myslíme, to také chceme říct, řekl Reger, a nedáme v zásadě tak dlouho pokoj, dokud to neřekneme, a když to zamřčíme, udusíme se tím.*¹⁴⁵ To je ponukou možnosti, ktorá je v zásade jednoduchá: pristupovať k veciam, o ktorých myslíme, s interpretačnou pokorou. Bernhard si túto formu volí: snaží sa podať k mysleniu odkaz bez toho, aby sme sa myslenie snažili v rôznej podobe v jeho románoch uchopiť či sa ho zmocniť.

Je možné, že Bernhard chcel zvoliť nenápadné postavy ako predstaviteľov tohto prístupu k umeniu resp. mysleniu ako tých, ktorí – keďže sú prítomní odohrávajúcemu sa dielu – by mohli chcieť mať na neho prednostný nárok, avšak oni ho nevznášajú. Nechajú príbeh vyvíjať sa jemu vlastným spôsobom, nechcú sa ho zmocniť, mať ho pod kontrolou a vďaka tomu nestroskotávajú. Uchovávajú si autonómiu myslenia, ktoré samo nemusí byť nevyhnutne uchopené do pojmových kategórií. Nejde im o získanie dokonalého produktu myslenia, o čo sa snažia mnohé iné postavy Bernhardových románov. Podobne je to v umení. Vrátiac sa k dokonalosti, ktorú hľadá v umení Reger, ukazuje sa tu beznádejnosť prístupu, ktorý hľadá len „dokonalú ruku“. V umení ale nejde o nájdenie dokonalosti, tá nevzbudzuje fascináciu dielom, údiv a obdiv. Vtip je samozrejme je v tom, že dokonalá ruka je len v hlave Regera a takmer nič sa jej nemôže vyrovnáť, žiadne umelecké dielo neponúkne dost' dokonalú ruku. Reger sa nezaobera dielom, ale svojou predstavou dokonalosti, ktorú v diele hľadá. Preto je logické, že prístup dokonalej ruky končí zlyhaním a v tomto kontexte vyznieva tragikomicky.

Bernhard nehovorí o myslení príliš veľa a priamo, ale núti nás vidieť skutočnosť z vlastného prítomného bodu, ktorý si pre jeho chvíľkovosť nerobí nárok na uchopenie skutočnosti ako takej. Práve spôsob, akým nás Bernhard núti znova premýšľať zdanlivo očividné výpovede o myslení a myslieť znova už podľa iných pravidiel, svedčí o tom, že nevyhnutne vždy musíme pristupovať na inakosť – keď sa zúčastníme formy Bernhardovho románu a keď na ňu pristúpime, dovoľujeme mu, aby nám hovoril veci tým spôsobom, ktorý on uzná za vhodný. Pristupujeme tak na rôzne spôsoby, ako skutočnosť je – na inakosť druhého, na určitú autonómiu vonkajšej skutočnosti, na rôznosť jej formy, akceptujeme možnosť rôznych variácií tej istej veci. Nenápadné postavy rozprávača a neznámeho už neinterpretujú skutočnosť tak, že by o tom podávali výslednú správu, čo je spôsob, ako ukázať, že sa jej ani v náznakoch nezmocňujú, neosvojujú si ju, pretože si uvedomujú, že skutočnosť je prítomná len danú chvíľu.

¹⁴⁵ Tamt., s. 143.

Postavy sú v nej zainteresované tak, že neprerušujú svoje myslenie, a to práve pre prchavosť okamihu, ktorý, ak by ho začali reflektovať, im môže uniknúť.

* * *

Túto poslednú interpretáciu myslenia nemôžeme chápať oddelene a nezávisle na predošlých dvoch. Povedať, že Bernhardovi ide len o neuchopené myslenie, ktoré nikdy nereflektuje a vždy sa deje, by bolo vzhľadom k jeho textom nedostačujúce a nelegitímne, pretože by vylučovalo ostatné poňatia, ktoré u Bernharda sú a nie je možné od nich odhliadať. Nejde teda o zavŕšenie interpretácií tak, že predošlé prestávajú platiť, ale o ich doplnenie a rozšírenie. Domnievam sa však, že myslenie tak ako je popísané v tejto poslednej tretej interpretácii Bernhard považuje za to pravé, nekonvenčné, dynamické myslenie, na ktoré sme v priebehu práce narazili. To sú kritériá, ktoré Bernhard na myslenie kladie, ktoré u neho nachádzame a ktoré ostatné druhy myslenia tak, ako boli popísané v predošlých častiach, nespĺňajú a nemôžu splniť.

Je zároveň možné a potrebné chápať všetky interpretácie vo vzájomnej úzkej súvislosti. Ako som písala v úvode, je veľmi obtiažne podať interpretáciu myslenia naraz, pretože rôzne jej časti spolu úzko súvisia a nie sú od seba oddeliteľné a preto aj text musel byť členený tematicky podľa troch línií myslenia do troch kapitol. Tieto interpretácie tvoria skôr celok než jednotlivé časti celku, pretože sa nevyklúčujú, ale dopĺňajú. Bernhardovi stále ide o jedno a to isté myslenie, ale oproti nemu vyvstáva to, čo sa za myslenie často tiež považuje, čo ale on za myslenie nepokladá a uznáva za vhodné voči iným typom takzvaného myslenia ho vymedziť. Preto tu máme toľko rozlíšení a druhov myslenia. Všetky majú s myslením, o ktoré Bernhardovi ide, jedno spoločné: nevyhneme sa im, keď myslíme. Avšak z druhej strany, myslenie, ktoré spĺňa Bernhardove kritériá nekonvenčnosti a dynamickosti nemusíme ani dosiahnuť – môžeme vždy myslieť konvenčne a neodhaliť to.

Pozrime sa teraz konkrétne aspoň na hlavné body, ktoré prepájajú dané interpretácie myslenia v jeden celok, aby sme to zhrnuli. Myslenie subrozumom, ktorým sa ocitáme na tenkej hranici prechodu do bodu šialenstva, ak je kontinuálne, je nekonvenčným, dynamickým myslením. Ak ním myslíme, nahliadame jeho konvenčnosť a omylnosť a korigujeme tak svoje nároky na vlastné myslenie, pretože vidíme, kam by to viedlo (do stavu nerozumu). Preto je ťažké myslieť – ostať v prítomnom bode a neprekračovať okamih do budúcnosti v snahe o dokonalosť, pretože by myslenie mohlo skončiť a stať sa nemyslením, nerozumom. Aj keď je myslenie subrozumom vo svojej

podstate konvenčné, keďže si to uvedomujeme a myslíme ním ďalej, pretože inak nemôžeme (všetko myslenie aj pojmy sú len konvenčné) ide už o myslenie dynamické a nekonvenčné. Máme v ňom odstup od nás samých a od nášho myslenia (ak by sme nemali odstup, šlo by o bezrozum, len vďaka odstupu môžeme myslieť subrozumom a nahliadať, že ide o subrozum), vieme si klásť primeraný nárok a to ten, aby sme mysleli, aj keď bez nároku na produkt takejto činnosti. Pretože ak myslieť rovná sa nárokovať si na produkt, znamená to myslieť bezrozumom (Scherrer získava informácie a je mu jedno, či sú relevantné) alebo už nemyslieť, t. j. myslieť nerozumom, stratiť pojmový obsah toho, o čom premýšľame a ocitnúť sa definitívne za hranicou prechodu v nerozume a v stave pomätenosti kvôli prílišnému detailizmu v myslení. Tu máme opäť ďalší bod: vedomie rizika nepremýšľať veci do detailov opäť prepája tieto dva druhy myslenia. Regerova dokonalá ruka presne korešponduje s bezrozumom psychiatra Scherrera, ktorý sa taktiež pri hľadaní informácií zaoberá len sebou, svojou potrebou získať informácie bez ohľadu na ich objektivitu. Reger dokonalú ruku nachádza len občas, tak ako Karrer sa len občas pomaťol dočasne, ale napokon už natrvalo. Snaha o detail vedie k pomätenosti.

Poňatia myslenia sa dopĺňajú aj v podstatnej definícii sústavnosti, ktorá v každom z nich hrá rolu, ale má vždy iný význam: sústavnosť Karrerovho myslenia, ktorý sa ňou dopracuje k pomätenosti, sústavnosť Oehlera, ktorý bez ustania pozoruje a keď nemá čo pozorovať, celá jeho činnosť končí, napokon sústavnosť postáv, ktoré sa ako jediné zachraňujú tým, že sústavnosť chápu inak – ako sústavnosť odstupu od mysleného, pozorovaného, pomäteného.

Preto si myslím, že nie je možné argumentačne hájiť také interpretácie myslenia u Bernharda, ktoré končia v stave pomätenosti, beznádejí, nihilizmu a myslím si, že tieto interpretácie nie sú celistvé, nerešpektujú plné znenie textu, neberú vážne a smerodatne to, čo sa tlmočí skrze *rôzne* postavy románov, pretože sa sústredia len na jednu časť obsahovej zložky Bernhardových románov. Až keď vezmeme do úvahy aj formálnu stránku románov, teda v tomto prípade rozprávačský štýl, môžeme mať komplexnejšiu predstavu o tom, čo si Bernhard o myslení myslí.

4 Nietzsche: Myslenie, poznanie a omyl

Friedrich Nietzsche je kritikom tzv. metafyzického myslenia: myslenie má opodstatnene svoje medze a hranice, ktoré je potrebné si uvedomiť. Podľa Bernharda je takou hranicou myslenia otázka, na ktorú už nie je možné odpovedať – teda akákoľvek otázka sledovaná až do konca, pretože speje k tomu, že na posledné otázky/dôvody už argumenty nenájdeme. Nietzsche tento postup nazýva metafyzickým, pričom dodáva, že celý stojí na jednom základnom predpoklade a to predpoklade dogmatickej viery v pravdu, ktorý je falošný.¹⁴⁶ Obaja autori berú do úvahy dôsledky, ktoré so sebou toto prehlásenie nesie, jedným z dôsledkov je potreba ponúknuť alternatívu. V prípade Nietzscheho to konkrétne znamená podať odpoveď na otázku: ako máme myslieť, ak naše metafyzické myslenie je „falošné“, pretože stojí na dogmatických predpokladoch, zvlášť na predpoklade viery v pravdu? Ako myslieť po odstránení tohto predpokladu? Dá sa vôbec odstrániť?

Tendenciu podať kritiku poznania a myslenia vidíme u Nietzscheho už na prvý pohľad veľmi výrazne. Jeho texty sú presýtené negativizmami týkajúcimi sa poznania, jeho zmyslu a celkovo ľudského myslenia a jeho vyústenia do systému – vedy a sú tiež plné výčitiek určených tým, ktorí sú voči tomu, čo je v myslení „skutočné“ hluchí.¹⁴⁷ Rovnako sú plné radikálnych výziev k novému a naznačujú tak akúsi snahu o alternatívu tomu, čo je staré.¹⁴⁸ Tieto výzvy by mohli byť mylne interpretované ako odmietanie rozumnosti a preferovanie iracionality, ktorá vládne racionalite – pretože racionalita sa ukazuje ako príliš jednoduché riešenie pre svet a myslenie o ňom.¹⁴⁹ Takáto interpretácia by viedla k akémusi nihilizmu myslenia, pretože myslenie *je* čo do svojej povahy racionálne (t. j. myslíme v pojmoch, postupujeme v určitých logických krokoch, snažíme sa o ich konzistentosť a o koherentnosť systému) – motív nihilizmu myslenia nám pritom udiera do očí pri čítaní Nietzscheho, aj Bernharda. Skĺznuť k prvoplánovej in-

¹⁴⁶ Por. NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Kniha tretí, af. 265 *Poslední skepse*: „Co jsou nakonec lidské pravdy? – Jsou to *nevratitelné* lidské omyly. s. 157.

¹⁴⁷ Por. NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, af. 381 *K otázce srozumitelnosti*, s. 254-256 a inde.

¹⁴⁸ Por. NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, af. 381 *K otázce srozumitelnosti*, s. 254-256, af. 382 *Velké zdraví*, s. 256-257, af. 383 *Epilog*, s.257-258 a mnohé ďalšie miesta tohto textu.

¹⁴⁹ Por. NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Kniha tretí, af. 189 *Myslíte*: „– Je myslitel: to znamená - dovede brát věci jednodušeji, než jsou.“ s. 144.

terpretácii myslenia ako negatívne založeného nie je pri týchto textoch také ťažké. Domnievam sa však, že *takáto* negativistická interpretácia myslenia¹⁵⁰ nie je oprávnená a pokúsím sa ukázať to v tejto štvrtej kapitole práce venovanej mysleniu Nietzscheho. Myslím si, že vďaka tomuto spoločnému rysu oboch autorov (istá forma negativizmu) a vďaka podobnému vyústeniu riešenia problému (myslenie, ktoré nemáme ukončiť, ale naopak, začať) môže byť poukázané na to, že aj keď o negativizmus svojho druhu ide, má svoje pozitívne vyústenie a smeruje nás k hľadaniu iného zmyslu v myslení. Pokúsím sa tu podať odpoveď na implicitnú otázku: čo je potom pre Nietzscheho to, čo v myslení považuje za „staré“ a čo je to „nové“? Čo je potom to „skutočné“ myslenie?

Mojim cieľom v tejto kapitole je teda pristúpiť k už podniknutej analýze myslenia nanovo, na základe iného textu, s nezmenenou otázkou: čo to znamená myslieť? Čo máme robiť, aby sme mysleli? Problém myslenia, ako sa dalo predpokladať, je aj u Nietzscheho vsadený do kontextu poznania, pričom pre tieto analýzy je typické, že polemizuje s úlohou omylu pre poznanie a jeho význam. Práve to mu umožňuje význam poznania prehodnotiť, ako som už zmieňovala a zaviesť nové chápanie zmyslu poznania, ktoré vedie k celkovo inému spôsobu, ako činnosť poznania – a v poslednom rade myslenia – chápať.

K problému myslenia, poznania a omylu pristúpim na základe dvoch zvolených Nietzscheho textov, v ktorých sa problém prirodzene prelieva z jednej roviny analýz do druhej. V daných textoch sledujeme, akoby Nietzsche v prvom texte uzavrel jednu potrebnú analýzu problému, aby na ňu v druhom texte mohol plynule nadviazať a rozvíjať ju v inom rámci do konca. Nemyslím si, že to Nietzsche cielene robí a nechcem mu tento postup podsúvať, tematicky prepojený obsah textov nám však pomáha lepšie uchopiť problém a systematicky ho vyložiť. To sa odráža aj v členení textu tejto kapitoly práce. Je rozdelená na dve časti. V prvej časti sa budem zaoberať poznaním a omylom tak, ako je možné ich uchopiť z rámca prvej hlavy spisu *Lidské, příliš lidské: O prvních a posledních věcech*. Tu sa omyl ukazuje ako zásadný pre prehodnotenie zmyslu poznania pre človeka a pre myslenie, ktorým pristupujeme k svetu. V druhej časti, v ktorej sa sústredím na piatu knihu spisu *Radostná věda: My nebojácní*, sa potom pokúsím bližšie charakterizovať podobu tohto myslenia, ktoré prestáva byť chápané ako myslenie pojmové, čo následne mení jeho podobu a funkciu. V závere, ktorý bude zároveň

¹⁵⁰ Uvedomujem si, že téma Nietzsche a nihilizmus je ďaleko obsiahlejšia, než by som mohla na tomto mieste pokryť a nebudem sa preto púšťať do analýz foriem nihilizmu u Nietzscheho, ani čo sa týka myslenia a nihilizmu.

záverom celej tejto práce, pristúpim k v úvode zmienenej konfrontácii Bernharda a Nietzscheho a pokúsim sa ukázať, v čom sú ich prístupy k problému myslenia podobné a čo to teda znamená podľa oboch autorov myslieť.

4.1 Poznanie a omyl v prvej hlave spisu „Lidské, příliš lidské“: O prvních a posledních věcech

Už v prvom aforizme Nietzsche naznačuje, že vzťah omylu a poznania nie je vylučovací a to, že sme túto protikladnosť vnímali, je vecou metafyzicky zmysľajúceho rozumu, ktorým sme si nevyslovene, ale s istotou robili nárok na existenciu podstaty vecí a na ich nájdenie. Poznanie (pravda) a omyl vo veci naraz neboli zlučiteľné, omyl bol chybným riešením, nútil nás k prepracovaniu problému odznova, ale tou istou racionálnou. Nietzsche to považuje za kľúčový problém a za bod, ktorý nám otvára možnosť uvažovať o funkcii omylu inak. Je presvedčený, že omyl zohráva v prístupe k poznaniu skutočnosti zásadnú úlohu a z toho plynie, že zohráva úlohu zároveň aj v spôsobe *myslenia* o svete, v prístupe k svetu. Zmena prístupu k poznaniu sveta tkvie v tom, že zmeníme postoj k mysleniu a to najmä vďaka tomu, že si uvedomíme skrytý, nahlas nevyslovený predpoklad, s ktorým sme k svetu predtým v poznaní vždy pristupovali: metafyzický predpoklad pravdy, ktorá má byť nájdená. Pristupovať k poznaniu s týmto predpokladom, ako Nietzsche chce ukázať, je však zásadným omylom.

So základným predpokladom pravdy poznania šla ruka v ruke výlučnosť poznania, ktoré malo byť poznaním o logických, racionálnych súvislostiach vecí vo svete a ich *zmyslu* pre nás, pričom možnosť *ne-zmyslu* bola vopred vylúčená. Aký by to bol svet, ktorý by odporoval našej logike, ktorou ho postihujeme? – to bola základná otázka tohto prístupu, ktorým sme však svetu vnucovali nevyhnutnosť byť svetom zmyslu (t. j. zmyslu pre nás). Po zhodnotení tohto mylného (a násilného) predpokladu je pravda uchopená širšie ako základný *postoj* nepredpokladania pravdy – a zmyslu poznania – a zahŕňa tak i doteraz nepripúšťanú možnú nezmyselnosť sveta. Nelogickosť sveta¹⁵¹ (t.

¹⁵¹ Pojem nelogickosti sveta je dvojznačný: hovorí jednak o „nerozumnosti sveta“ v zmysle, že nie všetko vo svete je logicky, t. j. rozumom vysvetliteľné, v druhom zmysle slova sa pod nelogickosťou sveta myslí práve jeho možný primárny ne-zmysel, ktorý sa naše poznávanie sveta snaží vždy ignorovať a vnucuje svetu naopak primárny *zmysel*. Vid'. af. 31: nelogickosť sveta ako nerozumnosť i v samotnom živote, prejavocho a povahe človeka: „*Jen mimořádně naivní lidé mohou věřit, že by se lidská povaha dala proměnit ve veskerze logickou (...)*“ a ďalej. Af. 30, 32: nelogickosť ako nezmyselnosť, aforizmy hovoria o nami vnu-

j. *možnosť*, že svet nie je logický) nemohla byť predtým súčasťou myslenia o svete, pretože sa nezlučovala s racionalitou nášho logického úsudku a to najmä so základným predpokladom tejto racionality – s predpokladom viery v pravdu vecí¹⁵² a tomu odpovedajúcej potrebe túto pravdu vo veciach nájsť. Do činnosti poznávania sveta sa tak dostáva okrem racionalitou postihnutelného rozmeru sveta aj rozmer nelogickosti sveta a to, čo môže byť považované za pravdivé sa tým významovo posúva od pravdivosti veci k pravdivosti prístupu k veci¹⁵³. Tento prístup, zahŕňajúci nelogickosť sveta ako jeho súčasť, tak zároveň presnejšie zodpovedá fungovaniu ľudskej povahy, ktorá je sama nelogická (viď. cit. v pozn. 1).

Inými slovami, mení sa naše myslenie o svete. Myslenie prestáva fungovať v užšom rámci pravdivého a nepravdivého ako (o svete) platného a neplatného. Mení sa naše chápanie toho, čo to znamená „pravdivé“ a „pravda“ tak, že v celku poznania nám prestáva o nich ísť (o „fakt“, „poznatok“, hodnotu: „dobré/zlé“). Oblasť pravdy je potom oblasťou primárnej negativity a absencie zmyslu a berieme ju vedome do úvahy. Zmysel pozitívneho poznania, ktorým bolo zistenie pravdy o veciach, sa tým deštruuje a hoci ani samo pozitívne poznanie nie je negované do krajnosti, t. j. k potrebe zrušiť ho (Nietzsche hovorí naopak o potrebe naďalej uchovávať i spôsob myslenia zameraného k získavaniu pozitívnych poznatkov), mení sa tým jeho miesto pre človeka, povedzme, z funkcie určovania pravdy na funkciu orientačnú.

Pokúsím sa teraz konkrétne na základe vybraných aforizmov rozvinúť tento vzťah myslenia, poznania a omylu v oddieli *O prvých a posledných veciach*.

4.1.1 „Omyl o živote je pro život nezbytný“¹⁵⁴

V af. 19 je omyl charakterizovaný ako fingovanie podstaty tam, kde podstaty neexistujú: *„Domněnka mnohosti vždy předpokládá, že existuje něco, co se vyskytuje mnohonásobně: ale právě zde už vládne omyl, už tady fingujeme podstaty či jednotky, které neexistují.“* To je základný význam, s ktorým Nietzsche v tomto texte s pojmom omylu pracuje: omyl je podsúvaním podstaty tam, kde podstata nie je: *fingovanie* podstatnosti namiesto priznania nie

covanej potrebe zmyslu, ktorý kladieme na pozadie všetkých úsudkov o svete: *„Mezi nejobyklejší chybne závěry patří: pokud věc existuje, má jisté oprávnění.“* a ďalej. Oba významy sú nesené základným významom pojmu „nelogický“: je ním „negativita“ – ne-zmysel (a teda nevysvetliteľnosť) sveta v protiklade k „logickosti“, „pozitivite“ – zmyslu (teda vysvetliteľnosti) sveta.

¹⁵² „Prvním stupněm logična je soud; jeho podstata tkví dle názoru nejlepších logiků ve víře.“ O prvých a posledných veciach, af. 18.

¹⁵³ Tento akcent je ešte viac citeľný na príklade morálky v Radostné vedy, af. 344.

¹⁵⁴ Af. 33.

nutnej, ale nejako vždy prítomnej potreby tejto podstatnosti, bez dôvodného oprávnenia k jej skutočnosti a faktickosti. Af. 30: „Mezi nejobvyklejší chybné závěry patří: pokud věc existuje, má jisté oprávnění.“ Ide o potrebu viery v skutočnosť, pravdivosť, zmyslupnosť sveta.

Pokúsím sa to ilustrovať bližšie.

Vieru v podstatu, zmysel či v hodnotu sveta, ktorá sa skrýva v základe nášho nároku poznania na poznávanú skutočnosť, Nietzsche označuje za najmenej vedecký prístup (af. 9). Táto viera pritom nie je náboženskou vierou, ide o vieru v zmysel (platnosť nášho poznania), ktorý sa o svete dá vypovedať. Úsudok - možnosť vypovedať o veciach - je potom ako základ vedeckého uvažovania spochybnený. Snáď najjasnejšie to Nietzsche vystihuje v af. 18: „Prvím stupněm logična je soud; jeho podstata tkví dle názoru nejlepších logiků ve víře.“

V základe tejto viery stojí motivácia poznaním (súdením, hodnotením) dospieť ku šťastiu alebo inému pocitu (af. 6, 18), ktorý má obhájiť prospešnosť poznania pre život. V tomto zmysle Nietzsche naráža najmä na filozofiu a zvlášť metafyziku (af. 6), ktorá sa snaží svojim poznaním dodať životu hĺbku, snaží sa tak o apológiu poznania. Pod pretvárkou, že jej ide o poznanie, sa pokúša podsúvať tento nevyslovený „zmysel“, predpokladá ho namiesto toho, aby ho nachádzala. Metafyzika pojednáva o „základních omylech člověka, avšak tak, jako kdyby to byly základní pravdy.“⁴⁵⁵ Táto zámena je základom nečistého myslenia (af. 33), pretože vnucuje mysleniu prijímať základný nevedecký postoj k skutočnosti: „(...) Věřit v metafyzické domněnky nás učily nikoli nejlepší, nýbrž ty nejhorší metody poznání.“ (af. 9). Omylom je tu zamieňať si dve veci: tvrdiť, že nachádzame podstaty vo svete a priznať si, že v skutočnosti ide o *chcenie* tieto podstaty nachádzať. Metafyzika teda vydáva svoje *chcenie* za pravdu. Jej „vedeckosť“ tkvie v nepriznanej *viere* vo svoj predmet.

[Celá ďalšia veda stavaná na nevyslovenom metafyzickom predpoklade skutočnosti podstat je funkčná a v podstate koherentná: „(...) Vyznačují se výsledky vědy ve vzájemných souvislostech přece jen dokonalou přesností a jistotou, lze na nich stavět svět (...).“ af. 19. Rúca sa však s predpokladom, na ktorom stojí a ktorý je úzko spojený so spôsobom nášho myslenia o svete, ktorým je viera vo veci sveta a vo svet ako vec.]

V af. 30 je tento prístup označený ako *špatné návyky v usuzování*: ide o plynulý prechod od faktu k jeho hodnoteniu (vec existuje → vec má oprávnenie) alebo od hodnotenia k faktu (mienenie spôsobuje šťastie → mienenie je pravdivé), pričom je jedno, či sa hodnotí „tendenčne“, alebo schválne proti zaužívanej zvyklosti. Omyl spôsobujeme

¹⁵⁵ Af. 18.

automatickosťou súdu o logickosti, rozumnosti, účelnosti a poriadku vecí, ktorý vykonávame na základe vecí pozorovaných v určitých stavoch. Omyl je v tomto chápaní postavený mimo logiku úsudku na pozíciu predsudku (presvedčenia), ktorý už máme, keď pozorujeme veci okolo nás. Chyba nastáva vtedy, keď napriek tomu, že vo veciach samých rozumnosť alebo logickosť nenachádzame, chceme, aby tam bola a vsúvame ju tam. (To isté činíme s ľudským životom, ktorému priradujeme hodnotu a hoci sme pozorovateľmi len jeho nepatrnej časti, generalizujeme naše pozorovania na celok; af. 33).

Omyl tohto prístupu nespočíva teda v tom, že o konkrétnych veciach pojmovovo uvažujeme (potom by sme museli odmietnuť celú metafyziku bez potreby sa k nej znova vrátiť, čo Nietzsche tvrdiť nechce), omyl je v tom, že tento prístup *absolutizujeme*: všetko, čo pod neho nespadá, považujeme za nadbytočné. Ak nájdeme nejakú vec, ktorá nemá dôvod/zmysel/hodnotu, dodatočne sa jej ju pokúšame dať (aby sme pojmovovo uvažovať mohli) alebo ak to nejde, vec z úvahy vytesníme.

4.1.1.1 Poznámka k „nezbytnosti omylu“

Ak sa vrátíme k citátu z aforizmu 33: „*Omyl o živote je pro život nezbytný*“, môžeme sa teraz pokúsiť ho vyložiť dvoma spôsobmi. Nietzsche v tomto aforizme ďalej píše: „*Hodnota života je teda pro běžného, všedního člověka založena výhradně na tom, že bere sám sebe vážněji než svět.*“ V kontexte predošlého odstavca a znenia aforizmu 33 môžeme vidieť význam omylu jednak v tom, že nám ukazuje, že je potrebné, aby sme zaujali férový prístup k svetu a k životu samému (brať *svet* vážnejšie, než *seba* samého) a teda aby sme neabsolutizovali vlastnú potrebu hodnoty sveta a nepovažovali ju za automatickú. V druhom slova zmysle by sme mohli – hoci to je už mierne nad rámec priameho čítania textu – hovoriť o *nezbytnosti omylu* ako o potrebe zachovania premýšľania o hodnote i v kontexte toho, že je hodnotou len v rámci tejto neistoty neautomatickosti hodnoty; aby sme sa tohto, povedzme, pozitívneho myslenia i napriek vzniknutej problematickosti jeho výpovednej hodnoty nevzdali. Inými slovami, je nevyhnutné uvedomiť si až doteraz mylné fungovanie nášho prístupu v poznaní k svetu (v tomto zmysle „*omyl je nezbytný*“) a zároveň je nutné s touto omylnosťou naďalej v tomto živote počítat' a pracovať s ňou („*omyl je nezbytný pro život*“).

Môžeme potom chápať poznanie pozitívne ako to, ktoré sa snaží o postihnutie podstaty vo svete (t. j. poznanie fungujúce na metafyzickom predpoklade), ktorého výsledkom sú poznatky, fakty a poznanie negatívne, ktoré vzniká po odstránení tohto

predpokladu, čím ale stráca pozitivitu, prestáva byť poznaním faktickým, výpovedným, pretože počíta s možnosťou možnej *ne-bodnoty* poznatku a teda *ne-zmyslu* poznatku. Jeho pozitivita tkvie v jeho negativite. Negativita poznania neznamená, že poznanie je nanič, je to určenie, ktoré má poznanie vymedziť voči tradičnému poňatiu poznania. Tento motív tu bude priebežne zaznievať, bližšie ho rozvediem v piatej časti.

4.1.2 Je ťažké „odrezat’ hlavu“

Viera v zmysel je však niečím, čo ťažko opúšťame, pretože je to časť spôsobu, akým človek prirodzene myslí: „*Na všechny věci poblížíme lidskou hlavou a tuto hlavu nemůžeme odříznout*“ (af. 9). Avšak: „*(...) Nicméně přesto zůstává otázka, co by ze světa zbylo, kdybychom ji přece jenom odřízli.*“ (tamt). Nietzscheho zaujíma, čo sa stane, ak sa pokúsime myslieť inak: čo ostane, ak sa pokúsime „odrezat’ hlavu“, náš metafyzický spôsob myslenia o svete podstát, o svete ako veci o sebe?

Odrezat’ hlavu, ktorou prirodzene myslíme v oblasti predpokladaného celkového zmyslu, znamená tento celkový zmysel prestať predpokladat’ a znamená teda nutnosť vziať do úvahy možný celkový nezmysel sveta:¹⁵⁶ teda, prestať uvažovať v termínoch nevyhnutnej možnosti a potreby poznávať veci samé.¹⁵⁷

Toto „odrezanie hlavy“ nie je úplne jednoduchým úkonom. Štruktúra myslenia hlavy tkvie podľa Nietzscheho už v najpôvodnejších formách ľudskej kultúry, je vysledovateľná v snoch (af. 13) a dokonca je to niečo, čo sme zdedili od nižších organizmov (konkr. vieru v existenciu rovnakých vecí). Čo sa týka sna, vidí Nietzsche paralely medzi úsudkami v sne a v metafyzike, keď sa od dôsledkov dokazujú domnelé príčiny a späťne sa odvádzajú („*tito hadi musejí být causa ono všemu, jež já, spím, mám*“, af. 13), pričom sa verí v ich realnosť, čo sa prenáša i do spôsobu usudzovania mimo sna: „*první causa, která ducha napadla (...) mu stačila a platila za causu*“. Nietzsche však tvrdí, že napriek tomu, že tieto viery vo svet, nároky, ktoré na svet kladieme v poznaní, sú nám prirodzené: „*víra ve věci je pevně provázána s naší podstatou*“ (af. 19), je nevyhnutné, potom, čo si ich uvedomíme, prestať ich na svet vznášať, je to možné a tento proces sa deje nutne: „*A jestliže jsme takové metody [věřit v metafyzické domněnky] odhalili v základech všech existujících*

¹⁵⁶ „Mezi věci, které přivádějí myslitele k zoufalství, patří poznání, že nelogično je pro člověka nutné a že právě z něho vzniká mnoho dobrého.“ Af. 31.

¹⁵⁷ Tu Nietzsche v af. 18 cituje „*jednoho vynikajícího logika*“, ktorý hovorí o zákone poznávajúceho subjektu, ktorým je práve nevyhnutnosť poznávať veci samé v ich podstate, pričom, ako ďalej píše, podstata tohto poznania je v logickom úsudku o veci, ktorého podstata však tkvie vo viere, ako už bolo vyššie naznačené.

náboženství a metafyzik, pak jsme je vyvrátili.“ (af. 9) „(...) Nejprve by sice staré motivy prudké žádostivosti ještě vládly silou čerpanou ze starého zděděného zvyku, pozvolna by sa však pod vlivem očistného poznání oslabovaly. Nakonec by člověk žil s ostatními i se sebou jako v přírodě (...).“ (af. 34).

Viera v silu poznania a možnosť prenikat' k podstate sa má odstrániť, aby sme dokázali vidieť svet bez toho, že by sme do neho vkladali naše *morálne, estetické a náboženské nároky* (af. 16).

4.1.3 Svet ako predstava

Výsledkom aktu odrezania hlavy je potom to, že prestávame hľadať podstaty vo svete len preto, že nášmu mysleniu je to prirodzené alebo že sme týmto spôsobom boli navyknutí myslieť. Ak odrežeme hlavu – spôsob ako myslieť o svete ako veci o sebe – a následne sa pokúsime myslieť svet inak, budeme môcť „*žiť s ostatnými jako v přírodě*“, ktorá je na inom mieste v texte (af. 19) postavená do rovnosti so svetom ako predstavou, to jest omylom.

Svet ako vec o sebe alebo ako predstavu môžeme pokladať za *myslienkový prístup*, s ktorým pristupujeme k svetu, za spôsob nášho videnia sveta skrze danú optiku, ktorá určuje, ako svet vidíme. Ak chápeme svet ako vec osebe, *veríme*, že jeho podstata je pre nás poznateľná a tak naše poznanie a iné činnosti zameriavame k jej odhaleniu. Ak chápeme svet ako predstavu (ako omyl), prestávame s princípom podstaty počítať, prestávame v podstaty sveta *verit'*, čím sa náš úsudok o svete koriguje (keďže predpoklad podstát je mylnou základnou domnienkou, *konštantnou chybou*, af. 19). Svet ako predstava pre nás prestáva byť svetom podstaty a to nie preto, že by sme ju nikdy nedokázali odhaliť, ale preto, že omyl, ku ktorému sme dospeli, keď sme podstatu hľadali, zmenil náš prístup k videniu sveta, vďaka nemu sme dokázali odrezat' hlavu.

To ale neznamená, že by sme z pozície myslenia sveta ako predstavy, teda nepredpokladania istých princípov či podstát v ňom, prestali pojmové myslenie používať. V zmienenom af. 19 sa hovorí o „svete ako predstave, to jest omyle“. Dôraz je tu potom ďalej položený na funkčnosť nášho poznania, ktoré sa vždy deje v rámci tohto sveta – predstavy, sveta „pre nás“, sveta, ktorý, i keď v zmenenej perspektíve, neprestáva byť svetom ľudí: „*Na svět, který není naší představou, jsou zákony čísel naprosto nepoužitelné: platí jedině a pouze ve světě lidí.*“ Zároveň to, že „*příroda = svět jako představa, to jest jako omyl*“ (príroda tu funguje ako synonymum nelogickosti, s ktorým sa stretávame

ďalej v af. 31), neznamená, že po zhodnotení zmeny prístupu k svetu prestávame aplikovať na prírodu (na nelogickosť) naše pojmové myslenie. Naďalej ju myslíme ako podstatovú, aplikujeme na ňu naše pojmy a logické zákony, pretože to je spôsob, ako naše myslenie funguje: s prírodou *musíme spojovať pojem prírody*. Treba si však uvedomiť, že táto aplikácia pojmového myslenia nedosahuje k podstate sveta ako takej, ale týka sa *našho* spôsobu, ako svet myslíme. Tu sa teda dôraz na nevyhnutnosť pristupovať k svetu ako svetu bez podstaty posúva do roviny prirodzeného ľudského spôsobu, ako svet myslieť, kde sa jasne stanovuje, že tento *pojmem prírody* je *sbrnutím mnoha omylů rozumu*, ktorý nemá žiadnu definitívnu, všeobecnú platnosť na svet o sebe, ale vo svete – predstave platí.

4.1.3.1 Svet ako predstava: Logické popieranie sveta

„Nikoli svět jako věc o sobě, nýbrž svět jako představa (jako omyl) je tak významuplný, hluboký, zázračný a nese ve svém klíně štěstí i neštěstí. Tento výsledek vede k filosofii logického popírání světa: a ta se dá s praktickým přitakáním světu skloubit právě tak dobře jako s jeho opakem.“ (af. 29).

Nietzsche hovorí o *logickom popieraní sveta*, čo môžeme interpretovať ako nevyhnutný dôsledok premeny myslenia, ktoré popiera logickosť tohto sveta ako jeho podstatu. Neznamená to, že by sa svetu rozpadli logické štruktúry, na ktorých stál, že by v ňom odrazu prestali fungovať určité princípy, zákony, skôr to znamená, že táto logickosť je „poprená“ v zmysle jej centrálnej funkčnosti pre tvorenie (podstaty) sveta, svet logicky popieraný by bol svetom, v ktorom prestáva o tieto logické zákony ísť. Potom myslenie sveta prehodnocujeme, začíname ho vnímať nielen ako svet zákonov, ale ako svet mnohých významov, zázrakov, protikladných alebo nepochopiteľných diania, svet tu konečne stráca svoju „podstatu“.

Potreba logického popierania sveta sa ukazuje aj v aforizme 31 *Nutnosť nelogičnosti*, kde dokonca Nietzsche predstavu, že svet je skrz-naskrz logický označuje za *naivnú* a s ňou je naivné aj úsilie myslenia, ktoré nelogickosť odmieta: *„Nelogično vězí tak hluboko ve vášních, v jazyce, v umění, v náboženství a vůbec ve všem, co propůjčuje životu hodnotu, že je z nich nikdo nemůže vytáhnout, aniž ty krásné věci beznadějně poškodí“*. Ak by sme chceli odmyslieť si od sveta prírodu – *základní nelogický postoj ke všem věcem*, alebo - inak povedané - ako to, čo dáva životu hodnotu, prišli by sme o „mnoho dobrého“ a krásneho, čo práve z tejto nelogickosti sveta pre chápanie sveta plynie. Nelogickosť je tu postoj, ktorý sa nesnaží k svetu pristupovať ako k svetu, ktorý má byť v prvom rade poznáva-

ný – svetu, ktorý je primárne svetom zákonov. Podobne, ale v mierne odlišnom zmysle sú nelogické (v aforizme 32 *Nutnosť nespravodlivosti*) súdy o hodnote života, pretože podobne zo života abstrahujú tiež mnoho podstatného, čo ho tvorí a zhromažďujú dostupný materiál vo výpovediach o ňom.

Zdá sa, že pozíciu prístupovania k svetu ako predstave - omylu vníma Nietzsche ako základnejšiu čo do myslenia a chápania sveta a najmä pohybovania sa vo svete, než pozíciu prístupu k svetu ako veci o sebe. To naznačuje i nasledovný citát z af. 32: „*J sme od počiatku nelogické, a teda nespravodlivé bytosti a j sme schopni to poznať: to je jedna z najväčších a nejneřešiteľnejších disharmonií bytia.*“ Týmto citátom by sa dal charakterizovať motív Nietzscheovho myslenia vzhľadom k problému poznania a omylu. Po odhalení, že štruktúry nášho myslenia samy vo svojom základe nefungujú spôsobom, ako sme predpokladali a s ktorým sme až doteraz počítali (t. j. nefungujú na báze *odôvodnenej* snahy po racionálnej pravde), sme ponechaní v zvláštnej situácii. Vidíme, že v základe nášho usudzovania tkvie *neodôvodnená viera* v pravdu, zároveň poznávame, že pravdivosť vecí o sebe nám je nedostupná. K tomu prístupuje ešte ďalší rozmer. Tento rozpor je charakterizovaný ako neriešiteľný, ako disharmónia *bytia*. Nejde len o otázku poznateľnosti, problém sa týka bytia ako takého – človeka vo svete, ktorý svet nielen poznáva, ale ešte viac, *žije* vo svete. Rozpor sa neodohráva teda výlučne v oblasti myslenia: ani nemôže, pretože tá sa rozšírila na oblasť, ktorej činnosťou nie je len myslieť reflektovane a vedome, ale myslieť v zmysle neustáleho pohybu vo svete, stáleho prístupovania k svetu. Disharmóniu bytia by sme mohli vyložiť ako základný rozpor, v ktorom sa človek ocitá potom, čo chciac pravdu, podstatu (ľudskému mysleniu vlastnú, ale vzhľadom k svetu neoprávnenú štruktúru myslenia od vekov), zároveň ju nechce (po prehodnotení funkcie poznania po zvážení významu omylu, ktorý tento pre poznanie má).

Takto chápaný svet – omyl je teda prelomom a prvým krokom pri objavovaní sveta, ktorý má viac rozmerov, ako zákonitosť, pravdu, alebo hodnotu. Svet ako omyl je (*logickým*) *popieraním* takéhoto sveta. V pozitívnom chápaní poznania celý čas šlo o celistvosť sveta obsahujúceho poznateľné podstaty, teraz sa ukázalo, že táto celistvosť je voči svetu nefér, pretože zužuje svet na sféru toho, čo do neho sami vkladáme a potom v ňom domnele poznávame, nachádzame. Predstava sveta ako veci o sebe bola našou schémou, ktorá z princípu zo seba vylučovala omylnosť sveta ako takú – bola štruktúrou, ktorou sme tvorili svet ako vec o sebe, a to štruktúrou primárneho zmyslu, pričom možnosť primárneho omylu ňou bola tým pádom vopred vylúčená. Pozícia: svet ako predstava - omyl nám dáva možnosť zvážiť túto možnosť primárne-

ho omylu, stratíť potrebu „pravdivosti“, pretože tá patrí k logicky koherentnému svetu ako veci o sebe a dospieť tak k „pritakaniu svetu“ (čo je akt) namiesto k „pochopeniu sveta“ (v podobe komentára, súdu, výroku).

Kladieme si teda ešte raz otázku, aký význam presne nadobúda poznanie, v ktorom jednak na základe štruktúr, akými doteraz vždy fungovalo, si kladieme metafyzické predpoklady podstaty sveta a vecí v ňom, ale na druhej strane ich chceme opustiť v prospech skutočnej pravdy i za cenu, že bude omylom, t. j. že k žiadnemu zmysluplnému poznatku nedospejeme?

4.1.4 Význam a podoba poznania v rámci jeho primárnej negativity

Najprv sa treba zmieniť o potrebnosti a význame pozitívneho (poznatky nesúceho) poznania pre človeka i potom, čo sme odmietli myšlienku poznateľnosti a podstaty sveta.

Myšlienka, že metafyzicky založené poznanie má zvláštny význam najmä vtedy, keď si ním uvedomujeme nedostatočnosť jeho pôvodného zámeru, sa naznačuje aj v af. 20 *O niekoľkých priechoch späť*. V ňom Nietzsche poukazuje na to, že práve tieto predstavy „výrazne prispeli k rozvoju ľudstva“¹⁵⁸. Podľa tohto textu je chyba metafyziky práve v tom, že svoju hranicu nevidí: omylnosť takého poznania sa rázne kráti vtedy, keď ho „postavíme o priečku vyššie“, nahliadneme, že chápať metafyziku ako zdroj pozitívnych poznatkov (o podstate sveta) je omyl; to ale zároveň neznamená, že ju treba odmietnuť používať a zdá sa, že metafyzika ako takýto správne používaný nástroj svoj podstatný význam pre myslenie (a pre ľudstvo) má. Čo by sa vlastne dosiahlo, keby sme ostali podľa tejto metafory stáť na pozícii „metafyzika je omylná“, na pozícii skepsy poznania podstaty? Zdá sa, že nič: skepsa je v tomto zmysle stále skepsou metafyzického stanoviska: z toho, že sme odmietli metafyzickú podstatu, sa dostávame k znechuteniu pokúšať sa o akékoľvek trvalé štruktúry, inštitúcie (v af. 22 to Nietzsche označuje výslovne ako nevýhodu ústupu metafyzických názorov), ale stále po tej podstate túžime, chceli by sme k metafyzickej podstate nájsť alternatívu, no žiadnu nemáme. Aj preto je podstatné nezavrhnúť metafyziku (tento spôsob poznania ako taký), ale po poznaní jej nedostatočnosti sa k nej napriek tomu vrátiť a premýšľať

¹⁵⁸ V podobnom duchu sa hovorí o metafyzickom obraze sveta ako o poklade nazhromaždených myšlienok, v ktorých spočíva hodnota nášho ľudstva, v af. 16.

spôsobom, ktorý je pre toto myslenie – pre naše myslenie – typický. Odpadne nám tým jedine nárok na výsledky tohto poznania.

„Co se týče filosofické metafyziky, vidím nyní stále více těch, kteří dospěli k negativnímu cíli (že každá pozitivní metafyzika je omyl), avšak jen málo těch, kdo zase sestoupili o několik příčlí zpět; měli bychom totiž přes poslední příčku rebríku bezpochyby vidět, ale neměli bychom na ní stát.“ (af. 20.) To, že každá pozitívna metafyzika je omyl – teda že predpoklad zmyslu, podstatnosti a podstaty sveta ako možného pozitívneho obsahu poznávacej činnosti je v zásade mylný, posúva celé pozitívne poznanie o rovinu inam – na rovinu jeho založenia v negatívnosti,¹⁵⁹ v potrebe pochopiť nevyhnutnosť nepredpokladania tohto zmyslu, týchto podstát. Pozitívne poznanie sa tu stáva omylom – jednak za predpokladu, že si nevedomujeme jeho hranicu (t. j. to, čo o svete vypovedáme, bude fakticky omyl) a tiež preto, že je vo svojej základnej rovine bez zmyslu. [„Metafyzikou“ tu môžeme rozumieť tendenciu myslenia byť metafyzickým; *filosofická metafyzika* zo začiatku citátu by mohla byť chápaná ako kondenzácia týchto foriem myslenia do jednej vedy, ktoré ich spredmetňuje výsadne. To, že aj *pozitívni filosofická metafyzika* je omyl z toho prirodzene plynie tiež.] Čo sa týka druhej časti citátu, Nietzsche popisuje práve nutnosť vrátiť sa k metafyzickému spôsobu myslenia aj napriek tomu, že sme poznali jeho negatívu a prestali od neho očakávať pozitívne (o svete pravdivé a platné) výsledky. Samotné to, že sme omyl metafyziky zazreli, nás oprávňuje k ďalšiemu metafyzickému mysleniu. Posledná priečka rebríka je negatívny cieľ poznania, na tejto priečke však ostávať nemáme.

Funkciu poznania môžeme teda vidieť v tom, že poznanie nám pomáha uchopovať svet, v ktorom sa pohybujeme, je však len nástrojom, orientačnou pomôckou, ktorou zachytávame „zákonitosti sveta“, nič viac však o svete nevypovedáme a nemáme ambície odhaľovania „veľkých právd“ o svete. Poznaním sa orientujeme medzi vecami, ale zároveň ním nemôžeme smerovať inam, k žiadnej podstate vecí, pretože sa nepredpokladá. Zároveň však je zjavné, že zmysel pozitívneho poznania je zničený: nejde nám o pozitívne poznatky, zmyslom poznania sa stáva možnosť orientácie vo svete.

Funkciou omylu pre poznanie v tomto Nietzscheho texte je teda byť základnou negatívnou štruktúrou poznania, ktorá ako taká obracia pozornosť poznávajúceho na to, aby vopred nepredpokladal zmysel v ničom, k čomu pristupuje.

¹⁵⁹ Na inom mieste, v af. 9 Nietzsche píše o metafyzickom svete ako o „*věci s negativními vlastnostmi*“, je to „*jinakost nám nepřístupná a nepochopitelná.*“

4.1.4.1 Myslenie po omyle – prípravná úvaha

Čo sa týka myslenia a poznania, Nietzsche kladie v tomto texte dôraz na dve veci. Jednak na odpor voči kategorizujúcemu mysleniu, ktorým sa pohybujeme v rámci istôt, daností, faktov, zákonitostí, funkčných vzťahov, ktoré majú určitý konkrétny význam v celku a pre celok, pričom však si ten význam prispôsobujeme: celok, ktorý takýmto myslením skúmame, má tú istú podobu ako spôsob, ktorým ho skúmame.¹⁶⁰ Naproti tomu Nietzsche kladie myslenie omylom (základný rys negativity myslenia), ktoré je v podstate výstižne nazvané: je omylom, čo odkazuje na myslenie pravdou, ktorým sme však k pravde nedospeli. Na jednej strane je tu myslenie kategorizujúce, ktorým skúmame podstaty, na druhej myslenie bez podstaty, ktorým skúmame svet zahrňajúci okrem kategórií aj ďalšie aspekty, hoci sú nie vždy logické. Týmto spôsobom myslenia potom myslíme mimo hodnotu pravdy. V celku sveta, ktorý skúmame, neodmietame nepochopiteľné ani protikladné, ale zahrňame ich do neho.

Týmto myslením si potom nenárokujeme na pravdivosť, ani na uchopenie celku. Význam má pre nás najmä jeho procesuálna stránka: chceme premýšľať i o tom, o čom sme doteraz nepremýšľali (pretože sme to zavrhlí ako nerozumné) a čo sa nám zdalo nemysliteľné a snažíme sa neprestat' myslieť ani vtedy, keď sa nám zdá, že predmet myslenia sa bude vymykať logickým kategóriám, „zdravému rozumu“. Týmto myslením omylu chceme do myslenia zahrnúť to, čo so svetom prichádza bez toho, aby sme sa toho zmocňovali, činili jasné závery, dokazovali predpoklady. Ide v tomto zmysle o postoj aj k samému mysleniu a nielen k svetu, o ktorom myslíme; podľa toho sa nikdy nemôžeme uspokojiť s tým, že by naše myslenie bolo zacielené na prinášanie výsledkov; musí nám stačiť jeho vlastná činnosť, aktualita jeho diania sa. Priestor, ktorý sa otvára negatívnemu mysleniu je priestorom bez chytiteľného zmyslu, výsledku, konceptu, o to prirodzenejšie sa v ňom však „pohybujeme“ rôznymi smermi.

To, že myslenie je charakterizované touto negativitou čo sa týka jeho účelovosti, sa prirodzene odrazí v rozšírení možností myslenia. Myslenie bolo doteraz spojené s pojmovým myslením, s vedomým uchopovaním a kategorizovaním skutočnosti do

¹⁶⁰ Tu sa ukazuje silný predpoklad, ktorý Nietzsche robí: spôsob skúmania celku by mal zodpovedať spôsobu, ako skúmaný celok je. Svet, ku ktorému pristupujeme kategorizujúcim myslením, vyzerá v tomto poznaní ako kategorizovaný, čo Nietzsche považuje za nedostatočné – táto podoba neodzrkadľuje plnosť sveta. Potrebujeme teda formu prístúpenia k svetu, ktorou by sme ho dokázali prijímať v jeho plnosti a takto ho aj odrážať. Možnosť poznania sveta teda ostáva zachovaná, rozdiel je v tom, že toto poznanie prestáva byť štruktúrne schematické, v tomto zmysle vedecké, ale chce zahrnúť ešte iný než výlučne rozumový spôsob konfrontácie so svetom. Tento rozumový nárok na poznanie sveta nie je jediný a nereflektuje svet plne – toto je problematizované.

štruktúr. Spôsob, ktorým by sme mohli chápať rozšírenie tohto uzavretého priestoru na doteraz nemyslené skutočnosti, je vidieť myslenie vo svetle nevedomého (nereflektovaného), ale dejúceho sa myslenia.

Tento dôraz je citeľnejší v aforizmoch *Radostné vedy*, ktorým sa budem venovať v nasledujúcej interpretácii.

4.2 Myslenie podľa piatej kapitoly spisu Radostná veda: My nebojácni

4.2.1 Vedomé a nevedomé myslenie: af. 354 O géniu druhu

„Problém vedomí (správnejši: uvědomování si sebe) se nám ukáže teprve tehdy, když začneme chápat, jak dalece se bez vedomí můžeme obejít. (...) Mohl bychom totiž myslet, cítit, chtít, vzpomínat, mohli bychom rovněž „jednat“ v každém smyslu toho slova: a přesto by nám to vše nemuselo „vstoupit do vedomí“ (jak se obrazně říká). Celý život by byl možný, aniž by se viděl jako v zrcadle: vždyť se ještě nyní převažující část života u nás vskutku odehrává bez takového zrcadlení –, a to i našeho myslícího, cítícího, chtějícího života (...).“¹⁶¹

Nietzsche tu najprv vymenúva schopnosti, ktorými človek nielen „myslí“, „vníma“, „chce“ ako spôsoby, ktorými sa ako subjekt vzťahuje k svetu alebo k sebe samému, ale ako spôsoby, ktorými „rovněž jedná“, interaguje so svetom (a teda: žije).¹⁶² Ak teda chápeme Nietzschovo „jednat“ v každém smyslu toho slova ako zmienené myslenie, cítenie, chcenie, ako možnosti konania - ako akty, ktoré k tomu, aby sa odohrávali, nemusia byť „vedomé“, myslenie nie je potom v svojom základe aktom nevyhnutne „vedomým“. Čo potom znamená toto „vedomie“? Nietzsche ho popisuje ako schopnosť vidieť život ako v zrkadle, ktorá je tu *navyšé*¹⁶³ a to preto, že zmienené činnosti ako spôsoby kontaktu a žitia so svetom sú možné i bez toho, aby museli byť odzrkadľované, uvedomované, reflektované. V tomto hlavnom aspekte vedomia – odzrkadľovať to, čo (i bez zrkadlenia) žijeme, čo konáme (odrážať to, ako sa „hýbeme“) vidí Nietzsche dôvod jeho nadbytočnosti. Vedomie je ako zrkadlo, ktoré síce našu činnosť odráža, ale

¹⁶¹ Radostná veda, af. 354 O „géniu druhu“, s. 217-218.

¹⁶² Na inom mieste: „činy, myšlenky, pocity, pohyby“ (af. 354. s. 218).

¹⁶³ Nietzsche ďalej pokračuje: „K čemu vůbec vedomí, je-li v tom hlavním přebytké?“ Tamt.

samo ju nevytvára a keďže žitie života je chápané ako aktuálne „odohrávanie sa života“, môžeme sa bez zrkadla tohto odohrávania sa zaobiť. Bez toho, aby sme žitie svojho života museli vidieť, môžeme ho i naďalej žiť. A vzhľadom k mysleniu, ktoré je tiež konaním: bez toho, aby sme myslenie museli „vidieť“ (pozorovať ho, reflektovať, hovoriť o myslení a zrkadliť ho tak v reči), môžeme ho vykonávať, môžeme myslieť. Vzhľadom k mysleniu by sme sa tak dostali k jeho základnému významu pre človeka ako činnosti, ktorá patrí k životu takým silným spôsobom, že ak aj nie je uvedomelá, tematizovaná, neznamená to, že by sa neodohrávala.

Vedomie teda pre výkon spomínaných činností nie je nevyhnutnou podmienkou. Znamená to ale, že vedomie, ak je len zrkadlením činností, nie je potrebné vôbec na nič? Určite nie. Nietzsche naopak tomuto vedomému uchopovaniu prežívanej skutočnosti pripisuje vcelku podstatný význam, ale na inej rovine, než na rovine významu, aký má (t. j. nemá) pre tieto činnosti samé. Tou rovinou je potreba zdieľania sa medzi ľuďmi navzájom – ide o špecifickú činnosť, ktorá je vedomím umožnená: „*Vedomí vôbec se vyvinulo jen pod tlakem potřeby se sdělovat. (...) Vedomí je vlastně spojovací síť mezi člověkem a člověkem – jen jako taková síť se muselo vyvinout: poustevnický a divý člověk by je nepotřeboval. (...) Potřeboval pomoc, ochranu, potřeboval sobě rovné, musel svou nouzi vyjadřovat (...) – a ke tomu všemu měl nejprve zapotřebí vědomí, musel tedy sám „vědět“, co mu chybí, „vědět“, jak se cítí, „vědět“, co si myslí.*“¹⁶⁴ Nietzsche teda vedomý život človeka posúva do oblasti potreby, čo je vcelku silný význam, ako vedomie chápať. Vedomie je tým chápané tiež ako činnosť (a nie ako dodatok k inej činnosti), ktorá vznikla kvôli potrebe sa dorozumieť a teda kvôli potrebe prežiť. Vedomie tak naberá zásadnejší význam pre človeka, než by sa na prvý pohľad zdalo. Nejde len o reflektívny popis vlastného života a spôsobu jeho prežívania, ale vedomie je nevyhnutné pre možnosť fungovania skupiny ľudí ako takej. Ak by človek žil osamotene a nie v spoločenstve, potrebu vedomia by nepocíťoval: „*(...) Teprve jako sociální zvíře se člověk naučil uvědomovat si sám sebe (...).*“ V tomto zmysle je vedomie pre Nietzscheho zásadné a podstatné: jeho podstata netkvie v uvedomení si toho, čo myslíme, cítime, chceme, aby sme tak dodali tomu váhu a význam, podstata vedomia tkvie v prospešnosti uvedomenia si, čo myslíme, cítime, chceme, aby sme mohli medzi sebou komunikovať a spolu si pomáhať žiť. To, že sa význam vedomia posunul z tejto pôvodnej potreby (potreby „vyjadriť núdzu“, potreby vedieť, čo človeku chýba), plynie z istého návyku v zdieľaní i tam, kde už to prestalo byť potrebné: uvedomené obsahy sa tak stávajú predmetom myslenia, mysle-

¹⁶⁴ Tamt., s. 218.

nie sa stáva spracúvaním už myslených, zažitých obsahov, ktoré boli uvedomené spočiatku len preto, aby umožnili dorozumievanie sa.¹⁶⁵

Ak sa vrátíme k významu vedomia pre myslenie, Nietzsche popisuje, ako vedomie zužuje možnosti aktuálne mysleného na zdieľané a teda ďalej mysliteľné. Oblasť vedomého prežívania (t. j. reflektovaného myslenia) sveta je len jedným zo spôsobov prežívania sveta: „(...) *Svět, který jsme si schopni uvědomit, je pouze svět povrchů a znaků, svět zrobeněný, zjednodušený, (...) vše, co se stává vědomím, se právě tím stává plochým, slabým, relativně hloupým, obecným znakem (...).*“¹⁶⁶ Riziko uvedomovania si spočíva práve v zamieňaní týchto „povrchov“ s „podstatami“ sveta - teda v nenahliadnutí, že „s *veskerým uvědomováním je spojen zásadní úpadek, fales, zpovrchnění a generalizace.*“¹⁶⁷ Znak, obecnina je síce abstraktne a všeobecne platná pre veci sveta: v tom tkvie napokon aj jej význam: byť spoločnou pre všetkých, umožňovať komunikáciu, zdieľanie životných potrieb. V tomto zmysle sú spoločné znaky pre ľudí zásadné. Znak je ale tiež zjednodušeninou veci, jej povrchom a ak sa tento povrch veci stane (jediným) spôsobom, ako myslíme veci sveta, dôjdeme k tomu, že ho zameníme s vecou samou: v tomto zasa tkvie riziko vedomia pre myslenie, že myslieniu podsunieme zjednodušené (zovšeobecnené) podoby vecí, tak, ako si ich zdieľame, spôsobom, akoby to boli veci samé. Veci sveta sa tak ale stávajú plochými, pretože sa na tieto všeobecné znaky v myslení menia. Nemyslíme už potom veci sveta, ale veci „vedomia“, pristupujeme k veciam ako k známym, jasným, určiteľným (naším: sú to veci nášho vedomia). Pod znakom veci už nehľadáme vec, uspokojujeme sa s týmto jej povrchom. Dochádza teda k zásadnej zámene: uvedomelý znak veci vo vedomí je chápaný ako vec sama. Z toho tiež vyplýva to, ako pristupujeme k veciam sveta. Ak dokážeme o veciach uvedomele hovoriť „v termínoch“, zdá sa nám, že ich poznáme a zdá sa nám to tak silno, že zdanie prestáva byť zdaním a stáva sa presvedčením. Pod týmto povrchom veci a znakom, ktorý mu zodpovedá, už nehľadáme široké možnosti prístúpenia k veci inak, než pojmom, predpokladáme tento pozitívny základ veci, ktorý na veci „poznáme“, máme o veci zistenie, ktoré nás oprávňuje o veciach vypovedať „fakty“, „poznatky“.

Vedomé poznávanie sveta ako konceptuálne spracovanie sveta sa potom ale stále nedotýka sveta v jeho hĺbke – dokážeme ním popisovať len povrch vecí. Poznanie

¹⁶⁵ „Avšak zdá se mi, že ve vztahu k celým rasám a rodovým liniím tomu tak je: kde nouze a potřeba po dlouhou dobu nutily lidi ke sdělování, k rychlému a přesnému vzájemnému dorozumění, vznikl nakonec nadbytek této síly a umění sdělovat, jakési jmění, jež se pozvolna nahromadilo a nyní čeká na dědice, jenž by je rozhazovačně vydával.“ Tamt.

¹⁶⁶ Tamt., s. 220.

¹⁶⁷ Tamt.

skutočné je širšie, ako toto poznanie znakov, všeobecných určení, povrchov vecí. Chybou je myslieť si, že vedomým myslením postihujeme svet v jeho hĺbke (podstate) a tiež je chybou myslieť si, že okrem vedomého spôsobu vnímania sveta nemáme iný spôsob, ako ho vnímať a okrem vedomého spôsobu myslenia sveta iný spôsob, ako ho myslieť. Nietzsche píše: „*Člověk myslí neustále (...), ale neví to, uvědomované myšlení je pouze jeho nejmenší částí, řekněme: nejpovrchnější, nejhorší částí (...)*“.¹⁶⁸ Dôvodom, prečo je táto časť myslenia najpovrchnejšia, je zdá sa to, že možnosťou „*slova – sdělovacího znaku*“ sa síce umožňuje komunikácia, šírenie abstraktných významov, ale zároveň s touto možnosťou ide do úzadia všetko, čo ostáva na veci slovom netematizované – totiž to, čo je slovom netematizovateľné. A to je celá škála skutočnosti, ktorá, hoci je „vždy myslená“, do vedomia – do slov – nie je preložiteľná, pretože ona sama by tým zanikla. Slovo, reč je teda podstatné pre komunikáciu, jeho odvrátenou stranou je však práve schopnosť fixovať zažitú, myslenú a postaviť to tak mimo seba, ako Nietzsche ďalej píše. To, čo nám umožňuje pochopiť naše pohnútky a zdieľať naše potreby, v oblasti myslenia zároveň doluje priepasť medzi nami a vecami, ktoré sú tak už mimo nás. Prístup k veciam, ktorý je nevedomý, je priamejší a kontaktnejší (pretože nedochádza k vedomému kroku oddelenia sa od vecí, ktorý sa deje slovom) než prístup vedomý, ktorý je slovom sprostredkovaný.

Táto sprostredkovanosť slovom potom spôsobuje odtrhnutosť myslenia od mysliaceho a teda spôsobuje neosobnosť myslenia: myslenie je tak riešením problémov, ktoré sa nás prestali týkať. To podlieha Nietzscheho kritike v af. 345: „*Je obrovský rozdí, staví-li se myslitel k problémům osobně, spatřuje-li v nich svůj osud, svou potřebu a své nejvyšší štěstí, nebo naopak „neosobně“: to znamená umí-li je jen obledávat a uchopovat tykadly chladné, zvědavé myšlenky.*“¹⁶⁹ Myslenie teda je osobnou záležitosťou, ale aby sme ho tak aj uskutočňovali, je nevyhnutné, aby sme ho nezúžili len na myslenie vedomou reflexiou bez podkladu nevedomého, neustáleho myslenia, na základe ktorého vzniká.

4.2.2 Stádne poznanie

„*Nemáme totiž žádný orgán pro poznání, pro „pravdu“, víme (nebo věříme nebo si namlouváme) právě tolik, kolik může být užitečné v zájmu lidského stáda, druhu (...)*“.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Tamt., s. 219.

¹⁶⁹ Af. 345, s. 207.

¹⁷⁰ Af. 354, s. 220.

To, ako na základe vedomého spracúvania skúsenosti túto skúsenosť zdieľame s druhými a spracúvame ju do slov sa odzrkadľuje i na našom prístupe k poznaniu. Raz slovné sformulovaná skúsenosť sa stáva zistením, poznatkom, vodítkom pre ďalšie formulácie podobných skúseností. Je však zároveň spovrchnením tejto skúsenosti a tak aj myslenie, ktoré sa na základe tohto uvedomelého poznania ďalej odvíjame, si túto črtu povrchnosti nesie. Stádnosť myslenia potom znamená vedomú reflexiu predtým neuvedomeného neustáleho myslenia a tým pádom ale aj nemožnosť vedomého myslenia prenikat' k pravde, podstate vecí, vzhľadom k tomu, že to, čo ním sprostredkujeme, sú len povrchy, časti, znaky vecí, niečo, čo je v tomto znaku dostupné každému. Je to istý pozitívny poznatok o veci, ktorý vzrástol na základe istého priblíženia sa k veci a na základe skúsenosti s ňou a jej popisania, avšak zároveň je to niečo, čo má malý význam, vzhľadom k jeho poznávacej funkcii, pretože nie je vyjadrením povahy danej veci, ale len jej určitého, slovom zachytiteľného rozmeru. Význam stádného poznania je potom nie v poznatkoch, ktoré prináša, ale v možnosti, ktorú nám dáva – dohovoriť sa medzi sebou. Stádný poznatok totiž nesie isté znaky formalizácie toho, čo bezo zvyšku formalizovateľné nie je, ba čo viac, čo je naopak formalizovateľné len z malej časti.¹⁷¹

Nietzsche kladie teda silný dôraz na individuálne prežívanie skutočnosti seba samého a sveta, v ktorom sa nachádzame. Ak sa človek pokúša svoju individuálnu skúsenosť popísať, dať do slov, spredmetniť, teda reflektovať a myslieť o nej, dôjde k tomu, že „*si přece jen uvědomí právě to, co je na něm ne-individuální, „průměrné“*“.¹⁷² Slovo, ktoré má funkciu *fixovať* zažívané a postaviť ho mimo seba samého, sa stáva médiom prenosu informácie, stáva sa *spoločným*: „*Veškeré naše jednání je (...) osobní, jedinečné, neomezeně individuální, o tom není pochyb; ale jakmile je přeložime do vědomí, už se takovým nezdá...*“.¹⁷³ Zažívaná skutočnosť prestáva patrit' zažívajúcemu, prestáva byť individuálnou a stáva sa spoločnou, je abstraktne zdeliteľná, vysvetliteľná, predateľná, stáva sa teda neindividuálnou, všeobecnou kategóriou, ktorou je možné ďalej popisovať skúsenosti či zážitky iných alebo iné zážitky vlastné: „*naše myšlenka sama je charakterem vědomí – „géníem druhu“; jenž v něm poroučí, – ustavičně jakoby majorizována a překládána zpět do stádní perspekti-*

¹⁷¹ K schematicosti, ktorá je „dedičstvom predkov“, viď af. 348. Tu Nietzsche hovorí o kategorizácii, schematizácii poznatkov do systému, o „*dělení do přebídek*“. To má za následok, že si myslíme, že akonáhle na problém uvalíme nejaký systém: označíme ho, rozkategorizujeme; je pre nás vyriešený. To je však chyba – táto motivácia triediť nezatriedené a myslieť si, že to je riešením problému, je označené v texte ako „nie beztrastné“. Treťou za to je potom to, že sa zaoberáme formou (triedením), ale nie obsahom samým (problémom).

¹⁷² Af. 354, s. 219.

¹⁷³ Tamt.

vy.¹⁷⁴ Myšlienka, ktorá je uvedomená, ktorá vznikla na základe stádnej potreby a schopnosti zdieľať sa, sa potom, čo sa stáva vyslovenou a teda verejnou, majorizuje – teda stáva sa spoločným majetkom, každý ju môže mať, uchopiť, vlastniť. Stádnosť je teda stáva sa spoločným majetkom, každý ju môže mať, uchopiť, vlastniť. Stádnosť je teda ne-individuálnosť a priemernosť – hoci nezdá sa, že by sme túto priemernosť mali chápať negatívne ako „strednosť“, skôr ide o možnosť niečoho spoločného - čo je v tomto zmysle pre nás potrebné, ale čo sa nemôže pre naše *poznanie* stať výlučne nosným.

4.2.3 Vzťah myslenia a pohybu

Naša priama osobná, aktuálne odohrávajúca sa (nereflektovaná) skúsenosť so svetom je zažívaním sveta čo do myslenia, cítenia, pohybovania sa a chcenia a sama je tak v pohybe. Pri vedomom uchopovaní tohto prežívania sa však akosi od tohto samotného prežívania vzdľufujeme: neprežívame, ale reflektujeme už zažité, odtrhujeme sa od sveta, náš pohyb a priama interakcia so svetom ustáva, dochádza ku konštruovaniu pojmov o tejto realite, ktoré sú už statické.

V rámci tohto textu je teda možné vysledovať určitý vzťah medzi myslením a konaním a medzi pojmom a hovorením o konaní. Na strane nevedomého sú pritom myslenie a konanie, na strane vedomého sú pojem a hovorenie o konaní. Myslenie je analogické skutku (konaniu, pohybu), pojem je analogický tomu, keď o skutkoch hovoríme. Oba aspekty sú pritom dôležité. Nevedomé, prebiehajúce myslenie ako podklad myslenia vedomého, skutok ako základ možnosti hovoriť o ňom. Jeden rozmer je rozmerom individuálnej a osobnej skúsenosti so svetom, druhý rozmer je možnosťou zdieľania tejto skúsenosti s druhými (stádne poznanie skúsenosti). Nevedomé je oblasťou aktuálneho priebehu diania, ktorá nie je možná bez osobnej angažovanosti a prítomnosti, vedomé je oblasťou znakov, statickou a štruktúru umožňujúcou (a je možná i bez toho, aby jej predchádzala skúsenosť: s tým, o čom hovoríme, nemusíme mať predošlú skúsenosť). „Uvedomiť si“ znamená postaviť mimo a vedľa seba vlastné (zmyslové) dojmy a tým vlastnú individualitu, aby sme jej dali meno. Môcť priradiť meno potom znamená postaviť sa k vlastnej skutočnosti ako k predmetu, táto prežívaná zmyslová skutočnosť však potom po jej fixácii do pojmu zaniká.

Možno i preto Nietzsche kladie dôraz na prežívanie skutočnosti viac, ako na jej reflektovanie a popisovanie a v af. 381 píše: „(...) *Zůstane věc skutečně nepochopena*

¹⁷⁴ Tamt.

a nepoznána jen proto, že ji uchopíme, zablédneme, zblýsneme jen v letu? (...) Existují přinejmenším obzvlášť plaché a choulostivé pravdy, kterých se nezmocníme jinak než náhle, - které musíme překvapit, nebo se jich vzdát... (...) O takových otázkách, jaké mě zaměstnávají, musím mnohdy mluvit krátce, aby to bylo ještě kratěji slyšeno. (...).⁴⁷⁵ K poznaniu nemusí nevyhnutne patriť schematická analýza, či podrobný popis: to, že Nietzsche hovorí o zahliadnutí vecí v letku, svedčí o inom chápaní toho, čo si pod poznaním predstavuje: letmá skúsenosť s vecou môže byť intenzívnu, „hlbokou“, „detailnou“, hoci je krátka a nie je presná – podstatné je, že ju v nejakej podobe zakúsime, že sme s ňou po nejaký čas v kontakte. Naopak, toto letmé stretnutie sa s vecou môže mať väčšiu hodnotu ako jej podrobné štúdium, Nietzsche hovorí dokonca o pravde, ktorá je týmto kontaktom zachytiteľná. Možno i preto nie je možné o tom hovoriť a položiť túto skúsenosť do slov: pretože jej pravda tu uniká. Preto i v celkovom prežívaní skutočnosti nehrá *porozumenie* zásadnú a kľúčovú úlohu. Porozumenie skutočnosti nedodáva skutočnosti taký hlboký rozmer, ako prežitie tejto skúsenosti samo, hoci nevedomene a nepochopene: „(...) *Pokud tomu neporozumíte, pokud nepochopíte pěvce, co na tom! (...) Tím zřetelněji uslyšíte jeho hudbu a melodii, tím lépe budete také moci podle jeho písňalky – tancovat.*“⁴⁷⁶ Podľa toho by nepoznané, nepochopené, nevedomené malo pre človeka zásadný význam: hoci by mu neposkytovalo žiadne záchytné body čo sa týka jeho poznania sveta, poskytlo a otvorilo by mu priestor pre iné vnímanie tejto skúsenosti a oslobodilo by ho to od ním uvalenej potreby vždy rozumieť.

4.2.4 Vôľa po pravde a vôľa po pravde za každú cenu

V af. 344 Nietzsche píše: „(...) *Neprospěšnost a nebezpečnost „vůle k pravdě“ k „pravdě za každou cenu“ [jí je] (pozn.: existující víře ve vědu) neustále dokazována (...).*“ a ďalej, „*Vůle k pravdě – to by mohla být skrytá vůle k smrti.*“ Viera vo vedu, ako píše ďalej, je stále vierou metafyzickou, v čom tkvie jej nedôveryhodnosť: „(...) *Bůh je pravda, pravda je božská... Ale což jestli bude právě toto stále nevěrohodnější, jestli se už nic neukáže jako božské, leda snad omyl, slepota, lež, - jestli se bůh sám ukáže jako naše nejdelší lež?*“⁴⁷⁷ Prameňom metafyzickej viery je kresťanská viera v pravdu garantovanú Bohom, čo zakladá vieru v dosiahnuteľnosť tejto pravdy. Aj táto vôľa k pravde vzrastá na základe metafyzickej viery v božskosť pravdy, ale po odmietnutí jej zdroja (čo Nietzsche aj v tomto aforizme robí: radí i seba

⁴⁷⁵ Af. 381, s. 255.

⁴⁷⁶ Af. 383, s. 258.

⁴⁷⁷ Af. 344, s. 205-206.

k *bezbožným a antimetafyzikom*) sa nestráca, skôr mení. Nietzsche poukazuje na možnú sebadeštrukciu tejto vôle po pravde v prípade, že sa s ňou nepracuje správne: vôľa po pravde (ktorá je božská a garantovaná, dosiahnuteľná – a preto sa máme o ňu snažiť, je pre nás pripravená – len ju odhaliť) sa zvrháva na vôľu po pravde za každú cenu. V tom je jej nebezpečenstvo a neprospešnosť: ak z vôle po pravde, t. j. z viery v možnosť pravdy, učiníme *nárok* vôle na túto pravdu. Nebezpečené je to preto, že by sme za pravdu vydávali omyl (omylom tu je myslieť si, že na pravdu máme nárok, pretože je božská), ale pritom by sme prehliadli, že práve *omyl* vydávať pravdu za božskú (zistenie, že *to* je omyl), je božský. Božskosť tohto omylu tkvie práve v tom, že obracia našu pozornosť na podstatu našej vôle po pravde, ktorá je kresťansko-metafyzická a nie rozumom obhájiteľná (predsa: je to *viera*), potom, čo si tento základ všimneme a nárok na pravdu (za každú cenu) odstránime, môžeme túto vôľu po pravde používať vo vede.¹⁷⁸ Viera vo vedu teda stojí na viere v pravdu (na vôli po pravde), avšak posun tejto *vôle po pravde* k *pravde* (t. j. za každú cenu) samotnú vedu ničí. Vôľa po pravde, hoci vyviera z kresťansko-metafyzického základu, nie je sama o sebe „zlá“ (stále „berieme svoj oheň z jej požiaru“¹⁷⁹), je ale potrebné k nej pristúpiť férovo a jej predpoklad, hoci na ňom veda stojí, si uvedomiť a tým mu mu priradiť miesto, ktoré mu skutočne náleží – s vierou (metafyzickou vierou v pravdu) pracujeme i naďalej, vôľa po pravde sa tým neodstráni, ale nepracujeme s ňou ako s rozhodujúcim arbitrom, ale ako s možnosťou, ktorej výsledok nie je istý: „(...) *Teprve když se přesvědčení odhodlá sestoupit ke skromnosti hypotézy, (...) smí mu být povolen přístup a dokonce přiznána jistá hodnota v rámci říše poznávání. (...) Až přesvědčení přestane být přesvědčením, smí vstoupit do oblasti vědy.*“¹⁸⁰ Potom, čo dáme veci na ich správne miesto a teda v tomto zmysle vieru v istotu a zaručenosť pravdy na miesto hypotézy tejto pravdy, získavame dokonca pre túto hypotézu istú hodnotu. Hodnota tkvie potom v nezávislosti pravdy: pravda nemusí byť, nemôžeme ju predpokladať s istotou, môžeme mať vôľu nájsť ju, ale nie so zámerom, že ju skutočne nájdeme, že na jej nájdenie máme nejaký nárok. *Vôľa* po pravde by bola vôľou k smrti, ak by sa stala *nárokom* na pravdu.

¹⁷⁸ Ide zrejme o to, ako správne s touto vôľou po pravde zachádzať, pretože bez nej vedu robiť nemôžeme: „Vidíme tedy, že i věda spočívá na víře a že neexistuje žádná věda „bez předpokladů“. Už předem musí být kladně zodpovězena otázka, zda je zapotřebí pravdy (...).“ Tamt.

¹⁷⁹ „(...) I my, dnešní lidé poznání, my bezbožní a antimetafyzikové, bereme i svůj oheň ještě z požáru, jež zažehla víra stará tisíciletí, ona křesťanská víra, která byla i vírou Platónovou, že bůh je pravda, že pravda je božská...“ Af. 344, s. 206.

¹⁸⁰ Tamt., s. 204.

4.2.4.1 Vôľa po pravde znamená: „nechci klamať“

Nietzscheho analýza v af. 344 obsahuje ešte jeden zaujímavý moment: „*vůle k pravdě znamená nikoli „nechci se dát oklamat“, nýbrž – není jiné volby – „nechci klamat, ani sebe ne“*. Tiež: „*Už předem musí být kladně zodpovězena otázka, zda je zapotřebí pravdy, ba musí být zodpovězena natolik kladně, že bude vyjadřovat větu, víru, přesvědčení, „ničeho není třeba víc než pravdy, a ve vztahu k ní má vše ostatní jen druhořadou hodnotu.“*“¹⁸¹ Vôľa nebyť klamaný plynie z preferencie pravdy pred omylom: domnievame sa, že byť klamaný je škodlivé, nebezpečné, veda je potom spôsobom, ako sa omylom vyhnúť, predísť im. Tento predpoklad je však radikálny a neoprávnený („*Co víte předem o charakteru bytí, aby ste mohli rozhodnout, zda je výhodnější bezpodmíneční nedůvěra či bezpodmíneční důvěra?*“)¹⁸².

Položme si ešte otázku: prečo by sme mali chcieť nebyť klamaní a prečo by sme mali chcieť nedôverovať svetu, ktorý by nás oklamať mohol, prečo by fakt, že *sme* svetom klamaní, mal byť zahrnutý už len v možnosti? Prečo volíme nebyť klamaní? „Vôľa nebyť klamaný“ naznačuje túžbu po vyhnutí sa konfrontácii s omylom a tiež motiváciu poznávania a vedy: vyradiť a odstrániť z dosahu všetko, čo je neznáme a teda potenciálne zradné, pretože nás môže viesť do omylu, chaosu. „Nebyť klamaný“ svetom potom znamená poistiť sa proti svetu poznáním. „Vôľa k pravde“ ako „vôľa nebyť klamaný“ by naznačovala svoj možný zánik: mohla by to byť skrytá *vůle ke smrti* – „*vůle k pravdě za každou cenu*“; keď totiž uvažíme, že nevieme, aký je „pravý charakter bytia“, či je vôbec nejaká pravda sveta, už len tým, že ju budeme chcieť za každú cenu, pravdu samu vylúčime. Možno i práve preto, že by táto „vôľa k pravde za každú cenu“ zo seba vylučovala svet taký, aký je a tam, kde je svet omylom, by stávala svoju pravdu.

[*Pozn.* Nietzsche tiež popisuje, ako „pravdivý človek v opovážlivom zmysle viery vo vedu“ pritakáva svetu, ktorý je iný, ako náš (náš svet je svetom „života, prírody a histórie“¹⁸³) a zároveň tento náš svet popiera. Presná podoba sveta, ktorej pritakáva, sa tu nepopisuje, v kontexte aforizmu je však svet „viery vo vedu s kresťanským koreňom“ svetom vyhýbania sa omylom (pravda je božská, božské sa s omylom vylučuje) a teda svetom, ktorý je „spoznaný“ či prinajmenšom smeruje k tomu, aby bol spozna-

¹⁸¹ Tamt., s. 205, 204-205.

¹⁸² Tamt., s. 205.

¹⁸³ Por. af. 344, s. 206.

ný. Svet „viery“ (predpokladu pravdy, ktorá je božská) je označený ako klamlivý: „*což jestli se bůh sám ukáže jako naše nejdelší lež?*“¹⁸⁴]

Voľba k pravde ako *voľba nekľamat'* znamená potom vziať vážne do úvahy fakt, že nepoznáme charakter bytia a teda počítame s oboma možnosťami: s nedôverou i dôverou v bytie, s pravdou i nepravdou ako prospešnými. Zároveň sa posúvame do oblasti morálky, čo je paradoxné: *nechceme* klamať, vo svete, ktorý je na omyle možno založený a sám je tak nemorálny.¹⁸⁵ Tento paradox potom spôsobuje, že sa kloníme k spomínanému inému svetu, než je ten náš: paradoxnosť voľby (načo voliť medzi pravdou a nepravdou, keď nevieme, či o ne ide?) neunesieme a predstierame základnú pravdivosť sveta.

4.2.5 Poznanie a funkcia neznámeho v poznaní

Tento základný predpoklad človeka pristupovať k svetu ako pravdivému, pravdu ponúkajúcemu svetu, sa premieta do toho, ako človek chápe poznanie. V af. 355 Nietzsche popisuje, čo si pod poznaním predstavujeme: „*cosi cizího má být převedeno na něco známého*“. Avšak vzápätí si kladie otázku: „*není to snad instinkt strachu, jenž nám káže poznávat?*“¹⁸⁶ Nie je to potreba známeho, istoty a obava z neznámeho, cudzieho a znepokojujúceho? V poznatku ako terapie proti strachu spočíva spokojnosť poznávajúceho; zároveň, a to je bod, v ktorom je Nietzsche kritický, to, čo je známe, prestáva byť *problémom* – niečím, čo ale pri poznávaní ako jeho zložka nevyhnutne byť musí: problém, cudzie, vzdialené. Inak tu prestáva o poznávanie ísť. A hoci „*nás jímá velká hrůza*“ z toho, že „*[svět] zahrnuje nekonečné množství interpretací*“¹⁸⁷ predsa len nechceme, aby sa táto jeho dimenzia mnohoznačnosti, rôznosti, viacpólnosti stratila a aby sa svet premenil na jedinú z možností poľa interpretácií. Zároveň to, keď Nietzsche popisuje rôznosť týchto interpretácií a používa pritom pojmy ako „diabolské, hlúpe, pomätené, ľudské, príliš ľudské“¹⁸⁸ nasvedčuje o potrebe iracionality a to v dvojakom zmysle: za prvé, v zmysle potreby straty viery ako základu racionality hľadajúcej jedinú interpretáciu, „božskú pravdu“ (*dábelské*) a za druhé, v zmysle potreby opustenia diskurzívneho

¹⁸⁴ Tamt.

¹⁸⁵ „Otázka: proč věda? tak poukazuje zpět k problému morálnímu: k čemu vůbec morálka, když život, příroda, historie jsou „nemorální“?“ Tamt.

¹⁸⁶ Af. 355, s. 220.

¹⁸⁷ Af. 374, s. 248.

¹⁸⁸ Por. af. 374, s. 248-249.

myslenia postupujúceho v sérii krokov, ktoré pracuje výlučne v oblasti pojmov, pričom inú realitu (realitu sveta ako *života, prírody, histórie*) si nevšima (*bloupe, pomatené, lidské*).

Neznáme má potom v poznaní zásadnú funkciu: keďže vytyčuje to, čo je problémom, udržiava poznanie, aby bolo poznávaním. Tým zabraňuje jeho strnulosti a rozhýbava ho k aktivite, k neustávajúcej činnosti, k daniu. Drží nás v hrôze z množstva interpretácií, ale núti nás stále interpretovať. Udrzuje teda aktivitu poznania.

* * *

Spôsob, akým sa Nietzsche na poznanie a myslenie na základe omylu díva, nie je iracionalitou: naopak, snaží sa o ich uchopenie na základe inej racionality, než tej, ktorá by kládla omyl mimo rámca poznania a myslenia. Umožňuje mu to pritom postihnúť viacdimenziálnosť procesu myslenia a poznania, ktoré na jeho základe vzniká: Nietzsche, kladúc dôraz na individualitu poznávajúceho, ho zároveň núti vsadiť sa do kontextu, v ktorom poznáva. Poznanie, ktoré nemá presne vymedzený úzky rámec cieľov, ku ktorým sa má uberať a byť tak úzko špecializovaným odvetvím ľudskej činnosti, sa začína vo svojej forme viac blížiť šírke sveta (do jeho kontextu spadá i nelogické, omylné, rozumovo nepostihnuteľné), do ktorej je individuálnosť človeka vsadená. Nietzsche tak nachádza vcelku originálny spôsob, ako zúžením funkcií myslenia a poznania ich význam rozšíriť a ako kapacitu myslieť využiť širšie, než ako to bolo doteraz (na pozícii racionality, ktorá iracionalitu vylučovala).

Zároveň platí, že Nietzscheho iracionalita, ktorú chce zahrnúť do poznania, nie je akýmsi voľnomyšlienkársnym úletom a uvoľnením priechodu pre všetko, čo je nerozumové a má sa oslavovať: dôvod, prečo to robí, má svoj zmysel a je určený iným spôsobom premýšľania o tom, čo je racionálne a čo nie, zároveň nie tak, že by sa iracionálne muselo na racionálne premeniť, alebo naopak. Omyl, o ktorom si Nietzsche myslí, že je pri poznávacej činnosti tendenčne považovaný za chybu v racionalite, sa v jeho premyslení nanovo stáva kľúčom k racionalite inej. Tá ho potom vedie k potrebe posúdiť i ďalšiu funkciu a podobu poznania, ako aj jeho zmysel.

Poznanie si Nietzsche naopak podľa týchto textov cení vysoko, keďže prístup k poznaniu, ktorý v nich naznačuje, je opatrný a dalo by sa povedať k poznaniu samému ohľaduplný: prečo poznanie vopred definovať ako vedecky účelové, ak jeho podstata tkvie v základnejšej ľudskej potrebe komunikácie so svetom a s človekom? Táto komunikácia so svetom sa ukazuje v dôraze na orientáciu vo svete a komunikácia s člove-

kom v potrebe chápať poznanie ako neustálu nevedomú aktivitu, ktorá sa ako vedomá ukazuje občas pri potrebnej konfrontácii s inými. Racionalita, ktorú Nietzsche používa, je potom nasledovnej povahy: iracionálne nie je chápané ako to, čo nedáva zmysel, pretože to nie je postihnuteľné logickými kategóriami, ale ako to, čo nesie zmysel mimo rámca týchto kategórií, ktorý však zmyslom iného rádu je.

Záver

Nietzsche a Bernhard

Pristúpme na tomto mieste k záverečnému zhrnutiu celého problému myslenia tak, ako sa ukazuje po podniknutí všetkých analýz. Obaja autori k problému myslenia pristupujú z pozície na pomedzí literatúry a filozofie, ktorá sa javí na prvý pohľad ako ťažko systematizovateľná. Konceptie oboch sú však prekvapivo celistvé a je to zrejme aj vďaka tomuto žánru, ktorý im o myslení umožňuje vypovedať spôsobom, ktorý nie je v rozpore s obsahom, ktorý vypovedajú. Je zjavné, že v tomto zmysle si môže Bernhard nárokovať na ešte väčšiu výpovednú hodnotu, keďže to najpodstatnejšie o myslení, narozdiel od Nietzscheho, nikde nezmiene, nepopíše a musíme to sami vypožorovať z formy jeho textu, čím sa tohto myslenia stávame účastní – čo je jeho cieľom. Oboch autorov bytostne zaujíma myslenie a majú pocit, že je potrebné skutočne, pravdivo myslieť. Jeden z nevyslovených predpokladov skutočného myslenia je teda aj toto: o myslenie sa zaujímať a chcieť aj skutočne myslieť, nielen o tom hovoriť. Čo to znamená? Indikuje to s tým súvisiacu potrebu odstrániť to, čo spôsobuje nepravdivosť myslenia a samo to, čo myslením nie je.

Zhodujú sa na spoločných východiskových predpokladoch: a) pochybnosť, že to, čo sa bežne za myslenie považuje, je myslením; b) potreba ukázať, že to nielenže nie je myslením, ale že to je (bernhardovskou terminológiou) nemyslením.

U Bernharda je bežné myslenie (ide o myslenie subrozumom/reflektívne myslenie) nemyslením z dvoch hlavných dôvodov. Po prvé preto, že zlyháva, lebo končí v stave pomätenosti: ten, kto myslel, neodhadol správne hranicu, kam až je možné ešte myslieť a premyslel sa za ňu, pričom šlo o vedomé nerešpektovanie citenej hranice, nerešpektovanie povahy myslenia, ktoré sa musí udržiavať v istom triezvom rámci vlastnej obmedzenosti. Druhým možným dôvodom zlyhania myslenia je samotný fakt, že sa myslieť ani nezačalo (pri reflektívnom myslení) a teda nie je tu nič, čo by mohlo v prísnom zmysle slova zlyhať.

U Nietzscheho je bežné myslenie (chápe sa tzv. metafyzické/objektívne myslenie a poznanie) nemyslením preto, že tu stojíme nepriznane na predpoklade dogmatickej viery v pravdu, o dosiahnutie ktorej sa snažíme. Tento predpoklad viery v pravdu je potrebné odstrániť a vziať do úvahy aj možnú nepravdu sveta a teda nefunkčnosť pozitívneho poznania. Ak stojíme na predpoklade viery, už sme o niečom presvedčení

a to nám bráni v tom, aby sme danú vec/resp. všetky veci sveta poznávať začali a zároveň nám to bráni v kritickom myslení, ktoré stále má (aspoň jeden) nevyjasnený predpoklad – vieru.

To u Nietzscheho vedie k zapracovaniu iracionality do predtým výlučne používanej racionality. Racionalitou je svet pojmov, „svet o sebe“, iracionalitou je poprenie tohto logického sveta na svet nelogický, svet predstáv, „svet ako omyl“. Po tomto kroku, ktorý znamená opustiť svet o sebe a uvedomiť si, že náš poznávaný svet je skôr svetom – predstavou (omylom), dochádza k zmene povahy myslenia, spočívajúcej v odhalení hranice metafyziky, čím sa umožní, aby aj tá časť sveta, ktorá javí nemetafyzické zložky, mohla byť myslená. Musíme po tom aj naďalej „s prírodou spájať“ pojem prírody“, t. j. používať pojmy, aj keď sú zhrnutím mnohých omylov a vo „svete o sebe“ nemajú platnosť. Ako píše Nietzsche, omyl o živote je pre život nevyhnutný a tak je potrebné sa k metafyzickému mysleniu vrátiť. Ním myslíme tak, ako predtým, ale až potom, čo sme jeho nedostatočnosť spočívajúcu v neodôvodnených predpokladoch nahliadli. Je dobré zmieniť, že aj Bernhard používa obdobnú metaforu prírody: tá je voči nášmu mysleniu imúnna a nepotrebuje ho, aj keď sa jej ho snažíme vnútiť.

Povaha myslenia po radikálnom kroku uvedomenia ostáva u Bernharda taktiež nezmenená – musíme myslieť tak, ako nám ukladá ľudská prirodzenosť, t. j. vo sfére objektívnych pojmov, ktoré sú náhražkové, ale ostávajú na poli tej istej logiky. Zmena, ku ktorej v myslení dochádza, nie je zmenou spôsobu myslenia a predmetov, ktoré myslíme, ale je zmenou v uvedomení si obmedzenosti myslenia, čo stačí k tomu, aby sa konvenčné myslenie mohlo i naďalej v obsahovo nezmenenej podobe používať – ide predsa o život. V tomto bode sa Bernhard a Nietzsche jednohlasne zhodujú. Po uvedomení si tohto princípu je podľa oboch autorov potrebné myslieť ďalej, používať metafyzický rozum/subrozum.

Bernhard a Nietzsche sa teda zhodujú v základnom nároku, ktorý na myslenie kladú: myslenie musí byť skutočne konané (nielen pozorované, zapisované, prepisované, komentované), nesmie byť izolované od skúsenosti človeka so svetom (útok na rigoróznosť vedeckých poznatkov, ktoré ignorujú povahu celistvej reality a vytvárajú realite nezodpovedajúci systém) a musí byť naopak jej výrazom. Skúmajú, prečo je to tak a čo znamená „konať myslenie“.

Podme si ešte rozobrať tieto dva ústredné aspekty.

Prečo je potrebné myslieť tak, že myslenie „konáme“. V zásade platí, že myslenie je potrebné konať preto, lebo inak by zaniklo, resp. by ani nevzniklo. U Bernharda sa myslenie

stane nemyslením, končí v stave pomätenosti alebo v pozorovaní/reflexii (tento stav ukazuje, že objektívne poznanie nie je konečným zmyslom myslenia, pretože by zmysel nemalo). U Nietzscheho myslenie zaniká, pretože sa stáva pojmoslovím, reflexiou – hovorením o myslení (potiaľ ide o podobný výraz ako u Bernharda), nedotýka sa sveta, je našim výplodom, neberie svet vážne taký, aký je. Podľa oboch autorov dochádza k zmocňovaniu sa sveta, ktoré je fiktívne (mysliteľ však tejto fikcii verí), pretože takéto myslenie/poznanie nie je a nemôže byť pravdivé, pretože spôsob skúmania skutočnosti je jej násilne uvalený a nie je jasné, nakoľko vie mysliteľ vykázať, že so skutočnosťou korešponduje. Obaja autori problematizujú zmysel obsahovo pozitívneho poznania a myslenia, čím otvárajú možnosť pre iné chápanie myslenia, ktorým je myslenie dynamické, procesuálne, neúčelové, nerefektované a (výlučne) vzhľadom k absencii zaznamenaných poznatkov ide o myslenie negatívne.

Na tomto mieste činím krátky medzikrok o úlohe reflexie. Podľa Bernharda reflektovať už myslené obsahy znamená nemyslieť. Podľa Nietzscheho istá reflexia potrebná je: rovnako ako u Bernharda nemôže ísť o reflexiu obsahu, *musí* však ísť o reflexiu *formy* myslenia. Len vďaka reflexii formy môžeme zistiť, že náš doterajší prístup k tejto forme myslenia nebol vhodný, bol neoprávnený a nedostatočný. K tejto reflexii dospievame vďaka omylu v poznaní, ktorý poukazuje na jeho medze a vďaka ktorému je možné formu poznania prehodnotiť a na tomto základe myslieť ďalej. Bernhard naopak poukazuje na to, že aj reflexia formy môže byť nedostatočným spôsobom myslenia, pretože ju analyzuje z iného uhla pohľadu: nereflektuje formu na základe jej zlyhania, z ktorej by sa pozorovateľ mohol poučiť (ako sa u Nietzscheho učíme na základe omylu nášho poznania) – naopak, Bernhard si viac všíma, aké ľahké je spolu s prebiehajúcim pozorovaním a reflexiou formy sklznúť do zániku myslenia bez toho, aby sme sa z pozorovania poučili. To však Nietzsche dokáže a jeho analýza omylu na základe reflexie formy myslenia/poznania mu tak poskytuje dobré vodítko, ktorým dospieva k prehodnoteniu významu pozitívneho poznania a myslenia vôbec.

Ako je potrebné „konať myslenie“. Podľa Bernharda je potrebné jednoducho myslieť – negatívnou cestou sa potom vylučuje, čo myslením nie je. Myslenie nie je reflexiou, najmä čo do obsahovej stránky. Akonáhle reflektujeme, nemyslíme, pretože sa jednak príliš ponárame do myslených obsahov a po druhé, ponárame sa do obsahov cudzích, už niekedy myslených, nie vlastných. Myslenie nie je ani analytické rozdrobovanie skutočnosti a uchopovanie jej do pojmov objektívneho poznania. Ak myslíme skutočne, uskutočňujeme/konáme neustálu činnosť odstupujúcu od skutočnosti, v ktorej sa pohybu-

jeme sami za seba – nemusíme a nemáme ju detailne popisovať a tým schematizovať, ale máme o nej a v nej premýšľať. Ide o myslenie nereflektované a nekonceptualizované, vyjadrené postavou rozprávača. Textovo neopieram, avšak domnievam sa, že ide o istú formu uvedomelého subrozumu, ktorým v istých momentoch takto môžeme myslieť, hoci je táto činnosť umením (v tomto kontexte zvlášť preto, že takéto myslenie je nekonceptualizujúce, ale samo na báze konceptuálnosti funguje). Pointa je v tom zaobchádzať s našou dispozíciou pojmového myslenia tak, aby sme jej vopred nedefinovali jasný cieľ a účel – poznatok, formu. Myslenie je potom činnosť chápaná pomerne široko.

To, že myslenie treba konať, vidíme aj u Nietzscheho. Ide tu o vedomé obmedzenie pozitívneho myslenia, ktoré berieme do úvahy a ktoré sa stáva nápomocným pre vymedzenie priestoru pre skutočné myslenie. Skutočné myslenie vidíme v dôraze na už zmienené zahrnutie iracionálnych, „nelogických“ (tj predtým nemysliteľných) aspektov reality do myslenia, čo sa prejaví na potrebe myslenia procesuálneho, takého, ktoré je výrazom a odrazom nášho pohybu vo svete a nielen jeho dodatočným statickým zachytením. Ide o to neustále myslieť, aj keby sme nič nevymysleli (pojmy, poznatok). Zároveň, Nietzsche zdôrazňuje ešte jeden aspekt: skutočným myslením sa nesie zvláštny rozpor, ktorý sa výlučne netýka len poznania, ale priamo bytia, slovami Nietzscheho ide o disharmóniu bytia. Ide o základný rozpor, v ktorom sa ocitáme po tom, čo chceme skutočne myslieť: vieme, že naše myslenie funguje na báze neodôvodnenej viery v pravdu, ktorú sme síce nahliadli, ale odstrániť tento mechanizmus a „odrezať hlavu“ je veľmi ťažké. Podľa tohto mechanizmu pravdu, podstatu nájsť chceme, na druhej strane nechceme, pretože už vieme, že na toto chcenie nemáme nárok.

Prvok dynamiky a procesuality myslenia je u oboch autorov spoločný, u Nietzscheho má podobne široký záber ako u Bernharda. Procesualita myslenia tu znamená a) v užšom zmysle slova netvorit' cielene pojmy o svete, ktoré sú statické a tým nechať svetu otvorenú možnosť, aby sa mohol ukazovať taký, aký by sa ako vtresnaný do pojmu nikdy neukázal. Myslenie sa zastaví, ak začneme tvoriť pojmy a sústavy pojmov. b) Myslieť procesuálne v širšom zmysle slova znamená konať akúkoľvek činnosť vedomo a s odstupom od skutočnosti, v ktorej sa pohybujeme.

Dodatok 1

(Ne)odlišovanie striedania časových a dejových línií – unikajúca prítomnosť v reflexii. Rozbor: *Staří mistři*, s. 186-236

Časové a dejové línie odlišujeme len nenápadnými zmenami v rozprávání Atzbache-
ra, ktorý občas použije výraz, ktorý nám má naznačiť, kde – v ktorom bode času a v
ktorej z línií príbehu sa vlastne nachádzame. Reger sa s Atzbacherom zjavne rozprával
na viacerých miestach a v Atzbacherovej reflexii sa o tom dozvedáme z výrazov „*pravil*
Reger tenkrát v bytě v Singerstrasse“, „*pravil tenkrát Reger*“ (miesto je neisté), „*pravil Reger v*
Ambassadoru“, „*řekl Reger nyní*“ (t. j. v Bordoneho sále Umelecko-priemyslového múzea).
I na jednej stránke textu sa stretávame so striedaním dvoch v inom čase sa odohrávajú-
cich dejov, ktoré sú odlišené len slovami „*řekl Reger v Ambassadoru*“ a „*ted se Reger za-
dával*“, takže je niekedy ťažké odlíšiť, kde – v ktorom príbehu – sa Atzbacher a teda i
čitateľ nachádza, keď sa tieto výrazy stretávajú doslova tesne za sebou.¹⁸⁹ Od bodu,
keď Reger Atzbacherovi prezradí dôvod ich stretnutia (s. 186), sa skrze Atzbacherove
záznamy vnárame do jeho rozhovoru s Regerom v hoteli Ambassador (187), odtiaľ do
Regerovho bytu v Singerstrasse (výslovne na s. 194, ale zrejme už skôr, do s. 200) a
späť do Umelecko-priemyslového múzea, teda do „*řekl nyní Reger*“ (s. 200). Pretrvávajú
prítom jemné rozpaky, či obsah toho, čo Reger len „*říká*“ bez dodatku „v hoteli Am-
bassador“ či „v byte v Singerstrasse“, sa odohráva teraz t. j. v Umelecko-priemyslovom
múzeu, resp. teraz (t. j. predtým) v hoteli Ambassador či v byte v Singerstrasse. Strieda-
jú sa tu tiež výrazy „*řekl Reger*“ a „*pravil Reger*“ bez časového či miestneho upresnenia,
čo nám vždy na okamih ponecháva možnosť slobodného výberu (či neistoty), v kto-
rom čase a priestore sa nachádzame. Môžeme sa domnievať, že zrejme ide o prítom-
nosť v Bordoneho sále a to vďaka dodatkom „*řekl mi/pravil mi Reger (v zamyslení)*“; hoci
Reger celý čas hovorí o vzdialenej minulosti – o jeho žene, jej smrti a pohrebe, o ich
služke. V bode, keď si čitateľ takmer stopercentne myslí, že Atzbacher popisuje rozho-
vor s Regerom odohrávajúsi sa teraz sa ukáže, že mu to „*řekl (...) Reger v Ambassadoru*“
(s. 216). Môže to byť len jednovetný návrat do predošlého rozhovoru, môže to byť i
začiatok návratu na celých pár ďalších strán, kde sa opäť tvrdí len „*pravil/řekl Reger*“ a
po čom sa (s. 218) nachádzame opäť v Ambassadors a až na s. 227 sa vraciame späť
do „*nyni*“ pred *Mužče s bílým plnovousem* a od tohto bodu už ostávame v ňom. Tintoret-

¹⁸⁹ Tamt., s. 205: „*(...) pravil Reger. Reger se zadával (...)*“; s. 200: „*pravil tenkrát Reger*“ – „*řekl nyní Reger*“ – „*ted se Reger opět zadával*“ – „*řekl*“.

tov obraz *Muž s bílým plnovousem* je jediným spojícím a orientačným bodom v texte. Reger sediaci pred ním a dívajúci sa na obraz v spojení s „nyní“ nám vraví, že sme v bode stretu Regera a Atzbachera. Zároveň si ale uvedomujeme, že i „nyní“, t. j. pred Tintorettovim *Mužem s bílým plnovousem* sa odohráva minulosť, keďže sa zúčastňujeme nie priameho diania, ale len jeho zápisu: „*řekl Reger, zapisuje Atzbacher*“; „*řekl jsem Regero- vi, zapisuje Atzbacher*“ (s. 235-6). „Zapisuje“ označuje bod terajška a teda celý dej je minulým.

Tým, že Bernhard tak nejasne vydeľuje časové úseky v rámci minulosti, naznačuje, že v jej rámci a prirodzene teda aj v rámci reflexie (keďže tá sa týka toho, čo je minulé) všetko spadá do tej istej minulosti, kde nie je potrebné presne vedieť zaradiť udalosti do časového sledu, pretože ten je nepodstatný. Podstatné je to, že všetky udalosti sú minulé. Je tým zároveň položený dôraz na prítomnosť, v rámci ktorej nie je možné, aby udalosti mali rovnakú váhu minulých udalostí, pretože sa odohrávajú teraz.

Dodatok 2

Je podľa Bernharda možná nezaujatá reflexia?

Druhá kapitola tejto práce vznáša podstatnú otázku, ktorá úzko súvisí s jedným zdanlivým Bernhardovym predpokladom: ako je možná čistá nezaujatá reflexia (popis)¹⁹⁰ pozorovania, ktoré Bernhardove postavy očividne vykonávajú? Tým zdanlivým predpokladom je, že taká reflexia (ako zrkadlový *odraz* videného, počutého) je možná a vidíme ho na tom, že ju na prvý pohľad konajú pozorujúce postavy: sú bez vlastného názoru, len reprodukujú, čo počuli a čo odpozorovali a nepridávajú vlastný postreh. Neustále opakujú: „řekl Karrer“, „řekl Reger“ atď.

Ako sa pokúsim naznačiť, tento predpoklad je zdanlivý a otázka prestáva byť taká naliehavá. Odpoveďou na ňu bude lepšie pochopenie Bernhardovho prístupu k reflexii a pozorovaniu, ktorý je možné v jeho dielach zaznamenať. Bernhard si nemyslí, že nezaujaté pozorovanie je možné, skôr naopak. Pozorovanie vždy nejako zlyháva *práve preto*, že sa javí ako objektívne, nezaujaté. Pri nasledujúcom objasnení si budeme všimnúť aj paralelu s konvenčným myslením subrozumom, ktoré tiež pomáha tomuto spôsobu čítania Bernhardovho chápania reflexie.

Bernhardove postavy, ak by nezaujato pozorovali a reprodukovali pozorované, by boli tými, ktorí popisujú objektívne skutočnosti tak, ako sa odohrali, bez prifarbenia. Ich prístup by sme mohli označiť za vedecký. Ale: myslia si, že svojimi *objektívnymi* popismi sú originálni, že sú ich *subjektívnym* prínosom a zároveň si ponechávajú znaky objektivity. V tom je základný rozpor. Popisy nie sú ani objektívne ani subjektívne – subjektivitu čo do zaujatosti (ktorá sa s objektivitou vylučuje) si postavy nepriznávajú a nevedomujú, ale sú v tomto zmysle subjektívni. O objektivitu sa len snažia, aj keď si myslia, že už *sú* objektívni (povedia všetko presne tak, ako to bolo).

Tento ich objektívny popis by mohol byť teda, aspoň čo do formy, možný (podobne ako je možné myslieť subrozumom). O niečom vypovedá a do tej miery existuje, existuje jeho produkt. Avšak tento objektívny popis je sám paradoxný – je vždy výpoveďou jednej osoby o inej osobe a do tej miery môžeme povedať, že čistý popis, či takáto reflexia nie je možná, aj keď ju za takú vydávame. Objektívny popis je tiež zne-
možnený práve tým, že nie je zainteresovaný, chýba mu stanovisko popisovaných uda-

¹⁹⁰ Čistý: neprefiltrovaný a neskreslený subjektívnym pohľadom na vec. Pojmy „reflexia“ a „popis“ používam synonymne ako výrazy pre jeden typ činnosti. To, ako je táto činnosť chápaná, sa objasňuje ďalej v texte.

lostí, ktoré by ich mohlo zjednocovať aj vtedy, keď sa udalosti samy „rozpadajú“ (tj. napr., keď sa Karrer pomätie a Oehler nemá vlastný pohľad na vec, ktorým by udalosti osvetlil, jednoducho nemôže reprodukovať jeho myslenie; príp. Atzbacher o Regerovi, bez vlastného názoru na to, čo si Reger myslí). Ukazuje sa, že domnelá originálna objektivita popisu bola nepriznanou subjektivitou a preto zlyháva: postava vôbec nevie, že reflektuje subjektívne a nevie, ako sa to robí, aj keď to robí, lebo si podstatu svojej činnosti nie je schopná uvedomiť a ani behom celého románu jej autor nedovolí na to prísť. Postava si myslí, že jej popisy sú objektívne, preto keď príde bod zlomu – dôjde k udalostiam, ktoré si vyžadujú subjektívny prístup a popis, postava ho vedome nie je schopná, pretože jej ide o objektivitu a tento prístup doteraz vždy fungoval.

Subjektivita by tu pritom bola žiadaná, lebo znamená zaangažovanosť a vedomý uhol pohľadu na vec, čo by sa dalo považovať za myslenie, ktoré je žiadané podobne ako je žiadané konvenčné myslenie, ak je konvenčné vedome: ide o zachovanie života. Inými slovami, v tomto zmysle objektivita začína u priznanej (nie nevedomej) subjektivity. Bernhard tak dokáže upozorniť na veľmi jemný odtieň vzťahu subjektivity a objektivity v popisovaní skutočnosti: ak sa subjektívne založený popis vydáva za objektívny, v istom momente prestane byť platný. Ak sa subjektívne založený popis vydáva za subjektívny, stáva sa možným základom objektivity, pretože si uvedomuje svoju subjektivitu – slovami prvej kapitoly konvenčnosť, je potom korigovateľný, pretože subjektívnosť korekciu pripúšťa, nakoľko napomáha dosiahnutiu väčšej objektivity, o ktorú ide. Má sa ako taký udržať a vykonávať ďalej.

Vráťme sa ešte k zlyhaniu objektívneho popisu, v ktorého základe stojí nepriznaná subjektivita. Zlyháva dvojako.

Za prvé, zlyháva na základe skončenia vykonávania pozorovacej činnosti: postava nemá čo povedať, popísať, spozorovať, keď sa jej objekty (ktoré by mohli byť plnohodnotným zdrojom objektívnych popisov) stratia z dohľadu. Svoju subjektivitu si totiž postava v tomto zmysle neuvedomuje. Tu vidíme analógiu s prázdnyimi pojmami z prvej kapitoly: tam sa pomätenému v myslí diali bezobsažné, beztvaré a bezvzťahové pojmy, ktoré nemohli dať jednotný zmysel čo do obsahu činnosti; tu pozorovateľ nemá zmysel čo do jej spôsobu, formy činnosti: nemá (neuvedomí si) svoje hľadisko, ktorým by objekty vôbec mohol pozorovať a tak je „prázdna“ samotná možnosť jeho činnosti.

Za druhé, čo je upresnením prvého, postava vo svojej činnosti zlyháva, lebo jej činnosť je sama sporná: postava sa domnievala, že jej popisy sú originálne (subjektívne

postihnuté, vynájdené vlastnou mysliteľskou optikou) a zároveň objektívne (v tom zmysle, že presne kopírujú skutočné udalosti). Keď má priestor na rozvinutie originality (a teda na uvedomenie si, v čom spočíva základná subjektivita), namiesto toho, aby to využila, končí. Postava si neuvedomuje, že „subjektivita“ má základnejší význam než „originalita“ a tým je v kontexte pozorovania a popisu „zakladať objektivitu“. Až druhotne je možné si všimnúť práve to, že samotný fakt, že objektivita popisu je založená v subjektivite, znamená, že popis je vždy originálny. Keď to konkretizujeme, znamená to pre postavu uvedomiť si, že to, že sa snaží o presné kopírovanie udalostí, ktoré videla sa odohrávať, je jej subjektívnym originálnym postojom a prínosom, základom objektívneho spracovania a vyhodnotenia pozorovaných udalostí. Neuvedomuje si, že by tento rozlišovací krok mohla urobiť (napr. postava muža v Mýcení).

Objektivita podľa Bernharda v poznaní neexistuje (aj keď ju „vykonávame“, snažíme sa o ňu, všetky pojmy o skutočnosti sú konvenčné) a tak podobne neexistuje ani objektivita – myslí sa absolútna objektivita – v pozorovaní. A to, za prvé, neexistuje ani napriek tomu, že produkty pozorovania ako také existujú; a za druhé neexistuje preto, že pozorovanie je zaujaté – má svoje stanovisko, hľadisko a teda je neobjektívne (aj keď si to postavy nie sú schopné uvedomiť), aj keď zdanlivo spĺňa kritérium faktickej výpovede o videnom, počutom, atď.

Myšlienka je tu analogická k prvej kapitole o subrozume a náhražkovom myslení: *je možné* ním myslieť, ale toto myslenie je len konvenčným myslením. Avšak je potrebné dodať, že v prípade reflexie táto analógia neplatí presne. Musíme dodať: *bolo by možné* objektívne pozorovať a reflektovať objektívne, v konvenčnom zmysle, pretože vždy ide o zaujaté pozorovanie či reflexiu, ak by si to postavy uvedomili. Tento znak uvedomelosti je však významný. Pozorovacie postavy, ktoré si neuvedomujú, že pozorujú, by tak potrebovali podobnú katarziu ako mysliaci, ktorí sa premyslia do stavu *proti skutočnosti* a potom už môžu myslieť konvenčne vedome subrozumom, čo im napokon aj môže zachrániť život. Touto katarziou však pozorujúce postavy neprechádzajú: ani jedna zo zmienených postáv nepríde do štádia uvedomenia si, že pozoruje tak, že by sa po tomto zistení k činnosti vrátila so zmeneným prístupom, radšej ju ukončí.

Typickým príkladom za všetky je muž z románu Mýcení: po tom, čo si uvedomí, že bol hercom a napokon aj sám sebou odhalený ako pozorujúci a nemysliaci, uteká zo spoločnosti, aby ho nikto nevidel. Odhalenie je to, čoho sa muž bojí, preto vždy pozoruje z bezpečnej vzdialenosti a úkrytu, ktoré sa týmto odhalením strácajú. Potom muž svoju pozorovaciu činnosť úplne preruší, nedokáže sa na ňu pozrieť inou optikou, aj

keby to pre neho mohlo byť viac užitočné, než únik zo situácie. Mohol by tak pozorovať konvenčne. To by však zrejme narušilo jeho ideál o vlastnej činnosti. V tomto zmysle, keďže postava nie je nútená činnosť prehodnotiť, je pochopiteľné, prečo k jej konverzii nedochádza. Porovnajme pozorujúceho muža s tým, kto myslí subrozumom, napr. Karrera ešte pred stavom definitívnej pomätenosti. Ten, kto sa premyslí do stavu *proti skutočnosti* je konfrontovaný stavmi možnej pomätenosti, preto je nútený vždy sa pohybovať medzi stavmi *ruka v ruke* a *proti skutočnosti*, aby nezahynul. Karrer to chvíľu vydrží, napokon sa pomätie, nerešpektoval hrozbu danú zvonku. V prípade muža tento externý prvok hrozby nie je. Naopak, pre neho je väčšou hrozbou ako pomätenie to, že ho odhalia, preto zaryto trvá na svojom spôsobe pozorovania. Toto ohrozenie má teda opačný účinok, núti postavu zotrvať na svojom stanovisku. Jedinou reakčnou stratégiou na odhalenie je potom útek (nie prehodenie významu činnosti) a snaha postarať sa o nový úkryt, v tomto bode príbehu aspoň miestne: muž uteká tam, kde bude sám a nikto ho nebude vidieť. Muž teda neprechádza konverziou, naopak odhalenie ho ešte viac utvrdí v tom zotrvať v pôvodnom mode jeho pozorovania, čo sa ukazuje na potrebné úniku, úkrytu, oddelenosti od druhých a od skutočnosti, do ktorej priamo nechce zasahovať, čo sú hlavné znaky pozorovateľa. V tomto zmysle je viac problematické hovoriť o „konvenčnom pozorovaní“, práve preto, že myslenie subrozumom sa vyznačuje znakom uvedomelosti a samou možnosťou konverzie k tejto uvedomelosti. Naopak, pozorovanie/reflexia sa za uvedomelú vydáva, ale nie je takou a hrdinovia, ktorí pozorujú, nedokážu zmeniť pôvodný modus pozorovania, pretože toto uvedomenie by bolo pre nich, z ich vnútorného pohľadu, fatálnou hrozbou ich činnosti.

Nezaujată, čistá a v tomto zmysle objektívna reflexia teda nie je možná, pretože sa vždy zakladá v subjektivite, bez ohľadu na to, či si to pozorovateľ uvedomí alebo nie.

Použitá literatura

BERNHARD, T. *Ano*. Z nemeckého originálu *Ja*, vydaného nakladatelstvím Suhrkamp Verlag vo Frankfurte nad Mohanom v roku 1978, preložila Hana Staviařová. Prostor, Praha 2004. ISBN 80-7260-106-7.

BERNHARD, T. *Chůze*. Z nemeckého originálu *Geben*, vydaného nakladatelstvím Suhrkamp Verlag vo Frankfurte nad Mohanom v roku 1971, preložil Miroslav Petříček. Prostor, Praha 2005. ISBN 80-7260-143-1.

BERNHARD, T. *Mráz*. Z nemeckého originálu *Frost (Werke I)*, vydaného nakladatelstvím Suhrkamp Verlag vo Frankfurte nad Mohanom v roku 2003, preložil Radovan Charvát. Prostor, Praha 2007. ISBN 978-80-7260-173-8.

BERNHARD, T. *Mýcení. Rozčlenění*. Z nemeckého originálu *Holzfällen. Eine Erregung*, vydaného nakladatelstvím Suhrkamp Verlag vo Frankfurte nad Mohanom v roku 1984, preložil Marek Nekula. Mladá fronta, Praha 1999. ISBN 80-204-0815-0.

BERNHARD, T. *Slavnost pro Borise*. Z nemeckého originálu *Ein Fest für Boris*, preložil Wolfgang Spitzbardt. In: BERNHARD, T. *Hry II*. Divadelní ústav, Edice Divadelní hry, Praha 1999. ISBN 80-7008-095-7.

BERNHARD, T. *Starí mistři*. Z nemeckého originálu *Alte Meister*, vydaného nakladatelstvím Suhrkamp Verlag vo Frankfurte nad Mohanom v roku 1985, preložil Bohumil Šplíchal. Prostor, Praha 2004. ISBN 80-7260-120-2.

NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. Preložila Věra Koubová. [v tisku].

NIETZSCHE, F. *Radostná věda*. Preložila Věra Koubová. Československý spisovatel, Praha 1992.

SCHMIDT-DENGLER, W. *Tragédie jsou komedie, aneb Nepostižitelnost Thomase Bernharda literární vědou*. In: BERNHARD, T. *Hry II*. Divadelní ústav, Edice Divadelní hry, Praha 1999. s. 417-427. ISBN 80-7008-095-7.