

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Studijní program: filosofie

Studijní obor: filosofie

Teze k obhajobě disertační práce

Nietzsche a Kafka

Nietzsche and Kafka

Autor práce: Mgr. Matěj Král

Vedoucí práce: Prof. Miroslav Petříček, Dr.

2012

Úvod – Disertační práce se zabývá vztahy filosofie Friedricha Nietzscheho a literárního díla Franze Kafky. Ve středu pozornosti se postupně objevují tyto motivy: Nezakořeněnost (nejen moderní) lidské existence a nestabilita interpretace libovolného jevu; spása, utrpení, smrt a prolínání života a smrti; Bůh, smrt Boha a vztah k přesažné autoritě; vznešenost v přírodě a člověku, zejména s ohledem na vztah jedince a společenství; neospravedlnitelnost moci souzení, pochybnost a hodnota zdržení se soudu; konec života, konec dějin a pojetí času oproštěné od očekávání konce; vztah Nietzscheho a Kafky k současnosti a možné budoucnosti světa (především pokud jde o uspořádání komunikačního prostoru, náboženství, pojetí posvátného a případné změny lidské přirozenosti). Práce se také opakovaně vrací k otázkám významové otevřenosti Kafkova literárního díla a Nietzscheho myšlení, přijímání či tvorby poselství a pozornosti, především pozornosti vůči žijící bytosti a konkrétní životní situaci.

Pokud jde o metodu, v jednotlivých kapitolách se koncentruje na podrobnější rozbor textů, v nichž je daný tematický celek obzvláště silně přítomen. V úvahu bere také starší interpretace vztahu obou autorů a podrobuje je kritické reflexi.

Následuje představení některých závěrů jednotlivých kapitol. Za názvem kapitoly se vždy nachází výčet Kafkových a Nietzscheho děl, na něž se kapitola soustředí.

Bez půdy - z díla Franze Kafky se kapitola soustředí na prózu *Stromy* a *Popis jednoho zápasu*, z díla Friedricha Nietzscheho na knihu *Zrození tragédie*

Kapitola vychází z rozboru Kafkovy krátké prózy *Stromy* – a to jak samostatně, tak v souvislosti *Popisu jednoho zápasu*.¹ Pokud jde o samu prózu *Stromy*, kapitola komentuje možné interpretace jejím prostřednictvím vyjádřené metafory. „Půdu“ Kafkova přirovnání spojuje s kulturou, tělesností a jazykem. A „my“ prózy *Stromy* vztahuje k člověku obecně, modernímu člověku a Kafkovým textům. Zabývá se také vztahy uvedených souvislostí.

Ty se především navzájem nevyklučují. Každá z nich jen zdůrazňuje jiný z aspektů lidské neukotvenosti. Pokud jde o kulturu, lze říci: My lidé jsme jako kmeny ve sněhu, na první pohled „odsunutelní“, svobodní a bez pevných kořenů (zdá se nám, neboť si vlastní kulturu neuvědomujeme), to je však jen zdánlivé (jsme se svou kulturou spojili o to více, o méně si jí jsme vědomi), ale ani pevné připoutání není poslední pravdou. Kultura je živoucí systém, nikoliv pevná půda, vždy již zahrnuje i odpoutávání; to se navíc může stát odpoutáním zakoušeným jako odpoutání. A nejde jen o kulturu: My lidé jsme jako kmeny ve sněhu, naše tělesnost jakoby mohla zmizet, kdyby nebyla potvrzována pohledy druhých. My lidé jsme jako kmeny ve sněhu, neboť spoléháme na předvídatelnost rozhovorů ve sdílených řečových hrách, o jejichž podmíněnosti (a proto nepevnosti) nepřemýšlíme. To vše spoluvytváří křehkou – tedy živou – stabilitu našeho bytí.

Tu pak zdvojují Kafkovy texty. Nemají pevnou půdu jednoznačného významu, k němuž by bez výhrady patřily. Chybí jim přiřazení k již ustaveným významovým celkům (nebo jim rámce naopak přebývají – přebývající rámce však pevným určením prostoru nejsou). Kafkovo psaní obecně odpovídá logice jeho prózy *Stromy*: Na první pohled není spojeno s žádnou půdou; na druhý pohled s ní je pevně spojeno (a nese tedy jasné poselství – ať už jakékoliv); na třetí pohled je však i toto spojení pouze zdánlivé.

¹ „*Neboť jsme jako kmeny stromů ve sněhu. Napohled tu hladce spočívají a řekl bys, že stačí malý náraz, abys je odsunul. Nikoli, nejde to, jsou totiž pevně spojeny s půdou. Ale pohled, dokonce i to je jen zdánlivé.*“ „*Denn wir sind wie Baumstämme im Schnee. Scheinbar liegen sie glatt auf, und mit kleinem Anstoß sollte man sie wegschieben können. Nein, das kann man nicht, denn sie sind fest mit dem Boden verbunden. Aber sieh, sogar das ist nur scheinbar.*“ *Drucke zur Lebzeiten*, str. 33. *Povídky I.*, str. 36.

Zejména nestabilita porozumění libovolnému jevu je zřetelně vyjádřena i v celku *Popisu jednoho zápasu*. Kafkova povídka nás nechává zakoušet, jak křehká je zdánlivě pevná síť jazyka, jak snadné je rozumět výrokům i činům jinak, než jim rozumí jiní, jak malý náraz stačí k posunutí smyslu. A k posunutí smyslu stačí malý náraz proto, že je každé porozumění posunem – nad-rozuměním, zakrytím potenciální mnohoznačnosti, jež je s libovolným výrokem a činem spojena. Také jevy lidského jazyka jsou jako kmeny ve sněhu. Nesou s sebou jak neomezenou tvořivost, tak možnost ztráty smyslu, přičemž obojí je projevem těžké nestability. Uvedené skutečnosti platí obecně. V Kafkově próze jsou však zřetelné, a to z více příčin. Jednu lze vyjádřit pomocí výrazu, který se zpravidla užívá v souvislosti s výtvarným uměním – Kafkova próza je abstraktní; a to právě ve smyslu, v němž bývá abstraktní takzvané abstraktní malířství – je konkrétní. Předkládá prožitky či myšlenky, které sice vybízí k pojmovému uchopení (připoutání k půdě), nakonec mu ale unikají.

Obdobně popisuje v pasáži, kterou ve *Zrození tragédie* cituje Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer povahu hudby: Je obecná, neboť vyjadřuje podstatu světa; je dokonce ještě obecnější než pojmy. Je však také konkrétní: Určitá a jasná, vyjadřující vždy některý z nekonečného množství projevů vůle.²

Paradox symbiózy abstrakce a konkrétního lze nejen s ohledem na estetiku hudby či Kafkovy prózy uchopit takto: Nevědomé bytí (vůli, jejímž výrazem je hudba; snový svět Kafkovy tvorby) lze popsat jako ne-individuální (tedy obecné) i určité (konkrétní) ze stejného důvodu: Nelze je přiřadit pouze jedinému životnímu příběhu, soustředěnému okolo jednoho sebepojetí jednoho já právě proto, že je příliš konkrétní, a tedy mnohoznačné – neodpovídala by mu reprezentace založená na výlučném přisuzování úzké podmnožiny z celkové sítě vzájemnou negací vymezených kategorií, o něž se opírá jak ustavování individualizovaného sebepojetí, tak pojmové myšlení.

Kapitola *Bez půdy* se nesoustředí jen na estetické souvislosti Kafky a Nietzscheho. Ve dvacáté třetí kapitole *Zrození tragédie* nalezneme pasáž, která obsahuje výčet rysů náležících podle autora k současnému světu. Pro současnost má být charakteristické „*pravidel prosté (regellose), od žádného domovského (heimischen) mýtu nezakrocené bloudění umělecké fantazie.*“³ Člověk, jehož mladá duše nevyrostala pod dohledem obrazů mýtu, je „*věčně hladový.*“⁴ Je proto třeba domovský mýtus, mýtus vlasti, obnovit. Teprve jeho znovuzrození poskytne lidem pevný základ a sídlo (*Ursitz*), orientaci a kořeny (*Wurzeln*), po nichž jinak lidé marně pátrají v cizích či minulých kulturách. Jen díky němu bude možné dosáhnout opětovného spojení s domovskou půdou (*heimischen Boden*).

Nietzsche ve *Zrození tragédie* žádá, abychom nebyli jako kmeny ve sněhu, nýbrž živé, zakořeněné stromy. To však není vše, co lze o Nietzscheho postojích k otázce zakořenění říct. Do jisté míry již ve *Zrození tragédie* Nietzsche reflektuje rizika spojená se snahou o nalezení pevných kořenů. A zároveň si uvědomuje zvláštní možnosti, které nabízí právě situace, v níž lidé žijí bez pevné vazby k půdě.

Smrt a spása - z díla Franze Kafky se kapitola soustředí na povídky *V kárném táboře* a *Proměna*, z díla Friedricha Nietzscheho na knihu *Zrození tragédie*

Kafkova próza opakovaně spojuje utrpení, umírání či smrt a obrat, který se jeví jako spása. V některých případech je toto spojení blízké Schopenhauerově filosofii (*V kárném táboře*), v jiných spíše Nietzschemu (*Proměna*).

² Srov. GT KGW='III-1.101' KSA='1.105'.

³ „*das regellose, von keinem heimischen Mythos gezügelte Schweifen der künstlerischen Phantasie*“ GT, KGW='III-1.142' KSA='1.146'.

⁴ „*ewig hungernd*“ GT, KGW='III-1.142' KSA='1.146'.

Pokud jde o povídku *V kárném táboře*, motiv spásy je do hry uváděn v náznacích. Důstojník mluví o změně v prožívání trestaného, o čemsi, co „začne kolem očí.“⁵ Říká, že to je „podívaná, která by dokázala člověka zlákat, aby si také lehl pod brány [trestního aparátu].“⁶ A později vzpomíná: „Jak jsme všichni ze zmučeného obličejе přijímali ten výraz proměnění, jak jsme nastavovali tváře světlu té konečně dosažené a již pomíjející spravedlnosti!“⁷ V závěru povídky se objevuje přímo slovo vykoupení, ovšem způsobem, který vyjadřuje dvojznačnost Kafkova textu: „ani známky slibovaného vykoupení nebylo vidět.“⁸

Podle důstojníkovy vyprávění má spásu přinést utrpení. Skrze ně má odsouzený prožít, že je poprava dějící se spravedlností. A více než to, neboť důstojník odkazuje na cosi hlubšího než uznání rozsudku. Odsouzený by měl dospět ke stejně zásadní proměně, jakou popsal Arthur Schopenhauer u tragického hrdiny. V prožitku utrpení by měl dosáhnout smíření, které by bylo tak hluboké, že by již více nemohl trpět. Soulad se Schopenhauerem podtrhují odkazy na askezi. Odsouzenec je v prvních hodinách podávána potrava. A on ji nejen přijímá, nýbrž přímo o ni usiluje, působí v něm vůle k životu. Právě ta ale má v okamžiku vykoupení zaniknout a odsouzenec již nemá o potravu jevit zájem.

Mezi světy Schopenhauerovy filosofie a Kafkovy povídky přesto existuje zásadní rozdíl. V prvním případě spásu slibuje Schopenhauer přímo čtenáři, v druhém mu je příslib vzdalován. Spása se neodehrává ani v samotném příběhu. Je pouze předmětem důstojníkovy vyprávění. A v situaci, kdy by ji podle vyprávění prožít měl, se přístroj porouchává. Příběh o spáse není ani vyvrácen, ani potvrzen, vykoupení se však i v rámci světa povídky mění v legendu.

Krutost trestů naopak Franz Kafka čtenáři přibližuje. Kafkova povídka zobrazuje utrpení odkryté. A utrpení v ní také může nabývat mnoha hodnot. Mnoha hodnot pak může nabývat i ve skutečném světě. Může být zapojeno do nábožensko-filosofického (jako u Schopenhauera nebo Nietzscheho) či náboženského (jako v křesťanství) příběhu spásy, jež by měla moci být spásou pro každého. Ale může být i důsledkem krutosti člověka vůči člověku, kterou má údajná smysluplnost utrpení pro trpícího jen zdánlivě ospravedlnit. Kafkova povídka mezi oběma možnostmi jednoznačně nevolí, nabádá však k obezřetnosti – suverénní převaha, s níž se trestní systém chová k těm, které soudí (tedy trestá, tedy popravuje), ospravedlňuje spojování světa povídky s koncentračními tábory dvacátého století.

Cosi obdobného platí o vztahu závěru Kafkovy *Proměny* a pojetí spásy z Nietzscheho *Zrození tragédie*. Závěr povídky by bylo možné zasadit do nietzschovského (či v širokém smyslu darwinistického) rámce. Platí však zároveň, že toto zasazování vystavuje nietzschovský rámec mimořádnému napětí, neboť *Proměna* odhaluje mnohé, co *Zrození tragédie* spíše zakrývá – například tím, že to sice uchopuje, ale jen obecnými pojmy, bez skutečného zpřítomnění zkušenosti utrpení.

Perspektiva čtenářské zkušenosti je navíc při četbě *Proměny* blízká spíše Schopenhauerovi. Převládá v ní soucit s utrpením, které snad není zcela nezaviněné, není však ani zcela zaviněné, neboť při jeho vzniku působilo mnoho nepochopeného, snad nepochopitelného. Perspektiva spíše nietzschovská, oslavující znovu vzrůstající život, pak vstupuje do soucitem prostoupeného pole – a když v něm zvítězí (Řehoř zemře, rodina ožívá), morální hodnota mocensky zřetelného vítězství není jasná; zápas mezi postoji a hodnotami, jenž jakoby odrážel zápas mezi Schopenhauerem a Nietzsche, není závěrem povídky rozhodnut. Závěr neuzavírá – jasný je spor, nikoliv jeho řešení.

⁵ „Um die Augen beginnt es.“ *Drucke zu Lebzeiten*, str. 219. *Povídky I.*, str. 160.

⁶ „Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen.“ Tamt.

⁷ „Wie nahmen wir alle den Ausdruck der Verklärung von dem gemarterten Gesicht, wie hielten wir unsere Wangen in den Schein dieser endlich erreichten und schon vergehenden Gerechtigkeit!“ *Drucke zu Lebzeiten*, str. 226. *Povídky I.*, str. 164.

⁸ „kein Zeichen der versprochenen Erlösung war zu entdecken,“ *Drucke zu Lebzeiten*, 245. *Povídky I.*, str. 176.

Bůh? – z díla Franze Kafky se kapitola soustředí na prózy *Při stavbě čínské zdi* a *Před zákonem*, z díla Friedricha Nietzscheho na zvolené aforismy *Radostné vědy*

Díla obou autorů lze číst jako svědectví o božím mlčení; a o tom, jaké může mít mlčení Boha psychické, společenské a politické následky. Ani Nietzsche ani Kafka však prostě netvrdí, že Bůh zemřel. Podle Nietzscheho má umírat ještě po tisíciletí či statisíciletí; a smysl boží smrti je dosud otevřený. V Kafkově próze je mlčení svrchované autority vždy překrýváno mluvou institucí, které ji údajně zastupují. Pokud jde o možnost, že by bylo boží ticho jednou pochopeno jako ticho celou lidskou společností, Kafkovo dílo na ni poukazuje spíše nepřímo – váháním a úzkostí těch, kdo zpochybňují vztah člověka k přesažné autoritě.

Nietzsche a Kafka rovněž sdíleli přesvědčení, že člověk potřebuje poselství, a proto poselství, je-li nutno, vysnívá. Kafkovy i Nietzscheho postavy ve tmě zažehávají světlo, na mlčení navazují promluvou. Pocitové naladění se však liší. Nietzscheho představy jsou heroické; a pojí se s nimi příslib sebevykoupení nadčlověka. Činy Kafkových postav uchovávají vztah ke zpochybněné tradici. A jsou zřetelně skromné – neslibují nahradit, tím méně pak překonat, uhasínající světlo božského slunce.

Kafkovo dílo také nevyjadřuje teologickou jistotu, k níž se hlásil Nietzsche. Bůh může existovat. Skutečný bůh však v univerzu jeho díla nemůže být zdrojem morálky a ospravedlnění společenského řádu. Nemůže být vládnoucím bohem lidského náboženství, bohem „živým“ ve smyslu, o němž šlo v metafoře smrti Boha. Svrchovaná autorita nemusí být rozpoznána ani tím, kdo se na ni odvolává. Přijetí jejího poselství dokonce brání samotná víra věřících. Nelze sice vyloučit teoretickou možnost, že lidé považují za pravidla to, co přikazuje skutečný Bůh, nemohou to ale považovat za pravidla proto, že to přikazuje Bůh. Shoda nemůže vzniknout na základě přenosu poselství, ale jen na základě toho, že je vysněné poselství totožné s poselstvím, které by případný „císař“ pošeptal svému poslovi. Taková shoda ale může být jen nahodilá. Nemůže být založena na příčinném vztahu mezi oslovením a následováním tohoto oslovení.

Vznešené – z díla Franze Kafky se kapitola soustředí na povídku *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*, z díla Friedricha Nietzscheho na hlavu *Co je vznešené?* knihy *Mimo dobro a zlo*

Východisko kapitoly tvoří rozbor pojetí vznešeného v *Kritice soudnosti* Immanuela Kanta. S Kantovým pojetím je posléze kontrastováno pojetí Friedricha Nietzscheho. A s ním to, co vypovídá Kafkova povídka *Zpěvačka Josefína aneb myší národ* o vztahu jedince a společnosti.

Kantova koncepce vychází z analýzy vnímání. Jevy však mohou být podle Kanta vznešené jen nepřímo – díky poukazu na důstojnost či vznešenost člověka. A lidskou vznešenost má zakládat rozum. Jeho prostřednictvím je člověk povznesen nad přírodou – svoboda vůle určená náhledem nároků morálního zákona je v kantovském světě mocí přírody nepřekonatelná; nic a nikdo nemůže člověka donutit k tomu, aby aktivně činil to, co si sám nepřikazuje.

Kantovsky vznešený člověk je vznešený díky svobodě morálně orientovaného rozumu. A to, co činí jedince vznešeným, jej spojuje se všemi ostatními lidmi. Nietzschevská vznešenost je opačného druhu. Vznešený člověk je vznešený tím, že se vyděluje z masy, neboť plně přitakává své přirozenosti. Nesnaží se tedy vymanit z přírody, je naopak výjimečný proto, že je přirozenější než ostatní. Podstatou vznešenosti u Nietzscheho není převaha toho, co je v člověku nepřirodní, nad převahou přírody. Nejde o moc nad mocí, moc, která by zároveň předpokládala i zakládala rovnost a jednotu lidstva, nýbrž o moc moci, a tedy také o vládu člověka nad člověkem.

Kafkův vypravěč se v povídce *Zpěvačka Josefína aneb myší národ* zabývá především uměním a postavením umělce. A zabývá se také vztahem mezi údajnou či skutečnou výjimečností toho, kdo je za umělce považován, a

celkem společenství, vzhledem k němuž je tato výjimečnost posuzována. Zabývá se tedy vydělením, čímsi, co bychom mohli chápat jako vznešenost v nietzschovském smyslu.

Vyznění Kafkovy povídky se ale od vyznění Nietzscheho děl liší. Josefína se sice domnívá, že je výjimečná, vypravěč to však zpochybňuje. Výjimečná ovšem může být zkušenost shromáždění, při nichž národ v tichosti naslouchá jejímu zpěvu. Tato shromáždění nabízejí prožitek spojující návrat do dětského štěstí a zároveň dovolují zakoušet radost náležící k dospělému životu národa. Skutečným zdrojem této zkušenosti však není Josefína, nýbrž myší národ jako celek. A přispívá-li k ní také ona, není to podmíněno její výjimečnou silou, nýbrž spíše její slabostí.

V posledním odstavci povídky vypravěč popisuje, co se patrně stane, až Josefínin zpěv ustane. Národ nebude mnoho postrádat, „zato Josefína, vykoupěna z pozemského soužení, jež je však podle ní uchystáno všem vyvolencům, radostně zmizí v nesčetném zástupu hrdinů našeho národa a brzy – neboť dějepis se u nás nepěstuje – dojde ve vyšším vykoupění stejného zapomenutí jako všichni její bratři.“⁹ Friedrich Nietzsche ve *Zrození tragédie* píše: „Pokud však subjekt je umělcem, jest již vykoupěn ze své individuální vůle a stal se jakoby médiem, jehož prostřednictvím jediný skutečně jsoucí subjekt oslavuje své vykoupění v oblasti zdání.“¹⁰ V Kafkově povídce platí: Umění umělce potud, pokud je pojímáno jako umění génia, teprve potřebuje vykoupění. Nejen že není dílem již ne-individuálního subjektu, je spíše výrazem obzvláště silné touhy být jedincem. Na této rovině působí Kafkovo dílo jako ironická a sebeironická kritika nadhodnocení umělce. Se skutečnou spásou však souvisí také u Kafky i síla estetické zkušenosti – totiž zkušenosti shromáždění naslouchajících Josefínině zpěvu. Třebaže ji Josefína vykládá v duchu svého přesvědčení, je oslavou ne-individuální existence národa. V tomto ohledu Kafka naopak náleží ke stejné tradici jako Schopenhauer nebo mladý Nietzsche. U Kafky je nicméně důsledněji zpochybňován nárok každé vznešené výjimečnosti jedince. Estetická zkušenost souvisí s vykoupěním; a je dionýská potud, že je v ní oslavován pospolitý život národa jako život skutečně jsoucí a trvalý. Zahrnuje však i jednu bytost nevykoupěnou – umělce. A národ sám je naopak – bez ohledu na zkušenost shromáždění – vždy již vykoupěný.

Kafkova povídka odkazuje na kladné prožívání naplněné existence, jež spočívá v pospolitém sebeuskutečňování, které nepředpokládá zrušení nerovnosti, je ale na každé nerovnosti nezávislé, neboť nerovnost se ukazuje jako buď zdánlivá, nebo zcela nepodstatná. Zachycuje pospolitost v perspektivě pokory. Přesto jsou s ní spojena nebezpečí, která vystupují na povrch ve starší Kafkově próze. Naprostá pospolitost může být i nedosažitelným a nebezpečným přeludem. Nebezpečným a nedosažitelným přeludem však není jen pospolitost, nýbrž i jedinec. Málokdo nechává vystoupit záporné stránky individualismu tak ostře jako Nietzsche. Avšak také s filosofií Immanuela Kanta je spojena dvojnáčnost, jež odráží její téměř solipsistické založení. Morálně jednající člověk by se neměl opírat o skutečně projevenou vůli druhých, nýbrž o to, jakým způsobem vůli druhých modeluje – na základě sebe sama a s odkazem na domnělou univerzalitu racionálního myšlení – jeho individuální rozum.

Kafkovo pojetí existence nezahrnuje ani povznesení jedince nad přírodu, ani povznesení jedince nad společenství ostatních. Nejde v něm také o osvobození od přírodních vlivů nebo o osvobození od propojení s druhými. Sjednocení kafkovského společenství také nezávisí na neexistenci či nesdílení mýtu. Zdrojem jeho jednoty je estetika pozornosti.

⁹ „Josefine aber, erlöst von der irdischen Plage, die aber ihrer Meinung nach Auserwählten bereitet ist, wird fröhlich sich verlieren in der zahllosen Menge der Helden unseres Volkes, und bald, da wir keine Geschichte treiben, in gesteigerter Erlösung vergessen sein wie alle ihre Brüder.“ *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 377. *Povídky I.*, str. 279.

¹⁰ „Insofern aber das Subject Künstler ist, ist es bereits von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam Medium geworden, durch das hindurch das eine wahrhaft seiende Subject seine Erlösung im Scheine feiert.“ GT KGW=III-1.43' KSA=1.47'.

Souzení – z díla Franze Kafky se kapitola soustředí na prózy *Ortel*, *Výzkumy jednoho psa* a *Proces*, z díla Friedricha Nietzscheho na vybrané aforismy *Lidského, příliš lidského* a druhé pojednání *Genealogie morálky*

Kafkova próza ukazuje, jak silná je moc souzení. A jak silná je přesto, že tuto moc nelze plně ospravedlnit – rozum je tvář v tvář sice nespravedlivému, leč přijatému souzení bezmocný. A Kafkova próza také ukazuje, jak nejasná je hodnota jednání jedinců, kteří se přesto o kritiku přijatého souzení pokouší. Tyto skutečnosti vychází najevo mimo jiné v povídkách *Ortel* a *Výzkumy jednoho psa*.

Působení souzením je každodenní součástí skutečných životů. Každodenní součástí skutečných životů ale není jen jeho výskyt, nýbrž i to, že nebývá jako působení souzením vnímáno. V Kafkově próze je působení souzením viditelné. Čtenář totiž nezná pravidla, jimiž se řídí v textu existující společenství. Nezná – a nesdílí – minulost, která ustavila autoritu jednotlivých postav. A nesdílí tedy ani autoritu samu. Sleduje proto moc, kterou nezakryl legitimizující příběh o jejím vzniku. Ve světě *Ortelu* není prokazatelná existence zákona nezávislého na jednajících osobách. Zřetelně zaznívá jen soud, který působí především vlastní otevřenou silou. A na účinnosti mu neubírá chybění ověřitelných důkazů pro tvrzení, na nichž má být založen. *Ortel* vyjevuje kruh, v němž autorita podmiňuje sílu a síla autoritu. Ani to, že Georg ortel přijímá, nemění skutečnost, že je konec povídky násilný a nemá jasnou hodnotu.

Jasnou hodnotu však nemá ani pochybující rozum a rozum jako takový. Vypravěč Kafkovy povídky *Výzkumy jednoho psa*, který všechny své síly věnoval snaze o poznání, shledává, že je tento svět světem lži a že ani on, rodilý občan lži, z něj nedokáže dospět k pravdě.¹¹ Povídka jako celek zobrazuje veškeré úsilí o dosažení pravdy způsobem, který neponechává téměř žádný prostor pro naději, že je pravda přece jen dosažitelná. Nejenom že ji nedosahuje vypravěč, ale mívá se s ní i celá věda, kterou ve světě povídky rozvíjí psí plemeno. S pochybností se také v Kafkových dílech nepojí sen o neochvějnosti pyrrhónského skepticismu. Kafkova pochybnost zpochybňuje i sebe samu. A výsledkem její činnosti bývá prosté potvrzení vlády mínění, která jsou brána jako platná zcela bez ohledu na to, že nejsou dostatečně zdůvodněna.

Rozum může v Kafkově díle určité interpretace vyvrátit; ukázat, že neodpovídají skutečnosti, neboť jsou jen částečné a nevystihují všechny podstatné souvislosti; případně doložit, že i částem, kterými se zabývají, připisují nepravdivý nebo nedokazatelný význam. Odhalení nepravdy či nespravedlnosti od společenství odděleným kritikem ale nevede k tomu, aby ti, kdo oddělení nejsou, uznali, že nepravda je nepravda a nespravedlnost nespravedlnost. Je nemožné druhé účinně přesvědčit o neodůvodněnosti jejich názorů; a toto (nemožné) přesvědčení by bylo velmi problematické co do svého praktického smyslu, co do svých důsledků pro život zpochybňujícího myslitele i společenství, v němž pochybující žije a působí. Skepticismus kafkovské pochybnosti je zároveň velmi mocný a zároveň zcela bezmocný, neboť nemožný. Vždy je možné pochybovat. Ale vždy je zároveň třeba žít. A stejně jako je každá výpověď činem, je i každý čin výpovědí (nebo soudem).

Také Nietzsche uvažoval o tom, jak souzení přetváří svět; jaký je zdroj jeho moci; zda je v soudech možné vyjádřit pravdu; zda je soudy možné ospravedlnit; také Nietzsche uvažoval o tom, zda důsledné úsilí o pravdivost nemůže ohrožovat poznávajícího i společenství, v němž poznávající žije.

¹¹ „Nechtěl jsem předtím tuto opuštěnost? Chtěl, vy psi, ale ne, abych zde takto pošel, nýbrž abych se dostal na druhou stranu k pravdě, z tohoto světa lži, kde se nenajde nikdo, od něhož se lze dozvědět pravdu, ani ode mne ne, tohoto rodilého občana lži.“ „Hatte ich nicht diese Verlassenheit gewollt? Wohl, ihr Hunde, aber nicht um hier so zu enden, sondern um zur Wahrheit hinüber zu kommen, aus dieser Welt der Lüge, wo sich niemand findet, von dem man Wahrheit erfahren kann, auch von mir nicht, eingeborenem Bürger der Lüge.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 475. *Povídky III.*, str. 176-177.

Napříč Nietzscheho dílem se setkáváme s dvojnárodným postojem ke skepticizmu. Odhodláný přijmout důslednou pochybnost vůči všemu, co lidé považují za jisté, mnohdy provázené odhodláním být lhostejný vůči tomu, co s jistotou vědět nelze, se pojí s obavou, že pochybnost vyústí v ochromení lidské schopnosti jednat. Důsledkem této obavy je snaha využít pochybnost způsobem, který by nebyl skeptický.

Ambivalence postoje ke skepsi vychází najevo i v knize, která se k pochybnosti staví spíše kladně – v *Lidském, příliš lidském*. Patrné to je na aforismu *Fanatici nedůvěry a jejich záruka*. Aforismus vyjadřuje sympatie vůči postavě Pyrrhóna. Jeho filosofie, která musí vyústit do mlčení a smíchu, není nejhorší. Významově otevřený aforismus ale svým obsahem souvisí i s Nietzscheho pozdním myšlením. Filosofie, k níž Pyrrhónovi nedůvěra otevřela cestu, nemusí být nejhorší, jako alternativu života ve lži však nabízí jen sebeumrtvení. Pyrrhón se přesto směje. Z toho, co říká, nicméně plyne, že nedokáže dát svému smíchu radostný smysl. Pochybnost sama přináší jen prázdnou, nenaplněnou svobodu. Takové pojetí odpovídá tomu, co ukazují Kafkovy *Výzkumy jednoho psa*.

Nietzsche se však zároveň od Kafky liší – již tím, že v *Lidském, příliš lidském* připisuje jasně kladnou hodnotu putování nejistými názory. A nekafkovské je i další Nietzscheho východisko z nečinnosti skepse. Jeho základ je prostý: Právě proto, že není možné pravdivé poznání skutečnosti, otevírá se neomezený prostor jednající vůli. Je pouze třeba, aby filosofie vykročila za své (domnělé) hranice; aby přestala předstírat, že poznává, a začala otevřeně tvořit.

Blížkost i vzdálenost Nietzscheho a Kafkových názorů jsou patrné i na srovnání *Ortelu* a druhého pojednání *Genealogie morálky*. Obě díla se zabývají stejnými tématy: vinou, souzením a trestem; a ústředním problémem obou je, že se vůle člověka za určitých okolností obrací proti němu samému. *Ortel* i *Genealogie morálky* se také věnují situaci, v níž souzení nepředchází žádný ustavený zákon; zabývá se původním souzením; zabývá se původem souzení.

Kafkův *Ortel* však přímou zkušeností archaické situace, o níž Nietzsche píše jen oddalujícím jazykem obecných pojmů a filosofické teorie, zpochybňuje předpoklad, podle něž by kruté prostředí otevřeného odsuzování mělo poskytovat dobré podmínky pro růst člověka jako jedince i pro rozvoj lidských společenství. A zpochybňuje i to, zda lze v lidském světě předpokládat vládu souzení, které by se neospravedlňovalo obviňováním; které by neodelhávalo násilnou povahu svého působení odkazem na úměru k (domnělé či skutečné) vině těch, kteří násilím trpí. Zdá se spíše, že není vlády bez (výslovného či nevýslovného) odsouzení; a že není odsouzení bez ideologie.

Pyrrhónovo mlčení lze prolomit různými způsoby – mimo jiné způsobem, k němuž táhne *Genealogie morálky*, skokem do světa uzavřeného v totalitě pojmovým jazykem zdánlivě zprostředkované jistoty. Svou formou i svým obsahem *Genealogie morálky* opouští mnohoznačnost, k níž se hlásily předchozí Nietzscheho knihy. Volnou sbírku aforismů nahrazuje sled úvah spojených jasnou teleologií. A je-li ještě v *Mimo dobro a zlo* tvrzení, podle něž je svět vůlí k moci, předloženo jako jedna z mnoha možných interpretací, v *Genealogii morálky* Nietzsche přímo tvrdí, jaký svět je. S nárokem na popis skutečnosti samé přichází i bezvýhradnou platnost si nárokuje morální hodnocení.

Spojení východiska ve vyhrocené pochybnosti a výsledku v jednoznačném pojetí světa je paradoxní. Není však bezdůvodné. Na rovině vysloveného filosofického obsahu Nietzsche vyzývá: Pochybující rozum dokazuje, že přírodu o sobě nelze poznat, předepišme ji tedy otevřeně zákony vlastní vůle. A jestliže uskutečnit to, co pochybnost umožnila, zároveň znamená na pochybnost zapomenout, lze dodat, že je také tento paradox do té míry charakteristický, že jej lze prohlásit za (téměř) zákonitý. Ideologické uzavření druhého kroku je důsledkem nejistoty (nic není jisté, tedy může být jisté cokoliv) i obranou před ní (nejistota znamená nesouzení, nesouzení znamená nejednání a nejednání znamená smrt; svět se jeví nejistý; jeví se však jisté, že bychom k životu potřebovali svět jistý).

Myšlení Kafky i Nietzscheho zaznamenává oscilace mezi jistotou a nejistotou v situaci prožívaného chybění zákona. Nietzsche však oproti Kafkovi činí dva kroky navíc: Prvním popírá existenci na člověku nezávislého řádu (kterou

Kafka jen zpochybňuje); a druhým vyhláší za zákon to, co požaduje jeho vůle (což Kafka nikdy neučinil). V obou případech jde o kroky směřující k větší jistotě. Franz Kafka i Friedrich Nietzsche znali nebezpečí spojené s vědomím pochybnosti; Kafka však u pochybnosti setrval, zatímco Nietzsche nikoliv. Zatímco ve světě Kafkovy prózy není dosažitelný svrchovaný soud nezpochybnitelné autority, Nietzscheho filosofie tvrdí, že takový soud neexistuje; a posléze sama soudí s jistotou odpovídající stanovisku nezpochybnitelné autority.

Georg Bendemann je vyzván k boji; a svodu této výzvy podléhá. Motivy svodu, boje a svodu výzvou k boji patří také ke stěžejním motivům Kafkova románu *Proces*. A svod k boji se netýká jen K. Stejně jako další Kafkovy prózy, nedovoluje ani *Proces* čtenáři, aby byl pouze pasivním příjemcem. Také on je sváděn k tomu, aby bojoval a soudil.

Zpočátku však čtenář nebojuje ani nesoudí. Kafka jej provází různými druhy pozornosti. A v první kapitole je akcentována pozornost vnějškové zvědavosti, jež se chce bavit. Jádro Kafkova románu ovšem vyvolává jiný druh pozornosti – pozornost právníckou, díky níž se čtenář stává obhájcem, žalobcem či soudcem. Jednoznačné a spravedlivé posouzení Josefa K. je však stejně nemožné jako jednoznačné a spravedlivé posouzení živého – a proto mnohoznačného – člověka. Naše znalost K. je zlomkovitá a nejistá – jako znalost libovolného skutečného jedince.

Pokud jde o možnou existenci spravedlivého zákona, Kafkovo postavení je přísně nedogmatické. Možnost spravedlnosti není vyloučena, zůstává však vzdálená světu. A takové souzení, které do světa proniká, je ve výrazné míře násilné.

Závěr *Procesu* však otevírá prostor pro nový zvrat, který by opět mohl nastat i v mysli čtenáře a na němž se podílí Kafkova postava. „*Jako světelný záblesk rozletěla se tam křídla jednoho okna, nějaký člověk, slabý a útlý v té dálce a výšce, se rázem vyklonil daleko z okna a ještě dál rozpřáhl paže.*“¹² Tak popisuje Franz Kafka jednu z posledních zkušeností Josefa K. „*Jako když vyšlehně světlo*“ není přirovnání vypravěče, objektivního pozorovatele. Objektivní pozorovatelé v *Procesu* nevystupují. Právě proto ale pro skutečného pozorovatele v Kafkově románu zůstává místo. Obrys neurčitěho člověka v okně je určen čtenáři. Právě on pohlíží na K. Poslední proměna pozornosti, třebaže Kafkou jen naznačená, se zdá vyjadřovat účast nezávislou na případné Josefově vině; účast, mezi jejíž předpoklady náleží zkušenost jeho procesu.

Konec? – z díla Franze Kafky se kapitola soustředí na aforismy a *Zámek*, z díla Friedricha Nietzscheho na knihu *Tak pravil Zarathustra*

Mezi cíle Nietzscheho Zarathustry náleží náprava individuální a skupinové fragmentarity současné existence – Zarathustrovým cílem je nalezení cíle.

Rozhodujícím zlem života bez cíle je vytrácení vůle k životu. Avšak myslet cíl jako konec znamená rovněž přitakávat nihilismu. Myslet cíl jako konec znamená – přinejmenším v náboženských vzorcích, proti nimž se Nietzsche především vymezuje – předpokládat poslední soud; a předpokládat poslední soud znamená předpokládat možnost spravedlivého souzení, tedy pracovat s morálkou, jež je navíc chápána jako absolutní. Morálka jako taková však chrání stávající jedince a skupinová uspořádání, tedy brání tvořivému životu. Předpokládat poslední soud navíc znamená předpokládat ne-konajícího (neboť spravedlivého) činitele posledního soudu, tedy Boha, jehož existence je podle Nietzscheho vyvrátitelná, či přinejmenším zpochybnitelná. Náboženství se tak sice staví proti nihilismu, jeho plně

¹² „*Wie ein Licht aufzuckt, so fuhren die Fensterflügel eines Fensters dort auseinander, ein Mensch schwach und dünn in der Ferne und Höhe beugte sich mit einem Ruck weit vor und streckte die Arme noch weiter aus.*“ *Der Proceß*, str. 312. *Proces*, str. 213-214.

propuknutí však jen odsouvá. Dosažení konce jako posledního soudu by navíc potvrdilo právě to, proti čemu usiluje působit vůle, jež podle Nietzscheho motivuje jeho očekávání – totiž neměnnost minulosti.

Zarathustra usiluje nalézt a prosadit cíl, který by nebyl koncem. Právě takovým cílem by měl být nadčlověk. Zarathustra rovněž usiluje zbavit člověka a lidské hodnocení nadvlády účelu. Prostředkem k dosažení tohoto cíle je především nauka o věčném návratu. Nietzschevská věčnost, jež není ani nekonečným prodloužením bytí v nepřetržitém čase, ani stálostí nadčasového, znemožňuje jednoznačně rozlišovat jednotlivé rozměry času – minulost je vždy i budoucí, budoucnost vždy i minulé a přítomnost vždy minulé i budoucí. A proto neexistuje nejen konec, ale ani počátek konce, jímž je morálka – totiž morálka, jež je implicitně přítomná v samotné, do budoucnosti jako výjimečného rozměru orientované, časovosti lidského prožívání. Vláška účelu se opírá o nedocenení nahodilého a přecenění údajných záměrů; vychází však zároveň z obvyklého pojetí času, v němž se minulé a současné jeví (pouze či především) jako prostředek k dosažení budoucího. Časovost, jež takové pojetí přijímá, vede k apriornímu znehodnocení současného – činí z budoucnosti zásvětí, jež je vnější současnému životu; a jež je tedy – neboť život není žit jinak než jako současný – vnější životu vůbec; předpokládá pak buď budoucí dosažení konce (se všemi potížemi, jež pojem konce provázají), nebo nekonečné odsouvání smyslu.

Učení o věčném návratu tyto – navzájem provázané a obvyklým pojetím času sugerované – koncepce narušuje. Charakteristické jsou formulace třetího dílu *Tak pravil Zarathustra*. Zarathustrova zvířata říkají: „Každým okamžikem počíná se jsoucno ... Střed jest v každém bodě.“¹³ A tvrdí, že podle Zarathustrova učení jsou ve velkém roku vznikání všechny roky „navzájem rovny, v největším a též v nejmenším.“¹⁴ Zarathustra sám praví: „Ó, moje duše, já tě naučil, abys řkala ‚Dnes‘ jako ‚Kdys‘ a ‚Před časy‘ a tančila svůj rej přese všechno Zde a Tu a Tam.“¹⁵ A v samotném závěru *Druhé taneční písně* se nechává oslovit následující „ptačí moudrostí“: „Hled', není Nahoře, není Dole! Dokola se převrať, vymršť se ven, zpátky se vrz, ty lehký! Zpívej! nemluv již! – zda nejsou všechna slova stvořena pro těžké tvory? Zda lehkému nelžou všechna slova? Zpívej! Nemluv již!“¹⁶ Rozklad jednoznačné odlišitelnosti rozměrů času rozkládá hodnotový řád, jehož existenci předpoklad jejich jednoznačné odlišitelnosti sugeroval. Zarathustrova moudrost opouští uvažování, podle něž hodnota událostí závisí na postavení v příčinném zřetězení časových řad. Opouští nadhodnocování budoucnosti. A opouští nadhodnocování jakéhokoliv, zdánlivě jednoznačného řádu.

Jestliže by spása poslední soudu ze všeho učinila minulost, spása Zarathustrova má i z minulosti učinit budoucnost, čas otevřený tvořivé činnosti vůle. Nadčlověk – to je neomezená tvořivost; návrat – to je věčnost okamžiků a vlastní nebe, jež má náležet každé události; návrat – to je výzva k přijetí všeho, co se ukáže jako vztažené k naplněnému, ať už by naplněné bylo v časoprostoru opakujícího se vesmíru umístěno kdekoliv.

Otevřenost smyslu jednotlivých událostí a možnost jejich přijetí vztažením k událostem naplněným a naplňujícím i nenadhodnocování budoucnosti nad minulostí jsou přitom myšlenky, které lze uchovat také mimo výslovně nietzschevský rozvrh – postačuje soudit bez předpokladu souzení vnějších kritérií; postačuje chápat čas jako rozměr hodnotově neutrální – stejně jako to běžně činíme u rozměrů prostorových.

¹³ „In jedem Nu beginnt das Sein; Die Mitte ist überall.“ ZaIII KGW='VI-1.269' KSA='4.273', česky str. 200.

¹⁴ „Alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten.“ ZaIII KGW='VI-1.272' KSA='4.276', česky str. 202.

¹⁵ „Oh meine Seele, ich lehrte dich ‚Heute‘ sagen wie ‚Einst‘ und ‚Ehemals‘ und über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinweg tanzen.“ ZaIII KGW='VI-1.274' KSA='4.278', česky str. 203.

¹⁶ „Siehe, es giebt kein Oben, kein Unten! Wirf dich umher, hinaus, zurück, du Leichter! Singe! sprich nicht mehr! — ‚sind alle Worte nicht für die Schwere gemacht? Lügen dem Leichten nicht alle Worte! Singe! sprich nicht mehr!“ ZaIII KGW='VI-1.287' KSA='4.291', Česky str. 213.

V části kapitoly, jež je věnována Franzi Kafkovi, se soustředím na souvislosti Kafkových aforismů a románu *Zámek*. A – stejně jako v předchozích kapitolách – srovnávám i Kafku a Nietzscheho.

Jako Nietzsche, také Kafka odděluje motiv naplnění či spásy a motiv konce, myslí spásu jako smysluplný život – život, který sice je ve věčnosti, je ale také zde, neboť neexistuje nic jiného než věčnost jediného vývoje. Věřit znamená podle Kafky být. Být však neznamená pouze se vyskytovat, být je úkol. A vědomí úkolu přináší Kafkovi, jako Nietzschemu, především zkušenost tíže. Stejně jako u Nietzscheho, také u Kafky může naplnění či vykoupení nastat kdykoliv a kdekoliv. I pokud jde o otázku, v čem by naplnění či vykoupení mohlo spočívat, kladou Kafkovy aforismy důraz na motivy, s nimiž pracuje také Nietzsche, činí to ovšem způsobem, který zdůrazňuje vzájemnou blízkost jednotlivých prožívajících bytostí.

Pokud jde o román *Zámek*, platí podle mne mimo jiné následující: Jestliže lze předpokládat, že Franz Kafka do románu přeložil zejména osobní zkušenost s pochybujícím zápasem o povolání spisovatele, jeho překlad má zobecňující povahu – příběh K. je univerzálně lidským příběhem; a *Zámek* lze chápat jako pokus o konkrétní, zároveň však obecně platné, vystižení podstatných rysů lidské existence. Především: Lidská existence je obecně popsitelná jako povolání k povolání. Jako povolání k povolání také typicky zahrnuje úsilí o to, aby bylo povolání, k němuž se určitý jedinec cítí povolán, uznáno jako povolání oprávněné – pokud možno od svrchované, nezpochybnitelné autority.

Základní úsilí K. – být zámek uznán jako zeměměřič – však v románu selhává; snad proto, že autorita, která by byla autoritou ve smyslu, v němž jí má být zámek, není dosažitelná; že lze prokázat zpochybnitelnost libovolného soudu o povolání. A zklamáno je proto i očekávání čtenáře. *Zámek* však nesleduje jen úsilí K. Opakovaně se v něm pracuje s principem zdvojení. A to, co čtenář zažívá ve vztahu k úsilí K., zažívá sám K. při naslouchání Olze, tedy ve vztahu k úsilí Amáliiny rodiny. *Zámek* není jen románem o povolání k povolání, ale i románem o pozornosti vůči povolání k povolání.

Podstatný je také obsah Olžina vyprávění, v němž kromě základního tématu povolání převládají motivy (marného) úsilí, utrpení a pochybnosti. Zřetězení a prohlubování nejistoty je také základním důsledkem vyprávění pro naslouchajícího – nejistoty pokud jde o hodnotu Sortiniho příkazu i Amáliina odmítnutí; pokud jde o smysl úsilí Amáliiny rodiny; pokud jde o postavení Barnabáše jako posla; pokud jde o význam poselství, která přináší. Každá z nejistot má přitom dvojí účinek: potvrzuje nemožnost prokázání konečného soudu; zároveň však prohlubuje blízkost těch, kdo zkušenost nejistoty, utrpení a marného úsilí sdílí.

S jistotou nelze zodpovědět ani otázku, zda se K. přece jen nestal zeměměřičem – nepochybně nevyměřuje půdu, snad však vyměřuje společenský prostor vsi. Nečiní to záměrně. Hodnotově podstatné však může být i to, s čím se člověk setkává jakoby náhodou; o co na své cestě jakoby klopýtá. „*Pravá cesta vede po laně, které není napjato ve výši, nýbrž těsně nad zemí. Zdá se určeno spíš k tomu, aby se o ně zakopávalo, než po něm přecházelo.*“¹⁷ Jako Nietzsche, také Kafka ctí nahodilost. Od Nietzscheho se však zároveň právě zde liší: Svědčí o tom již obraznost jeho aforismu, jež ostře kontrastuje s tragicko-heroickou metaforou provazolezce z *Tak pravil Zarathustra*.¹⁸

Hlavní rozdíl však spočívá v odlišném hodnocení pozornosti vůči utrpení druhého; u Kafky neplatí, že by byl soucit posledním pokušením toho, kdo přináší spásu; ztotožnění s trpícím může být dokonce jejím zdrojem. Také s utrpením druhých, zejména Amálie, Olgy a její rodiny, se ovšem K. setkává spíše náhodou. Setkání přesto probíhá. Dojem jeho nahodilosti může být ostatně nesprávný, neboť utrpení je součástí každého života; lze o něj sice

¹⁷ „*Der wahre Weg geht über ein Seil, das nicht in der Höhe gespannt ist, sondern knapp über dem Boden. Es scheint mehr bestimmt stolpern zu machen, als begangen zu werden.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 114. *Povídky II.*, str. 354.

¹⁸ Srov. Zal-Vorrede-6 kgw='VI-1.15' ksa='4.21' - KGW='VI-1.16' KSA='4.22', český str. 15-16.

neklopýtat, ovšem pouze tehdy, když se mu cíleně vyhýbáme, k čemuž nás ovšem přirozenost svádí. „Můžeš se nevměšovat do utrpení světa, to je ti ponecháno na vůli a odpovídá to tvému založení, ale možná je toto nevměšování jediným utrpením, kterému by ses mohl vyhnout.“¹⁹ Uhýbání utrpení je samo utrpením. A platí i: „„Jedině zde je utrpení – utrpením. Ne v tom smyslu, že by ti, kteří zde trpí, byli za toto utrpení jinde povýšeni, nýbrž v tom smyslu, že to, co se v tomto světě nazývá utrpením, je v jiném světě, nezměněno a jen osvobozeno od svého protikladu, blaženstvím.“²⁰

K. je – i když přitom zůstává orientován vlastním úsilím – pozorný vůči úsilí Amáliiny rodiny; je pozorný vůči jejímu utrpení. A toto utrpení způsobuje (ne) působení organizace, jež má údajně přístup k tomu, co přesahuje prostor vsi a z místa přesahu do něj vnáší jednotu – utrpení Amáliiny rodiny způsobuje (ne) působení organizace zámku. To, co však skutečně přináší jednotu, je pozornost vůči utrpení druhého. „I my musíme protrpět všechno utrpení kolem nás. Nemáme všichni jedno tělo, ale všichni rosteme, a to nás vede všemi bolestmi, ať v té či oné formě. Stejně jako se dítě vyvíjí všemi životními stádii až k stařeckému věku a k smrti (a každé stadium se v podstatě zdá každému předchozímu nedosažitelné, ať již po něm toužíme, nebo se ho bojíme), právě tak se vyvíjíme (spjati s lidstvem ne méně než se sebou samými) vším utrpením tohoto světa. V této souvislosti není místa pro spravedlnost, ale ani pro strach z utrpení nebo pro výklad utrpení jako zásluhy.“²¹ To je to, co je nezničitelné. „To nezničitelná představuje jednotu; představuje je každý jednotlivý člověk a současně je společné všem, proto to bezpříkladně nerozlučné spojení lidí.“²² To je to, co snad vyjadřuje i skrývá víra v osobního Boha; jak se píše v Kafkově škrtnutém aforismu: „Člověk nemůže žít bez trvalé důvěry k něčemu nezničitelnému v sobě, přičemž mu jak to nezničitelné, tak ta důvěra mohou zůstat trvale skryty. Jednou z možností, jak vyjádřit tuto trvalou skrytost, je víra v osobního boha.“²³ Zkušenost nezničitelného může být u Franze Kafky spásná. Pozornost vůči druhému může být tím, co sice nenastává na konci, co nicméně představuje skutečnost na lidském vývoji permanentně rozhodující – utrpení proměněné v blaženost, duchovní svět, ráj, v němž – třebaže jsme zároveň mimo ráj, ve světě úsilí a práce, ve světě povolání k povolání – vždy zároveň jsme.

Jazyk Kafkovy prózy je nejen jazykem soudu, ale také jazykem modlitby. A Kafkův pohled je, mohu dodat s odkazem na Benjaminovu esej o Kafkovi, pohledem pozornosti, Malebranchovy přirozené modlitby duše.²⁴ Lidská vyprávění zpravidla získávají svou sílu z oslovení představivosti lidského úsilí. Odpovídají touze po dosažení konce, po završující události, v níž vrcholí příběh – tato událost navíc bývá příběhem zdánlivě ospravedlněna. Ten, kdo příběhu naslouchá, proto získává dojem, že o zdařilosti života rozhoduje dosažení či nedosažení šťastného konce; že šťastný konec může být dosažen; a že dosažený šťastný konec může být s konečnou platností určen ve svém významu. Vyprávění tedy obvykle pracují s logikou posledního soudu. Kafkova próza působí jinak.

¹⁹ „Du kannst Dich zurückhalten von den Leiden der Welt, das ist Dir freigestellt und entspricht Deiner Natur, aber vielleicht ist gerade dieses Zurückhalten das einzige Leid, das Du vermeiden könntest.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 137. *Česky Povídky II.*, str. 372.

²⁰ „Nur hier ist Leiden – Leiden. Nicht so als ob die welche hier leiden, anderswo wegen dieses Leidens erhöht werden sollen, sondern so, daß das was in dieser Welt Leiden heißt, in einer andern Welt, unverändert und nur befreit von seinem Gegensatz, Seligkeit ist.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 135. *Povídky II.*, str. 370.

²¹ „Alle Leiden um uns müssen auch wir leiden. Wir alle haben nicht einen Leib aber ein Wachstum und das führt uns durch alle Schmerzen, ob in dieser oder jener Form. So wie das Kind durch alle Lebensstadien bis zum Greis und zum Tod sich entwickelt (und jedes Stadium im Grunde dem früheren, im Verlangen oder in Furcht, unerreichbar scheint) ebenso entwickeln wir uns (nicht weniger tief mit der Menschheit verbunden als mit uns selbst) durch alle Leiden dieser Welt. Für Gerechtigkeit ist in diesem Zusammenhang kein Platz, aber auch nicht für Furcht vor den Leiden oder für die Auslegung des Leidens als eines Verdienstes.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 371-372.

²² „Das Unzerstörbare ist eines; jeder einzelne Mensch ist es und gleichzeitig ist es allen gemeinsam, daher die beispiellos untrennbare Verbindung der Menschen.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 128. *Česky Povídky II.*, str. 365.

²³ „Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich, wobei sowohl das Unzerstörbare als auch das Vertrauen ihm dauernd verborgen bleiben können. Eine der Ausdrucksmöglichkeiten dieses Verborgenen-Bleibens ist der Glaube an einen persönlichen Gott.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 124. *Povídky II.*, str. 362.

²⁴ Srov. BENJAMIN, Walter. *Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeignisse, Aufzeichnungen*, str. 32.

Jádro Kafkova umění spočívá v mimořádně hlubokém a hodnotově jedinečném prolnutí do nitra druhého. Při jeho vzniku zřetelně účinkuje citová provázanost, nový smysl zde však získává také pochybující rozum – jako nástroj naslouchající představivosti proniká do situací, jež druhý zažívá či může zažívat. Daří se mu to ve všech románech i mnoha povídkách.

Nejde však jen o hloubku prolnutí. Výstavba Kafkova vyprávění zaručuje, že prolnutí nepřestává působit jako prolnutí s druhým. Autorovo či vypravěčovo – a zároveň také čtenářovo – já proniká do nitra druhého, avšak nepohlcuje je v denním snění. A to z většího počtu příčin: Náleží k nim fragmentarita, tedy abstrakce (ve smyslu nezávislosti tvaru vyprávění na libovolném pojmovém poli, libovolném vyčlenění z obecné pospolitosti do skupinového či individuálního výkladu), tedy nepřivlastnitelnost. Náleží k nim pravdivost, především odkrytost utrpení (ztotožnění nikdy trvale nezíská narcistně-hédonistické naladění, jež by provázelo soustředění pozornosti na prožívání úspěchů). A náleží k nim zdvojování – ztotožnění nastává nejen s hlavní postavou, ale také s jejím ztotožňováním s jinými druhými.

Nietzsche i Kafka zpochybňují pojetí skutečnosti a času, podle kterého má být ospravedlnění dosaženo v konečném určení hodnoty. Odmítají je proto, že neexistuje jediný řád souzení, jediné vyprávění, v němž by jednotlivé události mohly mít jediný smysl. Uvnitř mnohoznačného světa a mnohoznačného času však existuje i věčnost. Franz Kafka ji v aforismech myslel a v próze vyjádřil jako nezničitelnou totožnost žijících. Nietzsche ji myslel jako život ospravedlňující naplňování vůle, v němž se ten, kdo žije, zároveň jen na okamžik i na věčnost, stává tím, kým je.

Pokud jde o náboženství, zůstává Kafka nejednoznačný. Snad by bylo nejlepší, kdyby lidé zakoušeli nezničitelné přímo – jako spojení lidí, nezávisle na moci libovolných úřadů. Kafkova perspektiva není konzervativní. Obyvatelé vsi románu *Zámek* určitým způsobem rozumí svému postavení, důvěřují určité moci a považují tuto moc za legitimní, avšak ke skutečné autoritě přístup nemají. K životu těchto společenství také patří bezpráví, které v jejich rámci nelze napravit. Není důvod, proč bychom si měli myslet, že byl tradiční život lepší, než je život současný. Zdá se spíše, že život je stále stejný. Žádné změny nezasáhly samotné základy – utrpení Amálie a její rodiny ve vesnici mimo moderní svět je co do své povahy i co do svého založení v odvržení druhými stejné jako utrpení Terezy a její matky v moderním prostoru *Nezvěstného*. A stejný je i základ mocenských struktur – odkaz na autoritu, která je nedosažitelná, odkaz na autoritu, jejíž působení spočívá v tom, že je vždy již předpokládáno.

Jestliže však platí, že by snad bylo nejlepší, kdyby bylo nezničitelné prožívané přímo, platí také, že by patrně bylo nejhorší, kdyby nebylo prožívané vůbec. Třebaže je minulost a současnost nedokonalá, budoucnost může být i horší. A zřejmé je to také z toho, co o obrysech možné budoucnosti vypovídá filosofie Friedricha Nietzscheho – zejména pokud jde o vztah k druhým.

Nadčlověk je cílem lidstva i koncem cíle lidstva (význam současného má spočívat v jeho budoucím zrození, Nietzsche však zároveň předpokládá věčný návrat téhož a za „konec“ považuje stav pro vždy otevřené tvorby); je koncem člověka i koncem konce člověka (neboť vyzývá k dobrovolné smrti lidstva, tato dobrovolná smrt však má vyjadřovat vůli k sebezpřekonání a má jí být ukončen konec zvolna umrtvujícího nihilismu). Kafka se Nietzschemu vzdaluje především tím, jak myslí vztah naplňování jedince k životům druhých. Podle Nietzscheho zakládá naplnění zcela naplněného hierarchii mezi jedincem a jedincem; a nenaplnění se mají naplněným obětovat. Kafka odmítá důsledněji než Nietzsche nejen mesiánské očekávání, ale i možnosti konečného posouzení zdařilosti jednotlivých životů (což jsou ovšem motivy, s nimiž Nietzsche pracoval – avšak ne tak důsledně jako Kafka), a uvažuje proto jinak.

POUŽITÁ LITERATURA

Nietzscheho dílo v německém originále:

Nietzsche. Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Walter de Gruyter & Co., 1994.

Nietzscheho dílo v českém překladu:

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Přel. Věra Koubová. Praha: Aurora, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Přel. Věra Koubová. Praha: Aurora, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Přel. Věra Koubová. Praha: OIKOYMENH, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Přel. Věra Koubová. Olomouc: Votobia, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky*. Přel. Věra Koubová. Praha: Aurora, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer jako vychovatel*. Přeložil Pavel Kouba. In: *Nečasové úvahy*. Oxford a Londýn: Athenaeum, 1988

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Přel. Otokar Fischer. Olomouc: Votobia, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie*. Přel. Otokar Fischer. Praha: Vyšehrad, 2008.

Kafkovo dílo v německém originále:

KAFKA, Franz. *Schriften, Tagebücher, Briefe: kritische Ausgabe*. Hrsg. von Gerhard Neumann, Jost Schillemeit, Sir Malcolm Pasley, Gerhard Kurz. Unter Beratung von Nahum Glatzer, Rainer Gruenter, Paul Raabe und Marthe Robert. Frankfurt am Main: Fischer.

KAFKA, Franz. *Der Schloß. Roman: in der Fassung der Handschrift*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997.

Kafkovo dílo v českém překladu:

KAFKA, Franz. *Dílo Franze Kafky*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1997 - 20XX.

Přeložili: Josef Čermák – *Deníky 1909-1912, Proces*; Vladimír Kafka – *Povídky I. (Proměna a jiné texty vydané za života), Zámek*; Věra Koubová – *Deníky 1913-1923, Dopisy přátelům a jiná korespondence*; Marek Nekula – *Povídky I. (Proměna a jiné texty vydané za života)*; Jiří Stromšík – *Povídky II. (Popis jednoho zápasu a jiné texty z pozůstalosti) a Povídky III. (Manželský pár a jiné texty z pozůstalosti)*; Viola Fischerová – *Dopisy Felici*

Další literatura:

ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*. Přel. M. Hauser a M. Váňa. Praha: OIKOYMENH, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *Means without End. Notes on Politics*. Trans. by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis London: University of Michigan Press, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Trans. by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.

ALTER, Robert. *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*. Cambridge: Harvard University Press; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1991.

AMANN, Jürg. *Kafka: esej slovem a obrazem*. Přel. Věra Koubová. Zlín: Archa, 2011.

ANDERS, Günther. *Kafka. Pro und Contra*. München: Verlag C. H. Beck, 1967 (3. Auflage).

ARENDTOVÁ, Hannah. *Původ totalitarismu*. Přel. Jana Fraňková et al. Praha: OIKOYMENH, 1996.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacra and Simulation*. Trans. by Sheila Faria Glaser. University of Michigan Press, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holokaust*. Přel. Jana Ogrocká. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969.

BENJAMIN, Walter. *Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeignisse, Aufzeichnungen*. Hrsg. Von Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 (2. Auflage).

BENNETT, Jane. *Kafka, Genealogy and the Spiritualization of Politics*, in: *The Journal of Politics*, 3.1994.

BERGER, Peter. DAVIE, Grace. FOKAS Effie. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Farnham: Ashgate, 2009.

BOSTROM, Nick. *A History of Transhumanist Thought*. In: *Journal of Evolution and Technology* – Vol. 14 Issue 1, April 2005.

BOSTROM, Nick. SAVULESCU, Julian. *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate*. In: *Human Enhancement*, ed. by Julian Savulescu and Nick Bostrom. Oxford: Oxford University Press, 2009, str. 8.

BOURDIEU, Pierre. *Language and symbolic power*. Transl. by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

BRIDGWATER, Patrick. *Kafka and Nietzsche*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987 (2. Auflage).

BROD, Max. *Franz Kafka. Životopis*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2000.

BUBER, Martin. *Já a ty*. Olomouc: Votobia, 1995.

BITTNER, Rüdiger. *Nietzsches Begriff der Wahrheit*. In: *Nietzsche-Studien* 16, 1987.

CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Svoboda, 1995.

CANETTI, Elias. *Der andere Prozess: Kafkas Briefe an Felice. Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit (Auswahl)*. Leipzig: Reclam, 1983.

ČERMÁK, Josef. *Franz Kafka: výmysly a mystifikace*. Praha: Gutenberg, 2005.

ČERMÁK, Josef. *Zápas jménem psaní: o životním údělu Franze Kafky*. Brno: B4U, 2009.

DEBORD, Guy. *Společnost spektaklu*. Přel. Josef Fulka a Pavel Siostrzonek. Praha: Intu, 2007.

- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Kafka. Za menšínovou literaturu*. Přel. Josef Hrdlička. Praha: Herrmann a synové, 2001.
- FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Přel. Michal Prokop. Praha: Rybka, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie*. Přel. Petr Horák. Praha: Svoboda, 1994.
- GELLNER, Ernest. *Národy a nacionalismus*. Přel. Jiří Markus. Praha: Josef Hříbal, 1993.
- GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo: sebeprezentace v každodenním životě*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon, 1999.
- HANKINSON, R. J. *Pyrrhonism*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. 1998.
- HARING, Ekkehard W. *Leben und Persönlichkeit*. In: *Kafka Handbuch*. Hrsg. ENGEL, Manfred. AUEROCHS, Bernd. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2010.
- HEYWOOD, Andrew. *Politologie*. Přel. Zdeněk Masopust. Plzeň: Aleš Čeněk. 3. Vydání, 2008.
- HOUELLEBECQ, Michel. *Elementární částice*. Přel. Alan Beguivin. Praha: Garamond, 2007.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka, 2001.
- HUXLEY, Aldous. *Konec civilizace*. Přel. Josef Kostohryz a Stanislav Berounský. Praha: Horizont, 1970.
- KANT, Immanuel. *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Přel. Karel Novotný a Petra Stehlíková. Praha: OIKOYMENH, 1999.
- KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Přel. Vladimír Špalek a Walter Hansel. Praha: Odeon, 1975.
- KANT, Immanuel. *Die drei Kritiken. Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner, 2003.
- KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Přel. Ladislav Menzel. Praha: Svoboda, 1990.
- KÖSTER, Peter. *Gott*. In: *Nietzsche Handbuch*. Hrsg. OTTMANN, Henning. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000/2011.
- KRÁL, Matěj. *Kafka. K otázce dialektiky*. Diplomová práce obhájená na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v Praze v r. 2004.
- KRÁL, Matěj. *Proč a jak učit filosofii na gymnáziu? Závěrečná práce obhájená v rámci doplňujícího pedagogického studia pro učitele všeobecně vzdělávacích předmětů na Pedagogické fakultě UK v Praze v r. 2010*.
- KUHN, Elisabeth. *Nihilismus*. In: *Nietzsche Handbuch*. Hrsg. OTTMANN, Henning. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000/2011.
- KUNDERA, Milan. *Kastrující stín svatého Garty*. Brno: Atlantis, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Přel. Miroslav Petříček a Jan Sokol. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- LOEB, Paul S. *The death of Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- T. LUCRETIUS CARUS. *O přírodě*. Přel. Josef Kolář. Praha: Jan Laichter, 1948.
- MARQUARD, Odo. *Kompetence ke kompenzaci nekompetence? O kompetenci a nekompetenci filosofie*. Přeložil Martin Pokorný. In: *Reflexe* 35, Praha: OIKOYMENH, 2008.
- MILES, David H. *'Pleats, Pockets, and Buttons': Kafka's New Literalism and the Poetic of the Fragment*. In: *Probleme der Moderne*, Tübingen 1983.
- MORE, Max. *The Overhuman in the Transhuman*. In: *Journal of Evolution and Technology*, January 2010.
- NAGEL, Bert. *Kafka und die Weltliteratur: Zusammenhänge und Wechselwirkungen*. München: Winkler, 1983.
- OSCHMANN, Dirk. *Philosophie*. In: *Kafka Handbuch*. Hrsg. ENGEL, Manfred. AUEROCHS, Bernd. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2010.
- RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*. Heidelberg: Schneider, 1977.
- RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*. München: Verlag Karl Alber, 2007.
- ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. A Very Short Introduction*. Oxford a New York: Oxford University Press, 2004.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. München Wien: Carl Hanser Verlag, 2000.
- SANDEL, Michael J. *The Case Against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering*. In: *Human Enhancement*, ed. by Julian Savulescu and Nick Bostrom. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich: Diogenes, 1997.
- SKIRL Miguel. *Ewige Wiederkunft*. In: *Nietzsche Handbuch*. Hrsg. OTTMANN, Henning. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000/2011.
- SOKEL, Walter Herbert. *The Myth of Power and the Self: Essays on Franz Kafka*. Detroit: Wayne State University Press, 2002.
- SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1976.
- WAGENBACH, Klaus. *Franz Kafka*. Přel. Josef Čermák a Vladimír Kafka. Praha: Mladá fronta, 1967.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Přel. Jiří Pechar. Praha: Filosofia, 1998.
- ZAKARIA, Fareed. *Postamerický svět*. Přel. Stanislav Tumis. Praha: Academia, 2010.
- ZIMMERMANN, Hans Dieter. *Jak porozumět Kafkovi*. Přel. Josef Čermák. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2009.