



Ústav germánských studií

Mgr. Štěpán Zbytovský, Ph.D.

Ústav germánských studií

Filozofická fakulta

Univerzita Karlova v Praze

Náměstí Jana Palacha 2

11638 Praha 1

Posudek disertační práce

Matěj KRÁL, *Nietzsche a Kafka*, Praha: FF UK, 2012, 241 str.

Předložená disertační práce usouvztažňuje v různých aspektech filosofické texty Friedricha Nietzscheho a beletrii, deníky a dopisy Franze Kafky. Co do stylu jde spíše o esej než o systematické ohledání problému postupující metodicky dle předem stanoveného ‚vzorce‘; příznačně je na první straně textu citován výrok z nietzschovské monografie Safranského: „*Und ungewiß bleibt, wohin die Philosophie gehört: ist sie Wissenschaft oder doch eher schöpferisch-künstlerische Ausdrucksform des Lebens.*“ (9) S tím je spojena otevřenost formy zpracování (naznačují ji podtituly úvodu a závěru – „Místo úvodu“ a „Místo závěru“). Práce se postupně zabývá dosavadní diskusí ke vztahu obou autorů a dále postupuje srovnávacím rozborem textů vztaheným k tematickým celkům: absence „půdy“, tj. stabilního rámce lidské existence a rozumění, a její důsledky; otázka smrti Boha; pojem vznešeného; otázka hodnoty soudu a kritika souzení; otázka konce a konečnosti lidské existence a času. Závěrem vztahuje své vývody na současnost.

Několikrát se autor dostává k určení metody usouvztažení Kafky a Nietzscheho. Popisuje ji jako „uvažování o Kafkovi v blízkosti Nietzscheho a o Nietzscheho v blízkosti Kafky“ (34), jako „uvažování o Kafkovi v souvislosti s Nietzscheho“ (35), stavění Nietzscheho textů „vedle textů Kafkových“ (49) apod. Zdá se ale, že nakonec většinou jde přece jen o interpretaci Kafkových textů s Nietzscheho pomocí či ‚proti‘ Nietzscheho, která se snaží – na rozdíl od některých dosavadních interpretací – dostát pestrosti i rozporuplnosti Nietzscheho i Kafkova myšlenkového světa. Co lze případně označit jako přínos k interpretaci Nietzscheho textů ‚pomocí Kafky‘ (nebo nějak podobně), který by odůvodnil avizovanou vyváženost resp. obousměrnost Králova přístupu?

Max Brod ovlivnil vnímání Franze Kafky mimo jiné i svým soudem, že Friedrich Nietzsche představuje „čistý protiklad“¹ ke Kafkovi a ti, kdo vidí možnost oba být jen srovnávat, se vyznačují interpretační „Instinktlosigkeit“. V posledních dekádách ovšem vyšlo několik prací, které naopak ukazují nejen známou a Brodem připouštěnou skutečnost, že se Kafka Nietzscheho zaobíral a prokazatelně četl Zrození tragédie či Tak pravil Zarathustra, ale nadto se snaží ukázat jisté konvergence mezi jejich texty a myšlenkovým světem. Někteří, jako třeba Gerhard Kurz, jdou tak daleko, že absenci Nietzscheho jména v Kafkových dopisech a denících chápou za doklad toho, že Nietzsche byl v Kafkově tvorbě přítomen „wie Salz im Meerwasser“². Předložená práce nepodléhá ani jedné z těchto radikálních možností.

¹ Max BROD, *Über Franz Kafka*, Frankfurt a.M., 1966, str. 259.

² Tolik přinejmenším jeho tradovaný ústní výrok...



Ústav germánských studií

Každopádně se autor po připomínce společného kulturně-historického rámce – moderny – vymezuje vůči biografickému i ‚vlivologickému‘ zkoumání vztahu Nietzsche -> Kafka. Otázka je, nakolik takové vymezení staví ‚mimo hru‘ i historické společné pole, modernu, lépe řečeno, zda by poukazy na to, co z myšlenek, na nichž se Nietzsche a Kafka (ne)shodnou, patří k premisám (jistých proudů) evropského modernismu, nedaly výkladu ještě „větší ostrost“ a nedovolily ještě efektivněji rozkrýt „i to, co by jinak zůstalo neviditelné či nezřetelné“ (17), neboť by ukázaly, kde je srovnáván specifický a kde víceméně ‚obecně modernistický‘ materiál.

Dále se autor věnuje dosavadním pracím k tématu Nietzsche a Kafka. Podrobněji nejprve průlomové monografii Bridgewaterové z roku 1974, kterou – v souladu s dosavadními komentáři – kritizuje s ohledem na jednostranné zdůrazňování paralel, (ne)oprávněnost výkladu Nietzscheho jako gnostika a další ‚strategická‘ zjednodušení, včetně spolehnutí na Janouchovy *Hovory s Kafkou*. Knihy Wiebrechta Riese (1977 a 2007), který Kafku interpretuje (nejen) pomocí Nietzscheho filosofie jako výraz rozpadu teologicko-metafyzické tradice, podrobuje kritice jednostranně pesimistického výkladu – např. ve vztahu k obrazu transcendence, metafoře labyrintu či hodnoty umělecké tvorby. Prezентuje pohled Günthera Anderse na Kafkův paradoxní ateismus i prvky nedůvěry vůči rozumu, implikující hrozbu jeho ‚zastavení‘, usvědčuje však i jej z dogmatismu. Nakonec připomíná Sokelovu interpretaci dionýského a apolinského principu v Kafkových povídkách.

Na příkladu některých komentářů k Riesovi chci ukázat poněkud rušivé prvky Králova výkladu: „Také v tomto případě se ovšem Ries jednostranným zdůrazněním záporného vzdaluje Nietzschemu, Kafkovi i skutečnosti samé: Že umění není všemocné (a že tedy opravdu je vůči některým jevům bezmocné), neznamená, že je bezmocné zcela.“ (24) Zatímco přepjatost Riesovy interpretace ve vztahu k oběma autorům je doložena jejich texty, platnost výpovědi pro „skutečnost samu“ lze v tomto kontextu těžko posoudit. Podobné názory o pravdivosti či nepravdivosti určitých interpretací vstupují do Králova výkladu častěji bez další argumentace. Proti Riesovi píše dále: „Pokud jde o autoritu vskutku transcendentní, Kafkova próza vyjadřuje spíše hlubokou, avšak hodnotově zcela nejasnou pochybnost; a předmětem této pochybnosti není jen prázdno nebo mlčení, nýbrž i přece jen přítomné – i když zřetelně nezřetelné – zjevování toho, co zároveň setrvává v přesahu; v tomto zjevování se pak nikdy nepřestávají objevovat i stopy čehosi kladného, chcete-li milosti či spásy.“ (24) Tuto myšlenku – dále rozvíjenou – by bylo zajímavé konfrontovat s pojetím Brodovým, jehož představení Kafky jako prorocké figury bývá (přes všechny zřejmé mezery) neprávem zjednodušováno. Nepochybně se však nevyčerpávalo v identifikaci určitých motivů jako předzvěstí doby nacismu. Závěr diskuse k dosavadní literatuře k tématu je uveden mj. větou: "Kafkovo dílo je téměř všeobslhlé, vyjadřuje lidskou existenci v celé její mnohoznačné naléhavosti [...]." (34) Nejsem si jist, zda k tuto myšlenku coby komentář vhodně doplňuje citát Adorna/Horkheimera o zjevování celku ve zvláštním, každopádně ve své vágnosti stojí v kontrastu k jinak velmi pečlivému výkladu, podobně jako – jakkoli převzaté - tvrzení, že "Kafka očisťoval němčinu – od nepravého slovního bohatství" (37).



Ústav germánských studií

Přehled recepcí souvztažností děl Nietzscheho a Kafky nepochybně neměl nárok na přehledovou úplnost, přesto by při obhajobě mohlo být osvětleno, proč se autor nezmínil např. o Oschmannově kapitole „Skeptische Anthropologie: Kafka und Nietzsche“ v knize *Friedrich Nietzsche und die Literatur der Klassischen Moderne* (vyd. Thorsten Valk, Berlin et al.: de Gruyter, 2009), případně o dalších publikacích, které vztah Nietzsche-Kafka staví do širších (nejen historických) souvislostí - ve vztahu k moderně obecně nebo k recepci Nietzscheho židovskými intelektuály (např. Werner Stegmeier / Daniel Krochmalnik [ed.]: *Jüdischer Nietzscheanismus*. Berlin, 1997).

V úvodních kapitolách i dále přichází ke slovu téma, pro něž bych předpokládal soustředěnější a komplexnější formulaci: vztah filosofické a literární interpretace. K tomu nejprve čteme: „Dílo Franze Kafky však náleží k dějinám filosofie silněji než jiná literární díla. Je mimořádně filosofické pro hloubku soustavné reflexe, v níž promýšlí pojmy, soudy a teorie i jednotlivé výtvořky filosofické obraznosti (představy utrpení či životního štěstí, zřetězení prostorů v metaforickém vyjádření transcendence nebo jiné charakteristicky filosofické obrazy). Je mimořádně filosofické pro míru, s níž se soustředí na výsostně filosofická témata:“ (15) Následující výčet i ujištění, že „Franz Kafka byl i filosofem“ jsou přesvědčivé, leč postrádám vymezení vztahu a působení prvku filozofického a literárního díle obou autorů, resp. obecně. K tomu se uvádí tu a tam něco, např.: „Spojování filosofie s literaturou u obou spolupůsobilo při ustavování významové otevřenosti jejich děl.“ (16) Přitom příčinu této významové otevřenosti u Nietzscheho vidí – a posléze dokládá – předně v „promyšlení[] vzájemně protichůdných důsledků jednotlivých jevů v mnoha zároveň souvisejících i nezávislých aforismech“, u Kafky v „úspornost[i] výrazu, který často jen naznačuje a nikdy nesdělí vše, co by bylo třeba znát k jednoznačnému uchopení.“ (16) Zde lze poukázat na často zmiňovanou Kafkovu techniku *kombinace* „naznačující nedořečeností“ s až přepjatou podrobností líčení jistých detailů – tedy „nedořečenost“ právě tam, kde je jednoznačné uchopení podsouváno (viz popis dveřníka v legendě *Před zákonem*). Až mnohem později práce mluví o Kafkově smyslu pro paradoxní spojení abstraktního a konkrétního. Soustředěný výklad ke zmíněné otázce by každopádně mohl vymezit rizikové momenty filozofické interpretace literárních textů (a naopak).

Kapitola "Bez půdy" se zabývá absencí stabilního a jednoznačného podloží jak pro uchopení významu, tak pro lidskou existenci obecně. Autor zde analyzuje zejména prózu *Stromy* a dokládá mnohoznačnost Kafkova psaní. Nebylo by zde vhodné místo tradičního vztahu jedno- a mnohoznačnosti zapojit pojem (textu jako) gesta, k němuž vede Benjaminova interpretace Kafky? Ke vztahu literární a filosofické perspektivy se dostáváme opět např. ve větě "Obraz není zajímavý svými smyslovými kvalitami, je zajímavý pro myšlenky, které vyvolává." (41) Nebylo by možné popsat formální stránku toho, o čem Král mluví – onen „řečový zápas“ (44) – zřetelněji? Jsem přesvědčen, že na Kafkově stylu jsou pozoruhodné právě rétorické struktury, způsob, jímž jsou myšlenky čtenáři v promyšleném sledu předkládány, sugerovány, podsouvány, podvráceny, vyvráceny, ironizovány (spíše než „vyvolávány“) – tedy to, co ve vztahu k *Dopisu otcí* Kafka nazval jako "advokatorische[]



Ústav germánských studií

Kniffe³. Král se koneckonců zaobírá otázkou, jak Kafka důmyslnými zvraty v kompozici svých próz znesnadňuje porozumění, a dostává se k motivu nedosažitelnosti pravdy prostředky řeči. Nietzschevským ekvivalentem absence živné půdy je myšlenka absence mýtu. Král si všímá několika paralel mezi metaforikou Kafkovou a Nietzscheovou: „Postavit srovnání na podobné slovní blízkosti by ale nebylo správné, a to přesto, že obraznost ani slovník nejsou zcela nepodstatné.“ (50) Proč jsou tyto prvky podle autora nikoli nepodstatné, se nedozvíme. V poznámce 174 (s. 54) se autor přiklání k jinému překladu diskutovaného místa ve čtvrtém oktavheftu, než jaké nabízí překlad J. Stromšíka. Patrně mylně, neb vztáhnout zájmeno „diesen“ na vyjmenovanou množinu „des Bodens, der Luft, des Gebotes“ by znamenalo je chápat jako dativní formu, sloveso „schaffen“ v tomto významu ale předpokládá akuzativ. Celkově tato kapitola názorně prezentuje jeden aspekt dosavadních diskusí a zároveň aspekt, který lze vztáhnout na velkou část moderny, nejen Kafku a Nietzscheho. Nestála by zde za připomínku – kromě role pojmu půdy v sionistické ideologii -, výrazná role tohoto slova v různých myšlenkových a uměleckých tendencích kolem roku 1900, např. v tzv. Heimatkunstabewegung a v časopisu *Kunstwart*, který Kafka odebíral?

Kapitola „Smrt a spása“ se zaměřuje nejprve na myšlenku spásného ‚odumření‘ u Schopenhauera a její kritické, v jistém smyslu protichůdné recepce u Nietzscheho, ústící ve „spás[u] završen[ou] v přijetí smrti“ (60). Poté, vycházejí z interpretace W. Sokela, propojuje tyto myšlenky s Kafkovou (jím samým avizovanou) „schopnost[i] zemřít spokojeně“ (61). Přesvědčivě ukazuje slabinu Sokelova čtení Nietzscheho (jež jeho pojetí činí zaměnitelným se Schopenhauerovým). Na rozboru povídky *V kárném táboře* pak dokládá, že Kafka se v tomto bodě skutečně blíží spíše Schopenhauerovi. Za poněkud přebytečné považují úvahy o legitimitě „spojování světa povídky s koncentračními tábory dvacátého století“ (66). Jiné Kafkovy texty staví Král spíše do blízkosti Nietzscheho pojetí. Na příkladu *Proměny* je opět nejprve demonstrována povrchnost Sokelova čtení, aby se poté v několika krocích poukázalo na problematičnost přiřazení této povídky, zejména jejího závěru, k schopenhauerovské či nietzscheovské pozici. Nejspíše – tedy ne bez námitek – jí odpovídá hodnotový rámec Nietzscheho pozdní filozofie, „v níž se má přitakávat životu bez soucitu (a nikoliv jemu navzdory)“ (70) Výsledná konstelace mi není zcela zřejmá. Dovysvětlení hodné napětí vidím i v závěru těchto úvah: „Franz Kafka filosofii Friedricha Nietzscheho ani nepotvrzuje, ani nevyvrací. Jeho próza však proměňuje to, o čem Nietzsche hovoří obecným jazykem pojmů, v konkrétní představu. A nic nenasvědčuje tomu, že by to, co na této představě vyvolává bázeň a soucit, mělo být – jako u Nietzscheho – pouze zdánlivé.“ (71) Neprotiřečí si tato dvě tvrzení? Není implicitně předpokládáné ‚nehodnotící‘ převedení pojmových konstrukcí do konkrétní představy v uměleckém díle příliš zjednodušující? Přehledněji působí výklad vycházející z důležitého aspektu dionýského – „propletení života a smrti, rození a umírání, tvorby a ničení“ (71). V šesti krocích se zabývá nerozlišitelností života a smrti v Kafkově próze (72-5), a uzavírá: „Avšak opravdu nevstupovat do života již nelze („Člověk ... tento život ... nemůže odvolat“ 248). A úsilí K. proniknout do zámku (nebo i gracchovské prodlévání na schodišti k bráně zázvěti?) lze chápat jako snahu zakrýt smrt ne-smyslovým bytím – jež s sebou ovšem u Kafky

³ Dopis Mileně z léta 1920. F.K. *Briefe an Milena*. Vyd. Willy Haas. Frankfurt a.M., 1952, s. 80.



Ústav germánských studií

vždy nese jak (platónskou) naději, že je pravou, duchovní, existenci, tak (nietzschovské) podezření, že je čímsi bludně prázdným.“ (75) Může autor odpovídající interpretaci Zámku zřetelněji načrtnout a ukázat jeho vztah k Riesově výkladu?

Nietzsche je patrně nejčastěji zmiňován (méně již citován) ve spojitosti s myšlenkou smrti Boha. Některé interpretace vztah Kafka-Nietzsche také na této myšlence zakládají. Proto v kapitole „Bůh?“ přichází více než vhod Králův pečlivý výklad tohoto motivu v kontextu Nietzscheho díla. Vychází z obratu, vyznačeného příklonem k nové výrazové formě – aforismu, který „má významné filosofické souvislosti – odpovídá nejen epistemologii perspektivismu, ale také důrazu na jedinečnost a jedinečnou hodnotu osob, procesů i událostí.“ (78) Důležité je zde postavení autora aforismu do role „zpravodaje“ (79), který naznačuje možné důsledky a zvažuje možnosti účinné reakce. Král pak rozebírá jednotlivé možnosti dalšího vývoje (shrnuté na s. 80). K druhé tezi – „Bůh zemře i pro ostatní [...] a nebude nahrazen žádným novým božstvem či ‚božstvem‘“ – uvažuje tři možné formy takovéto ‚temnoty‘. Málo překvapivě pak poté, co první dvě možné formy poměřoval Nietzsche, dochází k tomu, že „Ze tří uvedených variant druhé možnosti tedy zbývá jen nietzschovská cesta“ (84) optimismu v pesimismu – jakkoli se Nietzsche bránil dogmatismu ‚jedné správné cesty‘. Možnost, že by „temnota sama mohla být sluncem“ (86), nakonec je označena jako východisko k nové tvorbě, vlastně tedy druhá teze může být jen popisem přechodného stavu. Místy opět narážím na poněkud hádankovité začlenění jistých názorů do výkladu bez jejich bližšího podepření: „A pokud jde o první předpoklad: ve věci evidentní pravdivosti tvrzení ‚Bůh neexistuje‘ je, podle mého osobního soudu, na místě také značná opatrnost.“ (82). Pro třetí tezi – příchodu nového božstva – Král přesvědčivě rozebírá Nietzscheho odmítavý vztah k různým ideologiím i jisté myšlenkové shody. Co se týče slovníku blízkého rasismu, bylo by možno poukázat na až překvapivou rozšířenost pojmu ‚rasa‘ a předpokladu propojení biologické podstaty kolektivů s jejich duchovním charakterem (atd.) kolem roku 1900: Nakolik je Nietzscheho ‚rasismus‘ více než jen sdílením rozšířených myšlenek (sociálně-)darwinistického dědictví?

Kafkovy „variace na nietzschovský motiv boží smrti“ (92) jsou rozebrány zejména na příkladu textu *Při stavbě čínské zdi*. Nebylo by vhodné při předsazených úvahách o pojmu „náboženství“ a „zákonu“ v kafkovském „pojmovém rámci“ (94) využít interpretací W. Benjamina v jeho kafkovských esejích a dopisech Scholemovi? (Jak by bylo možné propojit Králův výklad s Benjaminovou myšlenkou, že Kafka [zjednodušeně řečeno] předkládá ‚hagadu bez halachy‘?) Je zřejmé, že paralelu s myšlenkou smrti Boha lze vést na základě nepřítomnosti skutečného císaře a jeho poselství, resp. nutnosti jeho poselství si „vysnit“. Klíčové místo návštěvy úředníka v „naší vesnici“ interpretuje Král jako doklad toho, že „Moc živého císaře je [...] a priori mrtvá, neboť nemůže ovlivnit ty, které by ovlivnit chtěla. Číně vládne císař, který je mrtvý, nebo který je – přesněji řečeno – předávaným obrazem složeným ze zlomků zpráv o mrtvých císařích.“ (96) Možná není zcela trefné říci, že Kafka nenechává ‚prostě vládnout zpožděný a zesílený konstrukt císaře vytvořený z fragmentů obrazů císařů dávno minulých. Jeho vesničané si pomyslí: „er spricht von einem Toten wie von einem Lebendigen, dieser Kaiser ist doch schon längst gestorben, die Dynastie ausgelöscht“. Kafka zde vytváří groteskně převrácený



Ústav germánských studií

obraz – vesničané v duchu vůči úředníkovi namítají to, co by mělo platit za předpokladu, že posel nemůže zprávu doručit ve smysluplném čase, současně předpokládají existenci současného živého císaře, kterou by však mohl doložit právě nějaký zázrakem přišedší posel. Přítomné a nepřítomné, minulé a současné je dokonale zmateno – resp. je otázka, zda sám vypravěč věrohodně může argumentovat nějakým skutečným, pravdivým pořádkem; zda je jeho komentář podložen pohledem ‚vševědoucího‘ či je již sám zatažen do onoho zmatení? Předběžný závěr, který následuje po upozornění na motivické paralely u Kafky a Nietzscheho (ty jsou dosti obecné, pokud vůbec relevantní – s. 97n), je pro Králův styl výkladu příznačný: „Přestože jsou však tyto shody podstatné, nechci tvrdit, že Kafka chtěl tvrdit, že Bůh zemřel. Blížkost použitých obrazů by pro to ostatně nepředstavovala průkazný doklad ani tehdy, kdybych to měl v úmyslu. Já to ale vůbec v úmyslu nemám. Chci spíše tvrdit, že Franz Kafka netvrdí nic. A že ani Nietzscheho úvahy o smrti Boha nelze převést na jakékoliv prosté, jednoznačné tvrzení.“ (98)

Následují rozvahy ke třem polohám vztahu člověka a boha a třem možnostem prožitku v situaci neexistence (nebo nepřítomnosti?) Boha. Tuto pasáž považuji za nadbytečnou a jedno z míst, kde přesvědčivé úvahy, zvažující pečlivě pro a proti, jsou jaksi přemostěny. (Nedoložitelná i nevyvratitelná tvrzení: „Představy, které mají náboženský obsah, ostatně mívají lidé poměrně často – rozhodně častěji, než bychom mohli očekávat na základě počtu existujícími náboženstvími uznaných přímých rozhovorů s božskými bytostmi.“ – s. 102) Navazující výrok, „že způsob, kterým [Kafkovy texty] popisují lidský vztah k transcendentní autoritě, lze pochopit jako literární zobrazení kterékoliv z těchto možností“ (102), spíše navozuje otázku, zda Kafka vůbec uvažoval o nastíněných třech možnostech jako relevantních alternativách? Tvrzení, že Kafkovy texty se podobají posvátným textům „měrou své mnohoznačnosti“ (102) bych potřeboval dovysvětlit – v čem se mnohoznačnost svatých textů a Kafkovy modernistické prózy liší? Jinak ovšem autor přesvědčivě a plasticky ukazuje, že u Kafky „existující bůh nemůže být vládnoucím bohem lidského náboženství, tedy takovým ‚sluncem‘“ (102) v nietzschovském smyslu, a že koneckonců „víra brání přijetí poselství, tedy poselství neočekávaného“ (103). Na exponovaném místě následující diskuse s R. Alterem potom Král píše: „O Scholemovi – vší heterodoxnosti navzdory – podle Altera platí, že *„předpokládá božské absolutno, s nímž se lidstvo usiluje setkat, s nímž se musí setkat, aby dosáhlo pravého smyslu svého místa v řádu věcí.“*³⁴² O Kafkovi to tvrdit nelze. Alter sám píše, že Kafka byl ve vztahu k teologické pravdě skeptičtější než Scholem i Benjamin; nebo že reprezentoval skeptický pól jejich vlastních oscilací okolo víry a tradice.³⁴³ Zároveň však o Kafkovi neplatí ani to, že předpokládá absenci tohoto absolutna.“ Z dalšího výkladu vyplývá, že Král se s Alterem shoduje a nakonec sdílí myšlenku „Kafkova nacházení naděje na onom dně, jež by se – kdyby nebylo prostoupeno právě nadějí – jevilo jako dno zoufalství.“ (127) – pouze nesdílí optimismus vycházející ze samotného Kafkova nekončícího tázání zaměřeného na transcendenci. Není tento postoj v zásadě možné označit jako korigovanou verzi Brodovy interpretace, jež přes všechny trhliny dialektiku skepse a (taktéž optimisticky hodnoceného) neutuchajícího zaměření pozornosti také obsahuje? Příp. v čem se liší Královo pojetí od Riesem popsané „mystiky negativní transzendence“ (Ries 2007, 67)?



Ústav germánských studií

Od otázky po vztahu k božskému se v kapitole „Vznešené“ Králova pozornost přesouvá na „motivy umění a vznešenosti, zejména vznešenosti jedince“ coby pole „prolínání hodnot estetických s hodnotou lidské existence“ (113). Nejprve nabízí (nezbytný?) stručný výklad Kantova pojetí vznešeného, poté přechází k Nietzscheho kapitole „Co je vznešené“. Nachází roviny, na nichž lze obě pojetí smysluplně srovnat, např. když mluví o kantovské svobodě vůči přírodní kauzalitě a nietzschovském přitakání přírodě a svobodě vůči společnosti; popř. o Kantově důvěře v sílu rozumu a Nietzscheho pochybnost o ní. Komentář k Nietzschemu považuji za přesvědčivý a dobře vystavěný; základním postojem je opět kritika jednostranných výkladů a snaha zprostředkovat pestrost a napětí v Nietzscheho kroužení kolem tématu vznešeného. Daří se mu ukázat, na co odkazují shrnující výroky, např.: „Pro kantovskou estetiku vznešenosti byl rozhodující vztah k tomu, co člověka přesahuje: Vznešený jev zobrazeným poukazuje na nezobrazitelné. Motiv přesahu je ale důležitý také u Nietzscheho. Vznešenost znamená přitakání tvořivosti, která je vždy zároveň přesahem a sebepřesahem. Vztah k přesahu již ale není zvláštností člověka, je naopak tím, co je podstatou přírody samé. Vše, co je, přesahuje sebe samo, tvoří za sebe samo, přemáhá sebe i okolí.“ (123)

Vznešenost u Kafky diskutuje Král na příkladu povídky *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*. Domnívám se, že do výkladu nevstupuje právě šťastně: základní protiklad, který vypravěč v prvních větách nastíní, nespočívá v tom, že „Josefína se domnívá, že je vznešená“, zatímco „Vypravěč však tuto domněnku zpochybňuje.“ (123) Vypravěč sám úvodem říká: „Wer sie nicht gehört hat, kennt nicht die Macht des Gesanges. Es gibt niemanden, den ihr Gesang nicht fortreißt [...]“. Nemyslím, že by od tohoto svého tvrzení později odstupoval, spíše rozvíjí kontrast bezprostředního neuměleckého (nevirtuozního) dojmu s průběžně stvrzovaným působením a s tím související kontrast mezi Josefíniným sebepojetím a přístupem myšího národa k ní. I proto pochybuji, zda lze jednoznačně tvrdit, že „Josefínino spásné působení však zpochybňuje vypravěčův výklad.“ (124) Nezdůrazňuje Král přespříliš Josefíninu perspektivu a její sebepojetí? Komentář k souvislosti umění a spásy, k obrazu jedince a společenství ve vztahu ke vznešenému považuji naopak za trefný a v nastíněném smyslu lze soughlasit s pointovaným výrokiem „Kafkovo dionýské je dionýské důsledněji.“ (128) Na druhé straně považuji některé části následujícího tvrzení za překvapivě banální (nebo jim nerozumím): „Kafkova povídka *Zpěvačka Josefína aneb myší národ* je esteticky i eticky krásná [???] – v literárně čistém [???] příběhu uznává význam umění, zároveň však nepřitakává patosu, jenž by tvorbu krásného nadřadil ostatním rovinám života.“ (129)

Kapitola „Souzení“ se zabývá otázkou, na niž předchozí výklad vícekrát upozornil – vztahu práva a morálky; zákona, moci a jazyka; individuálních a kolektivních interpretací světa. Nejprve komentuje Kafkovo porozumění moci soudu na příkladu povídky *Ortel*. Nastínění kompoziční logiky povídky, vztahů mezi protagonisty i vymezení témat jsou provedeny čistě a přesvědčivě. Následuje konfrontace s Sokelovým výkladem povídky, při níž Král přesvědčivě poukazuje na tendenci k násilnému „přepólování“ směrem k ospravedlnění otcova rozsudku a kritizuje Sokelovo ztotožnění otce s „absolutní morálkou“ (142) a práci s „nekafovskou metafyzikou“ (144). Ukazuje, že spíše než o absolutní morálku tu jde o „kruh, v němž autorita podmiňuje sílu a síla autoritu, zřetelně vyjevuje“



Ústav germánských studií

(146) a tvrdí, že „Kafkova povídka sděluje cosi podstatného o původu souzení a pravdy“ (146). A totiž – za všechny vývody jmenujme ten centrální –, že „Souzení od celkovosti odhlíží. Zaměřuje pozornost na jedinou vlastnost; usnadňuje orientaci, usnadňuje ji ale právě tím, čím zakrývá pravdu nebo – jde-li o posouzení hodnotící – činí bezprávi. V rámci modelů skutečnosti, s nimiž pracují jednotlivci či širší lidská společenství, se ovšem určitý soud může prosadit jako soud konečný; jako soud povýšený nad ostatní pravdivé soudy.“ (147) Následují úvahy ke vztahu pojmenování, rozumu, moci a svobody. Některé, ač jsou autorovými komentáři, znějí značně nietzschovsky: „Síla rozumu bývá podřízena psychologickým a společenským zájmům. Může ovšem působit i jinak, kritizovat a zpochybňovat. Je to možné především proto, že psychologických a společenských zájmů je mnoho a dostávají se do vzájemných střetů.“ (150) Označuje sám Král rozum jako prostředek prosazení individuální či kolektivní vůle – nebo jde o stanovisko připisované Kafkovým textům? Trefný rozbor Kafkovy kritiky moci kritického rozumu doplňuje komentář ke kritice této kritiky, či lépe řečeno ke zpochybnění samotné pochybnosti, k níž u Kafky dochází. Ukazuje na jedné straně Kafkův skepticismus, ale zároveň i další moment, který hovoří proti interpretacím Kafky zdůrazňujícím samotnou skepsi. Dochází-li nakonec k závěru, že Kafka se nepřiklání k žádnému z typických názorů na hodnotu pravdy v řeči a životě, naznačuje to, co srovnání s Nietzschovým dvojnásobným postojem ke skepticismu ještě podpoří: jediným Kafkovým (kvazi-)výchozíkem z naprosté nečinnosti skepse je činné pokračování zpochybňujícího pohybu. Téma souzení a soudnictví se nepochybně spjata zejména s Kafkovým románovým fragmentem *Proces*, věnuje rozsáhlou pasáž zejména v rozhovoru s Robertsonovou interpretací i dalšími. Překvapuje mě, že interpretace tohoto textu s ohledem na dané téma se ani nezmíní o výrazném textu autora, který se Kafkou i Nietzschem zabýval – o Derridově *Préjugés*. Z jakého důvodu?

Otázky související se souzením a mocí nepochybně souvisejí i s jistými reprezentacemi skutečnosti – a tedy s problémem odpovídající, tak či onak ‚ukončené‘ reprezentovatelnosti skutečnosti, popř. její neukončenosti, otevřenosti. Toto téma je předmětem Králova výkladu v kapitole „Konec?“ Ukončenost může představovat myšlenka cíle – ovšem i reprezentace, jež chce být otevřená, může nacházet jména pro cíle – jedním je například Nietzscheův ‚nadčlověk‘. Neukončenost v pojetí času u Nietzscheho představuje myšlenka věčného návratu, jež čelí představě konce, znehodnocující vše minulé, a přitakává světu i časovosti (182n). Král se při výkladu těchto myšlenek drží (s kritickou ostražitostí) Paula Loeba, ovšem v některých bodech jej koriguje, především ukazuje, že Nietzscheho obdiv k nahodilosti patří nedílně k myšlenkovému komplexu věčného návratu a zároveň jej lze jen těžko skloubit s Loebovou interpretací. Dochází ke zdánlivě jednoduchému závěru: „vůle sice minulé události nezmění, může je však svým působením začlenit do nového, současným stáváním orientovaného celku.“ (190)

Uzavřenou reprezentaci světa může nabízet předávané (a přijímané) poselství (nejen, ale typicky poselství náboženské tradice). Král ukazuje výstižně, že Kafka sice sám konkrétní poselství neformuluje (jako je tomu v případě Nietzscheho nadčlověka), ale ve své kritice dosavadních poselství je na rozdíl od Nietzscheho nedogmatický. Interpretuje přitom vyprávění jako např. text o



Ústav germánských studií

Prométheovi jako návrat do situace před zrodem jakékoliv tradice. Bezkončnost, neuzavřenost pak ukazuje i na příkladu Kafkových aforismů a ukazuje např., že zatímco Nietzsche nakonec propagoval přitakání stranné soudící vůli, Kafka se přikláněl k ideálu nestrannosti, k nevyslovitelnému. A neopomíná ani Kafkovy aforismy o permanenci vyhnání z ráje a rozhodujícího okamžiku dějin: „Stejně jako u Nietzscheho, je také u Kafky střed v každém bodě. Stejně jako u Nietzscheho, je také u Kafky věčnost myšlena jako věčné opakování rozhodujícího okamžiku. Stejně jako u Nietzscheho, také u Kafky může naplnění či vykoupení nastat kdykoliv a kdekoliv.“ (197) Následuje komentář k románovému fragmentu *Zámek*, jenž „není jen románem o povolání k povolání, ale i románem o pozornosti vůči povolání k povolání“ (201). Motivy naslouchání v románu pak komentuje nejen s ohledem na interakci mezi textem a čtenářem, ale především jako doklad ústřední myšlenky interpretace: pozornosti vůči utrpení druhého. Ačkoli Kafka i Nietzsche hovořili o pozitivním významu utrpení, u Kafky lze jednoznačně nalézt i pozitivní hodnotu soucitu. Předběžný závěr: „Nietzsche i Kafka odmítají pojetí skutečnosti a času, podle kterého má být ospravedlnění dosaženo v konečném určení hodnoty. Odmítají je již proto, že neexistuje jediný řád souzení, neexistují jediné dějiny – jediné vyprávění, v němž by jednotlivé události mohly mít jediný smysl. Na neexistenci jediných dějin ale v rozhodujícím smyslu nezáleží. Uvnitř mnohoznačného světa a mnohoznačného času existuje i blažená věčnost ráje, jež se uskutečňuje vždy uprostřed, vždy ve středu, který může nastat v kterémkoliv bodě; v časovosti, která sice neodpovídá časovosti lidské touhy či lidského strachu, odpovídá však časovosti konečného života. Franz Kafka ji v aforismech myslel a v próze vyjádřil jako nezničitelnou totožnost žijících. Nietzsche ji myslel jako život ospravedlňující, dějící se naplňování vůle, v němž se ten, kdo žije, zároveň jen na okamžik a zároveň na věčnost, stává tím, kým je.“ (208) Závěr úplný se vrací k pojetí lidské pospolitosti: „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.“ (215)

Závěrečnou kapitolu chápu jako doslov, jenž prostřednictvím antitetických výpovědí mapuje relevanci myšlení Nietzscheho a Kafky pro naši současnost, viděnou jako epochu úpadku i nového začátku. K sérii výroků odůvodňujících tvrzení „potřebujeme Kafku“ a „potřebujeme Nietzscheho“ by bylo možné doplnit zřetelněji formulovanou otázkou: k čemu dnes potřebujeme oba vedle sebe?

Mé poznámky a otázky vznikly na okraji četby této práce. Za její hlavní přínos považuji dosavadní diskusi v mnohém korigující, pečlivější pohled na témata oba autory spojující (či rozdělující), který podstupuje riziko jistého „rozostření“ či vícestřannosti, s níž ovšem pracuje produktivně. Proto práci doporučuji k obhajobě.

Štěpán Zbytovský