

THEODOR  
ADORNO

MAX  
HORK-  
HEIMER

Dialektika  
osvícenství

ADORNO  
HORKHEIMER

Dialektika  
osvícenství



9 788072 1982677

F-2388

• OIKOYMENH •

teoretická, ale i praktická tendence k sebezničení patří k racionalitě od počátku, ani v nejmenším jen ve fázi, v níž se projevuje ve své obnaženosti. V tomto smyslu načrtáváme filosofickou prehistorii antisemitismu. Jeho „iracionalismus“ lze odvodit z podstaty vládnoucího rozumu samého a ze světa odpovídajícího jeho obrazu. „Prvky“ jsou v bezprostřední souvislosti s empirickými bádáními Institutu pro sociální výzkum – nadace, kterou založil a udržuje při životě Felix Weil, bez níž by nebyly možné nejen naše studie, ale ani podstatná část teoretické práce německých emigrantů, kteří pokračují v práci navzdory Hitlerovi. První tři teze jsme sepsali spolu s Leo Löwenthalem, s nímž jsme od prvních frankfurtských let pracovali na mnoha vědeckých otázkách.

V poslední části publikujeme náčrty a rozvrhy, které jednak patří do myšlenkového okruhu předcházejících pojednání, aniž by tam našly své místo, jednak předběžně načrtávají problémy nadcházející práce. Většinou se vztahují k dialektické antropologii.

Los Angeles, Kalifornie, květen 1944

Tato kniha neobsahuje žádné podstatné změny textu, jak byl dokončen ještě za války. Dodatečně je k němu přidána jen poslední teze „Prvků antisemitismu“.

Červen 1947

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno

## Pojem osvícenství

Cílem osvícenství v nejobecnějším významu pokrokového myšlení od počátku bylo zbavit lidi strachu a učinit z nich pány. Dokonale osvícená země však září ve znamení triumfálního neštěstí. Programem osvícenství bylo odkouzlení světa: Osvícenství chtělo rozložit mýty a obrazotvornost nahradit věděním. Tyto motivy shromáždil již Bacon, „otec experimentální filosofie“.<sup>1</sup> Pohrdá adepty tradice, kteří „nejprve věří, že druzí vědí, co nevědí, a poté, že oni sami vědí, co nevědí. Avšak lehkověrnost, nevole vůči pochybnostem, neuvážnost v odpovědích, vychloubačnost vzděláním, nechť odporovat, zaujatost, nedbalost ve vlastním bádání, slovní fetišismus, prodlévání u pouhých dílčích poznatků – toto a podobné věci brání šťastnému sňatku lidského rozumu s přirozeností věcí a místo toho jej zaprodávají jalovým pojmům a nahodilým experimentům. Plod a potomstvo takového slavného spojení si lze snadno představit. Tiskařský lis – hrubý vynález, dělo – vynález blízký předchozímu, kompas – do jisté míry známý již dříve. Jakou změnu tyto tři objevy způsobily – jeden na poli vědy, druhý ve věci války, třetí ve věci financí, obchodu a lodní dopravy! A o tyto objevy, říkám, se jen náhodně klopýtlo, jen náhodou se do nich narazilo. Převaha člověka tedy spočívá ve věděni, to nestrpí žádnou pochybnost. V něm se uchovávají mnohé věci, jež si se všemi svými poklady nemohou koupit ani králové, věci, na něž se jejich příkaz nevztahuje, o nichž jejich zvědové a donašeči nic nevyzvěděli, k jejichž zemím původu jejich námořníci a objevitelé nemohou doplout. Dnes ovládáme přírodu pouze ve svém mínění a podléháme jejímu tlaku; necháme-li se však od ní vést ve vynalézavosti, staneme se v praxi jejími pány“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques XII*, in: *Oeuvres complètes*, XXII, Paris 1879, str. 118.

Navzdory jistému odcizení vůči matematice (Bacon dobře vystihl smýšlení vědy, jež po něm následovala), šťastný sňatek mezi lidským rozumem a přirozeností věcí, jež má na mysli, je patriarchální: rozum, který přemáhá pověru, má ovládnout přírodu zbavenou kouzel. Vědění, které je močí, nezná žádné hranice ani v zotročení tvorů, ani v poddajnosti vůči pánům světa. Stejně jako je vědění k službám všem účelům buržoazního hospodářství v továrně i na bitevním poli, tak je k službám podnikavcům bez ohledu na panství. Králové nedisponují technikou bezprostředněji než obchodníci: technika je stejně demokratická jako systém hospodářství, s nímž se rozvíjí. Technika je podstatou tohoto vědění. Cílem tohoto vědění nejsou pojmy a obrazy, rozkoš z poznání, nýbrž metoda, využití práce jiných, kapitál. Mnohé věci, které v sobě vědění podle Bacona ještě uchovává, jsou samy opět jen nástroje: rozhlas jako sublimovaný tiskařský lis, bombardovací letoun jako účinnější artilerie, dálková navigace jako spolehlivější kompas. Lidé se chtějí naučit od přírody to, jak ji využívat, aby ji naprosto ovládli. Nic jiného nemá smysl. Osvícenství, bezohledné vůči sobě samému, spálilo i poslední zbytky svého vlastního sebevědomí. Jen takové myšlení, které si samo činí násilí, je dost tvrdé na to, aby rozbilo mýty. Před triumfem dnešního smyslu pro realitu by i Baconovo nominalistické krédo bylo podezřelé jakožto metafyzika a propadlo by verdiktu jalovosti, jenž byl pronesen nad scholastikou. Moc a poznání jsou synonyma.<sup>3</sup> Neplodná rozkoš z poznání je lascivní jak pro Bacona, tak pro Luthera. Nejde ani tak o uspokojení, které prý lidé ztotožňovali s pravdou, jako spíš o „operation“, účinný postup; „pravý cíl a úřad vědy“ není v „přijatelných, zábavných, ctihodných či efektních řečech, nýbrž v působení, práci a odhalování dříve nepoznaných jednotlivostí k lepšímu vybavení a pomoci v životě“.<sup>4</sup> Nemá tu být žádné tajemství, a tedy ani přání, které by mělo být odhaleno.

<sup>2</sup> F. Bacon, *In Praise of Knowledge. Miscellaneous Tracts Upon Human Philosophy*, in: *The Works of Francis Bacon*, I, London 1825, str. 254 n.

<sup>3</sup> Srč. týž, *Nové organon*, přel. M. Zůna, Praha 1990, str. 153.

<sup>4</sup> Týž, *Valerius Terminus, of the Interpretation of Nature. Miscellaneous Tracts. Upon Human Philosophy*, in: *The Works of Francis Bacon*, I, str. 281.

Odkouzlení světa znamená vymýcení animismu. Xenofanés se vymývá mnohosti bohů, protože ve všem nahodilém a špatném se podobají lidem – svým zploditelům –, a nejmodernější logika denuncuje slova běžného jazyka jako falešné mince, které je lepší nahradit neutrálními hracími žetony. Svět se stává chaosem a syntéza záchranou. Není prý žádný rozdíl mezi totemickým zvířetem, sny duchovídcovými a absolutní ideou. (Na cestě k novověké vědě se lidé zřikají smyslu. Pojem nahrazují formulí, příčinu pravidlem a pravděpodobností. Jenom příčina byla posledním filosofickým pojmem, na němž vědecká kritika měřila své síly, protože byl takřka jediný ze starých idejí, který se proti ní ještě stavěl, byl tou nejpozdnější sekularizací tvořivého principu. Definovat substanci a kvalitu, činnost a trpnost, bytí a jsoucno tak, aby to bylo v souladu s dobou, bylo podle Bacona naléhavým úkolem filosofie, ale věda si již bez takových kategorií vystačila. Byly opuštěny jako *idola theatri* staré metafyziky a již ve své době z nich byly pomníky bytostí a mocností prehistorie – v té se život a smrt vykládaly v mýtech a proplétaly se navzájem. Kategorie, v nichž západní filosofie určovala svůj věčný přírodní řád, označovaly místa, jež kdysi obývali Oknos<sup>5</sup> a Persefoné, Ariadné a Néreus. Okamžik přechodu zachytily předsókratovské kosmologie. Vlhkost, nerozlišenost, vzduch, oheň, jež jsou tam vzývány jako pralátka přírody, jsou zprvu právě jen racionalizované usazeniny mytického nazírání. Stejně jako se představy plození z říčního proudu a země, jež od Nilu přišly k Řekům, staly hylozoistickými principy, živly, tak se bující mnohoznačnost mytických démonů vesměs zduchovala do čisté formy ontologických podstat. A konečně Platónovými idejemi byli filosofickým logem uchopeni i patriarchální olympští bozi. Osvícenství však v platónském a aristotelském dědictví metafyziky opět rozpoznalo staré mocnosti a pronásledovalo pravdivostní nárok universalíi jako pověru. V autoritě obecných pojmů osvícenství ještě spatřuje strach před démony, prostřednictvím jejichž vyobrazení se lidé v magickém rituálu snažili ovlivnit přiro-

<sup>5</sup> Česky Váhavec, mytický muž, jenž byl za svou nerozhodnost potrestán tím, že v podsvětí věčně splétá provaz, který mu osel stále ukusuje. – Pozn. překl.

du. Od nynějška má být hmota konečně opanována bez iluze vládnoucích či vnitřních sil, skrytých vlastností. Co se nechce přizpůsobit měřítku vypočitatelnosti a užitečnosti, to osvícenství považuje za podezřelé. Pokud se už může nerušeně rozvíjet bez vnějšího omezení, nemá již žádnou zábranu. Jeho vlastním idejím lidského práva se přitom nevede jinak než starším universáliím. Na každém duchovním odporu, který najde, osvícenství pouze zvětšuje své síly.<sup>6</sup> To vyplývá z toho, že osvícenství i v mýtech rozpoznává samo sebe. Ať už se odpor proti němu odvolává na jakékoli mýty, už tím, že se mýty stavějí do opozice a stávají se argumenty, přiznávají se k principu rozkladné racionality, kterou vytýkají osvícenství. Osvícenství je totalitární.

Jako základ mýtu osvícenství odedávna označovalo antropomorfismus – projekci subjektivního na přírodu.<sup>7</sup> Nadpřirozené síly, duchové a démoni, jsou v tomto pohledu zrcadlovými obrazy lidí, kteří se nechávají děsit přírodou. Mnohost mytických tvarů lze podle osvícenství převést na stejného jmenovatele, redukují se na subjekt. Oidipova odpověď na otázku Sfingy – „Je to člověk“ – se bez rozlišování opakuje jako stereotypní vysvětlení, ať už má osvícenství před očima zlomek objektivního smyslu, obrys nějakého řádu, strach před zlými mocnostmi nebo nadějí na vykoupení. Jako skutečné bytí a dění uznává osvícenství předem jen to, co lze uchopit prostřednictvím jednoty; jeho ideálem je systém, z něhož vyplývá vše a každý. V tom se jeho racionalistická a empiristická verze neliší. Třebaže jednotlivé školy možná interpretovaly axiomy různě, struktura jednotné vědy byla vždy táž. Baconův postulát *una scientia universalis*<sup>8</sup> je při veškerém pluralismu oblastí zkoumání stejně nepřátelský vůči nesjednotitelnosti jako Leibnizova *mathesis universalis* vůči skoku.

<sup>6</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 364.

<sup>7</sup> V tom jsou zajedno Xenofanés, Montaigne, Hume, Feuerbach i Salomon Reinach. K Reinachovi srv. *Orpheus. From the French by F. Simmons*, London – New York 1909, str. 6 n.

<sup>8</sup> F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, in: *The Works of Francis Bacon*, VIII, str. 152.

Mnohost tvarů se převádí na polohu a uspořádání, dějiny na fakta, věci na hmotu. I podle Bacona má mezi dvěma nejvyššími principy a větami založenými na pozorování existovat jednoznačná logická vazba, a to prostřednictvím stupňů obecnosti. De Maistre s posměchem říká, že Bacon pěstuje „une idole d'échelle“.<sup>9</sup> Formální logika byla velkou školou sjednocování. Nabídla osvícencům schéma počitatelnosti světa. Mytologizující přirovnání idejí k číslům v Platónových posledních spisech vyjadřuje touhu veškeré demytologizace: číslo se stalo kánodem osvícenství. Tytéž rovnice ovládají buržoazní spravedlnost a směnu zboží. „Není pravidlo, že když nestejně přičteš ke stejnému, vyjde nestejně, zásadou jak spravedlnosti, tak matematiky? A neexistuje opravdový soulad mezi komutativní a distributivní spravedlností<sup>10</sup> na straně jedné, a mezi geometrickými a aritmetickými proporcemi na straně druhé?“<sup>11</sup> Buržoazní společnost je ovládána ekvivalentem. Různorodé činí srovnatelným tím, že je redukuje na abstraktní veličiny. Co není vyjádřeno v číslech, tedy nakonec v jednotce, to se pro osvícenství stává zdáním a moderní pozitivismus to odkazuje do básnictví. Jednota zůstává heslem od Parmenida až po Russella. To vybízí ke zrušení bohů a kvalit.

Avšak mýty, které padají za oběť osvícenství, již samy byly jeho vlastním produktem. Ve vědecké kalkulaci dění se anuluje ten výklad, který o dění podalo myšlení mytické. Mýtus chtěl přinášet zprávy, pojmenovávat, vyslovovat původ, tím však znázorňovat, zachycovat, vysvětlovat. Se zaznamenáváním a shromažďováním mýtů tato tendence zesílila. Vyprávění se velmi rychle změnilo v nauku. Každý rituál v sobě zahrnuje představu dění jako určitého procesu, který má být ovlivněn kouzlem. Tento teoretický prvek rituálu se osamostatnil už v těch nejranějších národních eposech. Mýty, ještě

<sup>9</sup> J. De Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*. Cinquième entretien, in: *Œuvres complètes*, IV, Lyon 1891, str. 256. [Idol žebříku. – Pozn. překl.]

<sup>10</sup> Komutativní je spravedlnost spočívající ve vzájemné výměně věcí, služeb..., kdežto distributivní je ta spravedlnost, která každému přiděluje určitý díl nějakého statku. – Pozn. překl.

<sup>11</sup> F. Bacon, *Advancement of Learning*, in: *The Works of Francis Bacon*, II, str. 126.

než se dostaly do rukou tragiků, jsou již ve znamení oné disciplíny a moci, kterou Bacon velebí jako cíl. Na místo lokálních duchů a démonů nastoupilo nebe a jeho hierarchie, na místo zaklínacích praktik kouzelníka a kmene nastoupila dobře odstupňovaná oběť a práce ne-svobodných, zprostředkovaná příkazem. Olympská božstva již nejsou bezprostředně identická se živly – určují jejich význam. U Homéra Zeus vládne nad denní oblohou, Apollón řídí Slunce, Hélios a Éós jsou již přehráni do alegorie. Bozi se oddělují od látek jako jejich souhrnný pojem. Bytí se od nynějška rozpadá na *logos*, který se s pokrokem filosofie smršťuje na monádu, na pouhý vztahový bod, a na masu všech věcí a tvorů venku. Jeden jediný rozdíl mezi vlastní existencí a realitou pohlcuje všechny ostatní. Bez ohledu na rozdíl se svět podřizuje člověku. V tom se olympské náboženství shoduje s židovskými dějinami stvoření: „Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptačtvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.“<sup>12</sup> „Ó, Die, otče Die, Tvé je panství nebeské a Ty přehlížíš díla lidí, zpupná i oprávněná, též i zvířat divokost, a na srdci leží Ti spravedlivost.“<sup>13</sup> „Neboť je to tak, že jeden pyká hned, druhý později; i kdyby však měl někdo uniknout a hrozící osud bohů by jej nedosáhl, nakonec se tento osud s jistotou naplní a za čin musí pykat nevinní, ať jsou to jeho děti či pozdější pokolení.“<sup>14</sup> Před bohy ob stojí jen ten, kdo se beze zbytku podřídí. Probuzení subjektu se vykupuje uznáním moci jako principu všech vztahů. Vzhledem k jednotě takového rozumu klesá oddělení boha a člověka k oné irelevanci, na niž rozum už od nejstarší kritiky Homéra bez rozpaků poukazyval přímo. Jako vládci nad přírodou se tvořící bůh a pořádající duch sobě rovnají. Pravá podobnost s Bohem spočívá u člověka v suverenitě nad pozemskou existencí, v pohledu pána, v nařizování.

<sup>12</sup> Genesis, 1,26.

<sup>13</sup> Archilochos, zl. 87. Viz P. Deussen (vyd.), *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II/1, Leipzig 1911, str. 18.

<sup>14</sup> Solón, zl. 13,25 n. Viz P. Deussen (vyd.), *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II/1, str. 20.

Mýtus přechází v osvícenství a příroda v pouhou objektivitu. Za rozšíření své moci platí lidé odcizením tomu, nad čím ji mají. Osvícenství se chová k věcem jako diktátor k lidem. Zná je do té míry, nakolik s nimi může manipulovat. Muž vědy zná věci do té míry, nakolik na ně může působit. Tím se jejich bytí o sobě stává bytím pro něho. V této proměně se podstata věcí odhaluje vždy jako jedna a táž, jako substrát panství. Tato identita konstituuje jednotu přírody. Magické zaklínání předpokládá jednotu přírody stejně málo jako jednotu subjektu. Rity šamanů se obracely k větru, dešti, k hadovi venku nebo k démonu v nemocném, nikoli k látkám nebo exemplářům. Nebyl to jeden a týž identický duch, který provozoval magii; střídal se podobně jako kultovní masky, jež se měly podobat mnoha duchům. Magie je krvavá nepravda, ale panství se v ní ještě nepopírá tím, že se transformované do čisté pravdy klade jakožto základ světa, který propadl panství. Kouzelník se připodobňuje démonům, aby je zastrašil, nebo uklidnil, chová se odstrašujícím, nebo uklidňujícím způsobem. I když je jeho úřadem opakování, na rozdíl od civilizovaného člověka, jemuž se potom skrovná loviště smrsknou na jednotný kosmos, na souhrn veškerých kořistných možností, neprohlašuje se za věrný obraz neviditelné moci. Teprve jako takový věrný obraz dosahuje člověk identity Já, která se nemůže rozplynout v identifikaci s druhým, ale přivlastňuje se navždy jako neproniknutelná maska. Je to identita ducha a jeho korelátu, jednoty přírody, jíž padá za oběť plnost kvalit. Diskvalifikovaná příroda se stává chaotickou látkou pouhé klasifikace a všemocné Já pouhým vlastnictvím – abstraktní identitou. V magii existuje specifická zastupitelnost. Co se stane nepřítelovu oštěpu, jeho vlasu, jeho jménu, to se zároveň stane jeho osobě, místo boha se masakruje obětní zvíře. Substitute u oběti vyznačuje krok k diskursivní logice. I když laň, přinesená v oběť místo dcery, jehně místo prvorozeného, musely mít ještě vlastní kvality, přesto již představovaly rod. Nesly na sobě libovolné rysy, avšak posvátnost *hic et nunc*, jedinečnost zvoleného, do níž vchází zastupující, je radikálně odlišuje a v záměně je činí nezaměnitelnými. S tím věda skončila. V ní neexistuje žádná specifická zastupitelnost: i když jsou obětní zvířata, není žádný bůh. Zastupitelnost se mění na universální fungibilitu. Atom se nerozbíjí v zástupnosti, nýbrž jako zkušební vzorek hmoty, a králík neprochází laboratorním utrpením jako něco zástupného, nýbrž je jako pouhý exemplář ignorován. Jeli-



kož ve funkcionální vědě jsou rozdíly tak tekuté, že všechno zaniká v jedné materii, vědecký předmět kamení a ustrnulý rituál z dřívějších dob se jeví jako ohebný, neboť jedné věci přisuzoval význam jiné věci. Svět magie ještě obsahoval rozdíly, jejichž stopy zmizely i ve formě jazyka.<sup>15</sup> Mnohostranné afinity mezi jsoucím jsou vytěšňovány vztahem mezi subjektem, který uděluje smysl, a mezi předmětem, který smysl nemá, mezi racionálním významem a náhodným nositelem významu. Na magickém stupni nebyly sen a obraz pouhými znaky věci, nýbrž něčím, co je s ní podobností nebo jménem spojeno. Vztah není vztahem intence, nýbrž příbuznosti. Kouzelnictví je tak jako věda zaměřeno na účel, ale sleduje jej prostřednictvím *mimésis*, nikoli v pokrokové distanci k objektu. Kouzelnictví ani v nejmenším nespočívá ve „všemohoucnosti myšlenek“, kterou si primitiv údajně připisuje jako neurotik; „přeceňování duševních procesů na úkor reality“<sup>16</sup> nemůže existovat tam, kde myšlenky a realita nejsou radikálně odděleny. „Neotřesitelná důvěra v možnost ovládnout svět“,<sup>17</sup> kterou Freud anachronicky připisuje kouzelnictví, odpovídá teprve reálně oprávněnému ovládnutí světa prostřednictvím dovednější vědy. Místně vázané praktiky medicíny mohly být vystředány všeobíhající industriální technikou teprve po osamostatnění myšlenek vůči objektům, jak se toho dosahuje v Já přízpůsobeném realitě.

(Jakožto jazykově rozvinutá totalita, jejíž nárok na pravdu potlačuje starší mytickou víru (lidové náboženství), je již solární, patriarchální mýtus sám osvícenstvím, s nímž se osvícenství filosofické může měřit na jedné rovině.) Mýtu se nyní dostává odplaty. (Mytologie sama rozehrála nekonečný proces osvícenství, v němž s nevyhnutelnou nutností vždy znovu jeden každý teoretický názor podléhá zničující kritice), jako by byl jen vírou, až se dokonce i pojmy ducha, pravdy, ba osvícenství staly animistickým kouzlem. Princip osudové

<sup>15</sup> Srv. např. R. H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York 1940, str. 344 n.

<sup>16</sup> S. Freud, *Totem a tabu*, in: *Totem a tabu. Vtip*, přel. L. Hošek, Praha 1991, str. 64.

<sup>17</sup> Tamt., str. 65.

nutnosti, jíž podléhají hrdinové mýtu a která se jako logická konsekvence sune z výroku orákula – pročištěna k semknutosti formální logiky –, panuje nejen v každém racionalistickém systému západní filosofie, ale ovládá i průběh systému, který začíná hierarchií bohů a v permanentním soumraku model předává totožný obsah: hněv vůči nedostatečné poctivosti. (Stejně jako již mýty provádějí osvícenství, tak se osvícenství každým svým krokem hlouběji zaplétá do mytologie.) Veškerou látku přijímá od mýtů, aby je zničilo, a jako soudící upadá do mytické klatby. Chce se vymanit z procesu osudu a odplaty tím, že na něm samo vykonává odplatu. V mýtech musí veškeré dění pykat za to, že se dělo. Osvícenství zůstává při tom: fakt se stává nicotným, sotva se udál. Nauka o rovnosti akce a reakce potvrdila moc opakování nad skutečností dlouho poté, co se lidé vzdali iluze, že opakováním se mohou identifikovat s opakovanou skutečností, a tak se vymanit z její moci. Čím více však magická iluze mizí, tím neúprosněji opakování pod hlavičkou zákonitosti drží člověka v onom koloběhu, jehož zpředmětněním v přírodním zákoně je podle něj zajištěné svobodné jednání subjektu. Princip imanence, vysvětlení každého dění jakožto opakování, který proti mytické obrazotvornosti hájí osvícenství, je princip samotného mýtu. Suchá moudrost, která nepřipouští nic nového pod sluncem, protože se všemi kameny nesmyslné hry se již hrálo, všechny velké myšlenky jsou již vymyšlené, možné objevy předem konstruovatelné, lidé jsou připoutáni k sebezáchově prostřednictvím přízpůsobení – tato suchá moudrost reprodukuje pouze fantastickou moudrost, kterou zavrhuje; sankci osudu, jež na základě odplaty ustavičně obnovuje, co tu již dávno bylo. Co by bylo jinak, je srovnáno. To je verdikt, který kriticky vyměřuje hranice možné zkušenosti. Platí se identitou všeho se vším, s tím, že nic zároveň nesmí být identické samo se sebou. Osvícenství rozvrací bezpráví staré nerovnosti, nezprostředkované panství, zároveň je však zvětšuje v universálním zprostředkování, vztažením všeho ke všemu. Osvícenství obstarává to, co Kierkegaard chválí na své protestantské etice a co v okruhu bájí o Héraklovi vystupuje jako pravzor mytického násilí: osvícenství odřezává nesouměřitelné. Nejenže se v myšlenkách rozpouští kvality, ale lidé jsou nuceni ke skutečné konformitě. Za dobrodiní, že trh se neptá po původu a místě narození, platí směňující tím, že nechá modelovat své narozením propůjčené možnosti produkcí zbo-

ží, jež lze koupit na trhu. Lidem bylo jejich Já dáno jako něco odedávna vlastního, odlišného od všeho ostatního, aby se tím jistěji stalo stejným. Protože však Já nikdy zcela nezaniká, navzdory liberálním periodám osvícenství vždy sympatizuje se sociálním tlakem. Jednota manipulovaného kolektivu spočívá v negaci každého jednotlivce; je to výsměch společnosti, která by byla schopna udělat z něj někoho. Horda, jejíž princip se bezpochyby vyskytuje v organizaci Hitlerjugend, není žádný návrat ke starému barbarství, nýbrž triumf represivní egalitativnosti, rozvinutí rovnosti práva k bezpráví prostřednictvím rovných. Talmový<sup>18</sup> mýtus fašismu se projevuje jako údajně pravý prehistorický mýtus do té míry, nakolik byla na pravém mýtu vykonána odplata, zatímco mýtus falešný ji slepě vykonává na obětech. Každý pokus zlomit přírodní nutnost narušením přírody jen o to hlouběji upadá do přírodní nutnosti. Tak proběhla dráha evropské civilizace. Abstrakce, nástroj osvícenství, se ke svým objektům chová jako osud; jehož pojem vylučuje: jako likvidace. Pod nivelizujícím panstvím abstrakce, která vše v přírodě činí opakovatelným, a průmyslu, pro nějž je abstrakce upravena, se nakonec sami osvobození stali „davem“, který Hegel<sup>19</sup> označil jako výsledek osvícenství.

Distance mezi subjektem a objektem, předpoklad abstrakce, je zakotvena v distanci k věci, kterou pán získá prostřednictvím ovládaného. Homérské zpěvy a hymny Rigvédy pocházejí z doby pozemkového panství a opevněných sídel, v nichž se usadil válečnický kmen, ovládající masu poražených autochthónů.<sup>20</sup> Nejvyšší bůh mezi bohy vznikl s tímto buržoazním<sup>21</sup> světem, v němž král jako náčelník ozbrojené šlechty drží podrobené při zemi, zatímco lékaři,

<sup>18</sup> Talmi, talmový – mosaz zlatavé barvy, přen. falešný, padělaný. – Pozn. překl.

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 357.

<sup>20</sup> Srv. W. Kirfel, *Geschichte Indiens*, in: týž, *Propyläen Weltgeschichte*, III, str. 261 n.; a G. Glotz, *Histoire grécque*, I, in: *Histoire ancienne*, Paris 1938, str. 137 n.

<sup>21</sup> V orig. „bürgerlich“ – „měšťanský“ nebo „buržoazní“. Toto slovo původně označovalo obyvatele ohrazeného místa, hradiště nebo města. – Pozn. překl.

věšci, řemeslníci, obchodníci zajišťují provoz. S koncem nomádství je společenský řád vytvořen na základě pevného vlastnictví. Panství a práce se od sebe oddělují. Vlastník jako Odysseus „přivádí zdáli četný, pečlivě členěný personál pasáků volů, ovčáků, pasáků prasat a sloužících. Večer, když ze svého sídla viděl, jak zemi ozařuje tisíce ohňů, se může klidně uložit k spánku: ví, že jeho stateční sloužící bdí, aby drželi divou zvěř v bezpečné vzdálenosti a zloděje vyhnali z chráněných obor“.<sup>22</sup> Obecnost myšlenek, jak ji rozvíjí diskursivní logika, panství ve sféře pojmů se zvedá na fundamentu panství ve skutečnosti. Nahrazení magického dědictví, starých difúzních představ, pojmovou jednotou vyjadřuje uspořádání života rozčleněné rozkazem a určené svobodnými. Já, které se učilo řádu a podřízení při podrobování světa, brzy spojilo vjedno pravdu vůbec a disponující myšlení, bez jehož pevných rozlišení pravda nemůže obstát. Já spolu s mimetickým kouzlem tabuizovalo poznání, jež se skutečně dotýká předmětu. Jeho nenávisť se obrací proti obrazu přemoženého dávnověku i proti jeho imaginárnímu štěstí. Chthónická božstva praobyvatel jsou zahrnuta do podsvětí, pekla, v něž se pod solárním a světelným náboženstvím Indry a Dia proměnila zem.

Nebe a peklo však spolu souviselo. Stejně jako jméno Dia v kultech, které se vzájemně nevylučovaly, příslušelo bohu podsvětí i bohu světla,<sup>23</sup> stejně jako olympští bozi udržovali s chthónickými bohy rozmanité styky, tak ani nebyly jednoznačně rozlišeny dobré a zlé mocnosti, záchrana a neštěstí. Byly zřetězeny jako vznik a zánik, život a smrt, léto a zima. V jasném světě řeckého náboženství přežívá kalná nerozlišenost náboženského principu, který byl v nejranějších známých stádiích lidstva uctíván jako *mana*. Primárně a nediferencovaně je *mana* vše to neznámé, cizí, to, co transcenduje okruh zkušenosti, co je na věcech víc než jejich předem známé bytí. To, co při tom prehistorický člověk zakouší jako nadpřirozené, není žádná duchovní substance jako protiklad substance materiální, nýbrž

<sup>22</sup> G. Glotz, *Histoire grécque*, str. 140.

<sup>23</sup> Srv. K. Eckermann, *Jahrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie*, I, Halle 1845, str. 241; a O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I, Berlin 1926, str. 181 n.



komplexnost přírody v kontrastu k individuálnímu prvku. Jeho jménem se stává výkřik děsu, s nímž se zakouší neobvyklé. Fixuje pouze transcendentenci neznámého vůči známému, a tím děs jakožto posvátnost. Zdvojení přírody v zdání a podstatě, účinku a síle, které teprve umožnilo jak mýtus, tak i vědu, vychází ze strachu člověka, jehož vyjádření se stává vysvětlením. Ne že by se duše překládala do přírody, jak nás učí psychologismus; *mana*, hybný duch, není žádná projekce, nýbrž ozvěna reálné nadvlády přírody ve slabých duších divochů. Rozštěpení oživeného a neoživeného, obsazení určitých míst démony a božstvy, vyvstává zprvu z tohoto preanimismu. Již ten zakládá oddělení subjektu a objektu. Když se strom vzývá už ne pouze jako strom, ale jako svědek něčeho jiného, jako sídlo *mana*, vyjadřuje jazyk rozpor, že totiž něco je samo sebou a zároveň něčím jiným než sebou samým, identickým i neidentickým.<sup>24</sup> Prostřednictvím božství se jazyk mění z tautologie na jazyk. Pojem, který je s oblibou definován jako jednotné označení všeho toho, co se jím pojímá, byl od počátku spíše produktem dialektického myšlení, v němž je každá věc tím, čím je, vždy jen tím, že se stává, čím není. To byla praforma objektivizujícího určení, na jehož základě se oddělil pojem a věc, toho určení, které se značně rozvinulo již v homérském eposu a v moderní pozitivní vědě dospělo do extrémní podoby. Tato dialektika však zůstává bezmocná, pokud se rozvíjí z výkřiku děsu, který je zdvojením, tautologií samotného děsu. Bozi nemohou sejmut strach z člověka, neboť ve svých jménech nosí jeho zkamenělý hlas. Člověk se domnívá, že tohoto strachu se zbaví tehdy, když už nezůstane nic neznámého. To určuje dráhu demytologizace, osvícenství, které živé ztotožňuje s neživým, stejně jako mýtus ztotožňuje neživé s živým. Osvícenství je zradikalizovaný mytický strach. Čistá imanence pozitivismu, jeho poslední produkt, není ničím jiným než téměř universálním tabu. Vůbec nic už nesmí být mimo, protože pouhá představa tohoto mimo je vlastním pramenem strachu. Jestliže

<sup>24</sup> Tak popisují Hubert a Mauss obsah představy „sympatie“, mimésis: „L'un est le tout, tout est dans l'un, la nature triomphe de la nature.“ („Jedno je vše, vše je v jednom, příroda triumfuje nad přírodou.“); viz H. Hubert – M. Mauss, *Théorie générale de la Magie*, in: *L'Année Sociologique*, 1902–1903, str. 100.

pomstu prehistorického člověka za vraždu, spáchanou na jednom z jeho blízkých, bylo občas možné uchlácholit přijetím vraha do vlastní rodiny,<sup>25</sup> zároveň to znamenalo nasát cizí krev do vlastní, ustavit imanenci. Mytický dualismus nepřekračuje okruh daného bytí. Svět proniknutý *mana* a ještě i svět indického a řeckého mýtu jsou bezvýhodné a věčně stejné. Veškeré zrození je smrtí, každé štěstí neštěstím. I když se lidé a bohové ve své lhůtě pokusí rozdělit si losy podle jiných měřítek, než je rozděluje slepý chod osudu, na konci nad nimi triumfuje bytí tohoto světa [Dasein]. Dokonce i spravedlnost jejich losu, vyrvaná osudu, nese rysy osudu; odpovídá pohledu, který lidé, jak primitivové, tak i Řekové a barbaři, ze společnosti útlaku a bídy vrhají na okolní svět. Proto mytická i osvícená spravedlnost považuje vinu a pokání, štěstí a neštěstí za dvě strany jedné rovnice. Spravedlnost je vtěsnána do práva. Šaman zahání nebezpečné jeho obrazem. Ekvivalence je jeho prostředek. Ta v civilizaci reguluje trest a odměnu. Na přírodní podmínky se dají beze zbytku převést i mytické představy. Stejně jako souhvězdí Bliženců se všemi ostatními symboly podvojnosti poukazuje ke koloběhu přírody, z něhož nelze uniknout, jako tento koloběh sám má své prastaré znamení v symbolu vejce, z něhož tyto symboly vznikly, tak i váhy v ruce Diově, které symbolizují spravedlnost celého patriarchálního světa, poukazují k pouhé přírodě. Krok od chaosu k civilizaci, v níž už přírodní podmínky nemají bezprostřední moc, nýbrž ji mají prostřednictvím vědomí lidí, nezměnil nic na principu ekvivalence. Lidé právě za tento krok zaplatili dokonce tím, že uctívají to, čemu byli kdysi podřízeni jako všichni ostatní tvorové. Dříve fetiše podléhaly zákonu ekvivalence. Nyní se sama ekvivalence stala fetišem. Páska přes oči spravedlnosti znamená nejen to, že do práva se nemá zasahovat, ale i to, že nevychází ze svobody.

Nauka kněží byla symbolická v tom smyslu, že znak a obraz v ní byly jedno a totéž. Jak dokazují hieroglyfy, slovo původně plnilo též funkci obrazu. Tato funkce přešla na mýty. Mýty, stejně jako magic-

<sup>25</sup> Srv. E. Westermarck, *Ursprung der Moralbegriffe*, I, Leipzig 1913, str. 402.

ké rity, vyjadřují opakující se přírodu. Ta je jádrem symbolična: bytí či proces je představován jako věčný, protože provedením symbolu má nastat vždy znovu a znovu. Nevyčerpatelnost, nekonečné obnovení, permanence významů jsou nejen atributy všech symbolů, ale také jejich vlastním obsahem. Líčení stvoření, v nichž svět vychází z pramatky, z krávy nebo z vajíčka, jsou v protikladu k židovské Genesis symbolická. Posměch antických autorů, namířený proti až příliš lidským bohům, se nedotkl tohoto jádra. Individualita nevyčerpává podstatu bohů. Ještě měli na sobě něco z *mana*; ztělesňovali přírodu jako universální moc. Svými preanimistickými rysy přecházejí do osvícenství. Pod stydlivou rouškou olympské *chronique scandaleuse* se již utvářela nauka o směřování, tíži a nárazu prvků, která se brzy etablovala jako věda a z mýtů udělala výtvořiny fantazie. S úplným oddělením vědy a básnictví zasahuje dělba práce, prosazena s jejich pomocí, i jazyk. Jako znak přechází slovo na vědu; jako tón, jako obraz, jako vlastní slovo se rozděluje mezi různá umění, aniž lze jeho jednotu znovu vytvořit jejich adicí, synestézií či uměním Gesamtkunst. Jako znak se má jazyk omezit na kalkulaci, a aby poznal přírodu, má se vzdát nároku se jí podobat. Jako obraz se má spokojit se zobrazováním, a aby byl cele přírodou, má se vzdát nároku ji poznat. S pokračujícím osvícenstvím byla jen autentická umělecká díla s to vyhnout se pouhé imitaci toho, co beztak již existuje. Běžná antiteze umění a vědy, která je jako kulturní oblasti od sebe odtrhává, aby je mohla společně administrovat, je nakonec jako přesné protiklady nechá podle jejich vlastních tendencí přejít do sebe navzájem. Věda se ve své neopositivistické interpretaci stává estetismem, systémem odpojených znaků, prostých jakékoli intence, která by tento systém přesahovala: věda se stává hrou, jak svou věc již dávno hrdě deklarovali matematikové. Umění se však upisuje integrálnímu zobrazování až po zobrazovací techniky pozitivistické vědy. Ve skutečnosti se stává světem ještě jednou, totiž ideologickým zdvojením, přizpůsobivou reprodukcí. Oddělení znaku a obrazu je nevyhnutelné. Jakmile se však s nic netušícím sebeuspokojením ještě jednou hypostazuje, dohání každý z obou izolovaných principů k ničení pravdy.

Propast, která se rozevřela při tomto oddělení, zahlédla filosofie ve vztahu nazírání a pojmu a stále znovu se ji marně pokouší uzavřít: ba tímto snažením se definuje. Většinou se však postavila na stranu, od

níž má jméno. Platón odsuzuje básnictví se stejným gestem jako pozitivismus nauku o idejích. Svým proslaveným uměním prý Homér neprosadil ani veřejné, ani privátní reformy, ani nevyhrál válku, ani ne učinil žádný objev. Nevíme prý o žádné početné skupině přívrženců, která by jej uctívala či milovala. Umění má svou užitečnost teprve prokázat.<sup>26</sup> Napodobování je u Platóna, stejně jako u Židů dáno do klatby. Rozum i náboženství proklínají a vypuzují princip kouzelnictví. Ještě ve zřikající se distanci vůči danému bytí, jak se objevuje v umění, zůstává princip kouzelnictví něčím nepočestným; ti, kdo je praktikují, se stávají lidmi, jimž je souzeno putovat z místa na místo, přeživšími nomády, kteří nenacházejí vlast mezi usedlými. Příroda už nemá být ovlivňována napodobováním, nýbrž ovládána prací. Umělecké dílo má s kouzelnictvím společné i to, že si vytváří vlastní, v sobě uzavřený obvod, který je vytržen ze souvislosti profánního bytí. Vládnu v něm zvláštní zákony. Stejně jako kouzelník při ceremonii nejprve ohraničí vůči veškerému okolí místo, v němž se mají rozehrát posvátné síly, tak i každé umělecké dílo vyznačuje okruh uzavřený skutečností. Právě zřeknutí se ovlivňování, jímž se umění liší od magické sympatie, ještě hlouběji upevňuje magické dědictví. Toto zřeknutí tlačí čistý obraz do protikladu k živoucí existenci, jejíž prvky v sobě tento obraz uchovává. Ke smyslu uměleckého díla, estetického zdání, náleží to, že je tím, čím v onom kouzlu primitiva byla nová, děsivá událost: zjevením celku ve zvláštním. V uměleckém díle vždy ještě jednou nastává zdvojení, jímž se věc jevila jako něco duchovního, jako projev *mana*. To vytváří jeho auru. Jako výraz totality si umění nárokuje hodnotu absolutna. To občas podnítilo filosofii k tomu, aby dala umění přednost před pojmovým poznáním. Podle Schellinga umění nastupuje tam, kde vědění nechá lidi na holičkách. Umění je pro něj „předobrazem vědy a tam, kde je umění, má věda teprve přijít“.<sup>27</sup> Oddělení obrazu a znaku je ve smyslu jeho nauky „zcela překonáno každým jednotlivým uměleckým ztvárněním“.<sup>28</sup> Takovou důvěru v umění

<sup>26</sup> Srv. Platón, *Resp.* X.

<sup>27</sup> F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Fünfter Hauptabschnitt. Werke*, II, str. 623.

<sup>28</sup> Tamt., str. 626.

měl buržoazní svět jen zřídka. Kde omezoval vědění, nedělo se to zpravidla proto, aby zjednal místo umění, nýbrž víře. Militantní religiozita novější doby, Torquemada, Luther, Mohammed, tvrdila, že prostřednictvím víry smiřuje ducha a bytí. Víra je však privátní pojem: jako víra je zničena, pokud svůj protiklad k vědění nebo svůj souhlas s ním neustále nevystavuje na odiv. Tím, že zůstává odkázána na omezování vědění, je omezena ona sama. V protestantismu podniknutý pokus víry objevit víře transcendentní princip pravdy, bez něhož nemůže obstát, bezprostředně ve slovu, jak tomu bylo v prehistorii, a vrátit slovu symbolickou moc, zaplatila víra poslušností slova, a sice slova ne právě svatého. Tím, že víra zůstává bez odporu připoutána k vědění jako přítel či nepřítel, zvětčuje toto rozdělení v boji o jeho překonání: její fanatismus je znamením její nepravdy, objektivním přiznáním, že kdo jen věří, právě tím už nevěří. Špatné svědomí je její druhá přirozenost. Ve skrytém vědomí nedostatečnosti, která je s ní spjata, ve vědomí jí imanentního rozporu, že dělá z usmiřování své povolání, je důvod toho, že veškerá poctivost věřících byla odpradáвна popudlivá a nebezpečná. Nikoli jako přepnutí, nýbrž jako uskutečnění principu víry samé byly páčány hrůzy ohně a meče, protireformace a reformace. Víra se zjevuje vždy znovu jako tep světových dějin, jimž by ráda poroučela, a v novověku se dokonce stává jejich favorizovaným prostředkem, jejich zvláštní lší. Nezadržitelné není pouze osvícenství 18. století, jemuž to potvrdil Hegel, ale – jak to nikdo jiný nevěděl lépe – pohyb myšlenky samé. Již v nejnižším, stejně jako v nejvyšším myšlenkovém aktu je obsažena distance, kterou myšlenkový pohyb zaujímá k pravdě, a ta činí apologeta lhářem. Paradox víry se konečně zvrhává v podvod, v mýtus 20. století a její iracionalita v racionální instituce v rukou beze zbytku osvícených, kteří tak jako tak vedou společnost k barbarství.

Již při vstupu jazyka do dějin jsou jeho mistry kněží a kouzelníci. (Kdo urazí symboly, ve jménu nadpozemských mocností propadne mocnostem pozemským, jejichž zástupcem jsou ony povolání orgány společnosti.) Co tomu předchází, leží v temnotě. Údēs,<sup>29</sup> z něhož

<sup>29</sup> Srv. pojem *mysterium tremendum* (děsivé mysterium, tajemný údēs),

se zrodilo *mana*, ať už se s ním v etnologii setkáváme kdekoli, bylo všude již sankcionováno – přinejmenším kmenovými stařešiny. Neidentické, též *mana* učinili lidé konsistentním a násilně je materializovali. Kouzelníci brzy osídlili každé místo emanacemi a k bezpočtu sakrálních okrsků přiřadili bezpočet sakrálních ritů. Spolu se světem duchů a jejich vlastnostmi rozvíjeli své cechovní vědění a svou moc. Posvátnost onoho bytí se přenáší na kouzelníky, kteří s ním obcují. Na prvních nomádských stupních se členové kmene ještě samostatně podílejí na ovlivňování běhu přírody. Muži stopují zvěř, ženy obstarávají práci, která se může vykonávat bez trestného komanda. Kolik násilí předcházelo tomuto obyčejí u tak jednoduchého řádu, nelze určit. Již v něm je svět rozdělen na obvod moci a na to profánní. Již v něm je běh přírody jako výron *mana* povýšen na normu, která vyžaduje podřízení. Jestliže se však nomádský divoch při všem podrobení také ještě podílí na kouzlu, které ono podřízení omezuje, a převléká se za divoké zvíře, aby se k němu připlížil, pak v pozdějších periodách jsou styk s duchy a podřízenost rozděleny na různé třídy lidstva: moc je na jedné straně, poslušnost na druhé. Opakující se, věčně stejné přírodní procesy vtluokají cizí kmény či vlastní kliky podřízeným do hlav jako rytmus práce podle taktu obušku a karabáče, který se ozývá v každém barbarském bubnování, v každém monotónním rituálu. Symboly nabývají podoby fetišů. Opakování přírody, které vyjadřují, se v dalším postupu projevuje jako jimi reprezentovaná permanence společenského násilí. Údēs, zpředmětněný v pevném obrazu, se stává znakem upevněného panství privilegovaných. Tímto znakem však zůstávají obecné pojmy, i když se všeho obrazného zbavily. Ještě deduktivní forma vědy odráží hierarchii a násilí. Stejně jako první kategorie reprezentovaly organizovaný kmen a jeho moc nad jednotlivcem, tak se i veškerý logický řád, závislost, řetězení, spojování a shrnování pojmů zakládá na odpovídajících poměrech sociální skutečnosti, na dělbě práce.<sup>30</sup> Tento společenský charakter myšlenkových forem ovšem není,

\_\_\_\_\_ které je podle Rudolfa Otta jádrem každé náboženské zkušenosti; viz R. Otto, *Posvátno*, přel. J. J. Škoda, Praha 1998, str. 26. – Pozn. překl.

<sup>30</sup> Srv. E. Durkheim, *De quelques formes primitives de classification*,

jak učí Durkheim, výrazem společenské solidarity, nýbrž svou neproniknutelné jednoty společnosti a panství. Panství propůjčuje společenskému celku, v němž se pevně usazuje, zvýšenou konsistenci a sílu. Dělbá práce, k níž se panství společensky rozvíjí, slouží ovládanému celku k sebezáchově. Tím se však tento celek jakožto celek, jakožto účinkování jemu imanentního rozumu, nutně stává vykonavatelem ortelu nad partikulárním. Panství vystupuje vůči jednotlivci jako to obecné, jako rozum ovládající skutečnost. Moc všech členů společnosti, jimž jako takovým není dáno žádné jiné východisko, se prostřednictvím jim uložené dělby práce vždy znovu hromadí k realizaci právě toho celku, jehož racionalita je tím opět znásobena. Co se děje všem prostřednictvím nemnohých, uskutečňuje se vždy jako přemožení jednotlivce mnohými. Útisk společnosti vždy zároveň nese rysy útisku kolektivem. Je to jednota kolektivity a panství, a nikoli bezprostřední společenská obecnost, solidarita, která se usazuje v myšlenkových formách. Filosofické pojmy, jimiž Platón a Aristotelés vykládají svět, povýšily prostřednictvím nároku na obecnou platnost dané společenské podmínky, které zdůvodňují, na úroveň pravé skutečnosti. Tyto pojmy pocházejí, jak říká Vico,<sup>31</sup> z athénského tržiště; stejně čistě zrcadlily zákony fyziky rovnost plnoprávných občanů a podřízenost žen, dětí a otroků. Sám jazyk propůjčoval řečenému, podmínkám panství, onu obecnost, kterou převzal jako prostředek styku buržoazní společnosti. Metafyzický důraz, sankce založená na idejích a normách, nebyla nic než hypostaze tvrdosti a výlučnosti, kterou musely pojmy přijímat všude tam, kde jazyk semkl společenství vládnoucích k provádění rozkazů. Ideje, takto posilující společenskou moc jazyka, se staly o to nadbytečnějšími, čím více rostla tato moc, a jazyk vědy připravil cestu k jejich úplnému znicotnění. S tímto vědomým ospravedlněním sugese spojena nebyla, neboť v sobě měla ještě něco z děsivosti fetiše. Jednota kolektivity a panství se ukazuje spíše v obecnosti, kterou v jazyce nutně nabývá špatný obsah, v jazyce jak metafyzickém, tak

in: *L'Année sociologique*, IV, 1903, str. 66 n.

<sup>31</sup> G. Vico, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, přel. E. Auerbach, München 1924, str. 397.

vědeckém. Metafyzická apologie prozrazuje nespravedlnost existujícího alespoň inkongruencí pojmu a skutečnosti. V nestrannosti vědeckého jazyka ztratilo to bezmocné veškerou možnost svého vyjádření a svůj neutrální znak nachází pouze existující. Taková neutralita je metafyzičtější než metafyzika. Osvícenství konečně pozřelo nejen symboly, ale i jejich nástupce, obecné pojmy, a z metafyziky neponechalo nic než abstraktní strach z kolektivu, strach, z něhož vzešla. Pojmy jsou vůči osvícenství ve stejné situaci jako rentiéri vůči průmyslovým trustům: žádný se nemůže cítit bezpečný. Dal-li logický pozitivismus pravděpodobnosti ještě šanci, pak etnologický pozitivismus ji už klade naroveň podstatě. „Nos idées vagues de chance et de quintessence sont de pales survivances de cette notion beaucoup plus riche“,<sup>32</sup> totiž pojmu magické substance.

Osvícenství v podobě nominalistického myšlení se zastavuje před *nomen*, bezobsažným, na jeden bod zaměřeným pojmem, vlastním jménem. Zda, jak někteří tvrdili,<sup>33</sup> byla vlastní jména původně zároveň jmény rodovými, už s jistotou nelze zjistit, nicméně vlastní jména nesdílela osud jmen rodových. Humem a Machem popírané substanciální Já není totéž co jméno. V židovském náboženství, v němž idea patriarchátu dospěla až ke zničení mýtu, se nadále uznává pouto mezi jménem a bytím, neboť je zakázáno vyslovit jméno Boha. Odkouzlený svět židovství usmíruje kouzelnictví prostřednictvím jeho negace v ideji Boha. Židovské náboženství nestrpí žádné slovo, které by všechno smrtelné utěšilo v jeho zoufalství. Naděje se váže jedině na zákaz obracet se k falešnému jako k Bohu, ke konečnému jako k nekonečnému, ke lži jako k pravdě. Zárukou záchrany je odvrácení od každé víry, která by tuto záchranu nahradila, poznání spočívá v denunciaci klamu. Popření ovšem není abstraktní. Nerozlišující popírání všeho pozitivního, stereotypní formule nicoty, jak ji

<sup>32</sup> H. Hubert – M. Mauss, *Théorie générale de la Magie*, in: *L'Année sociologique*, 1902–1903, str. 118. [Naše vágní představy o náhodě a podstatě jsou vybledlými pozůstatky tohoto mnohem bohatšího pojmu. – Pozn. překl.]

<sup>33</sup> Srv. F. Tönnies, *Philosophische Terminologie*, in: *týž, Psychologisch-soziologische Ansicht*, Leipzig 1908, str. 31.

používá buddhismus, přestupuje zákaz nazývat absolutno jménem, stejně jako její protiklad, pantheismus, nebo její karikatura, buržoazní skepse. Výklady světa, v nichž je svět nic nebo vše, jsou mytologie a zarpučené cesty k vykoupení jsou sublimovanými magickými praktikami. Sebeuspokojení z předem známých odpovědí a proměna negativity ve spásu jsou nepravé formy odporu proti klamu. Právo obrazu je zachováno ve věrném dodržování jeho zákazu. Takové dodržování, „určitá negace“,<sup>34</sup> suverenita abstraktního pojmu nechrání před zavádějícím smyslovým nazíráním, jakým je skepse, která považuje falešné i pravé za stejně nicotné. Určitá negace zavrhne nedokonalé představy o absolutnu, modly, ale nikoli jako rigorismus, který proti nim staví ideu, již nemohou uspokojit. Dialektika spíše interpretuje každý obraz jako písmo. Ukazuje, jak z jeho rysů vyčíst přiznání jeho falešnosti, které obrazu vytrhává moc z rukou a dává jí pravdě. Tím se jazyk stává něčím víc než pouhým systémem znaků. V pojmu určité negace objevil Hegel prvek, jímž se osvícenství liší od rozkladného positivismu, s nímž Hegel osvícenství spojuje. Ovšem tím, že vědomý výsledek celého procesu negace – totalitu v systému a dějinách – nakonec i přesto učinil absolutnem, prohřešil se proti zákazu a sám propadl mytologii.

To postihlo nejen Hegelovu filosofii jako apotheózu postupujícího myšlení, nýbrž i samotné osvícenství jako střízlivost v myšlení, již se podle svého mínění liší od Hegela i metafyziky vůbec. Osvícenství je totiž totalitární jako málokterý systém. Jeho nepravdivost nespočívá v tom, co mu odedávna vyčítal jemu nepřátelský romantismus, totiž v analytické metodě, převádění všeho na prvky, v rozkládání prostřednictvím reflexe, ale v tom, že pro osvícenství je celý proces předem rozhodnut. Jestliže se v matematickém postupu neznámé stane neznámou nějaké rovnice, je tím označováno jako dávno známé, ještě než je dosazena nějaká hodnota. Před i po kvantové teorii je přírodu třeba chápat jen matematicky; dokonce i to, co se tomuto chápání vymyká, neřešitelnost a iracionalita, je obehnáno matematickými teorémy. Osvícenství má za to, že předjímané ztotožnění zcela konceptualizovaného, matematizovaného světa s prav-

<sup>34</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 99.

dou je zabezpečuje před návratem mytického. Osvícenství ztotožňuje myšlení s matematikou. Tím získala matematika téměř úplnou nezávislost a stala se absolutní instancí. „Nekonečný svět, zde svět idealit, je pojímán jako svět, jehož předměty jsou zpřístupňovány našemu poznání nikoli jednotlivě, nedokonale a jakoby nahodile, nýbrž zmocňuje se jich racionální a systematicky jednotná metoda, která v nekonečném postupu nakonec poznává každý předmět v plném jeho bytí o sobě... Jakmile Galilei zmatematizoval přírodu, je nyní *příroda sama* pod vedením nové matematiky idealizována a – moderně vyjádřeno – sama se stává matematickou mnohostí (*Man-nigfaltigkeit*).“<sup>35</sup> Myšlení se zvětčuje k samočinně probíhajícímu, automatickému procesu, soupeřícímu se strojem, který sám vytváří, takže tento stroj může nakonec myšlení nahradit. Osvícenství<sup>36</sup> odsunulo stranou klasický požadavek, podle něhož má myšlení mysl – jeho radikálním rozvinutím je Fichtova filosofie –, protože tento požadavek by odváděl od příkazu rozkazovat praxi – ten však přece chtěl naplňovat i Fichte. Matematická procedura se stala téměř rituálem myšlení. Navzdory axiomatickému sebeomezení se tato procedura etabluje jako nutná a objektivní: dělá z myšlení věc, nástroj, jak to sama nazývá. Avšak s takovou *mimésis*, v níž se myšlení připodobňuje světu, se faktické stalo něčím tak jedinečným, že i popírání Boha propadá soudu o metafyzice. Pro positivismus, který nastoupil do soudcovského úřadu osvíceného rozumu, není vybíhání do inteligibilních světů už jenom něčím zakázaným, ale je to nesmyslné žvanění. Positivismus ke svému štěstí nepotřebuje ateismus, protože zvěčnělé myšlení tuto otázku ani nemůže klást. Positivistický cenzor přechází oficiální kult stejně jako umění, tedy jako zvláštní oblast společenského provozu, která nemá žádnou kognitivní hodnotu: popírání, jež samo vystupuje s nárokem na poznání, však nepřipustí nikdy. Pokud se myšlení vzdálí úkolu pořádat fakta a vystoupí z jemu vykázanému okruhu daného bytí, pro scientistické

<sup>35</sup> E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha 1972, str. 42.

<sup>36</sup> Srv. A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, II, str. 356; viz P. Deussen (vyd.), *Werke*, V, München 1913, str. 671.

smýšlení to znamená šílenství a sebezničení, stejně jako pro primitivního kouzelníka vystoupení z magického kruhu, který načrtl pro zaklínání; v obou případech je postaráno o to, aby porušení tabu skončilo pro opovázlivce skutečným neštěstím. Ovládnutí přírody vytváří kruh, do něhož *Kritika čistého rozumu* zaklela myšlení. Nauku o neustálém, namáhavém postupu myšlení do nekonečna, spojil Kant se zdůrazněním jeho nedostatečnosti a věčné omezenosti. Poučení, které sdělil, je výrokem orákula: Ve světě není žádné bytí, jež by věda nemohla proniknout, ale co věda může proniknout, není bytí. Filosofický soud se podle Kanta zaměřuje na to nové, a přece nic nového nepoznává, neboť vždy pouze opakuje to, co do předmětu již vložil rozum. Tomuto myšlení, v oboru vědy zajištěnému před sny duchovidce, je však předložen účet: světové panství nad přírodou se obrací proti myslícímu subjektu samému, nenechává z něho nic než právě ono věčně stejné *Já myslím*, které musí moci doprovázet všechny mé představy. Subjekt i objekt se stává nicotným. Abstraktní Já, opravňující zaprotokolování a systematizaci, nemá proti sobě nic než abstraktní materiál, jehož jedinou vlastností je být substrátem takového vlastnictví. Rovnice ducha a světa nakonec vyjde, ale jen tak, že se obě její strany navzájem vykrátí. V redukci myšlení na matematickou aparaturu je zahrnuta sankce světa jako jeho vlastní míra. Co se jeví jako triumf subjektivní racionality, podřízení všeho jsoucího logickému formalismu, je zapláceno poslušným podřízením rozumu tomu, co je bezprostředně dáno. Tím se ztrácí celý nárok poznání – pochopit dané jako takové, u daností vysledovat nejen jejich abstraktní časoprostorové vztahy, v nichž je potom lze uchopit, ale myslet je naopak jako povrch, jako zprostředkované momenty pojmu, které se naplňují až rozvinutím svého společenského, historického, lidského smyslu. Úkol poznání nespočívá v pouhém vnímání, klasifikování a počítání, ale právě v určité negaci všeho bezprostředního. Avšak matematický formalismus, jehož médiem je číslo, nejabstraktnější podoba bezprostředního, místo toho drží myšlení pevně při pouhé bezprostřednosti. Faktické se jeví jako pravda, poznání se omezuje na jeho opakování, myšlení se stává pouhou tautologií. Čím více si myšlenková mašinerie podrobuje jsoucí, tím slepěji se omezuje při jeho reprodukci. Osvícenství tím upadá zpět do mytologie, již nikdy neumělo uniknout. Mytologie totiž ve svých podobách odrážela podstatu dané skutečnosti: koloběh, osud, pan-

ství světa jakožto pravdu a zřikala se naděje. V pregnantnosti mytického obrazu, stejně jako v jasnosti vědecké formule se potvrzuje věčnost faktického a pouhá daná existence se prezentuje jako smysl, který je ve faktickém obsažen. Svět jako gigantický analytický soud, jediný, který zbyl ze všech snů vědy, má stejnou povahu jako kosmický mýtus, který střídání jara a podzimu spojoval s únosem Persefoné. Jedinečnost mytického procesu, která má legitimovat proces faktický, je klamem. Únos bohyně původně bezprostředně spadl vjedno s úmrtím přírody. Opakoval se každého podzimu a samo opakování nebylo následkem odluky, nýbrž bylo vždy stejné. S upevněním časového vědomí byl tento proces fixován v minulosti jako něco jedinečného a hrůza před smrtí měla být v každém novém cyklu ročních dob rituálně zmíněna rekursem k tomu, co se stalo kdysi dávno. Toto oddělení je však bezmocné. Ustanovením oné jedinečné minulosti přijímá cyklus charakter nevyhnutelnosti a hrůza vyzáruje z dávné události na veškeré dění jako její pouhé opakování. Subsumpce faktického, ať už pod bájnou prehistorii nebo pod matematický formalismus, symbolický vztah přítomného k mytické události v ritu nebo k abstraktní kategorii ve vědě způsobuje, že nové se jeví jako předem určené, které je tak ve skutečnosti to staré. Bez naděje není dané bytí, nýbrž vědění, jež si v obrazném či matematickém symbolu přivlastňuje dané bytí jako schéma, a tím je zvěčňuje.

V osvíceném světě vstoupila mytologie do profánního. Dané bytí, důkladně očištěné od démonů a jejich pojmových potomků, přijímá ve své vycizelované přirozenosti charakter, který prehistorie přisuzovala démonům. Z titulu tvrdých faktů se dnes společenské bezpráví, z něhož tato fakta vycházejí, posvěcuje a činí nedotknutelným stejně jistě, jako byl posvátným a nedotknutelným medicínman pod ochranou svých bohů. Za toto panství se platí nejen tím, že se lidé odcizují ovládaným objektům: se zvěčněním ducha byly zaklety samy vztahy lidí i vztah každého jednotlivce k sobě samému. Jednotlivec se scvrkl na uzlový bod konvenčních reakcí a způsobů fungování, které se od něho věčně očekávají. Animismus oduševnil věci, industrialismus zvěčňuje duše. Ekonomický aparát, ještě před totálním plánováním, automaticky opatřuje zboží hodnotami, jež rozhodují o chování lidí. Od doby, kdy skončila volná směna, ztratilo zboží své ekonomické kvality, a to s výjimkou fetišového charakteru, který se rozprostírá jako ztuhlý příkrov nad životem společnosti

ve všech jejích aspektech. Prostřednictvím nesčetných agentur masové produkce a její kultury jsou do jednotlivce jako jediné přirozené a slušné vstřikovány racionální normované způsoby chování. Jednotlivce se určuje již pouze jako věc, jako statistický prvek, jako *succes or failure*. Jeho měřítkem je sebezáchova, úspěšné nebo neúspěšné přizpůsobení objektivitě jeho funkce a stanovených vzorů. Všechno ostatní, ideje i kriminalita, zakouší sílu kolektivu, který je vůči tomu ve střehu počínaje školní třídou a konče odborovou organizací. I tento hrozící kolektiv však patří jen ke klamnému povrchu, pod nímž se skrývají mocnosti, které jím manipulují jako nástrojem moci. Jeho brutalita, která drží jednotlivce v normě, představuje skutečnou kvalitu lidí stejně málo jako hodnota kvalitu spotřebních věcí. Démonicky znetvořená podoba, kterou na sebe ve světle bezpředsudečného poznání vzali věci a lidé, poukazuje na panství, totiž na princip, který podnítl již specifikaci *mana* na duchy a božstva a působil v kejklřství kouzelníků a medicinmanů. Fatalita, již prehistorie sankcionovala nepochopitelnou smrt, přešla do zcela pochopitelného daného bytí. Panická hrůza uprostřed dne, v níž si lidé náhle uvědomili přírodu jako celek bytí, našla svůj protějšek v panice, která dnes může propuknout už v každém okamžiku: lidé očekávají, že svět, který je bez východiska, bude uvržen do ohně celkem bytí, jímž jsou oni sami a s nímž nic nezmohou.)

Mytická hrůza osvícenství náleží k mýtu. Osvícenství ji zakouší nejen u nevyjasněných pojmů a slov, jako je to u sémantické kritiky jazyka, ale u každého lidského projevu, nemá-li místo v účelové souvislosti oné sebezáchovy. Spinozova věta *Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*<sup>37</sup> obsahuje pravou maximu veškeré západní civilizace, v níž se stírají náboženské i filosofické diference buržoazního světa. Subjekt, který po metodickém vymýcení všech přírodních stop jako něčeho mytologického neměl být už ani tělem, ani krví, ani duší, a dokonce ani přirozeným Já, tvořil po své sublimaci na transcendentální či logický subjekt vztáž-

<sup>37</sup> B. Spinoza, *Etika*, část IV, tvr. 22, důsledek, přel. K. Hubka, Praha 2001, str. 181: „Snaha po sebezachování je první a jediný základ zdatnosti.“

ný bod rozumu, zákonodárnou instancí jednání. Kdo se bezprostředně, bez racionálního vztahu k sebezáchově, oddává životu, upadá podle soudu osvícenství, jakým je protestantismus, zpět do prehistorie. Tento pud jako takový je stejně mytický jako pověra; sloužit Bohu, jehož subjekt nepostuluje, je pomatené jako opilství. Pokrok chystá stejný osud obojímu: uctívání Boha i ponoření do bezprostředně přírodního bytí; nedostatečnou reflexi myšlení, stejně jako nedostatečnou reflexi slasti stíhá kletbou. Princip Já zprostředkovává společenskou práci každého jednotlivce v buržoazním hospodářství; tato práce má jedněm vracet zvětšený kapitál, druhým sílu k nadpráci. Čím déle však proces sebezáchovy probíhá na základě buržoazní dělby práce, tím více si vynucuje sebezvnějšnění individuů, jež mají své tělo i duši formovat podle technické aparatury. Tím se opět řídí osvícenské myšlení: nakonec, jak se zdá, je odstraněn i transcendentální subjekt poznání jako poslední připomínka subjektivity, která je nahrazena tím nerušenější prací automatických pořádacích mechanismů. Ze subjektivity se stává prchavá látka, která se řídí logikou údajně nestranných pravidel hry, a tak s ní lze o to neomezeněji manipulovat. Positivismus, který se nakonec nezastavil ani před myšlením samotným, v nejdoslovnějším smyslu chimérou vzniklou v mozku, odstranil i poslední rušivou instanci mezi individuálním jednáním a společenskou normou. Technický proces, k němuž se po svém vymazání z vědomí subjekt zvěcnil, je zbaven mnohoznačnosti mytického myšlení, stejně jako všeho významu vůbec, protože rozum sám se stal pouhým pomocným prostředkem všeobjímající hospodářské aparatury. Slouží jako universální nástroj, který se hodí ke zhotovování všech ostatních nástrojů a je pevně zaměřen k účelu, a v tomto smyslu je osudový jako přesně vypočítané pracovní aktivity v materiální produkci, jejichž výsledek se pro lidi vymyká jakékoli kalkulaci. Konečně se naplnila stará ctižádost rozumu – být čistým orgánem účelů. Výlučnost logických zákonů pochází z jednoznačného charakteru funkce, v konečném ohledu z násilného charakteru sebezáchovy. Ta se stále znovu vyhrocuje k volbě mezi přežitím a zánikem, která se projevuje ještě v principu, že ze dvou kontradiktorických vět může být pouze jedna pravdivá a jedna nepravdivá. Formalismus tohoto principu a celé logiky, která se jím etabluje, pochází z neprůhlednosti a spletenosti zájmů ve společnosti, v níž si zachování forem a zachování jednotlivců odpovídá jen

náhodně. Vypovězení myšlení z logiky ratifikuje v poslušárně zvěcnění člověka v továrně a kanceláři. Tabu v tomto smyslu zasahuje tabuizující moc, osvícenství ducha, který je sám osvícenstvím. Tím se však příroda jako pravá sebezáchova uvolňuje a rozpoutává v individuu nejinak než v kolektivním osudu – v krizi a válce, a to na základě procesu, který ji sliboval vypudit. Jestliže teorii zůstane jako jediná norma-ideál jednotné vědy, musí praxe propadnout bezohlednému provozu světových dějin. Civilizací plně uchopený subjekt se rozkládá na prvek oné nelidskosti, jíž chtěla civilizace od počátku uniknout. Naplňuje se nejstarší obava, obava ze ztráty vlastního jména. Čistě přírodní existence, animální a vegetativní, představovala pro civilizaci absolutní nebezpečí. Mimetické, mytické, metafyzické způsoby chování byly jeden po druhém považovány za překonané epochy a návrat k nim byl spojen s hrůzou, že subjekt by se opět přeměnil v pouhou přírodu, jíž se s nevýslovným úsilím od cizil, a která by ho právě proto naplňovala nevýslovnou hrůzou. Živá vzpomínka na prehistorii, už na její nomádický stupeň a ještě více na její skutečný prepatriarchální stupeň, byla z vědomí lidí po celá tisíciletí vyháněna těmi nejstrašnějšími tresty. Osvícený duch nahradil oheň a kolo stigmatem, jež vtiskl veškeré iracionalitě, protože vede do záhuby. Hédonismus byl umírněný – extrémní nenáviděl o nic méně než Aristotelés. Buržoazní ideál přirozenosti nemá na mysli amorfní přírodu, nýbrž ctnost prostřednosti. Promiskuita a askeze, nadbytek a hlad jsou navzdory své protikladnosti bezprostředně identické, neboť jsou to síly rozkladu. Tím, že rozkazující menšina podřizuje celý život požadavkům jeho zachování, svým vlastním zabezpečením garantuje i přetrvání celku. Vládnoucí duch od Homéra po modernu chce řídit plavbu mezi Skyllou úpadku do prosté reprodukce a Charybdou bezuzdného uspokojování; každé jiné orientační hvězdě, než byla hvězda „menšího zla“, odedávna nedůvěřuje. Noví němečtí pohané a administrátoři válečnické nálady chtějí opět osvobodit slast. Neboť se jim však pod tlakem práce po tisíciletí učili nenávidět, zůstává v totalitární emancipaci kvůli sebezáchování sprostá a zmrzačená. Zůstává spjata se sebezáchovou, k níž jí předtím vychoval mezitím odstavený rozum. V bodech obratu západní civilizace, od přechodu k olympskému náboženství až k renesanci, reformaci a buržoaznímu ateismu, kdy nové národy a vrstvy se stále větším důrazem vytěsňovaly mýtus, byl strach z nepochopi-

telné, hrozící přírody, který byl následkem jejího zmaterializování a zpředmětnění degradován na animistickou pověru a ovládnutí přírody uvnitř i venku bylo učiněno absolutním cílem života. Je-li sebezáchova nakonec automatizována, pak je rozum propuštěn ze služeb, a to těmi, kdo se jako administrátoři produkce ujali jeho dědictví a nyní se bojí rozumu vyděděných. Podstatou osvícenství je alternativa, jejíž nevyhnutelnost je nevyhnutelností panství. Lidé museli stále volit mezi podrobením se přírodě a podrobením přírody. S rozšířením buržoazního tržního hospodářství se temný obzor mýtu vyjasňuje sluncem kalkulujícího rozumu, pod jehož ledovými paprsky dozrává setba nového barbarství. Pod tlakem panství vedla lidská práce odedávna pryč od mýtu, avšak pod panstvím se vždy znovu vrací do začarovaného kruhu mýtu.

V homéřském vyprávění je uchováno propletení mýtu, panství a práce. Dvanáctý zpěv *Odysseie* vypráví o plavbě kolem Sirén. Jejich vábení vyjadřuje touhu ztratit se v minulosti. Vábený hrdina se však v utrpení stává dospělým. Množství smrtelných nebezpečí, v nichž musel obstát, utvrdilo jednotu jeho vlastního života, identitu osoby. Časová pásma se mu oddělují jako voda, země a vzduch. Čas je mu tokem toho, co bylo, vracejícím se zpět od skal přítomnosti, a budoucnost leží v oblacích na obzoru. Co Odysseus nechal za sebou, to vstoupilo do světa stínů: je ještě tak blízko prehistorickému mýtu, jehož lůno subjekt opustil, že se mu vlastní prožitá minulost stává mytickou prehistorií. Pevným uspořádáním času se subjekt snaží čelit mýtu. Trojdílné časové schéma má osvobodit přítomný okamžik z moci minulosti tím, že tuto moc, jako to neopakovatelné, vykáže za absolutní hranice a dá ji k dispozici přítomnosti jako praktikovatelné vědění nynějšího okamžiku. Nutkání zachránit minulé jako to živé, místo aby se minulé využilo jako látka pokroku, se zklidňuje pouze v umění, k čemuž náležejí i dějiny jako zobrazení minulého života. Pokud se umění zřiká toho, aby vystupovalo jako poznání, a tím se odpojuje od praxe, je společenskou praxí tolerováno jako slast. Zpěv Sirén však ještě není zbaven moci tím, že je z něho umění. Sirény vědí, „co v budoucnu též se přihodí na žirné zemi“,<sup>38</sup> i to, čeho se účastnil sám Odysseus, „co

38 Homér, *Odysseia*, XII,191, přel. R. Mertlík, Praha 1984.



v prostorné krajině trójské trójský i achajský lid kdys vytrpěl pro vůli boží“.<sup>39</sup> Tím, že bezprostředně přivolávají to, co se stalo velmi nedávno, ohrožují neodolatelým příslibem slasti, který je vnímán v jejich zpěvu, totiž patriarchální řád, který život jednoho každého navrácí jen za tu cenu, že se jeho čas naplní. Kdo propadne jejich kejklířské hře, musí zahynout, neboť v tomto světě může existenci na přírodě vyvzdorovat jedině neustálá duchapřítomnost. Jestliže Sirény vědí o všem, co se událo, požadují jako cenu za své vědění budoucnost, a příslib šťastného návratu je klam, jímž minulost polapí dychtícího. Odyssea varovala Kirké, božstvo zezvířečnění, jemuž odolal, a ono mu za to dalo sílu, aby odolal i jiným mocnostem rozkladu. Vábení Sirén je však nadále příliš silné. Nikdo, kdo slyší jejich zpěv, jim nemůže uniknout. Lidé museli sami na sobě provést hrozné věci, než byl vytvořen subjekt, identický, účelově zaměřený mužský charakter člověka. Něco z toho se ještě opakuje v každém dětství. Snaha udržet Já pohromadě se pojí k Já na všech stupních a touha po jeho ztrátě byla vždy spjata se slepým odhodláním zachovat Já. Narkotické opojení, při němž se za euforii, v níž je Já suspendováno, platí spánkem podobným smrti, je jedním z nejstarších společenských opatření, která jsou prostředníkem mezi sebezachováním a sebezničením – pokusem Já, jak přežít sama sebe. Strach z toho, že člověk ztratí své Já a s ním zruší hranice mezi sebou a jiným životem, hrůza před smrtí a destrukcí, je spojena s příslibem štěstí, jímž byla civilizace ohrožena v každém okamžiku. Její cesta byla cestou poslušnosti a práce, nad níž neustále září její naplnění, ale pouze jako zdání, jako krása zbavená moci. Odysseova mysl, stejně nepřátelská k vlastní smrti i vlastnímu štěstí, si to uvědomuje. Zná jen dvě možnosti úniku. Jednu předpisuje druhům: ucepe jim uši voskem, a oni musí veslovat ze všech sil. Kdo chce obstát, nesmí slyšet na vábení nenávratna, a toho je schopen jen tehdy, když toto vábení nemůže slyšet. O to se vždy stará společnost. Zčerstva a soustředěně musí pracující hledět dopředu a nevsímat si toho, co je stranou. Pud, který nutí odchýlit se, musejí sublimovat prostřednictvím dodatečného zarytého úsilí. Tak se stávají praktickými. – Druhou možnost si volí sám Odysseus, pozemkový pán, který za sebe nechá pracovat druhé.

<sup>39</sup> Tamt., 189–190.

Slyší, ale je bezmocný, přivázaný ke stěžni, a čím je vábení větší, tím pevněji se nechává připoutat, stejně jako později buržoazie sama sobě odpírá štěstí tím tvrdošíjněji, čím je mu s nárůstem vlastní moci blíže. To, co Odysseus slyší, pro něj zůstává bez následků, může jen pokynout hlavou, aby ho rozbázali, ale je příliš pozdě, druhové, kteří sami neslyší, vědí jen o nebezpečnosti tohoto zpěvu, nikoli o jeho kráse, a nechají jej u stěžně, aby zachránili jeho i sebe. Reprodukují život utlačovatele spolu se svým vlastním, a utlačovatel už není schopen vystoupit ze své společenské role. Pouta, jimiž je neodvolatelně připoután k praxi, zároveň drží Sirény daleko od praxe: jejich vábení, jež se stává pouhým předmětem kontemplace, se neutralizuje tím, že se stává uměním. Připoutaný se účastní koncertu, nehnutě naslouchá jako později koncertní návštěvníci a jeho nadšené volání po vysvobození vyznívá již jako aplaus. Umělecký požitek a manuální práce se tak rozcházejí. Epos už obsahuje pravou teorii. Kulturní statek je v přesné korelaci k práci při odchodu z prehistorie a vykonávané na příkaz, a obojí kotví v nevyhnutelném tlaku ke společenskému panství nad přírodou.

Opatření, která Odysseus provedl na lodi kvůli Sirénám, jsou vtušenou alegorií dialektiky osvícenství. Stejně jako je zastupitelnost mírou panství a nejmocnější je ten, kdo se ve většině úkonů může nechat zastupovat, tak je zastupitelnost prostředkem jak pokroku, tak úpadku. Za daných podmínek znamená vyloučení z práce otupení, a to nejen u nezaměstnaných, ale také u jejich sociálního protipólu. Ti výše postavení zakoušejí své bytí, s nímž se již nemusejí zabývat, pouze jako substrát a zcela tuhnou do podoby příkazujícího subjektu. Primitiv zakoušel přírodní věc pouze jako unikající předmět žádosti, „avšak pán, který vsunul rod raba mezi věci a sebe, spojuje se tím pouze s nesamostatností věci a má z ní čistý požitek; stránku samostatnosti však ponechává rabovi, který věc zpracovává“.<sup>40</sup> Odysseus je v práci zastoupen. Stejně jako se nemůže oddat touze po zapuzení svého Já, tak se jako vlastník nakonec zřídá rovněž účastí na práci, a konečně i jejího řízení, zatímco druhové se při vši blízkosti věcem samozřejmě nemohou těšit z práce, protože ta se provádí

<sup>40</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 158.

dí pod tlakem, zoufale, při násilně uzavřených smyslech. Rab zůstává ujařmen na těle i na duši, u pána nastává regres. Žádné panství se dosud nedokázalo vyhnout zaplacení této ceny, a to, že se pokrok dějin podobá kruhu, je částečně vysvětleno tímto zeslábnutím, ekvivalentem moči. Lidstvo, jehož obratnost a znalost se diferencuje s dělbou práce, je zároveň tlačeno zpět na antropologicky primitivnější stupně, neboť kvůli technickému ulehčení existence je další trvání panství podmíněno tím, že k fixaci instinktů dochází jejich silnějším potlačením. Fantazie zakrňuje. Neštěstí není způsobeno tím, že individua zaostala za společností nebo její materiální produkcí. Kde se vývoj stroje již převrátil ve vývoj mašinerie panství, takže technická a společenská tendence, odedávna navzájem propletené, konvergují do totálního uchvácení člověka, tam zaostalí lidé nepředstavují pouze nepravdu. Naproti tomu přízpůsobení moci pokroku zahrnuje pokrok moci, ony vždy nanovo vznikající úpadkové přeměny, které usvědčují neúspěšný, nýbrž právě úspěšný pokrok z jeho vlastního protikladu. Kletbou tohoto nezadržitelného pokroku je nezadržitelná regrese.

Tato regrese se neomezuje na zakoušení smyslového světa, které je spojeno s tělesnou blízkostí, ale postihuje zároveň autonomní intelekt, který se odděluje od smyslové zkušenosti, aby si ji podrobil. Sjednocení intelektuálních funkcí, které umožňuje ovládat smysly, rezignace myšlení a produkce jednohlasnosti znamená ochuzení myšlení, stejně jako zkušenosti. Oddělení myšlenkové a smyslové oblasti poškozují obojí. Omezením myšlení na organizaci a správu vykonávanou vrchností, od Istitivého Odyssea až k naivním generálním ředitelům, vzniká zároveň omezení, jež postihuje i ty velké, pokud jim nejde pouze o manipulaci malých. Duch se nakonec stává aparátem panství a sebeovládání, za který ho buržoazní filosofie vždy pokládala. Hluché uši, jež od mytických dob zůstaly poddajným proletářům, nejsou v ničem lepší než ztuhlost toho, kdo rozkazuje. Z nezralosti ovládaných vzniká přezralost společnosti. Čím komplikovanější a jemnější je společenská, ekonomická a vědecká aparatura, s jejíž obsluhou produkční systém už dlouho slaďuje tělo, tím chudší jsou prožitky, jichž je tělo schopno. Eliminace kvalit, jejich převedení na funkce, se prostřednictvím racionalizovaného způsobu práce přenáší z vědy na zkušenostní svět většinových společenských vrstev a tendenčně jej opět připodobňuje světu mloků. Re-

grese mas dnes spočívá v neschopnosti slyšet vlastníma ušima neslyšené, moci vlastníma rukama se dotknout neuchopeného, je to nová podoba zaslepení, jež přichází na místo všeho překonaného mytického zaslepení. Na základě zprostředkování totální společnosti, uchvacující veškeré vztahy a emoce, se lidé opět stávají právě tím, proti čemu se obracel zákon vývoje společnosti, princip Já: stávají se pouhou rodovou bytostí, navzájem stejní co do své izolace v násilně řízené kolektivitě. Veslaři, kteří mezi sebou nemohou mluvit, se jeden jako druhý napínají ve stejném taktu jako moderní dělník v továrně, v kině a kolektivu. Konkrétní pracovní podmínky ve společnosti si vynucují konformismus, a nikoli vědomé ovlivňování, dodatečně ohlupují utlačené lidi a odvádějí je od pravdy. Bezmoc dělníků není pouze fintou vládnoucích, nýbrž logickou konsekvencí industriální společnosti, v níž se nakonec proměnilo antické fatum, jemuž se lidé snažili uniknout.

Tato logická nutnost však rozhodně není definitivní. Zůstává připoutána k panství jako jeho odlesk a nástroj zároveň. Její pravda je proto neméně pochybná jako její evidence nevyhnutelná. Myšlení se ovšem vždy spokojovalo s konkretizováním pochybností o sobě samém. Je to rab, jehož pán nemůže po libosti zastavit. Tím, že se panství, od doby, kdy se lidé usadili, a později ve zbožním hospodářství, zvěčnilo v zákon a organizaci, muselo se omezit. Nástroj získává samostatnost: zprostředkující instance ducha, nezávisle na vůli pánů a správců, zmírňuje bezprostřednost ekonomického bezpráví. Nástroje panství, jež mají uchopit vše – jazyk, zbraně, nakonec stroje – se musejí dát uchopit všemi. Tak se v panství prosazuje moment racionality jako něco, co se od panství také odlišuje. Předmětnost prostředku, která jej činí universálně použitelným, jeho „objektivita“ pro všechny implikuje již kritiku panství, tak jak jeho prostřednictvím vzrůstá myšlení. Na cestě od mytologie k logistice ztratilo myšlení prvek sebereflexe a mašinerie dnes otupuje lidi, i když na nich závisí. V podobě strojů se však odcizené *ratio* pohybuje směrem ke společnosti, která jej myšlení, zpevněné jako materiální a intelektuální aparatura, smíří s osvobozeným životem a obrátí se ke společnosti samé jako reálný subjekt života. Partikulární původ myšlení a jeho universální perspektiva byly odedávna neoddělitelné. Dnes, s přeměnou světa v průmysl, se perspektiva obecného – společenské uskutečnění myšlení – otevřela do té míry, že sami vládnoucí kvůli

ní popírají myšlení jako pouhou ideologii. Špatné svědomí klik, v nichž se nakonec ztělesňuje ekonomická nutnost, se prozrazuje v těch jeho projevech, počínaje intuicí vůdce a konče dynamickým světovým názorem, které v rozhodném protikladu k dřívější buržoazní apologetice již neuznávají vlastní zločinné jednání za nutnou konsekvenci zákonitých souvislostí. Mytologické lži o poslání a osudu, které jsou jejich náhražkou, nejsou nikdy zcela nepravdivé: už to nejsou objektivní tržní zákony, jež vládly v jednáních podnikatelů a vedly ke katastrofě. Naplňují se spíše vědomá rozhodnutí generálních ředitelů jako výslednice různých sil, které si co do své nutnosti v ničem nezadají s nejslepějšími cenovými mechanismy, a spíše než co jiného naplňují starý zákon hodnoty, a tím osud kapitalismu. Vládoucí sami nevěří v žádnou objektivní nutnost, i když ji občas přisuzují svým výmyslům. Prohlašují se za inženýry světových dějin. Pouze ovládaní přijímají vývoj, který je s každým nadekretovaným zvýšením životní úrovně činí o stupeň bezmocnějšími, stejně jako nezpochybnitelnou nutnost. Poté, co se udržování života těch, jichž je vůbec ještě zapotřebí k obsluze strojů, dá zajistit minimální částí pracovní doby, která je k dispozici pánům společnosti, je nyní přebytečný zbytek – obrovská masa obyvatelstva – cepována jako dodatečná ochrana systému, aby dnes i zítra sloužila jako materiál k jeho velkým plánům. Jsou vykrmováni jako armáda nezaměstnaných. Jejich degradace na pouhé objekty správy, která formuje předem každé odvětví moderního života, a to včetně jejich řeči a vnímání, se jim jeví jako objektivní nutnost, proti níž, jak si myslí, nic nezmohou. Bída jako protiklad moci a bezmocnost nezměrně rostou spolu s kapacitou pro trvalé odstranění veškeré bídy. Před každým jednotlivcem stojí neproniknutelný les klik a institucí, jež se od nejvyšších velitelských míst hospodářství až k posledním profesionálním vyděračům starají o neomezené trvání *statu quo*. Proletář již před odborářským šéfem, pokud se s ním vůbec někdy setká, natož před manažerem, není ničím víc než přespočetným exemplářem, zatímco odborářský šéf se zase musí obávat své vlastní likvidace.

Absurdita stavu, v němž moc systému nad lidmi roste s každým krokem, který je vyvádí z moci přírody, denuncuje racionalitu racionální společnosti jako obsolentní. Její nutnost je zdáním, stejně jako svoboda podnikatelů, která zjevuje svou násilnou povahu v jejich nevyhnutelných bojích a dohodách. Takové zdání, v němž se ztrácí

plně osvícené lidství, nemůže být rozloženo myšlením, které jakožto orgán panství musí volit mezi příkazem a poslušností. Ačkoli se myšlení nemůže vymanit ze zapletení, jímž zůstává uvězněno v prehistorii, stačí nicméně na to, aby logiku buď – anebo, konsekvence a antinomie, již se myšlení radikálně emancipovalo od přírody, znovu poznalo jako tuto přírodu, totiž neusmířenou a sobě samé odcizenou. Myšlení, v jehož násilném mechanismu se příroda reflektuje a prolonguje, reflektuje právě na základě své nevyhnutelné konsekvence také samo sebe jakožto přírodu, která zapomněla sama na sebe, jakožto násilný mechanismus. Představování je pouze nástroj. Lidé se myšlením distancují od přírody, aby si ji před sebe postavili tak, aby ji mohli ovládnout. Pojem se podobá věci, materiálnímu nástroji, který se v různých situacích drží stejně, a tak svět jako to chaotické, mnohostranné, disparátní odděluje od poznaného, jednoho, identického – je to ideální nástroj, který se hodí vždy na to místo, za něž lze uchopit každou věc. Myšlení se stává iluzivním, kdykoli chce popřít oddělující funkci, distancování a zpředměťňování. Veškeré mystické sjednocování zůstává klamem, bezmocnou vnitřní stopou zašantročené revoluce. Ale protože má osvícenství navrch před každou hypostazí utopie a netečně zvěštuje panství jako rozdvojení, stává se rozdvojení subjektu a objektu, které osvícenství brání zatemnit, jak indexem nepravdivosti tohoto rozdvojení, tak indexem pravdy. Odsouzení pověry znamenalo vždy nejen pokrok panství, ale zároveň jeho kompromitaci. Osvícenství je víc než osvícenství – je to příroda pojatá ve svém odcizení. V sebepoznání ducha jako přírody, která je sama se sebou, se příroda jako v prehistorii dovolává sebe samé, ale již ne bezprostředně, tedy svým domnělým jménem, jež znamená všemohoucnost, jako *mana*, nýbrž jako to slepé, zmrzačené. Úpadek a rozklad přírody se odvíjí od jejího ovládnutí, bez něhož duch neexistuje. Tímto doznáním, v němž duch přiznává své panství a vrací se zpět do přírody, se rozplývá jeho panský nárok, který jej právě dělá otrokem přírody. Jestliže lidstvo v útěku před nutností, v pokroku a civilizaci nedovede vydržet, aniž by se vzdalo sebepoznání, pak ve valech, jež navrhuje proti tlaku nutnosti, v institucích, praktikách ovládnutí, které od podrobování přírody odedávna dopadaly zpět na společnost, už nepoznává ani garanty budoucí svobody. Každý pokrok civilizace obnovil spolu s panstvím také onu perspektivu jeho zmírnění. Zatímco reálné dějiny jsou utká-

ny z reálného utrpení, jež se nijak nezmenšuje proporcionálně k růstu prostředků k jeho odstranění, pak naplnění této perspektivy je odkázáno na pojem. Pojem v podobě vědy totiž pouze nevzdaluje lidi přírodě, nýbrž jako sebereflexe právě toho myšlení, které ve formě vědy zůstává připoutáno ke slepé ekonomické tendenci, umožňuje změřit distanci zvětčující bezpráví. Takovým rozpomenutím na přírodu v subjektu, které odkrývá neuznanou pravdu veškeré kultury, se osvícenství jako takové dostává do protikladu k panství; volání, aby osvícenství byla učiněna přítrž, zaznívalo i v dobách Vaniniho,<sup>41</sup> ani ne tak ze strachu z exaktní vědy jako spíše z nenávisti k nedisciplinovanému myšlení, které se vymaňuje z pout přírody tím, že se přiznává k tomu, že je přírodou, která se chvěje strachem sama před sebou. Kněží se vždy mstili za *mana* na nositeli osvícenství, který *mana* usmířoval tím, že se děsil děsu, který *mana* znamenalo, a auguri osvícenství byli, co se *hybris* týče, zajedno s kněžími. Ve své buržoazní podobě se osvícenství rozplynulo ve svém pozitivistickém momentu dávno před Turgotem a d'Alembertem. Nikdy nebylo chráněno před záměnou svobody a zajišťováním sebezáchovy. Suspense pojmu, lhostejno zda k ní došlo ve jménu pokroku či kultury, které se již dlouho tajně dorozumívaly proti pravdě, vyklidila pole lži. Ve světě, který verifikoval jen protokolární věty, a myšlenky, degradované na pouhý výkon velkých myslitelů, uchovával jako zastaralé fráze, již nelze rozlišit lež od pravdy, neutralizované jako kulturní statek.

Rozpoznat panství i v samotném myšlení jako neusmířenou přírodu by však mohlo zmírnit onu nutnost, jejíž věčnost jako ústupek reakcionářskému *common sense* ukvapeně potvrdil sám socialismus. Socialismus určil pro veškerou budoucnost nutnost jako základnu a zcela idealisticky deprivoval ducha jako nejvyšší vrcholek, protože se příliš křečovitě držel dědictví buržoazní filosofie. Tak by zůstal vztah nutnosti k říši svobody pouze kvantitativní, mechanický a příroda, chápána jako něco zcela cizího, jako v nejranější mytologii, by se stala totalitární a spolu se socialismem by absorbovala svobodu.

<sup>41</sup> Giulio Cesare Vanini (1584–1619), renesanční pantheistický filosof, který zbožstil přírodu a byl upálen inkvizicí. – Pozn. překl.

S opuštěním myšlení, které se ve své zvěčnělé podobě jakožto matematika, stroj či organizace mstí na lidech, kteří na ně zapomněli, se osvícenství zřká svého uskutečnění. Tím, že podrobilo disciplíně vše jednotlivé, ponechalo pojmově nereflektovanému celku svobodu vlomit se jakožto panství nad věcmi do bytí a vědomí lidí. Převracující skutečná praxe však závisí na nepoddajnosti teorie vůči nevědomé lhostejnosti, s níž společnost nechává myšlení zatvrdnout. Materiální předpoklady naplnění osvícenství – uvolněná technika jako taková – není hrozbou jeho naplnění. To tvrdí sociologové, kteří opět pomýšlejí na nějaký protilek a na to, jak se stát jeho pánem, kdyby šlo o protilek kolektivního rázu.<sup>42</sup> Vinna je souvislost společenského zaslepení. Mytický vědecký respekt národů před daným, které přesto neustále vytvářejí, se nakonec sám stává pozitivním faktem – pevností tak mohutnou, že se i revoluční představivost sama před sebou stydí za svůj utopismus a degeneruje v povolnou důvěřivost vůči objektivní tendenci dějin. Jako orgán takového přizpůsobení, jako pouhá konstrukce prostředků je osvícenství tak destruktivní, jak to o něm prohlašují jeho romantičtí nepřátelé. Samo k sobě dospěje teprve tehdy, až se zřekne i posledních stop souhlasu s objektivní tendencí dějin a odváží se překonat falešně absolutno – princip slepého panství. Duch takové nepoddajné teorie by dokázal obrátit mentalitu nelitostného pokroku k jeho cíli. Jeho herold Bacon snil o mnoha věcech, „jež si nemohou koupit ani králové se všemi svými poklady, které neposlouchají jejich příkazy, o nichž jejich zvědové a donašeči nic nevyzvěděli“. Tyto věci, jak si přál, připadly buržoazii, osvíceným dědicům králů. Tím, že buržoazní hospodářství

<sup>42</sup> „The supreme question which confronts our generation today – the question to which all other problems are merely corollaries – is whether technology can be brought under control... Nobody can be sure of the formula by which this end can be achieved... We must draw on all the resources to which access can be had...“ (The Rockefeller Foundation. A Review for 1943, New York 1944, str. 33 n.) („Rozhodující otázkou, s níž je dnes konfrontována naše generace – otázkou, vůči níž jsou všechny ostatní problémy pouhými důsledky –, je to, zda lze technologii podrobit kontrole... Nikdo si nemůže být jist návodem, jak tohoto cíle dosáhnout... Musíme sáhnout ke všem rezervním zdrojům, k nimž můžeme získat přístup...“ – Pozn. překl.)

zmnohonásobilo moc prostřednictvím tržního zprostředkování, zmnohonásobilo i jeho věci a síly tak, že k jejich spravování už není třeba králů ani buržoazie: už je zapotřebí všech. Lidé se na moci věci učí, jak se nakonec zbavit moci. Osvícenství se naplňuje a dosahuje svého cíle, když se nejbližší praktické účely odhalují jako ty nejvzdálenější, jichž se konečně dosáhlo, a na země, „o nichž jejich zvědové a donašeči nic nevyzvěděli“, totiž na přírodu zneuznanou panskou vědou, si lidé rozpomenou jako na země původu. Dnes, kdy se Baconova utopie, že „budeme v praxi rozkazovat přírodě“, v planetárním měřítku naplnila, se objevuje podstata podrobujícího tlaku, který Bacon připisoval neovládnuté přírodě. Bylo to panství samo. K jeho zrušení je vědění, v němž podle Bacona bezpochyby spočívá „převaha člověka“, nyní schopno dospět. Vzhledem k takové možnosti se však osvícenství sloužící přítomnosti mění v totální masový podvod.

## Exkurs I

### Odysseus neboli mýtus a osvícenství

Viděli jsme, jak vyprávění o Sirénách zachycuje vzájemné propletení mýtu a racionální práce. Svědectví o dialektice osvícenství však vydává *Odysseia* jako celek. Epos, zejména ve své nejstarší vrstvě, ukazuje, jak je spojen s mýtem: líčená dobrodružství pocházejí z lidové tradice. Ale tím, že se mýtů zmocňuje homérský duch, že je „organizuje“, dostává se s nimi do rozporu. Obvyklé ztotožnění eposu a mýtu, které moderní klasická filologie beztak vyvrací, je pro filosofickou kritiku naprostý klam. Oba pojmy se od sebe liší. Vyznačují dvě fáze historického procesu, které lze rozpoznat ještě na švech homérské redakce. Homérská řeč vytváří obecnost jazyka, pokud ji už nepředpokládá; rozkládá hierarchické uspořádání společnosti exoterickou podobou jeho znázornění, dokonce i tam, kde je oslavuje; zpívat o Achillově hněvu a Odysseově bloudění znamená toužebně stylizovat to, o čem zpívat nelze, a hrdina dobrodružství se projevuje jako pravzor buržoazního individua, jehož pojem pramení v jednotném sebezpotvrzování. A prehistorickým vzorem tohoto sebezpotvrzování je postava, která mnoho putovala a mnoho zakusila. V eposu, v dějinně filosofickém protějšku románu, se konečně objevují rysy, jimiž se začíná podobat románu, a ctihodný kosmos významuplného homérského světa se vyjevuje jako výkon pořadajícího rozumu, který ničí mýtus právě racionálním řádem, ve kterém jej znázorňuje.

Buržoazně osvícenský prvek obsažený v Homérovi zdůraznila německá pozdně romantická interpretace antiky, která v tom vycházela z raných Nietzscheových spisů. Nietzsche rozpoznal dialektiku osvícenství jako od Hegela málokdy. Formuloval rozpolcený vztah osvícenství k panství: „Osvícenství se má nahnat do lidu, aby se všichni kněží stali kněžními se špatným svědomím, a totéž lze učinit se státem. To je úkol osvícenství – udělat z celého počínání panovníků

a státníků záměrnou lež...<sup>1</sup> Na druhé straně bylo osvícenství odevádáno prostředkem „velkých mistrů vládnutí (Konfucius v Číně, Imperium Romanum, Napoleon, papežství v době, kdy se obrátilo k moci a nejen k světu)... Sebeklam mas v tomto bodu, např. v každé demokracii, je nanejvýš cenný: o umenšení a ovladatelnost lidí se usiluje jako o „pokrok“!<sup>2</sup> Poté, co se tento dvojí charakter osvícenství objevil jako základní historický princip, rozšiřuje se osvícenství pojmávané jako pokrokové myšlení až k počátku tradovaných dějin. Avšak zatímco Nietzsche vztah k osvícenství, a tím i k Homérovi, byl vždy rozpolcený – v osvícenství zahlédl jak universální pohyb suverénního ducha, jehož vykonavatelem se cítil být, tak životu nepřátelskou „nihilistickou moc“<sup>3</sup> –, zůstal u jeho protofašistických následníků pouze druhý moment, který pervertoval v ideologii. Ta se stává slepou chválou slepého života, jemuž se předepisuje stejná praxe, která vše živé potlačuje. To se projevuje v postoji kulturních fašistů k Homérovi. V homérském znázornění feudálních poměrů větří cosi demokratického, cejchují toto dílo jako dílo námořníků a obchodníků a zavrhuji iónský epos jako příliš racionální řeč a pouhou konvenční komunikaci. Zlý pohled těch, kteří se cítí být zajedno s veškerým zdánlivě bezprostředním panstvím a kteří veškeré zprostředkování, „liberalismus“ jakéhokoli stupně, proklínají, má v sobě něco pravdivého. Linie rozumu, liberality, buržoaznosti se ve skutečnosti táhne mnohem dál, než se domnívají historikové, kteří pojem měšťana datují až od konce středověké feudality. Tím, že novoromantická reakce identifikuje měšťana i tam, kde starší buržoazní humanismus viděl posvátné jitro, které mělo být jeho vlastní legitimací, nechává splynout světové dějiny a osvícenství vjedno. Módní ideologie, která vlastně z likvidace osvícenství dělá svou hlavní věc, mu proti své vůli prokazuje úctu. Je nucena uznat, že osvícené myšlení se objevuje i v té nejvzdálenější minulosti. Právě jeho nejstarší stopa hrozí špatnému svědomí dnešních archaiků tím, že se ještě

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Nachlass*, in: *Werke. Grossoktavausgabe*, XIV, Leipzig 1904, str. 206.

<sup>2</sup> Tamt., XV, Leipzig 1911, str. 235.

jednou rozběhne celý proces, který si předsevzali zadusit, zatímco jej zároveň nevědomě naplňují.

Avšak rozpoznání antimytologického osvíceného charakteru Homéra, jeho protikladnosti vůči chthonické mytologii, zůstává stejně nepravdivé jako omezené. Například Rudolf Borchardt, nejvýznamnější, a proto nejbezmocnější mezi esoteriky německého těžkého průmyslu, končí ve službě represivní ideologii svou analýzu příliš brzy. Nevidí, že ony velebené původní mocnosti již samy představují jistý stupeň osvícenství. Protože bez velkých okolů denuncuje epos jako román, uniká mu, co mají epos a mýtus ve skutečnosti společného: panství a vykořisťování. To nízké, co na eposu zatracuje, totiž zprostředkování a oběť, je pouze rozvinutím onoho pochybně vzneseného, co zbožňuje na mýtu, holého násilí. V údajné ryzosti, v archaickém principu krve oběti už je něco ze špatného svědomí a zchytralosti panství, jež jsou vlastní národní obnově, která si dnes pomáhá prehistorií jako reklamou. Již originální mýtus obsahuje moment lži, která triumfuje v podvodnosti fašismu a z níž fašismus obviňuje osvícenství. Žádné jiné dílo však není výmluvnějším svědectvím propletenosti osvícenství a mýtu než dílo Homérovo, základní text evropské civilizace. U Homéra se epos a mýtus, forma a látka nejen od sebe jednoduše oddělují, ale také se navzájem ovlivňují. Tento estetický dualismus je svědectvím dějinně filosofické tendence. „Apolinský Homér je jen pokračovatelem onoho obecně lidského procesu umění, jemuž vděčíme za individuaci.“<sup>3</sup>

Ve vrstvách Homérovy látky se usadily mýty: avšak zpráva o nich, jednota, která byla vnucena difúzním pověstem, je zároveň popisem útěku subjektu před mytickými mocnostmi. To platí v hlubším smyslu již o *Iliadě*. Hněv mytického syna bohyně vůči racionálnímu královskému vládci vojska a organizátorovi, neukázněná nečinnost onoho hrdiny, a konečně získání vítězného, smrti propadlého hrdiny pro národně hellénistickou věc – už nikoli pouze kmenovou – odvrácení pohromy – prostřednictvím mytické věrnosti k mrtvému druhu, zachycuje propletení prehistorie a dějin. Mnohem drastičtější to platí

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Nachlass*, in: *Werke. Grossoktavausgabe*, IX, Leipzig 1903, str. 289.

pro *Odysseiu*, a to nakolik je blíže dobrodružnému románu. Protiklad přežívajícího Já a mnohotvárného osudu vyjadřuje protiklad osvícenství a mýtu. Putování z Tróje na Ithaku je cestou subjektu mýtu, subjektu, jenž tu je vůči přírodní moci nekonečně slabý, a teprve se utváří v sebevědomí. Prehistorický svět je sekularizován na prostor, který subjekt proměřuje, staří démoni obývají daleké okraje a ostrovy civilizovaného Středozemního moře, zapuzení zpět do skalních útvarů, z nichž se kdysi v hrůze pravěku vynořili. Epická dobrodružství však u každého místa pamatují na jeho jméno. Z nich vzniká racionální přehled o prostoru. Třesoucí se trosečník předjímá práci kompasu. Jeho bezmoc, před níž nezůstane skryto žádné místo na moři, zároveň směřuje k tomu, aby mocnosti ztratily svou moc. Prostá nepravda mýtů, že totiž moře a zemi skutečně neobývají démoni, čarovný klam a difúze zděděného lidového náboženství, se v pohledu hrdiny, jenž dospěl, stává „blouděním myslí“ ve srovnání s jednoznačností účelu jeho sebezáchovy, návratu do vlasti a pevného vlastnictví. Dobrodružství, jimiž Odysseus prochází, jsou vesměs nebezpečnými lákadly, jež subjekt vzdalují od dráhy jeho logiky. Vydává se jim vždy nanovo, zkouší je jako nepoučitelný žák, ba občas jako pošetilý zvědavce – podobně jako herec neustále zkouší svou roli. „Kde je však nebezpečí, roste s ním i zachráněný“<sup>4</sup> vědění, v němž spočívá Odysseova identita a které mu umožňuje přežít, spočívá ve zkušenosti rozmanitého, svádějícího a rozptylujícího. Vědoucí přeživší člověk je zároveň ten, kdo se tím nejopovážlivějším způsobem oddává smrtelnému ohrožení, jež činí jeho život tvrdým a silným. To je tajemství procesu mezi eposem a mýtem: subjekt nevzniká jako strnulý protiklad dobrodružství, nýbrž se ve své strnulosti formuje nejprve na základě tohoto protikladu – jednota vzniká pouze v rozmanitosti toho, co onu jednotu popírá.<sup>5</sup> Odysseus,

<sup>4</sup> F. Hölderlin, *Patmos*, in: *Gesamtausgabe des Inselverlags. Text nach Zinkernagel*, Leipzig s. a., str. 230.

<sup>5</sup> Tento proces našel svůj bezprostřední doklad na počátku XX. zpěvu. Odysseus si všimá, jak se služky v noci plíží k nápadníkům, „a srdce mu štekalo v nitru. / Jako as štekavá fena, když běhá kol útlounkých štěňat, / na muže neznámého a dychtí zápasit za ně, / štekalo v nitru i jemu, jak na špatné

jako po něm hrdinové všech románů, sám sebe ztrácí, aby se našel; odcizení přírodě, které nastoluje, se uskutečňuje tím, že se jí vydává, měří se s ní v každém dobrodružství, a ironicky triumfuje neúprosná příroda, které přikazuje, neboť domů se vrací jako někdo neúprosný, jako soudce a mstitel jednající jako dědic sil, jimž unikl. Na homérském stupni je identita subjektu funkcí neidentického, disociovaných, neartikulovaných mýtů natolik, že si identita musí půjčovat

skutky se horšil. / Potom se udeřil v prsa a vyplínil takto své srdce: / „Snes to jen, srdce! Vždyť tehdy cos hnusnějšího jsi sneslo, / onoho dne, kdy požíral Kyklóp, muž nezdolný silou, / statné tvé druhy. I tohle tys snášelo, až tě má chytrost / vyvedla z jeskyně ven, když myslilos, že tam už zemřeš.“ / Takto on mluvil, když v prsou své milené srdce teď káral; / srdce to přetpělivé pak trvale zachovávalo / poslušnost – ale on sám sem tam se obracel stále.“ (Homér, *Odysseia*, XX, 13–24) Subjekt v sobě ještě není pevný, identický. Nezávisle na něm se vzbuzují afekty, mysl i srdce. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin 1927, str. 189: „Zpočátku buší kradie či etor (obě slova jsou synonyma 17,22) a Odysseus se bije do hrudi, tedy proti svému srdci a mluví k němu. Buší-li mu srdce, tedy se část těla vzpouzí proti jeho vůli. Jeho oslovení totiž není pouhou formou, jako když se u Euripida oslovuje ruka nebo noha, protože mají být uvedeny do chodu, nýbrž srdce jedná samostatně.“ Afekt se podobá zvířeti, které si člověk podrobuje: příměr o psu patří k téže vrstvě zkušenosti jako proměna druhů ve vepře. Subjekt, ještě rozštěpený a nucený k násilí na přírodě v sobě i té venku, „trestá“ srdce tím, že je nutí k trpělivosti a v perspektivě času mu upírá bezprostřední přítomnost. Udeřit se do prsou, to se později stalo gestem triumfu: vítěz vyjadřuje, že jeho vítězství je vždy vítězstvím nad vlastní přirozeností. Tento výkon provádí sebezáchovný rozum. Tamt., str. 190: „... mluvicí nejprve myslel na neposlušně bušící srdce; tomu byla nadřazena mėtis, která je tedy právě druhou vnitřní silou: ta Odyssea zachránila. Pozdější filosofové by ji kladli do kontrastu s nerozumnou částí duše jako *nús* nebo logistikon.“ O „Já“ – autos – je však na tomto místě řeč teprve v 24. verši: poté, co se podařilo spoutat pud rozumem. Přisuzujeme-li volbě a pořadí vypovídací hodnotu, pak by bylo třeba chápat identické Homérovo Já teprve jako výsledek nitrolidského ovládnutí přírody. Toto nové Já se chvěje ve své věci, těle poté, co v něm bylo potrestáno srdce. V každém případě se zdá, že Wilamowitzem podrobně analyzovaná juxtapozice duševních momentů, které k sobě často promlouvají, potvrzuje nepevnou efemérní provázanost subjektu, jehož substance spočívá pouze ve vyrovnávání oněch momentů.

mýty. Vnitřní forma organizace individuality, čas, je ještě tak slabá, že jednota dobrodružství je vnější, jejich sled zůstává prostorovým střídáním jevišť, míst lokálních božstev, k nimž ho zahání bouře. Kdykoli později v dějinách subjekt takové oslabení znovu zakouší nebo vyprávění s takovou slabostí počítá u čtenáře, sklouzné líčení k tomu, že život představuje jako sled dobrodružství. S velkou námahou a s možností odvolání se historický čas v obrazu cesty vyděluje z prostoru – neodvolatelné předlohy veškerého mytického času.

Nástrojem subjektu, který mu umožňuje obstát v dobrodružstvích a zachovat sám sebe poté, co sám sebe ztratil, je lest. Plavec Odysseus dovede přelstít přírodní božstva, stejně jako později civilizovaný cestovatel divochy, jimž nabízí za slonovinu pestré skleněné perly. Samozřejmě jen příležitostně vystupuje jako směnitél – to když se vyměňují dary. Homérský dar představuje střed mezi směnou a obětí. Je jako oběť, neboť ta má splatit prolitou krev, ať už cizince nebo usedlíka přemoženého piráty, a být základem smlouvy o pokojném soužití. V daru se však zároveň ohlašuje princip ekvivalentu: hostitel získává reálnou či symbolickou protihodnotu svého výkonu, host zaslouží cestu, která mu má v zásadě umožnit, aby dorazil domů. I když hostitel za svou službu nepřijme žádnou bezprostřední náhradu, může počítat s tím, že právě tak bude jednou přijat on sám nebo jeho příbuzní: jako oběť elementárním božstvům je dar zároveň rudimentárním zajištěním před těmito božstvy. Rozšířené, nicméně nebezpečné námořní plavby v raných dobách Řecka k tomu dávají pragmatický předpoklad. Sám Poseidón, hlavní Odysseův nepřítel, myslí v ekvivalentních pojmech, neboť si stále znovu stěžuje na to, že Odysseus na všech místech svého bloudění získává na darech víc, než by byl jeho plný podíl na trójské kořisti, kdyby mu Poseidón nezabránil, aby ji převezl domů. Takovou racionalizaci lze však u Homéra vysledovat dokonce i u samotného obětování. Počítá se s tím, že hekatomby určité velikosti vždy vyvolávají blahosklonnost božstev. Je-li směna sekularizací oběti, pak oběť sama se jeví už jako magické schéma racionální směny, jako lidský vynález umožňující ovládat bohy, které svrhává právě systém jejich uctívání.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Souvislost oběti a směny pojal Klages na rozdíl od Nietzschevy mate-

Moment oklamání v oběti je předobrazem odysseovské lsti, jak vidíme z toho, že se mnoho Odysseových lstí téměř jaksi vkládá do obětování přírodním božstvům.<sup>7</sup> Přírodní božstva jsou přelstěna jak héroji, tak solárními božstvy. Odysseovi olympští přátelé využívají Poseidónův pobyt u Aithiopů, kteří žijí jako zálesáci, a ještě jej uctívají a přinášejí mu velkolepé oběti, aby svého chráněnce provedli bez újmy nebezpečím. Moment oklamání je obsažen již v oběti, kterou Poseidón přijímá se zalíbením: omezení amorfního boha moře na určitou lokalitu, posvátný okrsek, zároveň omezuje jeho moc, a za své nasycení etiopskými voly se musí zřeknout i toho, že na Odysseovi zchladí svůj hněv. Veškeré lidské oběti, plánovitě prakti-

rialistické intepretace zcela magicky: „Nutnost oběti se veskrze týká jednoho každého, protože každý, jak jsme viděli, ze života a všech životních statků přijímá podíl, který může obsáhnout – ono původní *suum cuique* – jen tím, že neustále dává a vrací. Nyní však není řeč o směně ve smyslu běžné směny statků (která ovšem prapůvodně byla rovněž posvěcená myšlenkou oběti), nýbrž o směně fluid nebo esencí prostřednictvím odevzdání své vlastní duše nosnému a sytičímu životu světa“; viz L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, III/2, Leipzig 1932, str. 1409. Avšak dvojitý charakter oběti, magické sebezřeknutí se jednotlivce ve prospěch kolektivu – třeba k němu dochází neustále – a sebezáchova na základě techniky takové magie, implikuje objektivní rozpor, který vede k rozvinutí právě racionálního prvku v oběti. Za přetrvávajícího působení magického kouzla se racionalita, jako způsob chování obětujícího se, stává lstí. Klages jako horlivý apologeta mýtu a oběti na tuto skutečnost narazil a cítí se nucen ještě v ideálním obraze Pelasgů rozlišovat mezi pravou komunikací s přírodou a lží, aniž by však dokázal z mytického myšlení samého odvodit princip stojící v opozici ke zdání magického ovládnutí přírody, protože právě takové zdání vytváří podstatu mýtu. Tamt., str. 1408: „Není to již pohanská víra samotná, ale je to už také pohanská pověra, jestliže například musí bohokrál přísahat, že dál nechá svítit Slunce a pole pokrývat plody.“

<sup>7</sup> To ani v nejmenším není v rozporu s tím, že lidské oběti ve vlastním smyslu se u Homéra nevyskytují. Civilizační tendence eposu se uplatňuje ve výběru líčených událostí. G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford 1911, str. 150: „With one exception... both Iliad and Odyssey are completely expurgated of the abomination of Human Sacrifice.“ [„S jedinou výjimkou... jsou *Ilias* i *Odysseia* zcela očištěny od ohavnosti lidské oběti.“]



kované, mají oklamat boha, jemuž jsou určeny: boha podřizují primátu lidských účelů, ruší jeho moc, a tento podvod na bohu plynule přechází v podvod, který na věřící obci páchají nevěřící kněží. Lest pochází z kultu. Sám Odysseus plní funkci oběti i kněze. Zakalkulováním svého vkladu do oběti neguje moc, u níž k tomuto vkladu dochází. Tak opět získává svůj ztracený život. Podvod, lest a racionalita však rozhodně nejsou jednoduše v protikladu k archaice oběti. Odysseus způsobuje pouze to, že se moment klamu v oběti, snad nejhlubší základ fiktivního charakteru mýtu, pozvedá k sebevědomí. Zkušenost, že symbolická komunikace s božstvem na základě oběti není reálná, musí být prastará. Zástupnost oběti, velebenou módními iracionalisty, nelze od zbožštění obětovaného, od klamu kněžské racionalizace vraždy, oddělit apotheózou toho, kdo byl určen k oběti. Něco z tohoto klamu, který slabého jednotlivce povyšuje na nositele božské substance, lze odedávna objevit u Já, jež za svou existenci vděčí tomu, že přítomný okamžik obětuje budoucnosti. Jeho substancialita je stejné zdání jako nesmrtelnost zabitého. Ne nadarmo se Odysseus mnohým jevil jako božstvo.

Jsou-li obětováni jednotlivci a zahrnuje-li v sobě oběť protiklad kolektivu a individua, pak je klam objektivní součástí oběti. Pokud víra v zastupitelnost prostřednictvím oběti upomíná na to, co u jedince není původní, nýbrž co vzniká v dějinách panství, pak se tato víra zároveň stává nepravdou vůči jedinci, z něhož se vytvořil subjekt: subjekt je člověk, který již ztratil magickou moc zastupovat. Konstituce jednotlivce jakožto subjektu přetíná právě onu proměnlivou souvislost s přírodou, na jejíž ustavení si obětování jednotlivce činilo nárok. Každé obětování je obnovení, které dějinná realita, v níž je člověk uskutečňuje, usvědčuje ze lži. Ctihodná víra v oběť je však pravděpodobně již vnucené schéma, podle něhož se podrobení sami na sobě dopouštějí bezpráví, které na nich již bylo spácháno, aby toto bezpráví dokázali snášet. Obnovující síla oběti, založená na zastupování, nezachraňuje bezprostřední, pouze dočasně přerušenu komunikaci, kterou jí dnešní mytologové připisují, nýbrž sama instituce oběti má rysy historické katastrofy – aktu násilí, které ve stejné míře postihuje jak lidi, tak přírodu. Lest není nic jiného než subjektivní rozvinutí takové objektivní nepravdy oběti, již lest nahrazuje oběť. Ona nepravda možná vždy nebyla jen nepravdou. Na jistém stupni<sup>8</sup> prehistorie snad oběti byly druhem krvavé racionality, kterou

však již tenkrát šlo jen stěží oddělit od lačnění po privilegiích. Dnes převládající teorie oběti se vztahuje na představu kolektivního těla, kmene, do něhož má prolitá krev příslušníka kmene znovu proudit jako síla. Zatímco totemismus byl již ve své době ideologií, přesto označuje reálný stav, kdy vládnoucí rozum potřeboval oběť. Je to stav archaického nedostatku, v němž lze jen stěží odlišit lidskou oběť a kanibalismus. Početně vzrostlý kolektiv se čas od času může udržet při životě jen požíváním lidského masa; možná byla slast některých etnických či sociálních skupin jistým způsobem spojena s kanibalismem, o čemž dnes vydává svědectví jen odpor k lidskému masu. Obyčeje z pozdějších dob, jako bylo *ver sacrum*, při němž byl v dobách hladu celý ročník mladíků rituálním opatřením donucen k vystěhování, dosti zřetelně podržují rysy této barbarské a proměněné racionality. Ta se musela jevit jako iluzorní dávno před vytvořením mytických lidových náboženství: jakmile systematický lov zajistil kmeni dostatek zvěře, aby požívání příslušníků kmene ztratilo na významu, museli by důvtipní lovci a strážci pastí zešílet, kdyby poslechli medicinmany prikazující, aby se nechali sníst.<sup>9</sup> Magická kolektivní interpretace oběti, která zcela popírá její racionalitu, je její racionalizací; avšak přímočaře osvícená domněnka, že by to, co je dnes ideologií, mohlo být kdysi pravdou, je příliš naivní.<sup>10</sup> nejno-

<sup>8</sup> Těžko na nejstarším. „Obyčej lidské oběti... je u barbarů a polocivilizovaných národů mnohem rozšířenější než u pravých divochů a na nejnižších kulturních stupních je sotva vůbec znám. Bylo zaznamenáno, že se během doby u některých národů stále více vzráhal“, na Společenských ostrovech, v Polynésii, v Indii, u Aztéků. E. Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, I, Leipzig 1913, str. 263: „Ohledně Afričanů říká Winwood Reade: „Čím mocnější národ, tím významnější jsou oběti.“

<sup>9</sup> U kanibalských národů, jako v západní Africe, se „ani ženy, ani mladíci nesměli pojídat... jako pochoutka“; viz E. Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, II, Leipzig 1909, str. 459.

<sup>10</sup> Wilamowitz klade nás do „ostrého protikladu“ k logu, viz též, *Glaube der Hellenen*, I, Berlin 1931, str. 41 n. Mýtus jsou pro něho „dějiny, jak si je lidé vyprávějí“, dětská báje, nepravda nebo, což je s tím neodlučitelně spjato, nedokazatelná nejvyšší pravda jako u Platóna. Wilamowitz, vědom si zdánlivého charakteru mýtů, klade je na roveň básnictví. Jinými slovy: hledá je až

vější ideologie jsou jen reprízy těch nejstarších a vracejí se za ty dříve známé tím více, čím více vývoj třídní společnosti usvědčuje ze lži ideologie dříve sankcionované. Iracionalita oběti, jíž se mnozí dovolávají, není nic jiného než výraz skutečnosti, že praxe oběti trvala déle než její sama již nepravdivá, totiž partikulární racionální nutnost. Toto rozštěpení na racionalitu a iracionalitu oběti využívá lest jako fintu. Veškerá demytologizace má formu nezadržitelného zakoušení marnosti a zbytečnosti obětí.

Ačkoli se princip oběti kvůli své iracionalitě prokáže jako pomíjivý, pro svou racionalitu zároveň přetrvává. Ta se jen změnila, nezmižela. Já se vzpírá rozpuštění ve slepé přírodě, jejíž nárok se v oběti stále znovu ohlašuje. Přitom však zůstává vězet právě v přírodních souvislostech, neboť jako živý organismus se snaží prosadit na úkor

v signifikativním jazyce, který se již dostal do objektivního rozporu se svou intencí, do rozporu, jenž se pokouší usmířit jako básnictví: „Mýtus je nejprve vyslovená řeč, slovo se nikdy netýká jeho obsahu“; viz tam. Tím, že toto pozdní pojetí mýtu hypostazuje, předpokládá již rozum jako jeho explicitní protějšek a dospívá – v nevyslovené polemice s Bachofenem, kterého zesměšňuje jako módního autora, aniž by jej jmenoval – k rozhodnému odlišení mytologie a náboženství (tam., str. 5), v němž se mýtus nejeví jako starší, nýbrž právě jako mladší stupeň: „Snažím se ... sledovat vznikání víry, její změny a mýtus“; viz tam., str. 1. Tvrdšíjtný departmentalismus odborníka na Řecko mu brání pochopit dialektiku mýtu, náboženství a osvícenství: „Nerozumím jazykům, z nichž se odvozují toho času oblíbená slova tabu a totem, mana a orenda, pokládám však za spolehlivou cestu držet se Řeků a toho, abych o řeckém myslel řecky“; viz tam., str. 10. Není však vůbec jasné, jak je s tímto jaksi přímočarým míněním, že „v nejstarších vrstvách hellénství spočíval zárodek platónského božství“, slušitelný s Kirchoffem zastupovaným a Wilamowitzem převzatým historickým názorem, který právě v mytických zpracováních *nostu* vidí nejstarší jádro odysseovské knihy; sám ústřední pojem mýtu pak u Wilamowitze uniká dostatečně filosofické artikulaci. V jeho odporu vůči iracionalismu, který vynáší mýtus do nebe, a v jeho trvání na nepravdivosti mýtu lze přesto rozpoznat velké porozumění. Nechuť vůči primitivnímu myšlení a prehistorii nechává tím zřetelněji vystoupit napětí, které již bylo mezi klamným slovem a pravdou. Co Wilamowitz vytýká pozdějším mýtům, totiž svévole výmyslu, bylo jistě obsaženo již v těch nejstarších, a to kvůli *pseudos* u oběti. Toto *pseudos* je příbuzné právě onomu platónskému božství, jež Wilamowitz antedatuje do archaického hellénství.

jiného živého organismu. Opuštění oběti kvůli sebezáchovné racionalitě není směnou o nic méně, než jí byla obětí. Identicky trvajícím Já, které vzniká při překonání oběti, se však bezprostředně stává pevným, zkamenělým obětním rituálem, jímž člověk slaví sám sebe tím, že klade své vědomí proti přírodní souvislosti. Potud má pravdu slavný severský mýtus, v němž se Odin, jakožto obětí za sebe sama, pověsil na strom, a Klagesova teze, podle níž je každá obětí obětí boha bohu, jak to ještě v monotheisticky oděném mýtu předkládá christologie.<sup>11</sup> Jenže vrstva mytologie, v níž se Já jeví jako obětí sobě samému, nevyjadřuje ani tak původní koncepci lidového náboženství, jako spíše přijetí mýtu do civilizace. V třídních dějinách v sobě nepřátelství Já vůči oběti zahrnuje obětí Já, neboť bylo zapláceno popřením přírody v člověku kvůli panství nad mimolidskou přírodou i nad jinými lidmi. Právě toto popření, jádro veškeré civilizační racionality, je zárodečnou buňkou nepřetržitě bující mytické iracionality: popřením přírody v člověku se stává zmateným a neprůhledným nejen *telos* vnějšího ovládnání přírody, ale i *telos* vlastního života. V okamžiku, kdy člověk oddělí vědomí sebe sama od přírody, všechny účely, pro něž se uchovává při životě, tedy společenský pokrok, růst všech materiálních a duchovních sil, ba i samotného vědomí, se stávají nicotnými; intronizací prostředku jako účelu, jež v pozdním kapitalismu nabývá charakteru otevřeného šílenství, lze postřehnout již v prehistorii subjektivit. Panství člověka nad sebou samým, jež zakládá jeho Já, je virtuálně vždy zničením subjektu, v jehož službě se odehrává, neboť ovládaná, potlačena a kvůli sebezáchově rozpuštěná substance není nic jiného než to živé, a pouze jakožto funkce tohoto živého se určují výkony sebezáchovy, vlastně právě to, co se má zachovat. Nerozum totalitárního kapitalismu, jehož technika uspokojování potřeb ve své zpředmětněné, panstvím determinované podobě znemožňuje uspokojení potřeb a vede k vykořenění lidí – tento nerozum se prototypicky vytváří v héroovi, který uniká oběti tím, že se sám obětuje. Dějiny civilizace jsou dějinami introverze oběti. Jinými slovy: dějinami zřikání se. Každý odříkající

<sup>11</sup> Pojetí křesťanství jako pohanského obětního náboženství je v podstatě základem práce W. Hagemanna, *Gerettetem Christus* (Potsdam 1928).

se dává ze svého života víc, než se mu vrací, víc než život, který brání. To se odhaluje v souvislosti falešné společnosti, v níž je každý nadbytečný a je oklamáván. Je však společenskou nutností, aby ten, kdo se snaží uniknout z universální, nerovné a nespravedlivé směny a neodříká se, nýbrž si přeje dosáhnout nezmenšeného celku, právě tím ztrácí vše, i ty žalostné zbytky, které mu poskytuje sebezáchova. Bylo třeba celé této nadbytečné oběti: proti oběti. Také Odysseus je někdo, subjekt, který se neustále přemáhá,<sup>12</sup> a tím zanedbává život, jež zachraňuje a vybavuje si jej už jen jako bloudění. Přesto je Odysseus zároveň obětí, která umožňuje odstranění oběti. Jeho panské odříkání, jakožto boj s mýtem, je zástupným výrazem společnosti, která odříkání a panství již nepotřebuje: která vládne sama sobě nikoli proto, aby sobě a jiným činila násilí, nýbrž kvůli usmíření.

Transformace oběti v subjektivitu se odehrává ve znamení oně lsti, která byla již u oběti. V nepravdě lsti se klam působící v oběti stává prvkem charakteru a mrzačení „lstivého“, jehož fyziognomie

<sup>12</sup> Tak třeba, když se vzdá toho, aby Polyféma ihned zabil (Homér, *Odysseia*, IX,302); když přejde špatné jednání Antioia vůči své osobě, aby se neprozradil (XVII,460 n.). Srv. epizodu s větry (X,50 n.) a Teirésiovu věštbu při prvním podsvětním setkání (XI,105 n.), která činí návrat domů závislým na spoutání srdce. Odysseovo zřeknutí ovšem nemá charakter definitivní, nýbrž pouze charakter odkladu: činy pomsty odkládá, aby je později vykonal tím důkladněji: trpětel je trpělivý. V jeho chování ještě do jisté míry prosvítá jako přirozeně vzniklý účel to, co se později skrývá v totálním, imperativním zřeknutí, aby teprve tím získal nepřekonatelnou moc, která znamená podrobení všeho přírodního. Po jejím přenesení do subjektu, po emancipaci od mytického předem daného obsahu, se takové podmanění stává „objektivním“, věčně samostatným vůči každému zvláštnímu účelu člověka – stává se obecným racionálním zákonem. Již v Odysseově trpělivosti, zjevně po zavraždění nápadníků, přechází pomsta do soudní procedury: právě konečné naplnění mytického puzení se stává věcným nástrojem panství. Právo je sebeomezující se pomstou. Protože se však taková soudcovská trpělivost utváří na základě něčeho, co je mimo ni – touhy po návratu do vlasti –, nabývá lidských rysů, téměř rysů důvěry, které poukazují za hranice takticky odsunutých pomst. V rozvinuté buržoazní společnosti se pak anulují obojí: spolu s myšlenkou na pomstu se stává tabu i touha, a právě to je intronizací pomsty, zprostředkované jako pomsta subjektu na sobě.

byla vytvarována údery, jež kvůli sebezáchově vedl proti sobě. Tím je vyjádřen vzájemný vztah ducha a fyzické síly. Nositel ducha – rozkazující, jak se téměř vždy představuje Istitivý Odysseus – je navzdory všem zprávám o jeho hrdinských činech fyzicky slabší než mocnosti prehistorie, s nimiž musí zápat o život. Příležitosti, při nichž se oslavuje holá tělesná síla dobrodruha – nápadníky podníce-  
ný pěstní souboj s žebrákem Írem a napnutí luku –, představují sportovní výkony. Sebezáchova a tělesná síla se od sebe oddělují: Odysseovy atletické výkony jsou výkony džentlmena, který, zbaven praktických starostí, může trénovat své panské sebeovládání. Síla oddělená od sebezáchovy prospívá sebezáchově: v zápase s ochablým, nenasytným, nedisciplinovaným žebrákem nebo s těmi, kdo bezstarostně lenošili. Odysseus na těch, kdo zbyli, symbolicky páchá to, co na nich již spáchalo organizované pozemkové panství, a legitimuje se jako šlechtic. Kde však naráží na prasevětské mocnosti, jež nejsou ani domestikovány, ani uspány, to má těžší. Nikdy nemůže podstoupit fyzický boj s exoticky přežívajícími mytickými mocnostmi. Obětní obřady, do nichž je stále znovu zatahován, musí uznat jako dané: není schopen je zrušit. Místo toho je formálně činí předpokladem vlastního rozumového rozhodování, které se vždy odehrává takřka v mezích prehistorického soudního výroku, jenž je základem obětní situace. To, že stará oběť se mezitím stala iracionální, se chytrosti slabšího prezentuje jako hloupost rituálu. Ten je nadále akceptován, jeho litera se striktně dodržuje. Nicméně výrok, který pozbyl smyslu, se vyvrací tím, že jeho vlastní ustanovení vždy znovu poskytuje prostor, jak se mu vyhnout. Právě duch ovládající přírodu neustále vyzývá superioritu přírody na souboj. Veškeré buržoazní osvícenství je zajedno v požadavku střízlivosti, smyslu pro fakta, ve správném hodnocení poměru sil. Přání nesmí být otcem myšlenky. Ta však plyne z toho, že každá moc v třídní společnosti je spjata s hlodajícím vědomím vlastní bezmoci vůči fyzické přírodě a jejím společenským následníkům – mase mnohých. Pouze vědomě prováděné přizpůsobení se přírodě podrobuje přírodu moci fyzicky slabšího. *Ratio*, které zatlačuje *miméisis*, není pouze její protiklad. Ono samo je *miméisis*: *miméisis* smrti. Subjektivní duch, který ruší oduševnění přírody, se zmocňuje přírody zbavené duše jen tím, že napodobuje její ztuhlost a ruší sám sebe jako to, co je oduševnělé. Nápodoba vstupuje do služby panství do té míry, že i člověk před

člověkem se mění v pouhý antropomorfismus. Schématem odysseovské lsti je ovládnutí přírody prostřednictvím připodobnění. Zřeknutí se, vnější schéma pro zvnitřnění oběti, které je principem buržoazní deziluze, je *in nuce* obsaženo již v hodnocení poměru sil, které činí přežití předem závislým takřka na ochotě přijmout vlastní porážku, tedy virtuálně na smrti. Lstivý přežívá pouze na úkor svého vlastního snu, jehož se zbavuje tím, že podobně jako vnější mocnosti odkouzluje i sám sebe. Nikdy nemůže získat celek, vždy musí umět čekat, být trpělivý, odříkat si, nesmí nikdy jíst lotos ani žádný kus z posvátného Hyperionova stáda, a když kormidluje mořskou úžinou, musí zakalkulovat ztrátu druhů, které z lodi vyrve Skylla. Protáhne se, jde mu o přežití; veškerá sláva, kterou si při tom vydobyl on sám i jeho druhové, pouze potvrzuje to, že titul héraa se získává jen uzemněním a omezením puzení k celkovému, obecnému, nedělitelnému štěstí.

Formule pro Odysseovu lest je, že odpoutaný, instrumentální duch, tím, že rezignovaně podléhá přírodě, dává jí, co její jest, a právě tím ji oklamává. Mytickí netvoři, v jejichž mocenské sféře se ocitá, představují téměř vždy petrifikované smlouvy, právní nároky z prehistorie. Starší lidové náboženství se tak v rozvinuté patriarchální době prezentuje svými rozptýlenými relikty: pod olympským nebem se z nich staly obrazy abstraktního osudu, nutnosti vzdálené smyslům. To, že například nebylo možné zvolit jinou cestu než mezi Skyllou a Charybdou, lze racionalisticky nejlépe vyložit jako mytickou transformaci nadvlády mořského proudu nad malou starověkou lodí. Nicméně mytický zpředmětným přenosem již přírodní poměr síly a bezmoci nabyt charakteru právního poměru. Skylla a Charybda mají nárok na to, co se dostane mezi ně, stejně jako má Kirké právo proměnit smrtelníka nechráněného kouzlem nebo Polyfémos pojídat těla svých hostů. Každá mytická postava musí stále znovu dělat to samé. Každá spočívá v opakování: kdyby se nezdařilo, byl by to jejich konec. Všechny tyto postavy nesou rysy toho, co je v mýtech o trestu v podsvětí – o Tantalovi, Sisyfovi či Danaonách – založeno na soudním výroku Olympanů. Jsou to postavy jednajících z donucení: hanebnosti, jichž se dopouštějí, jsou prokletím, které na nich leží. Mytická nevyhnutelnost se definuje ekvivalencí mezi oním prokletím, zločinem, který je usmírjuje, a z něj vyrůstající vinou, která reprodukuje prokletí. Veškeré právo v dosavadních ději-

nách nese stopu tohoto schématu. V mýtu každý moment koloběhu splácí moment předcházející, a tím pomáhá instalovat souvislost viny jako zákon. Proti tomu vystupuje Odysseus. Subjekt reprezentuje racionální obecnost proti nevyhnutelnosti osudu. Protože se však Odysseus setkává s tím, že se obecné a nevyhnutelné navzájem proplétá, jeho racionalita nutně získává omezující formu, formu výjimky. Odysseus se musí vymanit z právních poměrů, které ho obklopují a ohrožují a do jisté míry jsou vepsány do každé mytické postavy. Právnímu ustanovení učiní zadost tak, že nad ním ztratí moc tím, že jeho moci podlehne. Nelze slyšet Sirény a nepropadnout jim: nelze jim vzdorovat. Vzdor a zaslepení jsou jedno a totéž, a kdo jim vzdoruje, právě tím se ztrácí v mýtu, proti němuž se staví. Lest je však racionalizovaný vzdor. Odysseus se nepokouší plout jinudy než kolem ostrova Sirén. Nesnaží se třeba spolehnout na nadřazenost svého vědění a svobodně naslouchat pokušitelkám v domnění, že k ochraně mu bude stačit jeho svoboda. Zcela se umění, loď nabere svůj předem určený, fatální směr a on pamatuje na to, že ať už se od přírody jakkoli vědomě distancuje, jakožto naslouchající zůstává v jejím područí. Zachová smlouvu svou poslušností a zmítá se u stěžně touhou padnout do rukou ničitelék. Ve smlouvě však postřehl mezeru, která mu umožnila jejímu nároku uniknout, třebaže ji naplnil. V pradávě smlouvě se nehledí na to, zda plavec naslouchá písni připoutaný či nepřipoutaný. Pouta patří až ke stadiu, kdy se zajatec ihned nezabíjí. Odysseus uznává archaickou přesilu písne tím, že se jako technicky osvícený člověk nechá spoutat. Naslouchá písni slasti a obrací ji vniveč, stejně jako svou smrt. Spoutaný posluchač chce k Sirénám jako kdokoli jiný. Právě proto však učinil opatření, aby až jim podlehe, nepodleh zcela. Ani vši mocí svého přání, jež reflektuje moc polobohyň, k nim nemůže, neboť jeho veslující druhové s voskem v uších nejsou hluší pouze vůči polobohyním, ale i vůči zoufalým výkřikům velitele. Sirény dostávají, co jejich jest, ale v buržoazní prehistorii je to již neutralizováno na toužení toho, kdo projíždí kolem nich. Epos mlčí o tom, co se stalo se Sirénami poté, co loď zmizela. V tragédii by to však byla jejich poslední hodina, jako bylo poslední hodinou Sfingy to, že Oidipús rozluštil hádanku, splnil její příkaz, a tím ji zbavil moci. Neboť právo mytických postav, stejně jako právo silnějšího, čerpá pouze z nesplnitelnosti jejich ustanovení. Je-li jim učiněno zadost, jsou tím od té doby

postiženy až do nejuvdálenějších forem, které po nich nastupují. Od šťastně-nešťastného setkání Odyssea se Sirénami všechny písne onemocněly a celá západní hudba trpí nesmyslností zpěvu v civilizaci, která se i přesto stále znovu oddává emocionální síle každé umělecké hudby.

Se zrušením smlouvy prostřednictvím jejího doslovného zachování se mění dějinné postavení jazyka: začíná jeho přechod v označování. Mytický osud, *fatum*, byl ztotožněn s vyřčeným slovem. Okruh představ, do něhož náležejí výroky o osudu nezměnitelně naplňované mytickými postavami, dosud nezná rozdíl slova a předmětu. Slovo má bezprostřední moc nad věcí, výraz a intence splývají v jedno. Lest je však v tom, že se tohoto rozdílu využije. Člověk se upne k určitému slovu, aby změnil věc. Zde pramení vědomí intence: v tísnivé situaci si Odysseus uvědomuje dualismus, neboť zakouší, že identické slovo může znamenat různé věci. Protože jméno Udeis může zároveň znamenat jak hrdinu vyprávění, tak Nikoho, je Odysseus schopen zrušit kouzelnou moc jména. Nezměnitelná slova zůstávají formulemi pro neúprosné přírodní souvislosti. Jejich rigidita již v magii musela čelit rigiditě osudu, která se v ní zároveň odrážela. Již v tom byl obsažen protiklad mezi slovem a tím, čemu se připodobnilo. Na homérském stupni se tento protiklad stává určitým. Ve slovech Odysseus odhaluje to, co v rozvinuté buržoazní společnosti představuje formalismus: za jejich věčně trvající závaznost se platí tím, že se distancují od každého obsahu, který je naplňuje, v odstupu se vztahují na veškerý možný obsah – na Nikoho stejně jako na Odyssea. Z formalismu mytických jmen a ustanovení, jež chtějí vládnout lidem a dějinám se stejnou lhostejností jako příroda, vzniká nominalismus, prototyp buržoazního myšlení. Sebezáchovná lest čerpá z procesu probíhajícího mezi slovem a věcí. Oba protikladné akty, které Odysseus uskutečnil při setkání s Polyfémem, jeho přihlášení se ke svému jménu i jeho zřeknutí se jména, jsou přesto opět jedno a totéž. Přiznává se sám k sobě, tím, že se popírá jakožto Nikdo, zachraňuje si život tím, že sám zmizí. Takové přizpůsobení smrti prostřednictvím jazyka obsahuje schéma moderní matematiky.

Lest jako prostředek směny, v níž všechno řádně probíhá, v níž se smlouva splní, a přesto je partner podveden, odkazuje na hospodářský typ, který se objevuje, ne-li v mytické prehistorii, pak přinej-

menším v rané antice: na prastarou „příležitostnou směnu“ mezi uzavřenými domácími hospodářstvími. „Příležitostně se směňovaly přebytky, ale těžiště zásobování spočívá v samovýrobě.“<sup>13</sup> Odysseův způsob jednání upomíná na to, jak příležitostně směňování probíhalo. Ještě v pathetickém obrazu žebráka nese feudální rysy orientálního kupce,<sup>14</sup> který se vrací s neslychaným bohatstvím, protože se poprvé vzepřel tradici a vystoupil z okruhu domácího hospodářství, „nalodil se“. Dobrodružný prvek jeho podnikání není ekonomicky ničím jiným než iracionálním aspektem jeho *ratia* ve srovnání s dosud převládající tradicionalistickou formou hospodářství. Tato iracionalita *ratia* našla svou usazeninu ve lsti jako připodobnění se buržoazního rozumu každému nerozumu, který vůči němu vystupuje jako moc ještě silnější. Lstivý solitér je již *homo oeconomicus*, pro něhož všechno rozumné vychází nastejno: proto je *Odysseia* již robinzonádou. Oba prototypičtí trosečníci činí ze své slabosti – slabosti samotného individua, které se odděluje od kolektivity – svou společenskou sílu. Jako lidem vydaným napospas vlnám, izolovaným a bez naděje na pomoc, jim jejich izolovanost diktuje bezohledné sledování atomistického zájmu. Ztělesňují princip kapitalistického hospodářství ještě předtím, než si mohli posloužit jediným dělníkem; co však z jejich zachráněného majetku přispívá k novému podnikání, to vysvítá z toho, že se podnikatel odedávna účastní konkurenčního boje s něčím víc, než je pouze píle jeho rukou. Bezmoc těchto trosečníků vůči přírodě funguje již jako ideologie, protože mají společenskou převahu. Odysseova bezbrannost před mořskými útesy zní jako legitimizace toho, že cestovatel se obohatil na účet domorodců. Buržoazní ekonomika to později zachytila v pojmu rizika: možnost ztroskotání má morálně zdůvodnit zisk. Ze stanoviska rozvinuté směnné společnosti a jejích individuí nejsou Odysseova dobrodružství ničím víc než vylíčením rizik, která dláždí cestu k úspěchu. Odysseus žije podle prapřincipu, který jednou konstituuje buržoazní společnost. Člo-

<sup>13</sup> M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, München – Leipzig 1924, str. 3.

<sup>14</sup> Victor Bérard se zvláštním důrazem, nikoli však bez jisté apokryfní konstrukce, vyzdvihl semitský prvek *Odysseie*. Srv. kap. „Les Phéniciens et l'Odyssee“, in: *týž Réssurrection d'Homère*, Paris 1930, str. 111 n.

věk měl volbu mezi oklamáním a ztroskotáním. Oklamání bylo znamením *ratia*, které prozrazuje jeho partikularitu. Proto k universálnímu zespolečenštění, jak je načrtávají světoběžník Odysseus a samovýrobce Robinson, již původně patří absolutní osamělost, jež se tak jasně vyjevuje na konci buržoazní éry. Radikální zespolečenštění znamená radikální odcizení. Oba, Odysseus i Robinson, mají co dělat s totalitou: Odysseus ji proměruje, Robinson ji vytváří. Oba to provádějí jen v dokonalém oddělení od všech ostatních lidí. S nimi se setkávají pouze v odcizené podobě – jako s nepřáteli nebo jako s opěrnými body, vždy jako s instrumenty, věcmi.

Jedno z prvních dobrodružství vlastního návratu ovšem sahá daleko do minulosti, ještě dál za barbarský věk pitvorných démonů a magických božstev. Jedná se o vyprávění o Lótofazích, pojídačích lotosu. Kdo požije jejich potravu, je ztracen stejně jako ten, kdo naslouchá Sírénám, nebo ten, koho se Kirké dotkne svou holí. Tomu, kdo podlehne, se však nemá stát nic zlého: „Nikdo však z Lótofagů zlou záhubu nesmyslel našim / druhům.“<sup>15</sup> Hrozí jim jen to, že zapomenou a vzdají se své vůle. Kletba neodsuzuje k ničemu jinému než k prvotnímu stavu bez práce a boje v „žirné zemi“:<sup>16</sup> „Kdo však / lótosu květ jen jedinkrát ochutnal, sladký / nechtěl nám donésti zprávu a odtud vůbec se vrátit, / nýbrž raději chtěl tam zůstat, u Lótofagů, / s nimi tam pojídat lótos a návrat vypustit z mysli.“<sup>17</sup> Takovou idylu, která připomíná štěstí plynoucí z omamného jedu, jenž podřízeným vrstvám v tvrdých společenských rádech umožňuje snášet nesnesitelné, nemůže sebezáchovný rozum u svých lidí připustit. Ona idyla je ve skutečnosti pouhé zdání štěstí, tupé vegetování, nuzné jako zvířecí existence. V nejlepším případě by to byla absence vědomí neštěstí. Štěstí však v sobě obsahuje pravdu, je bytostně nějakým výsledkem. Rozvíjí se v překonaném utrpení. V tomto smyslu je v právu trpitel, jehož u Lótofagů netrpí. Vůči nim zastupuje svou vlastní věc, uskutečnění utopie dějinnou prací, zatímco prosté setrávání v obrazu blaženosti odnímá utopii sílu. Avšak tím, že racio-

15 Homér, *Odyseia*, IX,92.

16 Tamt., XXIII,311.

17 Tamt., IX,94 n.

nalita – Odysseus – vnímá toto právo, vstupuje nutně do oblasti bezpráví. Odysseovo vlastní jednání, které z toho bezprostředně vyplývá, se odehrává ve prospěch panství. Toto štěstí „na okraji světa“<sup>18</sup> může sebezáchovný rozum připustit stejně tak málo, jako nebezpečnější podobu štěstí z pozdějších fází. Lenoši jsou vyrušeni a transportováni na galéry: „Ty jsem přiváděl k lodím, až plakali, proti jejich vůli, / pak jsem v korábech dutých je pod lávky vtáhl a svázel.“<sup>19</sup> Lotos je orientální pokrm: jeho jemně nakrájené výhonky ještě dnes hrají svou roli v čínské a indické kuchyni. Svůdná přitažlivost, která se jim připisuje, není asi ničím jiným než přitažlivostí regrese k fázi sběračství plodů země<sup>20</sup> a moře, jež je starší než rolnictví, chov dobytka, a dokonce i lov, zkrátka než každá produkce. Jen stěží lze označit za náhodu, že epos váže představu zahálčivého života na pojídání květín, i kdyby se jednalo o zvyk, který dnes už nemůžeme pozorovat. Pojídání květín, jak se ještě objevuje v podobě dezertu na Blízkém východě, evropským dětem známé ve formě pečiva s růžovou vodou a kandovanými fialkami, slibuje stav, v němž je reprodukce života nezávislá na vědomé sebezáchově, blaženost nasycení na výhodách plánované výživy. Vzpomínka na nejvzdálenější a nejstarší štěstí, jež občas probleskne u čichového smyslu, se stále proplétá s krajně blízkou naléhavostí konzumovat jídlo. Odkazuje na prehistorii. Ať už v ní lidé zakusili sebevětší utrpení, přesto nejsou schopni představit si žádné štěstí, jež by se nesytilo obrazem oné prehistorie: „Pak jsme se na cestu vydali, sklíčení v srdci.“<sup>21</sup>

Další postava, k níž je prohnáný Odysseus zahrán – být zahrán a být prohnáný jsou u Homéra ekvivalenty –, Kyklóp Polyfémus, nosí své oko o velikosti kola jako stopu stejného prehistorického

18 J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, III, Stuttgart s. a., str. 95.

19 Homér, *Odyseia*, IX,98–99.

20 V indické mytologii je lotos bohyně země; srv. H. Zimmer, *Maja*, Stuttgart – Berlin 1936, str. 105 n. Existuje-li souvislost s mytickou tradicí, z níž čerpá starý homérský *nostos*, pak by bylo třeba i setkání s Lótofagy pojmut jako zastávku v konfrontaci s chtonickými mocnostmi.

21 Homér, *Odyseia*, IX,105.

světa: jediné oko poukazuje na nos a ústa, jež jsou primitivnější, než je symetrie očí a uší,<sup>22</sup> která v jednotě dvou ke shodě dospívajících vjemů teprve vůbec umožňuje identifikaci a probouzí vnímání hloubky a předmětnosti. Kyklóp však na rozdíl od Lótofagů reprezentuje pozdější, ve vlastním smyslu barbarický věk – věk lovců a pastevců. Homér vymezuje barbarství ve shodě s tím, že se neprovozuje žádné systematické zemědělství, a proto zatím není dosaženo systematické organizace práce a společnosti řídicí využití času. Kyklópy nazývá „násilnými, zpupnými“,<sup>23</sup> protože – a v tom je něco jako tajné přiznání viny civilizace samé, „na věčné bohy se úplně spoléhající nechtějí orat půdy, / ni sazenic rukama sázet, / nýbrž bez orby všecko a neseté samo jim roste, / ječmen a reř, též vinný keř, jenž rodí jim hrozny velikých / zrn – jest Diův to dešť, jenž růstí jim dává“.<sup>24</sup> Hojnost nepotřebuje zákon a civilizační obžaloba anarchie zní téměř jako denunziace hojnosti: „Nemají poradných sněmův a vůbec zákonných řádů, / nýbrž jim dutá sluj jest obydlím, každému jiná, / na vrších vysokých hor, kdež každý má úplnou vládu / nad vlastní ženou a dětmi, a jeden druhého nedbá.“<sup>25</sup> Je to již patriarchální kmenová společnost, založená na utlačování fyzicky slabších, ale ještě neorganizovaná podle měřítka pevného vlastnictví a jeho hierarchie. Je to nedostatečně vzájemně sepětí soliterních obyvatel jeskyní, které je vlastním důvodem chybění objektivního zákona, a tím homérského obvinění z divošství – z nedostatku vzájemných ohledů. O něco níže přitom Homér dementuje pragmatickou věrnost vypravěče tomuto civilizovanému soudu: navzdory onomu nedostatku vzájemných ohledů na zoufalé volání oslepeného Polyféma přichází jeho příbuzenstvo, aby mu pomohlo, a jen Odysseův trik se jménem zabrání tomu, aby jej pomstili.<sup>26</sup> Hloupost a bezzákonost

<sup>22</sup> Podle Wilamowitze jsou Kyklópové „vlastně zvířata“; viz též, *Glaube der Hellenen*, I, str. 14.

<sup>23</sup> Homér, *Odysseia*, IX, 106.

<sup>24</sup> Tamt., 107–111.

<sup>25</sup> Tamt., 112–115.

<sup>26</sup> Srv. tamt., 403 n.

se jeví jako jedno a totéž: když Homér nazývá Kyklópa „ten netvor, zločinů strůjce“,<sup>27</sup> znamená to nejen, že ve svém myšlení nerespektuje zákony mravů, ale i to, že jeho myšlení samé je bez zákona, nesystematické, rapsodické, když nedovede vyřešit buržoazní rébus, jakým způsobem mohou jeho nevitání hosté uniknout z jeskyně – ti se drží břich ovcí, místo aby na nich jeli –, a nepostřehne ani sofistický dvojsmysl v Odysseově falešném jméně. Polyfémos, důvěřující moci nesmrtelných, je ovšem lidožrout, a tomu odpovídá, že navzdory oné důvěře v bohy je odpírá uctívat: „Bláhový's, cizinče, muž, neb z krajín jsi dalekých přišel“ – v pozdějších dobách se bláznivci a cizinci rozlišovali méně svědomitě a neznalost místních zvyků ztotožňovaná s cizinci byla bezprostředně cejchována jako bláznovství – „když mě tu zveš, bych bohů se bál neb nevole jejich. / Pramálo Kronovec bouřný i ostatní blažení bozi / Kyklópům na péči jsou – jsmeť mnohem silnější nad ně“.<sup>28</sup> „Silnější“, posměšně nás zpravuje Odysseus. Je tím však zřejmě méně starší. Moc solárního systému se uznává, ale asi tak jako feudál uznává moc buržoazního bohatství, zatímco mlčky se považuje za vznešenějšího, a neuvědomuje si, že bezpráví, jež zakusil, je rysem bezpráví, které sám zastupuje. Pokrevně spřízněný mořský bůh Poseidón, Polyfémov otec a Odysseův nepřítel, je starší než universální, distancovaný nebeský bůh Zeus, a tak řečeno za zády tohoto subjektu vystupuje svár mezi elementárním lidovým náboženstvím a logocentrickým náboženstvím zákona. Polyfémos žijící bez zákonů však není jednoduše zlosynem, jehož z něj učinilo tabu civilizace, když jej ve světě pohádek osvíceného dětství přirovnává k obru Goliášovi. V chudé oblasti, v níž na sebe jeho sebezáchova přijala řád a zvyk, má v sobě jeho postava cosi smiřujícího. Když pokládá mláďata svých ovcí a koz k jejich vemenům, toto praktické jednání v sobě obsahuje péči o živé bytosti samotné a slavná řeč oslepeného obra k vůdčímu beranovi, jehož nazývá svým přítelem a ptá se jej, proč tentokrát opouští jeskyni jako poslední a zdali se trápí pro neštěstí svého pána, probouzí dojetí, jakého se dosáhne už jen jednou na vrcholném místě Odysseie, když

<sup>27</sup> Tamt., 428.

<sup>28</sup> Tamt., 273 n.

Odyseia při jeho návratu pozná starý pes Argo, a to navzdory děsivé surovosti, jíž se řeč končí. Obrovo chování se ještě neobjektivizovalo v podobě charakteru. Na Odyseovy prosby neodpovídá jednoduše výbuchem divoké nenávisti, nýbrž odmítnutím zákona, který jej do sebe ještě zcela nezahrnul. Odyseia a jeho druhy nechce ušetřit: „když duch můj toho by nechtěl“,<sup>29</sup> a lze se jen dohadovat, zda skutečně mluví lživě, jak ve svém vyprávění tvrdí Odysseus. V opojení po požití vína chvástavě slibuje Odyseovi dary pohostinnosti,<sup>30</sup> a teprve poté, co se Odysseus představí jako Nikdo, napadne jej zlá myšlenka, že dar odplatí veliteli tím, že ho sežere jako posledního – snad proto, že se nazval Nikým a málo důvtipný Kyklop má za to, že ani neexistuje.<sup>31</sup> Fyzická surovost toho, kdo má větší sílu, pramení vždy z jeho zklamané důvěry. Proto se naplnění mytického ustanovení, vždy nespravedlivého vůči souzenému, mění i v nespravedlnost vůči přírodní síle ustavující právo. Polyfémos a ostatní netvoří, které Odysseus přelstí, představují už model hloupého čerta, rozvíjející se od křesťanské epochy až po Shylocka a Mefistofela. Obrova hloupost, substance jeho barbarské surovosti, dokud se mu daří, reprezentuje něco lepšího, jakmile ji srazí ten, kdo musel mít lepší vědění. Odysseus získá Polyfémovu důvěru, a tím nabourá Polyfémem zastupované kořistnické právo na lidské maso, neboť jedná podle onoho schématu lsti, jež naplněním toto ustanovení rozbíjí: „Kyklope na, pij víno, když pojedls lidského masa, / poznej, jaký to nápoj jsme skrývali na naší lodi,“<sup>32</sup> doporučuje nositel kultury.

Připodobnění *ratia* jeho opaku, stavu vědomí, v němž dosud nevykrytalizovala pevná identita, stavu vědomí, který zastupuje neohraibaný obr, se však naplňuje ve lsti se jménem. Ta patří ke značně rozšířenému folklóru. V řečtině se jedná o slovní hříčku; v jednom pevně

<sup>29</sup> Tamt., 278.

<sup>30</sup> Srv. tamt., 355 n.

<sup>31</sup> L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, str. 1469: „Nakonec by se jeho časté projevy hlouposti mohly chápat jako nepovedené vtípování.“

<sup>32</sup> Homér, *Odyseia*, 347 n.

fixovaném slově se rozcházejí jméno – Odysseus – a intence – Nikdo. I moderním uším ještě zní Odysseus a Udeis podobně, a člověk si může snadno představit, že v jednom z dialektů, v nichž se historie o návratu domů na Ithaku tradovala, znělo jméno krále ostrova ve skutečnosti stejně jako Nikdo. Kalkulace, že po provedeném činu odpoví Polyfémos na otázku svých příbuzných, kdo mu to udělal, slovy Nikdo, a tak pomůže čin maskovat a viníkovi uniknout pronásledování, působí jako chabý racionalistický obal. Subjekt Odysseus ve skutečnosti popírá vlastní identitu, která z něho dělá subjekt, a zachraňuje si život díky mimikrám napodobující to, co je amorfní. Nazve se Nikdo, protože Polyfémos není žádné já, a záměna jména a věci oklamanému barbarovi brání uniknout z pasti. Jeho volání po odplatě zůstává magicky vázáno na jméno toho, jemuž se chce pomstít, a toto jméno předem odsuzuje volání k bezmoci. Neboť tím, že Odysseus vkládá do jména intenci, vymaňuje jméno z magické oblasti. Jeho sebestpotvrzení je však, stejně jako v celé epice i celé civilizaci, sebestpotvrzením. Právě tím se subjekt dostává do násilného koloběhu přírodní souvislosti, jemuž se připodobněním snažil uniknout. Ten, kdo se kvůli sobě nazve Nikdo a s přibližováním se přírodnímu stavu manipuluje jako s prostředkem k ovládnutí přírody, propadá *hybris*.<sup>33</sup> Lstivý Odysseus nemůže jinak: na útěku, ještě v místech, kam může obr dohodit, se mu nejen posmívá, ale také mu odhaluje své pravé jméno a původ. Je to, jako kdyby nad ním, který stejně jako vždy právě unikl, měla prehistorie ještě takovou moc, aby se on, jednou nazvaný Nikým, musel bát, že se jednou opět stane Nikým, neobnoví-li svou vlastní identitu pomocí magického slova, jež bylo právě vyřazeno racionální identitou. Přátelé se jej snaží varovat před onou pošetilitostí a vybízejí ho, aby nahlas přiznal svou lživost. Nepodaří se jim to však, a Odysseus jen tak uniká kusům skal, které po něm vrhá Polyfémos, zatímco vyslovením jeho jména na něj pravděpodobně přivolá nenávist Poseidóna, jehož si lze jen stěží představit jako vševědoucího. Lest, která spočívá v tom, že chytrý člověk na sebe bere podobu hlupáka, se obrací v pošetilitost, jakmile se této podoby vzdá. To je dialektika výřečnosti. Od antiky až po fašismus se Homérovi předhazovalo tlachání – tlachání jeho hrdinů

<sup>33</sup> Zpupnosti. – Pozn. překl.



i vypravěče. Tento Ión však prorocky ukázal svou převahu nad starými i novými Sparťany v tom, že zobrazil osud, který svou řečí na sebe přivolává lstivý člověk – zprostředkovatel. Řeč, která předčí fyzické násilí, se nemůže zastavit. Její plynutí je jako parodie doprovázející proud vědomí, samotné myšlení: jeho cílevědomá autonomie získává moment šílenství – manického šílenství –, když prostřednictvím řeči vstupuje do reality, jako by myšlení a realita byla synonyma, přestože myšlení má nad realitou moc pouze prostřednictvím distance. Taková distance je však zároveň utrpením. Proto je moudrý člověk – navzdory přísloví – stále v pokušení mluvit příliš mnoho. Objektivně jej určuje úzkost, že kdyby ustavičně neupevňoval chatrnou převahu slova vůči násilí, byl by o tuto převahu opět násilně připraven. Neboť slovo ví, že je slabší než příroda, kterou oklamává. Příliš mnoho řečí nechává jako skutečný princip vysvitnout násilí a bezpráví, a tak toho, jehož se je třeba bát, vždy podněcuje k obávanému jednání. Mytická moc slova v prehistorii se zvětšuje v neštěstí, jež osvícené slovo přivolává samo na sebe. Udeis, který cítí nutkání přiznat se k tomu, že jeho jméno je Odysseus, již nese rysy Žida, který i ve smrtelné úzkosti spoléhá na svou převahu, jež pochází ze smrtelné úzkosti, a pomsta na zprostředkovateli se neobjevuje až na konci buržoazní společnosti, nýbrž na jejím počátku jako negativní utopie, k níž každé násilí stále znovu směřuje.

Na rozdíl od vyprávění o úniku z mýtu, který měl podobu barbarství lidožrouta, odkazuje příběh o kouzelnici Kirké zpět na magický stupeň. Magie desintegruje já, které jí opět podléhá, a já je tím vrženo zpět do biologicky starší formy života. Silou, jíž se já rozpouští, je opět zapomnění. Ta využívá pevný existující řád, aby uchvátila pevnou vůli subjektu, který se orientuje podle tohoto řádu. Kirké svádí muže, aby se oddali pudu, s nímž byla odjakživa spojována zvířecí podoba svedeného, a Kirké se tak stala prototypem hetéry. Motivem tu zřejmě byla Hermova slova, která jí se vši samozřejmostí podsouvají erotickou iniciativu: „Ona tu, plná strachu, tě pobídne jít v její lůžko. / Potom božčina lůžka už nechť zamítat děle.“<sup>34</sup> Signaturou Kirké je dvojznačnost – nejprve vystupuje jako nositelka záhuby a poté jako pomocnice. Dvojznačnost je vyjádřena i jejím

<sup>34</sup> Tamt., X,296–297.

rodokmenem: je dcerou Héliá a vnučkou Ókeana.<sup>35</sup> Živly ohně a vody jsou v ní nerozlišené, a je to právě tato nerozlišenost jako protiklad k primátu určitého aspektu přírody – matriarchálního či patriarchálního –, která vytváří podstatu promiskuity – hetéričnost – odrážející se ještě v pohledu prostitutky, ve zjihlém odrazu hvězd.<sup>36</sup> Hetéra poskytuje štěstí a ruší autonomii obšťastněného – to je její dvojznačnost. Neničí jej však nutně: udržuje starší formu života.<sup>37</sup> Podobně jako Lótofagové, ani Kirké na svých hostech nepáchá nic smrtícího a také oni, po proměně v divá zvířata, jsou klidní: „Byli kol stavení toho i horší vlci i lvové, / zakletí od Kirky samé, jež dala jim škodlivé bejlí. / Ti však se nevrhli na ně, jen chvostem se lísali k soudruhům našim. / Jako se lísají psové, když odněkud z hostiny někdy / domů vrací se pán, jenž nosí jim lahůdky chutné, / tak se k nim lísali vlci i lvové mohutných drápů.“<sup>38</sup> Očarování lidé se chovají podobně jako divoká zvířata naslouchající Orfeově hře. Mytický příkaz, jemuž podléhají, zároveň osvobozuje právě potlačenou přírodu v nich. Co se při jejich pádu do mýtu ruší, je sám mýtus. Potlačování pudu, které z nich vytváří subjekty a odděluje je od zvířat, bylo introverzí utlačování v beznadějně uzavřeném koloběhu přírody, k němuž podle jednoho staršího pojetí odkazuje jméno Kirké. Mocné magické kouzlo, které jim připomíná idealizovanou prehistorii, naproti tomu vytváří spolu se zvířecími – jako idyla Lótofagů – podobné zdání smíření, třebaže omezené. Protože však už jednou byli lidmi, civilizační epos nemůže to, co se stalo, vylíčit jinak než jako neblahou degradací, a v homérském podání lze jen stěží najít stopu slasti. Ta je zahlázena tím důkladněji, čím civilizovanější jsou samotné oběti.<sup>39</sup> Odysseovi druhové se stejně jako hosté před nimi

<sup>35</sup> Srv. tamt., 138 n. Srv. též F. C. Baur, *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums*, I, Stuttgart 1824, str. 47.

<sup>36</sup> Srv. Ch. Baudelaire, *Vino samotářovo*, in: *Květy zla*, přeložil S. Kadlec, Praha 1957, str. 212.

<sup>37</sup> Srv. J. A. K. Thomson, *Studies in the Odyssey*, Oxford 1914, str. 153.

<sup>38</sup> Homér, *Odysseia*, X,212–218.

<sup>39</sup> Murray pojednává o „sexual expurgations“, jimž byly podle něho při

nestávají posvátnými tvory divočiny, nýbrž nečistými domácími zvířaty, prasaty. V příběhu o Kirké snad hraje roli připomínka chthonického Demétřina kultu, v němž bylo prase posvátné.<sup>40</sup> Možná se však tento motiv dá vysvětlit i tím, že se zde pomýšlí na člověku podobnou anatomii prasete a na jeho holou kůži, která vytváří dojem nahoty: jako by se u Iónů na míšení se s podobným vztahovalo stejné tabu, jaké se udrželo u Židů. Konečně lze pomyslet i na zákaz kaniibalismu: jak píše Juvenalis, chuť lidského masa se vždy popisovala podobně jako chuť vepřového. Každopádně veškerá civilizace později s oblibou nazývala prasaty ty, jejichž pud se zaměřil na jinou slast, než byla ta, kterou společnost pro své účely sankcionovala. Magické kouzlo a magická ochrana před kouzlem při přeměně druhů jsou vázány na bylinu a víno: omámení a excitace jsou spojeny s čicháním, se stále více potlačovaným a vytlačovaným smyslem, který je nejbližší jak pohlaví, tak vzpomínce na prehistorii.<sup>41</sup> V obrazu prasete je však ona blaženost čichu již degradována na nesvobodné čenichání<sup>42</sup> toho, kdo má nos u země a vzdává se vzpřímené chůze. Je to, jako kdyby hetéra – kouzelnice – v rituálu, jímž si podrobuje muže, opakovala ještě jednou onen rituál, jemuž ji samu stále znovu podrobuje patriarchální společnost. Podobně jako ona mají především ženy sklon k tomu, aby pod tlakem civilizace přijaly za svůj civilizační úsudek o ženách a difamovaly sex. V konfrontaci osvícenství s mýtem, jehož stopy epos uchovává, je tato mocná svůdky-

redakčním zpracování podrobeny homérské verše; srv. G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, str. 141 n.

<sup>40</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, str. 53: „Prasata jsou obecně Démětřinými obětími zvířaty.“

<sup>41</sup> Srv. S. Freud, *Nespokojenost v kultuře*, in: *O člověku a kultuře*, přel. L. Hošek, Praha 1990, str. 344, pozn. pod čarou.

<sup>42</sup> V jedné poznámce Wilamowitz upozorňuje na překvapivou souvislost mezi pojmem čenichání a pojmem *nús* – autonomním rozumem: „Schwyzer dal zcela přesvědčivě do souvislosti *nús* a funění (Schnauben) s čenicháním (Schnüffeln); viz U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Heimkehr des Odysseus*, str. 191. Wilamowitz ovšem popírá, že by nám etymologická příbuznost pomohla osvětlit význam.

ně zároveň již slabá, obsoletní, bezbranná a potřebuje poslušná zvířata jako svou eskortu.<sup>43</sup> Jako reprezentantka přírody se žena v buržoazní společnosti stala záhadným obrazem neodolatelnosti<sup>44</sup> i bezmoci. Tímto způsobem žena odráží ryzi lež panství, která místo smíření přírody klade její překonání.)

Manželství je střední cesta, jak se s tím společnost vyrovnává: žena zůstává bezmocná, neboť moc jí náleží jen prostřednictvím muže. Něco z toho se objevuje v porážce bohyně–hetéry v *Odysseie*, zatímco literárně mladší civilizované manželství s Pénélopé představuje pozdější stupeň objektivit patriarchálního zřízení. S Odysseovým příchodem na Kirčin ostrov Aiaiu nabývá již dvojznačnost vztahu muže k ženě, touhy a příkazu, formu směny chráněné smlouvou. Zřeknutí se je toho předpokladem. Odysseus odolává kouzlu Kirké. Proto dostává podíl právě z toho, co její kouzlo jen klamně slibovalo těm, kdo jí neodolají. Odysseus s ní spí. Předtím ji však zavazuje k velké přísaze blaženým olympským bohům. Přísaha má muže chránit před zmrzačením, před pomstou za zákaz promiskuity a za mužské panství, které se však jako permanentní potlačování pudů symbolicky naplňuje sebezmrzačením muže. Tomu, kdo jí odolává, pánovi, subjektu, tomu Kirké kvůli jeho neproměnitelnosti vytýká „patrně ve své hrudi máš pevnou a nezdolnou mysl“,<sup>45</sup> a bude mu po vůli: „Nuže, už do pochvy schovej ten meč a my potom oba / vystupme na naše lůžko, a na něm se sdružíme spolu / v rozkošném objetí lásky a nabudem důvěry k sobě!“<sup>46</sup> Slast, kterou nabízí, zatížíla cenou: nejprve se slastí muselo pohrdnout; poslední hetéra se ukazuje jako první ženský charakter. Při přechodu od ságy k dějinám hetéra rozhodujícím způsobem přispívá k buržoaznímu chladu. Její chování praktikuje zákaz lásky, který se později prosazoval tím sil-

<sup>43</sup> Srv. Homér, *Odysseia*, X,434.

<sup>44</sup> Vědomí neodolatelnosti později našlo svůj výraz v kultu Afrodité Peithon. „Jejímuž kouzlu se nedalo odolat“; viz U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, str. 152.

<sup>45</sup> Homér, *Odysseia*, X,329.

<sup>46</sup> Tamt., 333 n.

něji, čím více musela láska jako ideologie oklamávat nenávisť konkurentů. Ve světě směny bývá poškozen ten, kdo dává více; kdo však miluje, je vždy ten, kdo miluje více. Zatímco se glorifikuje oběť, kterou připáší, horlivě se dbá o to, aby oběti nezůstal ušetřen. Právě samotná láska způsobuje, že se milující dopouští bezpráví a je potrestán. Neschopnost k panství nad sebou i nad jinými, která svědčí o jeho lásce, je dostatečný důvod k tomu, aby mu bylo odepráno její naplnění. S rozšířenou reprodukcí společnosti se ve stále větším měřítku reprodukuje osamocenosť. Tento mechanismus se prosazuje i v těch nejněžnějších záchvěvech citu, až je láska sama, aby vůbec ještě mohla najít cestu k druhému, hnána k takovému chladu, že se při svém uskutečnění rozpadá. – Síla Kirké, která si podřizuje muže a dělá si z nich sluhy, přechází v její poslušnost vůči tomu, kdo se jí prostřednictvím svého zřeknutí odmítl podříditi. Vliv na přírodu, který básník připisuje bohyni Kirké, se scvrkává na kněžské věštění, a dokonce na chytré předvídání budoucích námořnických potíží. Tento prvek nadále žije v karikatuře ženské chytrosti. Proroctví moci zbažené kouzelnice o Sirénách, Skylle a Charybdě nakonec jen znovu pomáhají mužské sebezáchově.

Jak draze však bylo zapláceno za nastolení spořádaných poměrů v pohlavní reprodukci, o tom něco málo prozrazují jen temné verše popisující chování Odysseových přátel, jež Kirké z příkazu svého smluvního pána proměnila zpátky do lidské podoby. Nejprve čteme: „Opět se změnili v muže, a mladší, než bývali dříve, / o mnoho krásnější byli a také napohled větší.“<sup>47</sup> Ale ti, kdo byli takto utvrzeni a posílení ve své mužskosti, nejsou šťastní: „Všichni se vyplakat chtěli, a proto hlasitým nářkem / kolem se ozýval dům.“<sup>48</sup> Tak mohla znít nejstarší svatební píseň, doprovod k hostině, který oslavuje rudimentární manželství, trvající jeden rok, jeden přírodní cyklus. Samotné manželství s Pénélopé má s tímto manželstvím společného víc, než by se člověk domníval. Prostitutka a manželka jsou komplementy ženského sebeodcizení v patriarchálním světě: manželka zraňuje slast za pevný životní a vlastnický řád, zatímco prostitutka to,

47 Tamt., 395 n.

48 Tamt., 398 n.

co vlastnická práva manželky nechávají volné, podřizuje vlastnickému vztahu jako její tajná společnice – prodává slast. Souložnice Kirké i Kalypsó, podobně mytickým osudovým mocnostem<sup>49</sup> i měšťanským hospodyním, jsou již líčeny jako příčinnivé tkadleny, zatímco Pénélopé jako nějaká prostitutka s nedůvěrou hodnotí, zda navrátilce ve skutečnosti není jen starý žebrák nebo dobrodružný bůh. Slavná scéna, v níž Pénélopé poznává Odyssea, je ovšem vpravdě patricijská: „Dlouho tam seděla mlčky a úžas jí pronikal srdcem – / Jak se tak dívala na něj, hned podobu rozpoznávala, / hned zas ho nepoznávala, vždyť bídný měl na sobě oděv.“<sup>50</sup> Žádné spontánní pohnutí, nechce se hlavně dopustit žádné chyby, kterou si pod tlakem na ni doléhajícího řádu sotva může dovolit. Mladý Télemachos, který se ještě zcela nepřizpůsobil své budoucí roli, se proto hněvá, avšak cítí se již dostatečně mužem, aby matku pokáral. Výtka umíněnosti a tvrdohlavosti, kterou proti ní vznáší, je zcela totožná s tou, kterou předtím vůči Odysseovi vznesla Kirké. Osvojí-li si hetéra patriarchální hodnotový řád, pak s ním není spokojena monogamní manželka a nedá si pokoj, dokud se sama nevyrovná mužskému charakteru. Takto si navzájem rozumějí partneři v manželství. Test, jemuž Pénélopé podrobuje navrátilce, se týká nezměnitelného umístění manželského lože, jež manžel ve svém mládí připevnil ke kořenu olivovníku, kolem něhož vystavěl ložnici. Toto lože symbolizuje jednotu pohlaví a vlastnictví. S dojemnou zchytralostí Pénélopé hovoří o tom, že by se toto lože mohlo pohnout ze svého místa, a „pln nevole“ jí manžel odpovídá podrobným vylíčením svého postupu, připomínajícího kutilství: jako prototypický buržoa má nějaké hobby, při němž může uplatnit svou zručnost. Jeho kutilství tkví v opakování řemeslné práce, z níž je v rámci diferencovaných vlastnických vztahů již dlouho nutně vyloučen. Má z ní potěšení, protože svoboda dělat to, co pro něj není nezbytné, mu potvrzuje dispoziční moc nad těmi, kdo tyto práce vykonávat musejí, chtějí-li přežít. Tehdy jej obezřetná Pénélopé poznává, lichoťí mu a zahrnuje jej chválou

49 Srv. F. C. Baur, *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums*, str. 49.

50 Homér, *Odysseia*, XXIII, 93 n.

za výjimečnou moudrost. Na toto lichocení, jež obsahuje prvek výsměchu, však po nenadálé cézuře navazují slova, která důvod všeho utrpení manželek spatřují v tom, že jim bohové závidí ono štěstí, které jim zaručuje pouze manželství, „vyrůstající z pevného vědomí trvalosti“:<sup>51</sup> „Nás bohové stíhali strastmi, / neboť nám nedopřávali být u sebe pospolu stále, užít mladého věku a dojít až ku prahu stáří.“<sup>52</sup> Manželství znamená nejen řád vzájemného splácení mezi živými, ale také solidárně, společně čelit smrti. Smíření v něm roste na základě podrobení, stejně jako se v dějinách dosud vždy humanitnímu daří jen a pouze v barbarství, které je zahaleno humanitou. Třebaže smlouva mezi manžely s námahou odstraní právě jen prastaré nepřítelství, tak manželé, kteří spolu pokojně zestárlí, vytvářejí obraz Filémóna a Baukis, stejně jako se kouř z obětního oltáře proměňuje v blahodárny kouř krbu. Manželství zřejmě patří k prahornině mýtu v základech civilizace. Avšak jeho mytická tvrdost a pevnost vyčnívá z mýtu jako malá ostrovní říše v nekonečném moři.

Nejodlehlejší zastávka na Odysseově cestě rozhodně není takovým útočištěm. Je to Hádés. Obrazy, které dobrodruh vidí při prvním setkání s mrtvými, jsou nejprve ty matriarchální,<sup>53</sup> které vypuzuje náboženství světla; po jeho vlastní matce, vůči níž se Odysseus nutí k tvrdosti sledující patriarchální účel,<sup>54</sup> přicházejí pradávne hrdinky. Avšak obraz matky je bezmocný, slepý a němý,<sup>55</sup> přelud, jaký v epickém vyprávění vzniká v momentech, kdy jazyk podléhá obrazu. Bylo zapotřebí obětované krve jako záruky živoucí paměti vzpo-

51 J. W. Goethe, *Viléma Meistersa léta učednická*, 16. kap., přel. V. Jirát – E. A. Saudek, Praha 1958, str. 81.

52 Homér, *Odysseia*, XXIII, 210 n.

53 Srv. J. A. K. Thomson, *Studies in the Odyssey*, str. 28.

54 Homér, *Odysseia*, XI, 87 n.: „Spatřiv ji zaslzel jsem a v srdci pocítil lítost. / Ale ani té, ač s velikým steskem, jsem nedovoloval / přistoupit ke krvi dřív, než Teiresia se optám.“

55 Tamt., 141: „... vidím tu před sebou duši své zemřelé matky; zde sedí / mlčky nablízku krve a nemá odvalu, aby / pohlédla synovi v tvář a začala rozhovor. Pane, / pověz mi tedy, jak může mě poznat, že já jsem to právě?“

mínky, aby obraz získal na čas řeč, jejímž prostřednictvím – třebaže marně a efemérně – se vytrhává z mytické nemoty. Teprve tím, že subjektivita poznávající nicotnost těchto obrazů nabývá moci sama nad sebou, získává podíl na naději, kterou obrazy pouze marně slibovaly. Odysseova zaslíbená země není archaická říše obrazů. Všechny obrazy mu nakonec, jakožto stíny ve světě mrtvých, vyjevují svou pravou podstatu – zdání. Oprostí se od nich poté, co v nich rozpozná mrtvé, a s panským gestem sebezáchovy je zažene od oběti, kterou přináší jen těm, kdo mu zajistí vědění, užitečné jeho životu. Tím se moc mýtu potvrzuje už jen jako imaginace, přesazená v lidského ducha. Říše mrtvých, kde se shromažďují mýty zbavené moci, je tou nejvzdálenější vlastí, s níž se komunikuje jen v extrémní vzdálenosti. Přidržíme-li se Kirchhoffova názoru, že Odysseova návštěva v podsvětí patří k nejstarší vrstvě eposu, která má povahu ságy,<sup>56</sup> pak je to zároveň tato nejstarší vrstva, v níž se objevují motivy, které rozhodně překračují mýtus – a je to i v tradici o Orfeově a Héraklově cestě do podsvětí. (Motiv rozlomení pekelných bran, přemožení smrti vytváří nejniternější buňku každého antimytologického myšlení.) Tento antimytologický prvek je obsažen v Teiresiově věštbě o možném usmíření Poseidóna. Odysseus má vzít na rameno veslo a putovat tak dlouho, dokud nedojde k lidem, kteří „nezají moře, / nejedí žádný pokrm, jenž se zrnky soli je smíšen“.<sup>57</sup> Když jej potká poutník a řekne mu, že nese přes rameno lopatu na provívání obilí, pak dosáhl pravého místa, kde má Poseidónovi přinést smírnou oběť. Jádrem věštby je popletení vesla a lopaty. Pro Ióny to muselo být značně komické. Avšak tato komika, na níž závisí usmíření, nemůže být určena člověku, nýbrž hněvajícímu se Poseidónovi.<sup>58</sup> Toto nedo-

56 A. Kirchhoff, *Die homerische Odyssee*, Berlin 1879, str. 226: „Nemohu proto jinak než pokládat celek 11. knihy s výjimkou několika míst... za zlomek starého *nostos*, který byl vložen do určitého kontextu, a tedy za jednu z nejstarších částí básně.“ – J. A. K. Thomson, *Studies in the Odyssey*, str. 95: „Whatever else is original in the myth of Odysseus, the Visit to Death is.“

57 Homér, *Odysseia*, XI, 122 n.

58 Původně byl „manželem Země“ (srv. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Glaube der Hellenen*, I, str. 112 n.), a teprve později se stal bohem

rozumění má zuřivého živelného boha rozesmát, aby se jeho hněv rozpustil ve smíchu. Je to zřejmě analogické radě sousedky u bratří Grimmů, jak se matka může zbavit zlými bytostmi podvrženého dítěte: „Má je donést do kuchyně, posadit na pec, rozdělat oheň a ve dvou vaječných skořápkách dát vařit vodu: dítě se rozesměje a se smíchem je po něm veta.“<sup>59</sup> Je-li smích až dodnes znakem síly, výbuchem slepé, vzdorovité přírody, má v sobě i opačný prvek – to, že prostřednictvím smíchu si slepá příroda uvědomuje samu sebe jako takovou, a tím se vzdává ničivé síly.)

Tato dvojznačnost smíchu se podobá dvojznačnosti jména a jména možná nejsou ničím jiným než zkamenělým smíchem, jak je to zřejmě ještě u dnešních přezdivek, u nichž jako jediných přežívá něco z původního aktu pojmenování. Smích je zavázán vině subjektivity, ale v suspenzi práva, kterou ohlašuje, odkazuje také za hranice poddanské spoutanosti. Je příslibem cesty do vlasti. Je to stesk po domově, co přivolává dobrodružství, které umožňuje subjektivitě, jejíž prvopočáteční dějiny *Odyseia* představuje, uniknout prehistorickému světu. Nejhlubší paradox eposu spočívá v tom, že tento pojem vlasti je protikladem mýtu, který fašisté živě vydávají za vlast. Je v tom vzpomínka na dějiny, usazenina vzpomínek, v nichž usedlý způsob života, předpoklad každé vlasti – následoval po nomádství. Jestliže pevný vlastnický řád, který vzniká spolu s usedlým způsobem života, zakládá odcizení

moře. Teirésiovo prorocství snad naráželo na jeho dvojí povahu. Bylo by myslitelné, kdyby jeho usmíření prostřednictvím oběti spojené se zemí, daleko od veškerého moře, spočívalo na symbolické restauraci jeho chthonické moci. Tato restaurace možná vyjadřuje nahrazení kořistnických plaveb po moři rolnictvím: kult Poseidóna a Déméter se navzájem prolínal; srv. J. A. K. Thomson, *Studies in the Odyssey*, str. 96, pozn. pod čarou.

<sup>59</sup> J. Grimm – W. Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, Leipzig (nedatováno), str. 208. Blíže příbuzné motivy se tradují již od antiky, a sice právě v souvislosti s Déméter. Když „při hledání své unesené dcery přišla do Eleusiny“, našla „přijetí u Dysaula a jeho ženy Baubo, ve svém hlubokém smutku se však zdráhala dotknout se jídla a pití. Tu ji její hostitelka Baubo přiměla k smíchu, když si náhle zvedla šaty a odhalila své břicho“; viz S. Freud, *Gesammelte Werke*, X, London 1946, str. 399; srv. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, IV, Paris 1912, str. 115 n.

lidí, z něhož pramení všechn stesk po domově i veškerá touha po ztraceném původním stavu, pak je to i přesto zároveň usedlý způsob života a pevné vlastnictví, v němž se jedine tvoří pojem vlasti, k němuž směřuje veškerá touha a stesk po domově. Novalisova definice, podle níž je veškerá filosofie steskem po domově, je pravdivá jen tehdy, když se tento stesk nerozpouští ve fantasmatu ztracených pradávných dob, ale představuje vlast, přírodu samotnou jako to, co bylo nejprve vyrváno mýtu. Vlast znamená stav, kdy jsme unikli. Proto je výtkou, že homérské ságy se „vzdalují zemi“, zárukou jejich pravdy. „Obracejí se k lidstvu.“<sup>60</sup> Přesazení mýtů do románu, jak k němu dochází v dobrodružném vyprávění, ani tak nefalšuje mýty, jako spíše vrhá mýtus do své doby, a tím zakrývá propast, která jej dělí od vlasti a usmíření. Strašná je pomsta, kterou civilizace vykonává na prehistorickém světě, a touto pomstou, jejímž nejstrašnějším dokumentem u Homéra je zpráva o zmrzačení pastýře koz Melanthia, se civilizace stává podobnou prehistorickému světu. To, čím civilizace vyčnívá nad prehistorický svět, není obsah vyprávěných činů. Je to sebevědomí, které v okamžiku vyprávění způsobuje, že násilí ustává. Samotná řeč, jazyk ve svém protikladu k mytickému zpěvu, možnost uchovat v paměti neštěstí, jež se událo, představuje zákon homérského úniku. Ne nadarmo je unikající hrdina stále znovu uváděn jako vypravěč. Chladná distance vyprávění, která i hrůzné věci líčí tak, jako by to byl námět ke konverzaci, nechává zároveň poprvé vystoupit hrůzu, jež se v písni slavnostně vydává za osud. Zastavení řeči je však cézura, náhlý zlom, přeměna vyprávěné látky v něco dávno minulého, která umožňuje, aby problesklo zdání svobody, jež civilizace od té doby úplně nezhasila. V XXII. zpěvu *Odyseie* se popisuje trest, který na nevěrných služkách, propadlých hetérství, vykonal syn ostrovního krále. S netečným, ba nelidským klidem, srovnatelným snad s *impassibilité* největších romanopisců devatenáctého století, líčí Homér utrpení oběšených a bez jakéhokoli pohnutí přirovnání oběšení žen k smrti ptáků v tenatech – a to vše s oním mlčením, jehož ustrnutí je pravým zbytkem veškeré řeči.<sup>61</sup> Pasáž končí veršem, že seřazeny v řadě „nohama trhaly

<sup>60</sup> F. Hölderlin, *Der Herbst*, str. 1066.

<sup>61</sup> Srv. Homér, *Odyseia*, XXII,474. – Pozn. překl.

ještě, jen krátce však, nikoli dlouho“.<sup>62</sup> Jedná se o přesnost popisu, z něhož vyzařuje již chlad anatomie a vivisekce<sup>63</sup> a je základem protokolu s rysy románu o smrtelných křečích podrobených, kteří byli ve jménu práva a zákona vyvrženi do oné říše, z níž soudce Odysseus unikl. Jako občan zamýšlející se nad způsobem popravu utěšuje Homér sebe i posluchače, tedy vlastně čtenáře, konstatováním, že to netrvalo dlouho – okamžik a bylo po všem.<sup>64</sup> Ale po tomto „netrvalo to dlouho“ se vnitřní tok vyprávění zastavuje. „Netrvalo to dlouho?“ ptá se gesto vypravěče, a jeho klid je tak usvědčen ze lži. Tím, že líčení uzavírá, brání nám Homér zapomenout na odsouzené a odkrývá nevýslovná věčná muka několika vteřin, v nichž služky bojují se smrtí. Z „netrvalo to dlouho“ nezůstává žádná jiná ozvěna než *Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?*,<sup>65</sup> což v pozdějších dobách rétoři nevědomky znesvětili tím, že trpělivost přisuzovali sami sobě. Ve vyprávění o krutosti se však naděje spojuje s tím, že k ní došlo před dávnými věky. Na propletenost prehistorie, barbarství a kultury má Homér utěšující gesto – připomíná nám „To bylo kdysi“. Epos, zprvu podobný románu, se mění v pohádku.

<sup>62</sup> Tamt., 473.

<sup>63</sup> Wilamowitz se domnívá, že o ortelu „básník hovoří s potěšením“; viz *Die Heimkehr des Odysseus*, str. 67. Pokud ovšem tento autoritářský filolog vyjadřuje nadšení z toho, že příměr ptačích osidel je „výstižným a ... opět moderním“ vystižením toho, jak sebou těla oběšených služek trhají“ (tamt.; srv. též str. 76), pak se zdá, že potěšení je ze značné části jeho vlastní. Wilamowitzovy spisy patří k nejvýraznějším dokumentům německého promíšení barbarství a kultury, které je základem moderního filhellénismu.

<sup>64</sup> Na utěšující zaměření tohoto verše upozorňuje Gilbert Murray. Podle jeho teorie jsou v Homérovi scéně mučení zahlazeny civilizační cenzurou. Zůstala z nich jen scéna usmrcení Melanthia a služek; viz *The Rise of the Greek Epic*, str. 146.

<sup>65</sup> „Jak dlouho ještě budeš, ó, Catilino, zneužívat naší trpělivosti?“ pochází z první Ciceronovy řeči proti Catilinovi. Stalo se okřídleným rčením. – Pozn. překl.

## Exkurs II

### Juliette aneb osvícenství a morálka

Osvícenství je, Kantovými slovy, „vykročení člověka z jeho, jím samým zaviněné nesvéprávnosti. Nesvéprávnost je neschopnost používat svůj intelekt bez vedení jiného“.<sup>1</sup> „Intelekt bez vedení jiného“ je intelekt vedený rozumem. To neznamená nic jiného, než že (díky vlastní logické soudržnosti) spojuje jednotlivé poznatky do systému. „Rozum má ... za předmět jen chápavost a její účelné přizpůsobení předmětu.“<sup>2</sup> Stanovuje „určitou kolektivní jednotu jako cíl činnosti chápavosti“,<sup>3</sup> a tím je systém. Předpisy rozumu jsou poukazy k hierarchické výstavbě pojmů. U Kanta jinak než u Leibnize a Descarta spočívá racionalita v tom, že „jsme završili systematickou souvislost“ ..., jak při stoupaní vzhůru k vyšším rodům, tak při sestupování k nižším druhům“.<sup>4</sup> „Systematičnost“ poznání je „jeho souvislost, založená na jednom principu“.<sup>5</sup> Myšlení ve smyslu osvícenství je vytvořením jednotného, vědeckého řádu a odvozením faktického poznání z principů, ať už jsou to nahodile stanovené axiomy, vrozené ideje nebo nejvyšší abstrakce. Logické zákony vytvářejí nejobecnější vztahy uvnitř řádu, definují ho. Jednota spočívá v jednohlasnosti. Věta sporu je systém *in nuce*. Poznání spočívá v sub-

<sup>1</sup> I. Kant, *Odpověď na otázku: Co je osvícenství?*, in: *Filosofický časopis*, 3. roč. 41, 1993, str. 381. Zde Verstand překládáme jako „intelekt“, v citátech z *Kritiky čistého rozumu* jako „chápavost“.

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu* (= *KdV*), přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2001, B 672/A 644, str. 395.

<sup>3</sup> Tamt.

<sup>4</sup> Tamt., B 686/A 658, str. 402.

<sup>5</sup> Tamt., B 673/A 645, str. 396.

sumpci pod principy. Je shodné se soudem, který je začleněn do systému. Jiné myšlení než takové, které se zaměřuje na systém, je desorientované nebo autoritářské. (Rozum nepřináší nic jiného než ideu systematické jednoty, formální elementy fixní pojmové souvislosti.) Každý obsahový cíl, na nějž by se lidé chtěli odvolávat, jako by to byl rozumový náhled, je v přísně osvícenském smyslu přelud, lež, „racionalizace“, i když jednotliví filosofové vynakládají to největší úsilí, aby od tohoto závěru postoupili k filantropickému citění. Rozum je schopnost „odvozovat zvláštní z obecného“.<sup>6</sup> Homogenita obecného a zvláštního je podle Kanta zaručena „schematismem čisté chápavosti“. Tak nazývá nevědomé působení intelektuálního mechanismu, který již strukturuje vnímání ve shodě s chápavostí. Chápavost vtiskuje věci srozumitelnost, kterou u ní objevuje subjektivní soud, jako její objektivní kvalitu ještě dříve, než vstoupí do Já. Bez takového schematismu, zkrátka bez intelektuality vnímání by se žádný vjem nehodil k pojmu, žádná kategorie k exempláři, a nezavládla by ani jednota myšlení, nemluvě o systému, k němuž přece vše směřuje. Vytvořit tuto jednotu je vědomým úkolem vědy. Jestliže „všechny empirické zákony jsou jen zvláštními určeními čistých zákonů chápavosti“,<sup>7</sup> musí zkoumání stále dbát na to, aby principy byly vždy správně spojeny s faktickými soudy. „Tento soulad přírody s naší poznávací schopností je soudností a priori předpokládán.“<sup>8</sup> Je „návodem“<sup>9</sup> pro organizovanou zkušenost.

(Systém musí být udržen v harmonii s přírodou; stejně jako se ze systému predikují fakta, tak fakta musí potvrzovat systém.) Fakta však náležejí k praxi; všude označují kontakt jednotlivého subjektu s přírodou jako společenský objekt: zakoušení je vždy reálné jednání a utrpení. Ve fyzice je však vnímání, jímž lze ověřit teorii, obvykle redukováno na elektrické jiskry viditelné v experimentální aparatu-

<sup>6</sup> Tamt., B 647/A 646, str. 396.

<sup>7</sup> Tamt., A 128, str. 535.

<sup>8</sup> I. Kant, *Kritika soudnosti* (= *KdV*), přel. V. Špalek – W. Hansel, Praha 1975, str. 37.

<sup>9</sup> Tamt.

ře. Jeho nepřítomnost je zpravidla bez praktického důsledku, ničí samu teorii nebo v mnoha případech kariéru asistenta odpovědného za přípravu pokusu. Avšak podmínky laboratoře představují výjimku (Myšlení, které neudrží systém a nazírání ve vzájemném souladu, se nejen prohřešuje proti izolovaným zrakovým vjemům, ale dostává se do konfliktu s reálnou praxí.) Nejenže nenastává očekávaná událost, nýbrž dochází k události nečekané: mosty se hrouť, sadba chřadne, lék přináší nemoc. Jiskra, která nejpregnantněji naznačuje nedostatek systematického myšlení, prohřešek proti logice, není žádný prchavý vjem, nýbrž náhlá smrt. (Systém, který má na mysl osvícenství, je forma poznání, která se nejlépe vypořádá s fakty a je nejúčinnější oporou subjektu při ovládnutí přírody.) Jeho principy jsou principy sebezáchovy. Nesvéprávností je pak neschopnost sebezáchování. (Logickým subjektem osvícenství je buržoaz v po sobě jdoucích podobách otrokáře, svobodného podnikatele, administrátora.)

(Problémy v pojmu rozumu, jež vyplývají z toho, že jeho subjekty, nositelé jednoho a téhož rozumu, vězí v reálných protikladech, jsou skryty za zdánlivou jasnost soudů západního osvícenství.) Naproti tomu v *Kritice čistého rozumu* se tyto problémy projevují v nejasném vztahu transcendentálního Já k empirickému Já a v dalším neusmířených rozporech. (Kantovy pojmy jsou dvojnásobné. Rozum jako transcendentální nadindividuální Já obsahuje ideu svobodného soužití lidí, v němž se organizují jako obecný subjekt a ve vědomé solidaritě celku ruší spor mezi čistým a empirickým rozumem. To představuje ideu pravé obecnosti – utopii. Zároveň však rozum vytváří instanci kalkulujícího myšlení, které svět přizpůsobuje účelům sebezáchovy a neuznává žádné jiné funkce než vypreparování předmětu z pouhého smyslového materiálu, aby se předmět stal materiálem podrobení.) Pravá povaha schematismu, který z vnějšku navzájem slaďuje obecné a zvláštní, pojem a jednotlivý případ, se v současné vědě nakonec projevuje jako zájem industriální společnosti. Na bytí se nahlíží z hlediska zpracování a spravování. Vše se stává opakovatelným, nahraditelným procesem, pouhým příkladem pro pojmové modely systému, a to včetně jednotlivého člověka, o zvířatech ani nemluvě.) Konflikt mezi administrativní, zvětšující vědou, mezi veřejným duchem a zkušeností jednotlivce je předem vyloučen kvůli okolnostem. Smysly jsou vždy již určeny pojmovým aparátem, dříve než vznikne vnímání – buržoaz a priori vidí svět jako

látku, z níž si ho vyrábí. (Kant intuitivně předvídal to, co teprve Hollywood uskutečnil vědomě: obrazy jsou již při vlastní produkci předem cenzurovány podle standardu chápavosti, podle něhož pak mají být nahlíženy.) Vnímání, které slouží k potvrzení veřejného soudu, bylo již tímto soudem upraveno dříve, než vůbec vzniklo.) Zahlédne-li tajně utopie v pojmu rozumu, navzdory náhodným rozdílům subjektů, jejich potlačený identický zájem, pak rozum, jenž ve stylu účelovosti funguje pouze jako systematická věda, se s rozdíly vyrovnává a zahlazuje také tento identický zájem. Nepřipouští žádné jiné určení než klasifikace společenského provozu. (Nikdo není jiný, je tím, čím se stal: užitečným, úspěšným, zoufalým členem profesních a národních skupin. Je to libovolný představitel svého geografického, psychologického, sociologického typu.) Tato logika je demokratická, velcí v ní před malými nemají žádnou přednost. Velcí patří k prominentům, malí k výhledovým objektům sociální péče. Věda se k přírodě i k lidem na obecné rovině nechová jinak než teorie pojišťování k životu a smrti na rovině jednotlivých případů. Kdo umírá, je lhostejné, záleží na poměru událostí k závazkům společnosti. Ve vzorci se opakuje zákon velkých čísel, ne jednotlivost. V jediném intelektu již není skrytě obsažena shoda obecného a zvláštního, ten vnímá zvláštní už jen jako případ obecného a obecné pouze jako tu stranu zvláštního, z níž se dá uchopit a ovládat. Věda sama nemá žádné vědomí sama o sobě, je nástrojem. Osvícenství je však filosofie, která klade rovnítko mezi pravdou a vědecký systém. Pokus dát této identitě nějaký základ, který Kant podnikl ještě s filosofickým úmyslem, vedl k pojmům, jež vědecky nedávají žádný smysl, protože to nejsou jen pouhé pokyny k manipulaci podle pravidel hry. (Pojem sebepochopení vědy odporuje pojmu vědy samé. Kantovo dílo transcenduje zakoušení jako pouhou operaci, a proto je dnes osvícenství podle jeho vlastních principů popírá jako dílo dogmatické.) Myšlenka zpečetuje svou vlastní nicotnost Kantem provedeným potvrzením vědeckého systému – jeho resultátu – jako formy pravdy, neboť věda je technické cvičení, vzdálené reflexi svého vlastního cíle, stejně jako jiné druhy práce pod tlakem systému.

(Morální nauky osvícenství svědčí o zoufalé snaze najít místo oslabeného náboženství nějaký intelektuální důvod k tomu, aby člověk vydržel ve společnosti, když selhává zájem.) Filozofové se jako praví buržoové v praxi paktují s mocnostmi, které jsou jejich teorie-

mi odsouzeny.) Teorie jsou důsledné a tvrdé, morální nauky propagandistické a sentimentální i tam, kde znějí rigorózně, anebo jsou opovázlivými, násilnými převraty založenými na vědomí neodvratitelnosti právě této morálky, v Kantově případě morálky odvolávající se na mravní síly jako na fakta. Kantova snaha odvodit povinnost vzájemné úcty z jednoho zákona rozumu nenachází v *Kritice* žádnou oporu, i když je obezřetnější než celá západní filosofie. Je to obvyklý pokus buržoazního myšlení zdůvodnit ohledy, bez nichž civilizace nemůže existovat, jinak než materiálními zájmy a násilím, pokus vznešený a paradoxní jako žádný jiný a efemérní jako všechny. (Buržoza, který by si z kantovského motivu úcty před pouhou formou zákona nechal ujít jeden jediný zisk, by nebyl osvícenec, ale pověřený blázen.) Kořenem kantovského optimismu, podle něhož je morální jednání rozumné i tam, kde převažuje ničemnost, je hrůza před pádem do barbarství. (V návaznosti na Hallera Kant píše,<sup>10</sup> že kdyby jedna z těchto velkých mravních sil, vzájemná láska a úcta, upadla, „pak by nicota (nemorálnost) s rozevřeným jícnem spolkla celou říši morálky jako kapku vody.“) Avšak mravní síly jsou i podle Kanta z pohledu vědeckého rozumu neméně neutrálními pudy a způsoby chování než síly nemorální, v něž se také převracují ihned poté, co jsou místo na onu skrytou možnost nasměrovány na usmíření s mocí. Osvícenství tento rozdíl vyhání z teorie. Zkoumá vášně *ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset*.<sup>11</sup> Totalitární řád to dělal zcela vážně. (Fašismus, vlastní třídou zbavený kontroly, která obchodníka devatenáctého století držela u kantovské úcty a vzájemné lásky, ušetřil své národy prostřednictvím železné disciplíny morálních citů, a žádnou disciplínu již zachovávat nemusí.) Na rozdíl od kategorického imperativu a v o to hlubším souladu s čistým rozumem pojímá lidi jako věci, jako ústřední body způsobů chování. Vládnoucí proti oceánu otevřeného násilí, které v Evropě skutečně propuklo, byli ochotni chránit buržoazní svět jen tak dlouho, dokud

<sup>10</sup> I. Kant, *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, in: *Werke*, VI, Berlin 1907, str. 449.

<sup>11</sup> B. Spinoza, *Etika*, část III, předmluva: „jako by šlo o zkoumání čar, ploch a těles“ (čes. překl. K. Hubka, Praha 2001, str. 100).



ekonomická koncentrace ještě dostatečně nepokročila. Předtím byli nespoutaným kapitalistickým žvlům vystaveni jen chudí a divoši. Totalitární řád však zasadil kalkulující myšlení zcela do svého práva a drží se vědy jako takové. Jejím kánonem je vlastní krvavá výkonost. Ruka filosofie to psala na zeď od Kantovy *Kritiky* až po Nietzscheho *Genealogii morálky*; pouze jeden jediný to rozvedl do detailů. Dílo markýze de Sade ukazuje „intelekt bez vedení jiného“, tedy buržoazní subjekt osvobozený od poručnictví.

Sebezáchova je konstitutivní princip vědy, duše tabulkou kategorií, i když má být dedukována idealisticky jako u Kanta. Dokonce i Já, syntetická jednota apercepce, instance, kterou Kant nazývá nejvyšším bodem, na nějž musíme zavěsit celou logiku,<sup>12</sup> je vpravdě produktem i podmínkou materiální existence. Individua, která se mají starat sama o sebe, rozvíjejí Já jako instanci reflektujícího předvídaní a souhrného pohledu, což se rozšiřuje a scvrkává v závislosti na vyhlídkách hospodářské samostatnosti a produktivního vlastnictví u té které generace. Já nakonec přechází od vyvlastněné buržoazie na totalitární pány trustů, jejichž věda se stala souhrnem reprodukčních metod podrobené masové společnosti. Sade postavil jejímu smyslu pro plánování raný památník: Spříseženství držitelů moci namířené proti většině lidí prostřednictvím jejich neochvějně organizace je osvícenskému duchu od dob Machiavelliho a Hobbesa stejně blízké jako buržoazní republika. Nepřítelem autority je pouze tehdy, když autorita nemá sílu vynutit si poslušnost, moc, která není faktem. Odhlížíme-li od toho, kdo používá rozum, nemá už rozum větší sklon k násilí než ke zprostředkování; podle situace individua a skupin schvaluje mír, nebo válku, toleranci, nebo represí jako něco daného. Jelikož rozum odhaluje obsahové cíle jako moc přírody nad duchem, jako umenšení jeho autonomního zákonodárství, je ve své formálnosti, k dispozici každému přírodnímu zájmu. Myšlení se stává plně organickým nástrojem a je vsazeno zpátky do přírody. Pro vládnoucí se však materiálem stávají lidé, stejně jako se pro společnost stává materiálem celá příroda. Po krátké mezihře liberalismu, v němž se buržoazie vzájemně držela v šachu, objevuje se panství

<sup>12</sup> I. Kant, *KdV*, B 135, str. 110.

jako archaická hrůza ve fašisticky racionalizované podobě. „Tedy se musí,“ říká kníže de Francavilla v jedné společnosti u neapolského krále Ferdinanda, „náboženské chiméry nahradit extrémním terorem; zbaví-li se lid strachu z budoucího pekla, po jeho odstranění se propůjčí čemukoli; tento chimérický strach je však třeba nahradit trestními zákony velké přísnosti, které se samozřejmě budou týkat pouze jeho samého, neboť pouze lid je ve státě původcem nepokojů: jenom v nejnižší třídě se rodí nespokojenci. Co sejde bohatému na představě uzdy, kterou sám na sobě nikdy nepocítí, když tímto prázdným zdáním získá právo ždímat všechny, kdo žijí pod jeho jhem? Ve třídě bohatých nenajdete nikoho, kdo by nedovolil, aby na něj padaly ty nejtmaší stíny tyranie, pokud ve skutečnosti leží na jiných.“<sup>13</sup> Rozum je orgánem kalkulace, plánu, vůči cíli je neutrální, jeho živlem je koordinace. Co Kant založil transcendentálně, tedy afinitu poznání a plánu, která i ve chvílích oddechu skrz na skrz racionalizované buržoazní existenci vtiskuje do všech jejích aspektů charakter neuniknutelné účelovosti, to už víc než jedno století před sportem empiricky prováděl Sade. Moderní sportovní družstva, jejichž souhra je přesně regulována, takže žádný člen nemá pochybnosti o své roli a za každého tu je náhradník, má svůj přesný model v Juliettiných sexuálních týmech, v nichž se využívá každý okamžik, neopomíjí se žádný tělesný otvor, žádná funkce nezůstává nečinná. Ve sportu, stejně jako ve všech odvětvích masové kultury, převládá intenzivní, účelová aktivita, aniž by byl ne zcela zasvěcený divák s to uhodnout rozdíl kombinací, smysl vzájemných pádů, který je určen nahodile stanovenými pravidly. Architektonická struktura kantovského systému, stejně jako gymnastické pyramidy Sadeho orgií a strohá principiálnost raně buržoazních lóží – jejichž cynickým zrcadlovým obrazem je přísná reglementace libertinské společnosti ze *120 dnů Sodomy* –, zvěstuje organizaci celého života zbaveného obsahového cíle. Zdá se, že víc než na požitku záleží v takovém uspořádání na jeho systematizovaném provozu, organizaci jako tomu bylo i v jiných demytologizovaných epochách: v Římě v době císařství, v renesanci i v baroku mělo schéma aktivity větší

<sup>13</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, V, Hollande 1797, str. 319 n.

váhu než její obsah. (V novověku osvícenství oddělilo ideje harmonie a naplnění od jejich hypostazování v náboženském zázvětí a ve formě systému jako kritéria je přeneslo na lidské snažení.) Poté co utopie, která Francouzskou revoluci spojila s nadějí, vstoupila s mocí i bezmocí do německé hudby a filosofie, etablovaný buržoazní řád plně funkcionalizoval rozum. Ten se stal bezúčelnou účelností, a právě proto jej lze natáhnout na všechny účely. Rozum je plánování pojímané samo o sobě. Totalitární stát manipuluje s většinou lidí. U Sada zaznívá: „Je to tak,“ odvětil kníže, „že vláda musí sama řídit obyvatelstvo, musí mít ve svých rukou všechny prostředky, aby je vyhladila, kdyby se ho bála, a aby je rozmnožila, kdyby to považovala za nutné, a její spravedlnost nesmí nikdy mít žádnou jinou protiváhu, než je protiváha jejich zájmů nebo jejich vášní, spojených jedině s vášněmi a zájmy těch, kdo, jak už jsme řekli, od ní získali pouze tolik moci, kolik je nezbytné, aby znásobili svou vlastní.“<sup>14</sup> Kníže ukazuje cestu, kterou od té doby kráčet imperialismus jako nejstrašnější forma *ratia*. „... Vezměte lidu, který chcete podrobit, jeho boha a demoralizujte jej; pokud nevzývá jiného boha než vás, žádné jiné mravy než vaše, zůstanete navždy jeho pánem... za to mu ponechejte co největší volnost ke zločinu a trestejte ho jen tehdy, když se jeho ostny obrátí proti vám samým.“<sup>15</sup>

Jelikož rozum neklade žádné obsahové cíle, všechny afekty jsou mu stejně vzdáleny. Jsou pouze přirozené. Princip, podle něhož se rozum pouze staví proti všemu nerozumnému, zakládá pravý protiklad mezi osvícenstvím a mytologií. Mytologie uznává pouze ducha ponořeného do přírody, ducha pouze jako přírodní moc. Pro mytologii jsou vnější síly i vnitřní hnutí živými silami božského či démonického původu. Osvícenství oproti tomu navrácí soudržnost, smysl, život zcela subjektivně, která se teprve v takovémto navrácení vlastně konstituuje. Rozum je jejím chemickým činidlem, které do sebe nasává vlastní substanci věcí a vypařuje se do pouhé autonomie rozumu. Aby rozum unikl pověrečnému strachu z přírody, beze zbytku odhalil v objektivních jednotkách a formách působení slupky chao-

<sup>14</sup> Tamt., str. 322 n.

<sup>15</sup> Tamt., str. 324.

tické matérie a její vliv na lidstvo zatratil jako otroctví, až se subjekt této ideje zcela změnil v jedinou neomezenou, prázdnou autoritu. Veškerá moc přírody se stala pouhou nerozlišenou rezistencí vůči abstraktní moci subjektu. Zvláštní mytologie, jíž se západní osvícenství i osvícenství v podobě kalvinismu muselo zbavit, byla katolická nauka o *ordo* a pohanské lidové náboženství, které pod ní ještě bujelo. Osvobodit lidi od této nauky bylo cílem buržoazní filosofie. Osvobození však dospělo dál, než jak si to představovali jeho humanní původci. Nespoutané tržní hospodářství bylo aktuální formou rozumu a zároveň moci, která byla rozumu ke škodě. Romantičtí reakcionáři vyslovili jen to, co zakusila sama buržoazie: že svoboda v jejich světě spěla k organizované anarchii. Kritika ze strany katolické kontrarevoluce měla větší pravdu než osvícenství, stejně jako osvícenství mělo větší pravdu než katolicismus. Osvícenství se přimklo k liberalismu. Mají-li všechny afekty stejnou hodnotu, pak se zdá, že tou nejspolehlivější maximou je sebezáchova, která tak jako tak ovládá formu systému. Sebezáchova se měla dostat plně ke slovu ve svobodném hospodářství. Ponuří pisatelé na úsvitu buržoazie jako Machiavelli, Hobbes, Mandeville, kteří obhajovali egoismus Já, právě v tomto smyslu pochopili společnost jako ničivý princip, denuncovali harmonii předtím, než ji světlí pisatelé, klasikové povýšili na oficiální doktrínu. Ponuří pisatelé oceňovali totalitu buržoazního řádu jako hrůzu, která na konci pozře obojí, obecné i zvláštní, společnost i subjekt. Po rozvinutí hospodářského systému, v němž panství privátních skupin nad hospodářským aparátem rozděluje lidi, se rozumem fixovaná sebezáchova, zpředmětněný pud individuálního občana, projevuje jako destruktivní přírodní síla, kterou už vůbec nelze oddělit od sebezničení. Obojí nerozlišitelně přechází do sebe navzájem. Čistý rozum se stal nerozumem, bezchybnou a bezobsažnou formou postupu. Nicméně ona utopie, která ohlašovala smíření přírody a subjektu, vystoupila ze skrytu s revoluční avantgardou v německé filosofii, iracionální a zároveň racionální, jako idea sjednocení svobodných lidí a přivolala na sebe veškerou nevraživost *ratia*. Ve společnosti, jaká je, navzdory sporým moralistickým pokusům propagovat lidskost jako nejracionalnější prostředek, zůstává sebezáchova od utopie denuncované jako mýtus. Vychytralá sebezáchova u horních vrstev je bojem o fašistickou moc a u jednotlivců přízpusobením se nespravedlnosti za každou cenu.

Osvícený rozum není schopen nalézt měřítko, jak odstupňovat pud v něm samém i ve vztahu k jiným pudům, stejně jako nedokáže uspořádat vesmír do sfér. Hierarchie v přírodě byla rozumem právem odhalena jako reflex středověké společnosti a pozdější pokusy poukázat na nový objektivní hodnotový řád nesou na čele znamení lži. Iracionalismus, jak se ohlašuje v takových nicotných rekonstrukcích, je dalek toho, aby se stavěl proti industriálnímu *ratiu*. (Pokud velká filosofie s Leibnizem a Hegelem objevila i v takových subjektivních a objektivních projevech, které samy už nejsou myšlenkami, v citech, institucích, uměleckých dílech, nárok na pravdu, pak je iracionalismus v tomto i jiném ohledu spřízněn s posledním zbytkem osvícenství, s moderním positivizmem, izoluje cit v podobě náboženství a umění od všeho, co znamená poznání. Omezuje sice chladný rozum ve prospěch bezprostředního života, ale činí z něj princip, který je pouze nepřitelem myšlení.) Pod příkrovem takového nepřítelství se cit, a nakonec veškeré lidské vyjádření, ba kultura vůbec zbavuje odpovědnosti před myšlením, tím se však mění na neutralizovaný prvek všeobjímajícího *ratia* ekonomického systému, který se už dávno stal iracionálním. Kultura se od počátků nemohla spolehnout jen na svou přitažlivost, doplněnou kultem citů. Kde se kultura dovolává citů, obrací se proti svému vlastnímu médiu, myšlení, které bylo samotnému odcizenému rozumu vždy podezřelé. Nadbytek něžně milujících ve filmu již zasazuje ránu netečné teorii, a tato rána pokračuje v sentimentálních argumentech proti myšlence, která atakuje nespravedlnost. (Tím, že se city dostanou na úroveň ideologie, se neruší pohrdání, jehož se jim ve skutečnosti dostává.) Skutečnost, že se ve srovnání s hvězdnými výšinami, do nichž je transponuje ideologie, vždy jeví jako příliš vulgární, přispívá spíše k jejich vyhnání. Verdikt nad city byl obsažen již ve formalizaci rozumu. Také sebezáchova jako přirozený pud, stejně jako jiná puzení, má špatné svědomí a jen podnikavost a instituce, které jí mají sloužit, to znamená osamostatněné zprostředkování, aparát, organizace, systematizace požívá jak v poznání, tak v praxi úcty za to, že jsou racionální v praxi; do toho jsou začleněny i emoce.

(Osvícenství novější doby bylo od počátku ve znamení radikality; to je odlišuje od každého předchozího stupně demytologizace. Když s novým způsobem společenského bytí zaujalo ve světových dějinách své místo nové náboženství a smýšlení, byli se starými třídami,

kmeny a národy zpravidla hozeni do smetí i staří bohové. Ale zvláště tam, kde nějaký národ na základě vlastního osudu, například Židé, přešel k nové formě společenského života, byly staré oblíbené zvyky, posvátné úkony a předměty uctívání zakouzleny a staly se z nich odporné zločiny a děsivá strašidla. Dnešní formy strachu a idiosynkrasie, zesměšňované a zošklivované charakterové rysy lze dešifrovat jako znaky násilného pokroku v lidském vývoji. (Od hnusu z exkrementů a lidského masa až k pohrdání fanatismem, leností, duševní i materiální chudobou vede jedna linie způsobů chování, které byly původně nutné a byly přeměněny na ohavné. Tato linie je linií ničení a zároveň civilizace. Každý krok byl pokrok, etapa osvícenství.) Zatímco však všechny dřívější změny, od preanimismu k magii, od matriarchální kultury k patriarchální, od polytheismu otrokářů ke katolické hierarchii stavěly na místo starších mytologií mytologie nové, i když osvícené, Boha, Pána zástupů na místo velké Matky, uctívání beránka na místo totému, (před světlem osvíceného rozumu se každá zbožná úcta, která se považovala za objektivní, založenou ve věci, rozpustila jako mytologická. Všechny předem dané vazby tím propadly tabuizujícímu verdiktu, nevyjímaje ani ty, které byly nutné pro udržení buržoazního řádu samého.) Nástroj, s nímž se buržoazie dostala k moci, odpoutání sil, obecná svoboda, seburčení, zkrátka osvícenství, se obrátil proti buržoazii, jakmile ta byla nucena k utlačování, neboť její systém je systémem panství. (Osvícenství se ve shodě se svým principem nezastavuje ani před minimem víry, bez něhož buržoazní svět nemůže existovat. Osvícenství neposkytuje panství spolehlivé služby, které mu vždy prokazovaly staré ideologie. Jeho antiautoritářská tendence, která, samozřejmě pouze podzemně, komunikuje s onou utopií v pojmu rozumu, činí nakonec osvícenství tak nepřátelským vůči etablované buržoazii, jak nepřátelské bylo vůči aristokracii, s níž se buržoazie brzy spojila. Antiautoritářský princip se nakonec musí převrátit ve svůj opak, v instanci namířenu proti rozumu samému: odstranění všeho o sobě závazného, k němuž tak dochází, dovoluje panství, aby jako suverén rozhodovalo o tom, které vazby jsou momentálně adekvátní, a manipulovalo jimi. (Po občanských ctnostech a lásce k lidem, pro něž už panství nemělo žádné dobré důvody, vyhlásila i filosofie autoritu a hierarchii za ctnosti, i když se na základě osvícenství již dávno staly lží. Ale ani proti pervertování svého charakteru nemělo

osvícenství žádný argument, neboť zřejmá pravda neměla přednost před tímto znetvořením, ani racionalizace před *rationem* neprokázala svou praktickou výhodnost. (S formalizací rozumu se teorie sama, pokud chce být něčím víc než jen znakem neutrálních postupů, stává nesrozumitelným pojmem a myšlení se považuje za smysluplné, pouze když se zřekne smyslu.) Osvícenství, které usiluje o podmínování represivního řádu, se samo rozpouští, vtažené do vládnoucího způsobu produkce. To již v prvních útocích, které podniklo tehdejší běžné osvícenství, poukázalo na všedrtícího Kanta. Stejně jako Kantova morální filosofie omezila svou osvícenskou kritiku, aby zachránila možnost rozumu, tak naopak nereflektované osvícené myšlení založené na sebezáchově vždy usilovalo o to, aby se proměnilo ve skepticismus, a dalo tak dostatečný prostor stávajícímu řádu.)

(Dílo Sadovo, stejně jako Nietzscheovo tvoří naproti tomu nekompromisní kritiku praktického rozumu, vůči níž se sama *Kritika praktického rozumu* Kanta všedrtiče jeví jako stornování vlastního myšlení. Jejich kritika stupňuje vědecký princip, a ten se stává zničujícím.) Kant ovšem morální zákon ve mně tak dlouho očisťoval od každé heteronomní víry, až byl ohled vůči Kantovu ujišťování už jen přirozeným psychologickým faktem, jako je hvězdné nebe nade mnou faktem fyzikálním. Sám to nazývá „faktem čistého rozumu“,<sup>16</sup> Leibniz pak „Un instinct général de société“. <sup>17</sup> Fakta však nemají význam tam, kde se neobjevují. Sade jejich objevování nepopírá. (Justina, ta dobrá z obou sester, je mučednicí mravního zákona.) Julietta ovšem vyzovuje závěr, jemuž se buržoazie chtěla vyhnout: demonizuje katolicismus jako nejmladší mytologii a s ním civilizaci vůbec. Energie, které se vztahovaly na svátost, se zvráceně obracejí na svatokrádež. Toto zvrácení se však přenáší na společnost vůbec. V tom všem Julietta nepostupuje ani v nejmenším tak fanaticky jako katolicismus proti Inkům, jen osvíceně a obchodně zajišťuje provedení svatokrádeže, která katolíkům zůstala jako dědictví archaických dob. Prehistorické

<sup>16</sup> I. Kant, *Kritika praktického rozumu* (= *KdpV*), přel. J. Loužil, Praha 1996, str. 52.

<sup>17</sup> G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, vyd. Erdmann, Berlin 1840, I, kap. II, § 9, str. 215. („Obecný instinkt společnosti“.)

způsoby jednání, na něž civilizace uvalila tabu, které se pod stigmatem bestiality transformovaly v jednání destruktivní, vedly podsvětí existenci. Julietta je uplatňuje už nikoli jako přirozené, nýbrž jako tabuizované. Hodnotový soud vůči nim, který byl neodůvodněný, protože všechny hodnotové soudy jsou neodůvodněné, kompenzuje tím, že provádí jeho opak. Pokud tím opakuje primitivní reakce, nejsou proto již primitivní, nýbrž bestiální. Julietta, nikoli nepodobná markýze de Merteuil z *Nebezpečných známostí*,<sup>18</sup> psychologicky řečeno neztělesňuje ani nesublimované, ani potlačené libido, nýbrž intelektuální radost z regrese, *amor intellectualis diaboli*, slast z toho udeřit na civilizaci jejími vlastními zbraněmi. Má v oblíbě systém a důslednost. Výtečně ovládá orgán racionálního myšlení. Co se týče sebeovládání, její pokyny se občas ke Kantovi vztahují jako speciální uplatnění k zásadě. „Tedy ctnost,“ zaznívá u Kanta,<sup>19</sup> „nakolik je založena na vnitřní svobodě, obsahuje pro lidi také přisvědčující příkaz, totiž podřídí všechny své schopnosti a sklony moci (rozumu), a tudíž sebeovládání, které váží víc než zákaz: nenech se ovládat svými pocity a sklony (povinnosti apatie), protože kdyby rozum nevzal očišťa vlády do svých rukou, staly by se city a sklony pánem lidí.“ Julietta káže o sebekázní zločince. „Rozvažte si svůj plán několik dnů předem, uvažte všechny jeho následky, pozorně přezkoušejte, co vám může posloužit..., co by vás snad mohlo prozradit, a tyto věci zvažte se stejnou chladnokrevností, jako kdybyste si byli jisti, že budete odhaleni.“<sup>20</sup> Vrahova tvář musí prozrazovat největší klid. „... ve svém chování dávejte najevo klid a lhostejnost, pokuste se v této situaci zachovat si co možná největší chladnokrevnost..., kdybyste si nebyli jisti, že nebudete mít žádné výčitky svědomí, a ty nebudete mít, jen když si navyknete na zločin, pokud, jak říkám, si tím nebudete opravdu velmi jisti, budete na opakování své mimiky pracovat bezúspěšně...“<sup>21</sup> Osvobození od vý-

<sup>18</sup> Srv. Úvod Heinricha Manna k vydání v nakladatelství Inselverlag.

<sup>19</sup> I. Kant, *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, in: *Werke*, VI, str. 408.

<sup>20</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, IV, str. 58.

<sup>21</sup> Tamt., str. 60.

čitek svědomí je pro formalistický rozum stejně podstatné jako osvobození od lásky či nenávisti.) Lítost dělá z minulosti, která byla pro buržoazii na rozdíl od populární ideologie odpradávná ničím, něco jsooucího; je to návrat zpět, před nímž by nás lítost měla chránit, a v tom je její jediné ospravedlnění před buržoazní praxí. Vždyť jak Spinoza opakuje po stoicích: *Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur, sed is, quem facti poenitet, bis miser seu impotens est.*<sup>22</sup> Zcela ve smyslu onoho knížete de Francavilla ovšem hned dodává *terret vulgus, nisi metuat*,<sup>23</sup> a jako dobrý machiavellista proto míní, že pokora a lítost, stejně jako strach a naděje, jsou přes všechnu svou nerozumnost opravdu užitečné. „U ctnosti se nutně předpokládá apatie (pojatá jako síla),“ říká Kant,<sup>24</sup> s tím, že ne nepodoben Sadovi tuto „morální apatii“ odlišuje od necitelnosti ve smyslu indifference vůči smyslovým podrážděním. Entusiasmus je něco špatného. Klid a rozhodnost tvoří sílu ctnosti. „To je stav zdraví v morálním životě; naproti tomu afekt, i když je pohnutím představou dobra, je prchavým třpytivým jevem, který po sobě zanechává zemdlenost.“<sup>25</sup> Juliettina přítelkyně Clairwil konstatuje naprosto totéž o neřesti:<sup>26</sup> „Má duše je tvrdá, a jsem daleka toho, abych dávala přednost citlivosti před šťastnou apatií, s níž se těším. Ach, Julietto..., nejspíš se oklamáváš nebezpečnou citlivostí, kterou si tolik bláznů přičítá k dobru.“ Apatie se objevila v onom bodu obratu buržoazních i antických dějin, kdy si tváří v tvář přemocné historické tendenci *pauci beati*<sup>27</sup> uvědomili svou bezmoc. Vyznačuje ústup individuální spontaneity do soukromí, které je až tímto ustaveno jako vlastní buržoazní forma existence. Stoa, a to je

<sup>22</sup> B. Spinoza, *Etika*, část IV, tvr. 54, str. 204: „Lítost není ctnost neboli nevzniká z rozumu, nýbrž ten, kdo lituje nějakého činu, je dvojnásob ubohý neboli bezmocný.“

<sup>23</sup> Tamt., pozn., str. 204: „Z davu jde děs, nemá-li z ničeho strach.“

<sup>24</sup> I. Kant, *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, in: *Werke*, VI, str. 408.

<sup>25</sup> Tamt., str. 409.

<sup>26</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, II, str. 114.

<sup>27</sup> Nemnozí šťastlivci. – Pozn. překl.

buržoazní filosofie, usnadňuje privilegovaným, aby při pohledu na utrpení druhých měli na očích své vlastní ohrožení. Potvrzuje obecně tím, že privátní existenci jako ochranu před obecným povyšuje na princip. Privátní sféra buržoazie je pokleslý kulturní statek horní třídy. (Julietiným krédem je věda. Ohavností je pro ni každá forma úcty, jejíž racionalitu nelze prokázat.) Víra v Boha a v jeho mrtvého syna, poslušnost vůči Desateru, přednost dobra před zlem, spásy před hříchem. Přitahují ji reakce, které byly legendami civilizace uvrženy do klatby. Operuje se sémantikou a logickou syntaxí jako ten nejmodernější pozitivismus, ale na rozdíl od tohoto zaměstnance současné administrace neobrací svou jazykovou kritiku především proti myšlení a filosofii, nýbrž jako dcera bojujícího osvícenství proti náboženství. „Nějaký mrtvý Bůh!“ říká o Kristu,<sup>28</sup> „není nic komičtějšího než tento nesouvislý slovosled katolického slovníku: Bůh znamená věčný; smrt znamená konečný. Idiotští křesťané, copak chcete se svým mrtvým Bohem?“ (Její specifickou vášní je přeměnit to, co je bez vědeckého důkazu zatraceno, v něco, o co lze usilovat, stejně jako to, co bylo uznáno bez důkazu, v předmět zhnusení, přehodnotit hodnoty, „odvaha k zakázanému“<sup>29</sup> bez Nietzscheho zrádného „Nuže!“; bez jeho ideologického idealismu. „Je třeba nějaké záminky, aby se člověk dopustil zločinu?“ volá kněžna Borghese, její dobřá přítelkyně, zcela v Nietzscheově duchu.<sup>30</sup> Nietzsche zvěstuje kvintesenci její doktríny.<sup>31</sup> „Ať zhynou slabí a nemohoucí: první věta naší lásky k lidem. A k tomu se jim má ještě dopomoci. Co je škodlivějšího než každá neřest – činný soucit se všemi nemohoucími a slabými – křesťanství...“<sup>32</sup> Křesťanství, které „má pozoruhodný

<sup>28</sup> Tamt., III, str. 282.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Umwertung aller Werte*, in: *Werke*. A. Kröner, VIII, str. 213.

<sup>30</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, IV, str. 204.

<sup>31</sup> Na tuto spřízněnost poukázal E. Dühren v *Neuen Forschungen* (Berlin 1904, str. 453 n.).

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Umwertung aller Werte*, in: *Werke*. A. Kröner, VIII, str. 218.

zájem o to, aby poučovalo tyrany a omezovalo je principy bratrství... , přitom hraje s kartou slabého. Zastupuje ho, musí mluvit jako on... Můžeme se přesvědčit, že ono pouto [bratrství], bylo ve skutečnosti jak vymyšleno, tak prosazeno slabými, když jim jednou náhoda přihrála do rukou kněžskou moc.“<sup>33</sup> To je příspěvek Noirceuille, Juliettina mentora, ke *Genealogii morálky*. Nietzsche zlomyslně oslavuje mocné a jejich krutost a obrací se „tam ven, kde začíná cizí svět“, to znamená ke všemu, co k nim samým nepatří. „Užívají si zde svobody od všech sociálních tlaků, vynahrazují si v této divočině napětí, které se hromadí v pokojné uzavřenosti společenství, vracejí se zpět k nevinnému svědomí dravců, stejně jako jásající nestvůry, které za sebou zanechávají ohavnou řadu vražd a spálenišť, zneuctění a muk snad v podobné povznesenosti a duševní rovnováze, jako by právě ztropili studentskou taškařici, přesvědčení, že básníci teď mají zas na dlouho co opěvat a velebit... Tato ‚smělost‘ vznešených ras, šílená, absurdní, prudká ve svých projevech, nevyčitatelnost, dokonce nepravděpodobnost jejich podniků..., jejich lhostejný a přehlíživý postoj vůči jistotě, tělu, životu, pohodlí, jejich strašlivou radost a hloubku rozkoše ve všem ničení, ve všech slastech vítězství a krutosti“,<sup>34</sup> tato smělost, kterou vykřičel Nietzsche, strhla i Juliettu. „Žít nebezpečně“ je i jejím poselstvím: „... oser tout dorénavant sans peur“.<sup>35</sup> Jsou slabí a silní, jsou třídy, rasy a národy, které vládou, a jsou ty, které jsou podrobeny. „Kde je, prosím Vás,“ volá pan de Verneuil,<sup>36</sup> „smrtník, který by byl dost hloupý, aby navzdory vši zřejmosti ujišťoval, že lidé se na základě práva a skutečnosti rodí rovní! Tvrdit takový paradox bylo vyhrazeno nepříteli lidí jako například Rousseauovi, neboť ten, protože byl sám velmi slabý, chtěl stáhnout k sobě dolů ty, k nimž se nemohl povznést. Ale

<sup>33</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, VIII, str. 218.

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, přel. V. Koubová, Praha 2002, str. 28–29.

<sup>35</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, I, str. 300: „Od nynějška se odvážit všeho.“

<sup>36</sup> Markýz de Sade, *Historie de Justine*, IV, Hollande 1797, str. 4. Viz též E. Dühren, *Neuen Forschungen*, str. 452.

s jakou drzostí, ptám se Vás, by se čtyři stopy a dva coule vysoký Pygmej mohl srovnávat s člověkem vysokého vzrůstu a velké síly, jemuž příroda propůjčila sílu a podobu Herkula? Nebylo by to totéž jako srovnávat mouchu se slonem? Síla, krása, vzrůst, výmluvnost: to byly ctnosti, které byly rozhodující na počátku společnosti, když autorita přešla do rukou vládnoucích.“ – „Požadovat od síly,“ pokračuje Nietzsche,<sup>37</sup> „aby se neprojevovala jako síla, aby nebyla vůlí přemáhat, vůlí porážet, vůlí panovat, žízni po nepřítelích a odporu a triumfech, je stejně pošetilé jako žádat od slabosti, aby se projevovala jako síla.“ – „Jak můžete doopravdy chtít,“ říká Verneuil,<sup>38</sup> „aby ten, kdo od přírody dostal nejvyšší vlohy ke zločinu, ať je to převaha jeho sil, jemnost jeho orgánů nebo výsledek výchovy přiměřené jeho stavu či bohatství, jak můžete chtít, říkám, aby se tento jednotlivec řídil tímž zákonem jako ten, který se ve všem dovolává ctnosti nebo umírněnosti? Byl by spravedlivější ten zákon, který by oba muže trestal stejně? Je přirozené, abychom k tomu, jehož vše volá ke konání zla, přistupovali stejně jako k tomu, jehož vše ponouká k tomu, aby se choval rozumně?“

Poté co byl objektivní řád přírody vyřízen jako předsudek a mýtus, zůstala z přírody masa hmoty. Nietzsche neví o žádném zákonu, „který nejen známe, ale také uznáváme nad sebou“.<sup>39</sup> Jestliže intelekt [Verstand], který se stal velkým na měřítku sebezáchovy, uznává nějaký zákon života, pak je to zákon silnějšího. Nemůže-li být pro lidstvo kvůli formalismu rozumu nutným vzorem, má vůči vylhané ideologii výhodu skutečnosti. Vina je podle Nietzscheho nauky na slabých, ti svou vychytralostí obcházejí přírodní zákon. „Nemocní jsou velkým nebezpečím pro člověka: nikoli zlí, nikoli ‚dravci‘. Ti od samého počátku postižení, poražení, zlomení – ti jsou to (ti nejslabší nejvíce podřívají život mezi lidmi, otravují a zpochybňují naši důvěru k životu, k člověku, k nám samým.“<sup>40</sup> Oni rozšířili křesťanství,

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, str. 32.

<sup>38</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Justine*, IV, str. 7.

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *Nachlass*, in: *Werke*, XI, str. 214.

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, str. 100.

keré se Nietzschemu hnusí a jež nenávidí neméně než Sade. „... a skutečně, v přírodě nejsou represálie, jimiž by slabý postihl silného; jsou v říši duchovní, nikoli však v říši tělesné; k uplatnění takových represálií potřebuje slabý sílu, kterou nedostal; musí přijmout charakter, který mu vůbec není dán, jistým způsobem musí jít proti přírodě. Avšak to pravdivé v zákonech této moudré matky je, že silný zraňuje slabého, protože při tom využívá vloh, které dostal; neodívá se jako slaboch jiným charakterem než vlastním, ve svém počínání pouze vyjadřuje to, co dostal od přírody. Z toho plyne, že vše, co dělá, je přirozené: jeho utiskování, jeho násilné činy, jeho krutosti, jeho tyranie, jeho nespravedlnosti... jsou čisté jako ruka, která mu je vtiskla; a když užívá všechna svá práva k tomu, aby utiskoval a olupoval slabého, koná jen tu nejpřirozenější věc na světě... Neměli bychom tedy mít nikdy skrupule v tom, co můžeme vzít slabému, neboť se nedopouštíme zločinu, ten je charakterizován spíše obranou nebo mstou slabého.“<sup>41</sup> Když se slabý brání, dopouští se tím nespravedlnosti, „totiž že chce vystoupit ze svého charakteru slabých, který mu vtiskla příroda: stvořila jej, aby byl otrok a chudý, on se však nechce podrobit, to je jeho nespravedlnost“.<sup>42</sup> V takových mistrovských řečech Dorval, vůdce jednoho respektovaného pařížského gangu, rozvíjí před Juliettou tajné krédo všech vládnoucích tříd, které Nietzsche vytyká současnosti kvůli tomu, že se tím šíří psychologie zášti. Stejně jako Julietta obdivuje „krásnou strašlivost činu“,<sup>43</sup> i když se jako německý profesor od Sada liší tím, že neuznává kriminálníka, protože jeho egoismus „se zaměřuje a omezuje na nízké cíle. Jsou-li cíle velké, má lidstvo jiné měřítko a neocenuje ‚zločin‘ jako zločin, ani ty nejstrašnější prostředky“.<sup>44</sup> Od takové zaujatosti pro velké, která vskutku charakterizuje buržoazní svět, je osvícená Juliette ještě osvobozena, podvodník jí proto není o nic méně sympatický než ministr, protože jeho oběti jsou co do počtu menší. Ně-

<sup>41</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, I, str. 208 n.

<sup>42</sup> Tamt., str. 211 n.

<sup>43</sup> F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 2003, str. 68.

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *Nachlass*, in: *Werke*, XII, str. 108.

mec Nietzsche však krásu spojuje s dosahem, a navzdory veškerému soumraku model se nemůže oprostít od idealistického zvyku, který by rád viděl viset zlodějíčka, ale z imperialistických loupežných tažení dělá světodějně mise. (Tím, že německý fašismus povýšil kult síly na světodějnou doktrínu, dovedl jej zároveň k vlastní absurditě. Panská morálka, jako protest proti civilizaci, zastupovala v převrácené podobě utlačené: nenávisť vůči zakrnělým instinktům objektivně denuncuje pravou povahu správců káznice, která se vyjevuje pouze na jejich obětech. Avšak jako velmoc nebo státní náboženství se panská morálka zcela upisuje stávajícím civilizačním mocnostem, kompaktní většině, resentimentu a všemu, proti čemu se kdysi stavěla. Nietzsche je vyvrácen uskutečněním jeho myšlenek a jejich uskutečnění zároveň obnažuje jeho pravdu, která, navzdory veškerému přitakávání životu, byla nepřátelská duchu skutečnosti.)

Jestliže již lítost byla považována za nerozumnou, pak soucit je naprostý hřích. Kdo mu podlehne, „provádí perverzi obecného zákona: z toho vyplývá, že soucit, na hony vzdálen tomu, aby byl ctností, se stává skutečnou neřestí, jakmile nás vede k tomu, abychom narušili nerovnost, vyžadovanou přírodními zákony“.<sup>45</sup> Sade a Nietzsche rozpoznali, že po formalizaci rozumu tu ještě zůstal soucit téměř jako smyslové vědomí identity obecného a zvláštního, jako naturalizované zprostředkování. Soucit pak tvoří ten nejvíce se vnucující předpoklad, *quamvis pietatis specimen prae se ferre videatur*, jak říká Spinoza,<sup>46</sup> neboť „toho, kým nepohne rozum ani soucit, aby pomáhal jiným, nelze skutečně nazvat jinak než nelidským...“<sup>47</sup> *Commiseratio* je lidskost v bezprostřední podobě, avšak zároveň *mala et inutilis*,<sup>48</sup> totiž jako opak mužské zdatnosti, která vždy, od římské *virtus* přes Medicejské až k *efficiency* prosazované Fordem, byla jedinou pravou občanskou ctností. Clairwil nazývá soucit ženským a dětin-

<sup>45</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, I, str. 313.

<sup>46</sup> B. Spinoza, *Etika*, část IV, přídavek, kap. 16., str. 221: „... i když se na povrchu jeví jako plnění povinností.“

<sup>47</sup> Tamt., tvrz. 50, pozn., str. 202.

<sup>48</sup> Tamt., tvrz. 50, str. 201: „... zlá a neužitečná.“

ským, když vychvaluje svůj „stoicismus, klid vášní“, který jí dovolí „konat a vydržet vše bez zachvění“.<sup>49</sup> „... soucit není ničím méně než ctností, je to slabost zrozená ze strachu a neštěstí, slabost, kterou člověk musí překonat zvláště tehdy, když pracuje na tom, aby překonal příliš velkou zjemnělost, jež je neslučitelná s maximami filosofie.“<sup>50</sup> Od ženy pocházejí „výrony bezmezného soucitu“.<sup>51</sup> Sade i Nietzsche věděli, že jejich učení o hříšnosti soucitu je starým buržoazním dědictvím. Nietzsche poukazuje na všechny „silné doby“, na „vznešené kultury“, Sade na Aristotela<sup>52</sup> a peripatetiky.<sup>53</sup> Soucit před filosofií neobstál. Ani Kant nebyl žádnou výjimkou. Je to podle něj „jistá změkčilost“ a sám o sobě nemá „hodnotu ctnosti“.<sup>54</sup> Nevídi však, že i zásada „obecné dobrotivosti vůči lidskému pokolení“<sup>55</sup> jíž chce – na rozdíl od Clairwilina racionalismu – nahradit soucit, je stížena toutéž kletbou iracionality jako „tato dobromyslná vášeň“, která může člověka snadno svést k tomu, aby se stal „změkčilým povalečem“. Osvícenství se nenechá ošálit, nemá v něm přednost obecné před jednotlivým faktem, všeobjímající láska před láskou omezenou. Soucit má nechvalnou pověst. Stejně jako Sade, také Nietzsche si k posouzení přibírá *ars poetica*. „Podle Aristotela trpěli Řekové častěji přemírou soucitu: odtud nutné odlehčení prostřednictvím tragédie. Vidíme, jak podezřelý jim tento sklon připadal. Je nebezpečný státu, ubírá nutnou tvrdost a kázeň, způsobuje, že héroové se chovají jako ubrečené ženy atd.“<sup>56</sup> Zarathustra káže: „Tolik dobra, tolik slabosti vidím. Tolik spravedlnosti a soucitu, tolik sla-

49 Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, II, str. 125.

50 Tamt.

51 F. Nietzsche, *Případ Wagner*, přel. A. Procházka, Praha 1983, str. 225.

52 Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, I, str. 313.

53 Tamt., II, str. 126.

54 I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in: *Werke*, II, str. 215 n.

55 Tamt.

56 F. Nietzsche, *Nachlass*, in: *Werke*, XI, str. 227 n.

bosti.“<sup>57</sup> Soucit ve skutečnosti obsahuje moment, který odporuje spravedlnosti, s níž ovšem Nietzsche soucit spojoval. Výjimka, kterou soucit praktikuje, potvrzuje pravidlo nelidskosti. Tím, že soucit vyhrazuje zrušení nespravedlnosti lásky k bližním v její nahodilosti, bere zákon universálního odcizení, který by chtěl zmítnout, jako nezměnitelný. Jistě, soucitný člověk zřejmě jako jednotlivec zastupuje nárok obecného, totiž nárok žít, proti obecnému, proti přírodě a společnosti, které mu jej odpírají. Avšak jednota s obecným jakožto jednota s tím vnitřním, kterou jednotlivec potvrzuje ve svém jednání, se vzhledem k jeho vlastní slabosti jeví jako klamná. Nikoli měkkost, nýbrž to, co je u soucitu omezující, jej zpochybňuje, vždy je ho příliš málo. Stejně jako stoická apatie – na níž se školí protihráč soucitu, buržoazní chlad – zachovávala tomu obecnému, od něhož se od-táhla, alespoň nějakou věrnost na rozdíl od účastné sprostoty, která se přizpůsobí čemukoli, tak i ti, kdo se vzdali soucitu, negativním způsobem vyznávají revoluci. Narcisistické deformace soucitu stejně jako vznešené city filantropů a morální sebevědomí sociálních pracovníků jsou zvnitřnělým potvrzením rozdílu mezi chudými a bohatými. Ovšem tím, že se filosofie neprozřetelně přiznala ke svému zalíbení v tvrdosti, zpřístupnila ji těm, kdo jí toto přiznání neprominuli. Fašističtí páni světa přeložili hrůzu ze soucitu do hrůzy z politické shovívavosti a do apelu na stanné právo, v čemž se shodují se Schopenhauerem, metafyzikem soucitu. Ten považoval nadě-ji na prosazení lidskosti za opovážlivý blud toho, kdo smí doufat jen v neštěstí. Nepřátelé soucitu nechtěli člověka ztotožnit s neštěstím. Existence neštěstí jim byla hanbou. Jejich jemnocitná bezmocnost nestrpěla, aby byl člověk litován. V zoufalství se převrátila v chválu moci, od níž se však v praxi distancovali i tam, kde jim moc stále stavěla mosty.

(Dobrota a dobrodiní se stávají hříchy, panství a útlak ctnostmi. „Všechny dobré věci byly kdysi věcmi zlými; z každého dědičného hříchu se stala dědičná ctnost.“<sup>58</sup> To Juliette nebere na lehkou váhu ani v nové epoše; jako první vědomě provádí přehodnocení hodnot.)

57 Týž, *Also sprach Zarathustra*, in: *Werke*, VI, str. 248.

58 Týž, *Genealogie morálky*, str. 92.



Po zničení všech ideologií přijímá za svou morálku to, co křesťanství na rovině ideologie, nikoli ovšem vždy na rovině praxe, považovalo za ohavnost. Jako dobrá filosofka přitom zůstává chladná a provádí reflexi. Vše se děje bez iluze. Na Clairwilin návrh, aby provedly svatokrádež, odpovídá: „Jakmile nevěříme v Boha, má milá, řekla jsem jí, nejsou znesvěcení, jaká si přeješ, ničím víc než zcela zbytečnou dětinšností... Asi jsem pevnější než ty; můj ateismus dosahuje vrcholu. Nepředstavuj si tedy, že potřebuji dětinšnosti, jaké mi navrhuješ, abych se v něm upevnila; budu je páchat, protože ti dělají radost, ale čistě k pobavení“ – americká vražedkyně Annie Henryová by řekla „just for fun“ –, „a nikdy jako něco nutného, ať už k tomu, abych si posílila své smýšlení, nebo abych o tom přesvědčila druhé.“<sup>59</sup> Oslněna efemérním přátelstvím ke své společnici nechá vládnout její principy. Dokonce i nespravedlnost, nenávisť a ničení se stávají součástí provozu od té doby, co byl formalizován, a všechny cíle jako pouhá mámení ztratily charakter nutnosti a objektivitu. Kouzlo přechází v pouhé konání, v prostředek, zkrátka v průmysl. Formalizace rozumu je pouze intelektuálním výrazem strojového způsobu produkce. Prostředek se fetišizuje: absorbuje slast. Tím, jak osvícenství na teoretické rovině dělá z cílů, jimiž se lemovalo staré panství, iluze, odnímá jim praktický základ, který by mohly mít vzhledem k možnosti nadbytku. Panství přežívá jako samoučel ve formě ekonomického násilí. Požitek již vykazuje stopy čehosi zastaralého, nevěčného a je podoben metafyzice, která ho zakazovala. Juliette mluví o motivech zločinu.<sup>60</sup> Ona sama je neméně ctižádnostivá a chtívá peněz jako její přítel Sbrigani, ale zbožňuje zakázané. Sbrigani, tento prostřední muž vyznávající povinnost, je pokročilejší. „Záleží nám na tom, abychom se obohatili, a klademe si za nejvyšší vinu, když tento cíl mineme; jen když je člověk již na správné cestě k bohatství, může si dovolit těšit se z plodů svého snažení. Do té doby musí na tento požitek zapomenout.“ Navzdory veškerému svému racionalismu se Juliette ještě drží pověry. Uznává sice naivitu svatokrádeže, ale požitek z ní ji přesto přitahuje. Každý požitek však

<sup>59</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, III, str. 78 n.

<sup>60</sup> Tamt., IV, str. 126 n.

prozrazuje existenci modly: je to sebeobětování pro něco jiného. Příroda nezná skutečný požitek: spojuje ho pouze s utišením potřeb. Veškerá slast je společenská – v nesublímovaných vášních o nic méně než v sublímovaných. Pochází z odcizení. I tam, kde slasti chybí vědění o zákazu, který porušuje, vychází již z civilizace, z pevného řádu, z něhož se touží vrátit k přírodě, před níž ji řád chrání. Lidé zakoušejí kouzlo požitku, teprve když je sen odvádí od nutnosti práce, od připoutání jednotlivce k určité společenské funkci, a nakonec k Já, a přivádí je zpět do prehistorie bez panství a disciplíny. Stesk po domově člověka zapleteného do civilizace, „objektivní zoufalství“ těch, kdo ze sebe museli udělat prvek společenského řádu, byl tím, z čeho žila láska k bohům a démonům, na něž se jako na projasněnou přírodu obraceli v modlitbách. Myšlení má své kořeny v procesu osvobození z děsivé přírody, která je na konci zcela podrobena. Požitek je téměř něčím jako její pomstou. Při něm se lidé oprošťují od myšlení, unikají civilizaci. V nejstarších společnostech se na takovýto návrat v podobě návratu společného pamatovalo při slavnostech. Primitivní orgie jsou kolektivním původem požitku. „Tento interval universálního zmatení, jež představuje slavnost,“ říká Roger Caillois, „se tak skutečně jeví jako okamžik, v němž je zrušen řád světa. Proto jsou v něm dovoleny všechny excesy. Musí se jednat proti pravidlům, vše se má dít obráceně. V mytické epoše byl běh času obrácený: člověk se rodil jako stařec, umíral jako dítě..., tak se systematicky porušovaly všechny předpisy, které chránily dobrý přírodní a sociální řád.“<sup>61</sup> Člověk se oddával glorifikovaným původním mocnostem; z hlediska suspendovaného zákazu má však toto počínání charakter výstřednosti a šílenství.<sup>62</sup> Teprve s rostoucí civilizací a osvícenstvím dělá zesílené Já a zajištěné panství ze slavnosti pouhou frašku. Vládnoucí zavádějí požitek jako něco racionálního, jako poplatek ne zcela spoutané přírodě, zároveň se ho sami pro sebe snaží zbavit jedu a zachovat ve vyšší kultuře; ovládaným ho dávají tam, kde se bez něho nelze úplně

<sup>61</sup> R. Caillois, *Theorie de la fête*, in: *týž, Nouvelle Revue Française*, leden 1940, str. 49.

<sup>62</sup> Srv. tamt.

obejít. Požitek se stává předmětem manipulace tak dlouho, dokud nakonec zcela nezanikne v institucionalizované zábavě. Vývoj probíhá od primitivní slavnosti až k dovolené. „Čím více se prosazuje komplikovanost sociálního organismu, tím méně tato komplikovanost trpí, zastavení běžného chodu života. Dnes, stejně jako včera a zítra musí vše běžet dál. Všeobecné kypění emocí už není možné. Perioda narušení tohoto běhu se individualizovala. Dovolena nahradila slavnosti.“<sup>63</sup> Ve fašismu je doplněna padělaným kolektivním opojením produkovaným prostřednictvím rozhlasu, sloganů a benzodrinu. Sbrigani to do jisté míry předjímal. „Sur la route de la fortune“<sup>64</sup> si povoluje jako prázdniny potěšení. Juliette naproti tomu drží s Ancien Régime. Zbožňuje hřích. Její libertinství je připoutáno ke katolicismu, stejně jako extáze jeptišky k pohanství.

Nietzsche si je vědom toho, že v každém požítku je stále ještě cosi mytického. Požitek jako odevzdání se přírodě se zřiká toho, co by bylo možné, podobně jako se soucit zřiká změny celku. Obojí obsahuje moment rezignace. Nietzsche ho vystopovává ve všech skrýších jako požitek sama ze sebe v osamění, jako požitek masochistický v depresích sebetřýznitele. „Proti všem pouze požívajícím!“<sup>65</sup> se Juliette snaží zachránit požitek tím, že zavrhuje oddanou, měšťáckou lásku, kterou charakterizuje to, že je v opozici vůči vychytralosti buržoazie uplynulého století. V lásce byl požitek spojen se zbožštěním člověka, který ho poskytoval, láska byla pravou humanistickou vášní. Nakonec je zrušena tím, že je z ní sexuálně podmíněný hodnotový soud. V blouznivé adoraci milence, v bezmezném obdivu, který mu projevuje milenka, se stále znovu ukazuje faktická poroba ženy. Pohlaví se vždy znovu a znovu smířovala na základě uznání této poroby: žena zdánlivě dobrovolně přijímala porážku a muž jí zdánlivě připisoval vítězství. Hierarchie pohlaví, břemeno, které mužský vlastnický řád vložil na ženský charakter, byla vysvětlena jako sjednocení srdcí v manželství, které uspokojovalo vzpomínku na předpatriarchální lepší minulost tohoto pohlaví. Za časů velkého

63 Tamt., str. 58 n.

64 Na stezce štěstění. – Pozn. překl.

65 F. Nietzsche, *Nachlass*, in: *Werke*, XII, str. 364.

průmyslu láska zaniká. Úpadek vlastnictví středních tříd, zánik svobodného ekonomického subjektu postihuje rodinu: už není odedávna velebenou buňkou společnosti, protože už neposkytuje základnu hospodářské existence občana. Pro dospívající už rodina není jejich životním horizontem, autonomie otce mizí a spolu s ní odpor vůči jeho autoritě. Poroba v otcovském domě dřive u děvčete vzněcovala vášeň, která, jak se zdálo, vedla ke svobodě, nenaplnila se však ani v manželství, ani nikde jinde mimo ně. Tím, že se pro děvče otevřela vyhlídka zaměstnání, uzavřela se jí láska. Čím obecněji systém moderního průmyslu od každého žádá, aby vstoupil do jeho služeb, tím více se vše, co nepatří k moři white trash,<sup>66</sup> do něhož přechází nekvalifikovaná nezaměstnanost i práce, musí stát malým expertem na zajištění existence. Kvalifikovaná práce se rozšiřuje jako u samostatného podnikatele, který je minulostí, na všechny, kteří mohou produkovat, a tím také na ženu, jejíž charakter se mění tím, že je to „zaměstnaná“ žena. Sebeúcta lidí roste proporcionálně s jejich fungibilitou. Vzpoura proti rodině je odvážným činem už tak málo, jako volnočasový vztah k „příteli“<sup>67</sup> otevírá nebe. Lidé získávají racionální, kalkulačnický vztah ke své sexualitě, který byl v osvíceném okruhu Julietty již dávno předtím zvěstován jako stará moudrost. Duch a tělo se v realitě oddělují, jak to požadovali oni libertini a indiskrétní měšťané. „Zdá se mi,“ prohlašuje Noireuil racionalisticky,<sup>68</sup> „že je nanejvýš odlišnou věcí milovat a užívat si..., neboť něžné city odpovídají tomu, zda se příhodně setkání váže ke správné náladě, ale ani v nejmenším nepramení z krásy šíje nebo hezkého zaoblení boků; a tyto objekty, které podle naší chuti mohou živě podnítit fyzické vášně, však, jak se mi zdá, nemají žádné právo na vášně duchovní. Abych to řekl zcela jasně, Bělice je ošklivá čtyřicátice, chybí jí veškerá grácie i pravidelné rysy, není v ní ani stopy půvabu; má však ducha, vzácný charakter, milion věcí, které se pojí s mými city a zálibami; nebudu nikdy chtít s Bělicí spát, ale přesto ji budu milovat až k šílenství; po Araminthe naproti tomu silně toužím, ale

66 Bělošské chudiny. – Pozn. překl.

67 V orig. boy-friend. – Pozn. překl.

68 Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, II, str. 81 n.

ze srdce se mi oškliví, jakmile horečka touhy pomine...“ Jako nevyhnutelný důsledek, který byl implicitně obsažen již v kartesiánském rozdělení člověka na substanci myslící a rozlehlou, se dá se vši jasností určit destrukce romantické lásky. Ta se chápe jako zakrývání, racionalizace tělesného pudu, jako „falešná a stále nebezpečná metafyzika“, jak vysvětluje hrabě Belmor ve své velké řeči o lásce. Juliettini přátelé při všem libertinství pojmají sexualitu v protikladu k něžnosti, pozemskou lásku v protikladu k lásce nebeské nejen jako příliš těžkou pro lékárnické váhy ducha, ale také jako příliš nevinou. Krása krku a oblost boků působí na sexualitu nikoli jako nedějinná, pouze přírodní fakta, nýbrž jako obrazy, v nichž je obsažena veškerá společenská zkušenost. V této zkušenosti přžívá intence toho, co je jinak než příroda, láska omezená na pohlaví. Avšak něžnost, i ta nejméně tělesná, je proměněná sexualita, pohlazení po vlasech, polibek na čelo, jež vyjadřují klam duchovní lásky, jsou pacifikovanými ranami a kousnutími při pohlavním aktu australských divochů. Oddělení je abstraktní. Metafyzika, učí Belmor, falšuje fakta, brání vidět, jaká je milovaná bytost ve skutečnosti, pochází z magie, je to závoj. „A já z něj nemohu odtrhnout oči! To je slabost..., zbabělost. Když je požitek pryč, chceme ji analyzovat, tuto bohyni, která mě předtím zaslepila.“<sup>70</sup>

Láska sama je nevědecký pojem: „... falešné definice nás neustále uvádějí v omyl,“ vysvětluje Dolmance v pamětihodném 5. dialogu *Filosofie v budoáru*, „nevím, co to je, to srdce. Tak nazývám pouze slabost ducha.“<sup>71</sup> „Přejděme na okamžik, jak říká Lucretius, do „pozadí života““,<sup>72</sup> tedy k chladnokrevné analýze, „a shledáme, že před analýzou neobstojí ani vyvýšení milované bytosti, ani romantický cit..., je to pouze tělo, které miluji, a pouze tělo je tím, co oplakávám, ačkoli bych je mohl kdykoli opět nalézt.“<sup>73</sup> Pravdivé na tom

<sup>69</sup> Tamt., III, str. 172.

<sup>70</sup> Tamt., str. 176 n.

<sup>71</sup> Markýz de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, Edition privée par Helpey, str. 267.

<sup>72</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*.

všem je poznání, že láska se vlivem pokroku disociuje. Na základě této disociace, která mechanizuje slast a touhu karikuje na podvod, je láska napadena v samotném jádru. Tím, že Juliette chválí genitální a perverzní sexualitu a haní to nepřírozené, nemateriální, iluzorní, dostává se tato libertinka sama k oné normalitě, která spolu s utopickým přesahem lásky zmenšila fyzický prožitek, spolu s rozkoší z nejvyšších výšin zmenšila rozkoš z nejbližší blízkosti. Iluzí zbavený prostopášník, jehož představuje Juliette, se prostřednictvím sexuálních pedagogů, psychoanalytiků a hormonálních fyziologů mění v rozhodného muže praxe, který své holdování sportu a hygieně rozšiřuje i na pohlavní život. Juliettina kritika je rozpolcená jako osvícenství samo. Pokud se rouhavé zničení tabu, které se kdysi propojilo s buržoazní revolucí, nestalo novým ospravedlněním reality, žije dál spolu se sublimní láskou, stejně jako věrnost vůči blízké utopii, která fyzický požitek dává všem.

„Směšný entusiasmus“, který nás upsal jednomu jedinému individuu, povznesení ženy na základě lásky vede zpět před křesťanství, na matriarchální stupně. „... jisté je, že náš duch rytířského dvoření, který směšným způsobem skládá poctu předmětu vytvořenému pouze pro naši potřebu, tedy že tento duch pochází z hluboké úcty, kterou dříve naši předkové měli k ženám v důsledku jejich věštecké profese, kterou provozovaly ve městech i na venkově: prostřednictvím hrůzy se přešlo od studu ke kultu a rytířskost vznikla v lůně pověry. Tato úcta se však v přírodě nikdy nevyskytuje, a bylo by zbytečné hledat ji tam. Podřadnost tohoto pohlaví vůči našemu je založena příliš pevně, než aby v nás někdy mohlo vzbudit solidní motiv, na jehož základě bychom je respektovali; láska, která vzniká z této slepé úcty, je však jen předsudek, stejně jako tato slepá úcta sama.“<sup>74</sup> Společenská hierarchie, třebaže to legalisticky zakrývá, se nakonec zakládá na násilí. Panství nad přírodou se reprodukuje uvnitř lidstva. Křesťanská civilizace, která umožnila, aby idea ochrany tělesně slabých byla základem využívání tělesně silných poddaných, si nikdy nedokázala zcela získat srdce obrácených národů.

<sup>73</sup> Tamt.

<sup>74</sup> Tamt., str. 178 n.

Princip lásky byl nadmíru popírán britkým intelektem a ještě břitčím zbraní křesťanských pánů, až protiklad státu, a nakonec nauky lutherství odstranilo tím, že meč a bič učinilo kvintesencí evangelia. To bezprostředně vložilo rovnítko mezi duchovní svobodu a přitakání reálnému útisku. Žena je však znamením slabosti a kvůli slabosti je v menšině i tam, kde počtem převyšuje muže. Stejně jako u podrobených praobyvatel prvních států či u domorodců v koloniích, kteří v organizaci a zbraních zaostávají za dobyvateli, nebo u Židů mezi Árijci, všude bezbrannost žen uzákonuje jejich útisk. Sade formuluje Strindbergovy postřehy. „Nepochybujme o tom, že mezi mužem a ženou existuje tak jistý a důležitý rozdíl jako mezi člověkem a opicí v lesích. Měli bychom právě tak dobré důvody odpírat ženám, že tvoří část našeho druhu, jako oněm opicím, že jsou našimi bratry. Provéřte si pozorně nahou ženu vedle nahého muže jejího věku a snadno se přesvědčíte o značném rozdílu, který (odhlédnuto od pohlaví) spočívá ve struktuře obou bytostí. Jasně je vidět, že žena tvoří jen nižší stupeň muže; stejné rozdíly najdete i v nitru a anatomické rozčlenění jednoho i druhého druhu, i když je provedeme zároveň a s co nejpečlivější pozorností, vynesou tuto pravdu na denní světlo.“<sup>75</sup>

Pokus křesťanství ideologicky kompenzovat útisk pohlaví úctou k ženě, a tak vzpomínku na něco archaického místo vytěsnění zušlechtit, je zaplacen mstivostí vůči vyvýšené ženě a vůči teoreticky emancipované slasti. Afekt, který se hodí k praxi útisku, je pohrdání, nikoli uctívání, a za láskou k bližnímu v křesťanských staletích vždy cíhala zakázaná nutkávná nenávisť vůči objektu, který stále znovu probouzel vzpomínku na marné úsilí, tedy vůči ženě. Za kult madony se pykalo pronásledováním čarodějnic, pomstou na tom, co připomínalo předkřesťanské věštkyňe, které zpochybňovaly posvátný patriarchální řád panství. Žena probouzí primitivní vztek napůl obráceného muže, který ji má uctívat, stejně jako slabý člověk jako takový probouzí v povrchně civilizovaném silném člověku, který ho má chránit, smrtelné nepřátelství. Sade činí tuto nenávisť vědomou. „Nikdy jsem nevěřil,“ říká hrabě Ghigi, šéf římské policie, „že ze

<sup>75</sup> Tamt., str. 188–199.

spojení dvou těl by někdy mohlo vzejít spojení dvou srdcí. V tomto fyzickém spojení vidím silné motivy pohrdání..., hnusu, ale ani jeden prvek lásky.“<sup>76</sup> A ministr Saint-Fonds, když se jím, královským úředníkem, terorizovaná dívka rozpláče, zvolá: „To je to, jak mám rád ženy..., proč je jedním jediným slovem nemohu do tohoto stavu dostat všechny!“<sup>77</sup> Muž jako vládce upírá ženě čest individualizace. Jednotlivá žena je společenským příkladem rodu, zástupkyní svého pohlaví, a proto jako součást mužské logiky zastupuje přírodu, substrát nikdy nekončícího podřizování ideji, nikdy nekončícího podrobování v realitě. Žena, jako údajná přírodní bytost, je produktem dějin, které ji odpřirodňují. Marná vůle zničit vše, co ztělesňuje vábení přírody, přitažlivost fyziologicky, biologicky, nacionálně, sociálně podmaněného, ukazuje na to, že pokus křesťanství je nešťastný. „... que ne puis-je, d'un mot, les réduire toutes en cet état!“<sup>78</sup> Zcela vykořenit nenáviděné nesmírné vábení, aby se člověk vrátil zpět k přírodě, to je krutost vyvěrající z nevydařené civilizace: barbarství, druhá strana kultury. „Všechny!“ Neboť zničení si žádá, aby nebyla žádná výjimka, ničivá vůle je totalitární a tolitární je vůle k ničení. „Jsem tak daleko,“ říká Juliette papeži, „že kdyby podle Tiberiova přání mělo lidstvo pouze jednu jedinou hlavu, bylo by mi rozkoší jednou ranou mu ji srazit.“<sup>79</sup> Znamení bezmoci, překotné nekoordinované pohyby, živočišný strach, hemžení probouzející chuť vraždit. Vyhlášení nenávisti vůči ženě jako slabší formě duchovní i tělesné moci, která nese na čele pečeť panství, je zároveň vyhlášení nenávisti vůči Židům. Na ženy a Židy se pohlíželo jako na ty, kdo už tisíce let nevládnou. Žijí, ačkoli by mohli být odstraněni, a jejich strach a slabost, jejich větší afinita k přírodě vyvolaná věčným tlakem, je jejich životním živlem. To dráždí silného, který za své síly platí vypjatým distancováním od přírody a věčně si musí

<sup>76</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, IV, str. 261.

<sup>77</sup> Tamt., II, str. 273.

<sup>78</sup> Proč je na základě jednoho jediného slova nemohu do tohoto stavu dostat všechny! – Pozn. překl.

<sup>79</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, IV, str. 379.

zakazovat strach, k zaslepenému vzteku. Identifikuje se s přírodou tím, že křik, který ze sebe nesmí vyrazit, tisícínásobně probouzí ve svých obětech. „Zmatení tvorové,“ píše president Blammont v *Aline et Valcour* o ženách, „jak mám rád, když vás vidím zmítat se v mých rukou! Je to jako beránek v zubech lva.“<sup>80</sup> A v témže dopise: „Je to podobné jako při dobývání nějakého města, člověk se musí zmocnit výšin... zařídí se ve všech rozhodujících bodech a odtud vpadne na náměstí, aniž by se ještě musel bát odporu.“<sup>81</sup> Co je dole, přitahuje k sobě útok: Způsobit ponížení, to působí největší radost tam, kam již přišlo neštěstí. Čím menší nebezpečí pro toho nahoře, tím nerušenější slast z utrpení, které je mu nyní k službám: teprve v bezvýchodném zoufalství oběti se panství stává zábavou a triumfuje odvoláním svého vlastního principu, disciplíny. Strach, který už vládnoucího neohrožuje, exploduje v srdečném smíchu, výrazu vnitřního ztvrdnutí individua, které se správně vyžije teprve v kolektivu. Hlaholící smích v každé době denuncoval civilizaci. „Ze všech láv, jež chrlí lidská ústa, je veselost sopkou nejsžiravější,“ říká Victor Hugo v kapitole s nadpisem „Bouře lidské jsou horší než bouře oceánů“.<sup>82</sup> „Naneštěstí,“ učí Juliette,<sup>83</sup> „je-li to jen trochu možné, musí člověk nechat padnout tíži své zloby na ubohé slzy, které člověk roní z bídy, a ty mají ostří, jež nesmírně povzbuzuje nervovou substanci...“<sup>84</sup> Slast se místo s něžností spojuje s krutostí a z pohlavní lásky se stává to, čím podle Nietzscheho<sup>85</sup> vždy již byla, „ve svých prostředcích válkou, ve své podstatě smrtelnou nenávistí pohlaví“. Zoologie nás učí, že „u samce a samice je ‚láska‘ či pohlavní přitažlivost původně a hlavně ‚sadistická‘; bezpochyby k ní patří způsobování bolesti; je stejně krutá jako hlad“.<sup>86</sup> Civilizace se tak

<sup>80</sup> Týž, *Aline et Valcour*, I, Brusel 1883, str. 58.

<sup>81</sup> Tamt., str. 57.

<sup>82</sup> V. Hugo, *Muž, který se směje*, přel. M. Vlček, Praha 1970, kniha VIII, kap. 7, str. 538.

<sup>83</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, IV, str. 199.

<sup>84</sup> Srv. týž, *Les 120 Journées de Sodome*, II, Paris 1935, str. 308.

<sup>85</sup> F. Nietzsche, *Případ Wagner*, str. 236.

nakonec vrací zpět k hrůzné přírodě. Smrtící láska, kterou Sade osvětluje, a Nietzscheova stydlivě nestoudná velkomyslnost, která by za každou cenu chtěla trpícího zbavit hanby: představa krutosti jako velikosti zachází ve hře i fantazii s lidmi stejně tvrdě, jako s nimi později zacházel německý fašismus v realitě. Avšak zatímco nevědomý kolos skutečna, bezsubjektový kapitalismus, ničí naslepo, fantazií zaslepený rebelický subjekt je touto smrtící láskou naplněn vůči lidem, zneužitým jako věci, s řezavým chladem projevuje zvrácenou lásku, která je ve světě věcí na místě lásky bezprostřední. Nemoc se stává symptomem uzdravení. Subjekt, zaslepený fantazií, poznává v oslavení oběti její ponížení. Staví se naroveň nesmírnosti panství, které nemůže tělesně překonat. Jakožto hrůza se imaginace snaží odolávat hrůze. Římské přísloví, podle něhož je pravou slastí tvrdost, není pouhou nadsázkou. Vyjadřuje také neřešitelný rozpor řádu, který tam, kde sankcionuje štěstí, mění štěstí v jeho parodii, a vytváří ho pouze tam, kde ho dává do klatby. Nicméně tím, že Sade a Nietzsche tento rozpor zvěčnili, pomohli na svět jeho pojmu.

Oddanost vůči uctívanému tvorovi se ratiu jeví jako modloslužba. Skutečnost, že zbožštění musí zaniknout, vyplývá ze zákazu mytologie, jak byl vyhlášen v židovském monotheismu a jak byl ve své sekularizované formě, v osvícenství, v dějinách myšlení uplatňován na měnící se podoby uctívání. Při rozpadu ekonomické reality, která vždy spočívala v základech pověry, se uvolnily specifické síly negace. Křesťanství však propagovalo lásku: čisté uctívání Ježíše. Slepý pohavní pud muselo povýšit skrze posvěcení manželství, jak se křesťálově jasný zákon snažilo prostřednictvím nebeské milosti přiblížit zemi. Usmíření civilizace s přírodou, jež chtělo křesťanství předčasně dosáhnout svou naukou o ukřižovaném Bohu, zůstalo židovství stejně cizí jako osvícenskému rigorismu. Mojžíš a Kant nehlásali cit, jejich chladný zákon nezná ani lásku, ani ohnivou hranici. Nietzschev boj proti monotheismu zasahuje křesťanskou doktrínu hlouběji než židovskou. Ovšemže popírá zákon, ale chce náležet „vyššímu Já“,<sup>87</sup> nikoli přirozenému, nýbrž víc-než-přirozenému.

<sup>86</sup> R. Briffault, *The Mothers*, I, New York 1927, str. 119.

<sup>87</sup> F. Nietzsche, *Nachlass*, in: *Werke*, XI, str. 216.

Chce Boha nahradit nadčlověkem, protože monotheismus byl i ve své umírněné křesťanské formě dokonale diagnostikován jako mytologie. Tím však, že Nietzsche v zájmu tohoto vyššího Já vychvaloval staré asketické ideály jako sebezpřekonání, aby „vznikla vládnoucí třída“<sup>88</sup> se toto vyšší Já ukazuje jako zoufalý pokus zachránit Boha, který zemřel, jako obnovení Kantova úsilí transformovat božský zákon v autonomii, aby byla zachráněna evropská civilizace, která se v anglické skepsi zřikala ducha. Kantův princip „jednej vždy podle té maximy, jejíž obecnost jakožto zákon můžeš zároveň chtít“<sup>89</sup> je také tajemstvím nadčlověka. Jeho vůle není o nic méně despotická než kategorický imperativ.

Cílem obou principů je nezávislost na vnějších silách, bezpodmínečná emancipovanost, určená jako podstata osvícenství. Ovšem tím, že strach před Lží, který Nietzsche v nejjasnějších okamžicích ještě napadal jako „donkichotství“<sup>90</sup> a zákon jsou nahrazeny samozákonodárstvím, a všechno se tak stává průhledným jako jediná velká odhalená pověra, se osvícenství samo, ba pravda v každé podobě stává modlou a poznáváme, „že i my, dnešní lidé poznání, my bezbožní a antimetafyzikové, bereme i *svůj* oheň ještě z požáru, jež zahlehla víra stará tisíciletí, ona křesťanská víra, která byla i vírou Platónovou, že bůh je pravda, že pravda je božská“<sup>91</sup>. I věda se tedy stává předmětem kritiky metafyziky. Popírání Boha v sobě zahrnuje nepřekonatelný rozpor, neguje vědění samo. Sade nedotáhl myšlenku osvícenství dál než do tohoto bodu převrácení. Reflektování vědy, svědomí osvícenství, bylo vyhrazeno filosofii, to znamená Němcům. Pro Sade není osvícenství ani tak duchovním, jako spíše sociálním fenoménem. Uvolňoval pouta, o nichž se Nietzsche domníval, že je idealisticky překoná vyšším Já, kritikou solidarity se společností, úřadu, rodiny,<sup>92</sup> až ke zvěstování anarchie. Jeho dílo

<sup>88</sup> Tamt., XIV, str. 273.

<sup>89</sup> I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha 1990, str. 99.

<sup>90</sup> F. Nietzsche, *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Praha 1992, str. 206.

<sup>91</sup> Tamt.

odhaluje mytologický charakter principů, na nichž podle náboženství spočívá civilizace: desatera, otcovské autority, vlastnictví. Je to důsledné převrácení teorie společnosti, kterou sto let poté vymyslel Le Play.<sup>93</sup> Každé z deseti přikázání je před tribunálem formálního rozumu odsouzeno jako nicotné. Je zcela prokázáno, že je to ideologie. Obhajovací řeč ve věci vraždy má na Juliettino přání sám papež.<sup>94</sup> Snadnější je pro něj nekřesťanské činy racionalizovat a ospravedlnit přirozeným světlem rozumu než je vyložit podle křesťanských principů, podle nichž jsou od ďábla. „Philosophe mitré“<sup>95</sup> který zdůvodňuje vraždu, se musí uchýlovat k méně sofismatům než Maimonides a svatý Tomáš, kteří ji odsuzují. Římský rozum se kloní k silnější straně ještě více než pruský bůh. Zákon je však svržen z trůnu a láska, která ho měla zlidštit, je odhalena jako návrat k modloslužbě. Jako metafyzika byla vědou a průmyslem odsouzena nejen romantická pohlavní láska, nýbrž každá láska vůbec, neboť před rozumem neobstojí žádná: láska ženy k muži stejně málo jako láska milenecká, láska rodičů stejně málo jako láska dětí. Vévoda Blangis oznamuje poddaným, že s příbuznými pánů, s jejich dcera-mi a manželkami se bude zacházet stejně přísně, ba ještě přísněji než s jinými, „a to právě proto, abych vám ukázal, jak opovrženímhodné jsou v našich očích svazky, jimiž, jak se mylně domníváte, jsme snad spoutáni“<sup>96</sup>. Láska ženy zaniká stejně jako láska muže. Pravidla libertinství, s nimiž Juliette seznamuje Saint-Fonds, mají platit pro všechny ženy.<sup>97</sup> Dolmance provádí u rodičovské lásky materialistické odkouzlení. „Tyto poslední svazky vznikly ze strachu rodičů, že budou ve stáří opuštěni, a pozorná účast, kterou nám prokazují v dětství, jim má ve stáří tuto pozornost zajistit.“<sup>98</sup> Sadův argument

<sup>92</sup> Srv. F. Nietzsche, *Nachlass*, in: *Werke*, XI, str. 216.

<sup>93</sup> Srv. F. Le Play, *Les Ouvriers européens*, I, Paris 1879, zvl. str. 133 n.

<sup>94</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, IV, str. 303 n.

<sup>95</sup> Filosof s mitrou. – Pozn. překl.

<sup>96</sup> Markýz de Sade, *Les 120 Journées de Sodome*, I, str. 72.

<sup>97</sup> Srv. týž, *Histoire de Juliette*, II, str. 234, pozn.

je stejně starý jako buržoazie. Již Démokritos denuncoval lidskou rodičovskou lásku jako něco ekonomického.<sup>99</sup>

Sade však odkouzluje i exogamii, základ civilizace. Zákaz incestu nemá podle něj žádný racionální důvod<sup>100</sup> a hygienický argument, který byl proti němu, pokročilá věda nakonec stáhla. Ratifikovala tedy chladný Sadův soud. „... vůbec není dokázáno, že incestní děti mají více než jiné sklon k tomu, aby se narodily s postižením kreténismu, rachitidy, jako hluchoněmé atd.“<sup>101</sup> Rodina, držená pohromadě nikoli romantickou pohlavní láskou, nýbrž láskou mateřskou, která tvoří základ veškeré něhy a sociálního citu,<sup>102</sup> se ocitá v konfliktu se samotnou společností. „Nepředstavujte si, že naděláte dobré republikány, pokud děti, které mají patřit jen společenství, izolujete ve své rodině... Přináší-li tu největší nevýhodu, že necháváte děti v rodinách nasávat zájmy, jež jsou často dosti odlišné od zájmů vlasti, pak je nanejvýš výhodné odloučit je od rodiny.“<sup>103</sup> „Hyménovy svazky“ je třeba ze společenských důvodů zničit, dětem je poznání otce „absolument interdite“,<sup>104</sup> jsou „uniquement les enfants de la patrie“<sup>105</sup> a anarchie, individualismus, který Sade zvěstoval v rámci boje proti zákonům,<sup>106</sup> ústí v absolutní panství obecného, republiky. Stejně jako se svržený Bůh vrací jako ještě tvrdší modla, tak se starý buržoazní stát plnící úlohu nočního hlídače převrací v násilí fašistického kolektivu. Sade měl nakonec na mysli státní socialismus, u je-

<sup>98</sup> Týž, *La Philosophie dans le Boudoir*, str. 185.

<sup>99</sup> Srv. Démokritos, zl. B 278, in: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, přel. K. Svoboda, Praha 1962, str. 147.

<sup>100</sup> Markýz de Sade, *La Philosophie dans le Boudoir*, str. 242.

<sup>101</sup> S. Reinach, *La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur*, in: Týž, *Cultes, mythes et religions*, I, Paris 1905, str. 157.

<sup>102</sup> Markýz de Sade, *La Philosophie dans le Boudoir*, str. 238.

<sup>103</sup> Tamt., str. 238–249.

<sup>104</sup> Absolutně zakázáno. – Pozn. překl.

<sup>105</sup> Jedině dětmi vlasti. – Pozn. překl.

<sup>106</sup> Markýz de Sade, *Histoire de Juliette*, IV, str. 240–244.

hož prvních nevydařených kroků stál St. Just a Robespierre. Jestliže tyto své nejvěrnější politiky poslala buržoazie pod gilotinu, pak svého nejotevřenějšího spisovatele vypověděla do podsvětí Bibliothèque Nationale. Neboť *chronique scandaleuse* Justiny a Julietty, která ve stylu osmnáctého století předjala kolportáž století devatenáctého a masovou literaturu století dvacátého produkovanou na běžícím pásu, je homérským eposem zbaveným poslední mytologické slupky: dějinami myšlení jako orgánu panství. Tím, že se myšlení ve vlastním zrcadle samo sebe děsí, spatřuje to, co leží za ním. Nikoli harmonický ideál společnosti, který v budoucnosti svítá i pro Sada: „gardez vous frontières et restez chez vous“,<sup>107</sup> ani socialistická utopie, která se rozvíjí v příběhu o Zamé,<sup>108</sup> nýbrž to, že Sade nepřenechal protivníkům osvícenství, aby dali osvícenství pocítit hrůzu ze sebe samého, činí jeho dílo pákou pro jeho záchranu.

Ponuří spisovatelé buržoazie se na rozdíl od jejich apoletů nesažili odvrátit konsekvence osvícenství nějakou harmonizační doktrínou. Nepředstírali, že formalistický rozum má užší vztah k morálce než k amorálnosti. Zatímco světí spisovatelé chrání nerozlučné spojenectví rozumu a zločinu, buržoazní společnosti a panství tím, že toto spojenectví popírají, ponuří spisovatelé bezohledně pronášejí šokující pravdu: „... Do rukou pošpiněných vraždou manželů a dětí, sodomii, vražednými činy, prostitucí a bezectností kladou nebesa tato bohatství; aby mě odměnila za tyto hanebné činy, dávají mi je k dispozici,“ říká Clairwil v resumé životního příběhu svého bratra.<sup>109</sup> Přehání. Spravedlnost špatného panství není natolik důsledná, aby odměňovala jen ohavnosti. Jen přehánění je však pravdivé. Základním rysem prehistorie je, že nejkrajnější hrůza se zračí v jednotlivém. Za statistickým zachycením zabitých v pogromu, které zahrnuje i zastřelené z milosti, mizí podstata, která vychází najevo pouze v přesném zobrazení výjimky, nejhoršího utrpení. Šťastný život ve světě hrůzy je vyvrácen pouhou svou existencí jako něco zvrhlého.

<sup>107</sup> Týž, *La Philosophie dans le Boudoir*, str. 263: „Střežte své hranice a zůstaňte doma.“

<sup>108</sup> Týž, *Aline et Valcour*, II, str. 181 n.

<sup>109</sup> Týž, *Histoire de Juliette*, V, str. 232.

Pouhá existence se tím stává podstatou, šťastný život ničím. K usmrcení vlastních dětí a manželů, k prostituci a sodomii u horních vrstev dochází v buržoazní éře jistě méně často než u ovládaných, kteří převzali mravy pánů z dřívějších dob. Když ale šlo o moc, vršily tyto horní vrstvy v posledních staletích kopce mrtvol. Ve srovnání se smýšlením a činy pánů za fašismu, v němž panství dospělo samo k sobě, klesá entusiastické líčení života Brisa-Testy, v němž se ovšem fašističtí páni dají rozpoznat, na úroveň familiární neškodné historiky. Soukromé neřesti jsou u Sada, stejně jako již u Mandevilla anticipovaným dějinným popisem veřejných ctností totalitární éry. Nemožnost vyvodit z rozumu zásadní argument proti vraždě, kterou je třeba nikoli utulat, nýbrž naopak vykřičet do celého světa, vzbudila nenávisť, s níž právě ti progresivní ještě dnes pronásledují Sada a Nietzscheho. Oba berou vědu za slovo, ale jinak než logický pozitivismus. Jejich důraz na *ratio*, který je ještě rozhodnější než důraz jejich kritiků, má ten skrytý význam, že má utopii zbavit její slupky, která je podobně jako v kantovském pojmu rozumu obsažena v každé velké filosofii: utopie lidskosti, sama již neznetvořená, nemá nadále potřebu znetvořovat. Tím, že nauky odmítající soucit zvěstují identitu panství a rozumu, jsou milosrdnější než nauky morálních lokajů buržoazie. „V čem je pro tebe největší nebezpečí?“ zeptal se jednou Nietzsche sám sebe,<sup>110</sup> – „v soucitu.“ Jeho popřením zachránil neotřesitelnou důvěru v člověka, která je den za dnem zrazována všemožným utěšujícím ujišťováním.

<sup>110</sup> F. Nietzsche, *Radostná věda*, str. 158.

## Kulturní průmysl

### Osvícenství jako masový podvod

Sociologický názor, že se opomíjí ztráta opory v objektivním náboženství, rozpad posledních předkapitalistických reziduí, technická a sociální diferenciacce a specializace v kulturním chaosu – je každodenně usvědčován ze lži. Kultura dnes vše orazítkovává stejně. Film, rozhlas, časopisy tvoří jeden systém. Každé odvětví samo je jednohlasné a jednohlasná jsou i všechna dohromady. Estetické manifestace, stejně jako manifestace politických forem odporu se stejnou měrou připojují k chvále ocelového rytmu. Dekorativní správná a výstavní centra průmyslu v autoritativních a ostatních zemích jsou téměř neodlišitelná. Všude vznikají zářivé monumentální stavby, reprezentující rozvážnou plánovitost mezinárodních koncernů. Na plánování se již vrhá i nespoutané podnikání, jehož pomníkem jsou hromadně vybudované pochmurné obytné a obchodní domy bezútěšných měst. Starší domy kolem betonových center se již jeví jako slumy a nové bungalovy na okrajích měst velebí, jako nesolidní konstrukce na mezinárodních veletrzích, technický pokrok a k tomu si žádají, aby se po krátkodobém použití odhodily jako plechovky od konzerv. Městské stavební projekty, které mají v hygienických malých bytech zvětšovat individuum jako něco téměř svébytného, však individuum tím důkladněji podrobují jeho protivníku, totální moci kapitálu. Stejně jako jsou obyvatelé za účelem práce a zábavy, jako producenti a konzumenti, vtahováni do center, tak obytné buňky nezlomně krystalizují do proorganizovaných komplexů. Nápadná jednota makrokosmu a mikrokosmu demonstruje lidem model jejich kultury: falešnou identitu obecného a zvláštního. Veškerá masová kultura za monopolu je identická a její skelet, prefabrikovaná pojmová mřížka, nabývá zřetelných obrysů. O její zakrytí se kormidelníci společnosti nezajímají, její moc roste tím víc, čím otevřeněji se hlásá. Kino a rozhlas se již nemusí vydávat za umění. Pravdu, že nejsou ničím než obchodem, využívají jako ideologii, jež má legitimovat brak, který úmyslně produkují. Samy se nazývají průmyslem