

NIHILISTICKÁ ZKUŠENOST A ZKUŠENOST NIHILISMU¹

Volker Rühle

I.

Zkušenost smrti Boha, kterou Nietzsche kdysi zvěstoval jako ohromnou a zdaleka ještě nepochopenou probíhající událost, jak se zdá, se mezitím dostavila. Diagnózy o záměně skutečnosti za nezadržitelnou mnohost technicky zprostředkovaných světů obrazů a zdání jsou tak běžné, že výroky o „smrti Boha“ by se mohly jevit přímo jako návrat k dávno doznělému „metafyzickému“ způsobu vyjadřování. Sledujeme-li tyto diagnózy, pak se nejen rozplynula jednota a identita společně sdílené a sdělitelné skutečnosti do fikce libovolně konstruovaných obrazů světa, ale nadto i možnost, aby se toto rozplynutí vůbec jako takové závazně zpodobilo a tzn. *zakusilo*.²

Smrt Boha tak jako rozklad skutečnosti možného subjektu zakoušení, se nyní vskutku zásadně dotýkají možnosti zakusit je a zpodobit je, neboť nejsou „událostmi“ v tom smyslu, že si je lze představit jako vyskytující se věcný vztah a že mohou být re-prezentovány jako předmět teoretické úvahy. Stalo se sice zvyklostí uvažovat o nihilismu jako o „fenoménu duchovních dějin“,³ avšak v takovém kladení problému vězí implicitní zamlčený předpoklad, vůbec ne samozřejmý, že tu jde o teoreticky zpodobitelný „fenomén“, ovšem tento předpoklad v sobě skrývá nebezpečí, že nihilismus bude předčasně historizován resp. zpředmětněn, takže se za způsoby jeho jevení, které se s určitostí předpokládají, přehlédne problém jeho zpodobitelnosti.

¹ V. Rühle, *Nihilistische Erfahrung und Erfahrung des Nihilismus*. V: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, 7, Berlin 1992, str. 771–788.

² Například když J. Baudrillard se ptá: „Jsem člověk či stroj? Dnes už není odpovědi na tuto otázku.“ J. Baudrillard, *Videowelt und fraktales Subjekt*, v: *Philosophie der neuen Technologie*, Berlin 1989, str. 125.

³ Srv. D. Arendt (vyd.), *Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, Darmstadt 1974.

Jak je ještě vůbec možné a myslitelné zpodobení nihilistické zkušenosti rozkladu, když se rozklad trvalé skutečnosti dotýká nejenom toho, co je předmětné proti mně, nýbrž také ještě základů filosofické reflexe samé, stejně jako rozlišitelnosti myšlení a předmětu a předpokladu myšlenkového aktu, který si je vědom sebe sama. A není snad na druhé straně tvrzení o nemožnosti filosoficky založeného zpodobení nějaké takové zkušenosti rozkladu opět výrazem skrytého předmětného způsobu uvažování o vztahu zpodobování a zpodobovaného?⁴ Nemusí pak také diagnóza, jako např. diagnóza smrti Boha a subjektu, přece jen potají požadovat v univerzálním zřetězení komputoricky řízených obrazových světů, nějakou – jakkoli myslitelnou – diferenci od pouhé fakticity této události a tím právě i její zpodobitelnost?

Snad je to právě tato nyní naznačená problematika zpodobení a nikoli snad návrat k transcendenci metafyzických způsobů myšlení, co dává důvod „bláznivému člověku“ v Nietzscheově „radostné vědě“ volat do prázdného vesmíru: „Hledám Boha! Hledám Boha!“⁵ Neboť na ničem mu už nezáleží více než na tom, aby *sdělil* svou zkušenost: „Kam se poděl Bůh? vzkřikl, já vám to povím! My jsme ho zabili, – vy a já! My všichni jsme jeho vrahy!“

V tom, že nahlédnutí smrti Boha se spojuje s hledáním Boha, tkví mnohem víc než setrvávání na metafyzických představách o jednotě a řádu.⁶ Nietzsche stále znovu zdůrazňované spojení této smrti s vlastním osudem a jeho pokus dovršit a zpodobit je jako vlastní zkušenost, obsahující možná důsažnější radikálnost než pojem „absolutní negativity“, který v zásadě jen vyostřuje běžnou představu smrti, „absolutní negativity“, která se jakožto zhola nezpodobitelná „nikdy nepřítomňuje“ a proto se také nikdy nemusí a nemůže stát „zkušeností“ – jak to zaznívá třeba u Derridy.⁷ Také pro Nietzscheho smrt Boha a subjektu, jakožto událost zakoušená na vlastním těle, uvádí v pochybnost možnost jejího zpodobení. Avšak právě proto, že tato událost nenachází svůj přiměřený výraz v teoretickém zevšeobecnění, nýbrž

⁴ Tuto otázku objasňují především na Heideggera navazující určení problému nihilismu v „západní metafyzice“.

⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, č. 125, Kritische Studienausgabe (= *StA*), vyd. Colli/Montinari, 3, str. 480 nn.

⁶ Srv. M. Heidegger: Nietzsche's Wort „Gott ist tot“, v: *Holzwege*.

⁷ *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1976, str. 388. O pojmu zkušenosti píše Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1983: „Jako všechny pojmy, které jsme tu použili, náleží i on k metafyzice a můžeme jej používat jen jako přeškrtnutý“, str. 106 nn. – Jak je tomu však mimo „použití“ pojmu zkušenosti s průběhem „zkušenosti samé“?

vždy jen v neopakovatelném jednotlivém osudu, má se u Nietzscheho stát základem jeho sdělitelnosti pro ty, kteří, jak píše v předmluvě k „Radostné vědě“, již „prožili něco podobného“ (*StA*, 3, str. 345). Kdo by však o sobě mohl říci, že nebyl zasažen onou „nesmírnou událostí“?

II.

Ze všech pokusů o zabití Boha, které spolupsaly moderní duchovní dějiny – od de Sadeho návrhu bezbožného světa, vydaného všanc rozpoutané pudové přirozenosti člověka, přes odhalení Boha jako projekce lidských tužeb neuspokojených v tomto světě (u Marxe) až k moderním přírodním vědám, jejichž pojem pokroku na těchto tužbách spočívá, aniž počítá s nekalkulovatelností Boží transcendence – žádný nezanechal za sebou takový chlad, jaký je citelný v Nietzscheově náhledu. V otázkách „bláznivého člověka“ se ztrácí jistota jakkoli pojaté „skutečností“, která by mohla přežít smrt Boha: „Nepadáme neustále? A vzad, stranou, kupředu, do všech stran? Je ještě nějaké nahoře a dole? Nebloudíme jakoby nekonečnou nicotou?“

Strach ze ztráty vlastní identity a identity světa je spojen již v počátcích novodobého vědeckého racionalismu a v počátcích vytváření jeho metodického vědomí tak těsně s tímto racionalismem, že je možno hledět na něj přímo jako na výraz sebekonstituce a sebezachování lidského rozumu, které se staly nutnými s rozpadem středověkého kosmu.⁸ Otřesy, které v sebepochopení a pochopení světa skonávajícího středověku vyvolal nominalistický argument o Bohu jakožto všeho řádu a vši logiky zbavené „ipsissima libertas“, jsou znovu přijaty *Descartesem* v univerzální pochybnosti o všem, co bylo dosud považováno za pravdivé, a jsou jen zdánlivě radikalizovány. Tento „všeobecný převrat“ tradičních názorů je ovšem od počátku postaven do služeb intence, „odvést“ přemýšlení od nejistot smyslového a historického poznání a uschnout je pro geometrickou metodu *mathesis universalis*. Descartes se přitom především cítí nucen bránit nebezpečí, že realita jeho Já by mohla být opředena snovými obrazy, které by podobně jako u „nevím jakého šílence“ otřásly jistotou jeho vlastní bezprostřední tělesnosti a učinily by ji spornou. Ale sama jistota, že nejsem jako oni šílenci, se ukazuje v průběhu univerzální pochybnosti jako klamná, neboť, jak Descartes podezřívavě říká, mohl by dokonce existovat

⁸ Srv. H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, v: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, vyd. H. Ebeling, Frankfurt a. M. 1976.

klamající Bůh, který by mi onu skutečnost lstivě předváděl jako „šalivou hru snů“. Tato pochybnost, ničící bezprostřední jistotu jakékoli tělesné existence, jak známo však nepostihuje *myslící* existenci čistého *cogito*, v níž Descartes nachází nezpochybnitelnou jistotu základny, z níž je možná konstrukce zajištěného vědění. Jak ukázal Heidegger v hluboko sahajících analýzách, není pro *myslící Já* od nynějška už nic, co by předem nebylo jako objekt přivedeno do horizontu onoho vědění. Heidegger tu vidí v činnosti sebezplnomocnění zpodobujícího a své předměty si dodávajícího subjektu a v tom spatřuje vstup západního nihilismu do jeho posledního stadia, v němž tento subjekt podrobuje své vůli k moci nejen své bezprostřední předměty, nýbrž ještě i hodnoty nadsmyslového světa.⁹ Jakkoli nelze asi tuto analýzu v jejím výsledku popřít, zůstává však neúplná, zahledá-li, vycházejíc z „překonání západní metafyziky“, toto překonání metafyziky a s ním problém nihilismu na určitém duchovně dějinném prostoru od Platóna po Nietzscheho. Heidegger se tak vydává v nebezpečí, že tento problém zpředmětní: vedle řeči o nihilismu jako o nevyhnutelném, ale duchovně-dějinně přesto identifikovatelném „osudu“ (Geschick) jako to mluví i jeho pevný pojem metafyziky samé, která v obrazech jako „metafyzika myslí, zdůvodňuje, zapomíná atd.“ nepozorovaně nabývá rysů jakéhosi duchovně-dějinného Nad-Já. Ledacos mluví pro to, že Heideggerova analýza, podle níž ve všech metafyzických formách myšlení a zkušenosti od Platóna až po Nietzscheho je v činnosti totéž oddělování, které vychází z představujícího myšlení subjektivity, tj. oddělování oboru smyslového a nadsmyslového, které je důsledkem vymezení jeho protějšku, jehož zpodobitelnost jako zpodobitelnost určitého celku bezprostředně předpokládá a požaduje. Pojem sebezplnomocnění metafyzicky myšlené subjektivity se ovšem ukazuje v jiném světle, je-li pochopen na základě úzkosti před ohrožením identity, která vzešla v dozrívajícím středověku na pozadí morových vln a nejtěžších politických a hospodářských krizí ze znejistělého postavení Boha vůči „řádu“ („ordo“) světa.¹⁰ Tento Bůh, „ipsissima libertas“ nominalismu, se stal zcela neslučitelným s myšlenkou „řádu“, který se tak ukázal v celé své křehkosti, ale právě tak i ve své „zkonstruovatelnosti“, jako Boží libovůli vydaná slátanina lidské abstrakční mohoucnosti. Je-li totiž poznatelný nějaký společný základní rys v oněch metafyzických formách myšlení, které se vyvinuly z tanců se smrtí, z melancholie, z meto-

⁹ Die Zeit des Weltbildes, v: Holzwege, Nietzsche, sv. II, Pfullingen 1961, str. 141 nn.

¹⁰ Srv. Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974.

dických diskusí a ze vzmachů a přelomů v umění a filosofii pozdního středověku a raného novověku, pak je tento základní rys přinejmenším nedostatečně postizen termínem „sebezplnomocnění subjektivity subjektu“. To, co totiž zásadně spoluurčuje, že je společným rysem, avšak zároveň ohrožuje jeho zpodobitelnost, je vědomí konečnosti, které se v této ideji subjektivity spojuje s neschopností, nechat její stále ohrožení, tj. její křehkost a smrtelnost, vzejít do subjektivního sebeurčení jinak než jako stínovou představu.¹¹

Ani *Descartes*, který tuto ideu zřejmě poprvé artikuluje v tom smyslu, který ukázal Heidegger, netematizuje úzkost z tohoto ohrožení, jež je původnější než vůle k moci, která z oné úzkosti vzniká. Avšak shoduje se s ní ještě tam a právě tam, kde usiluje o její vyloučení. I když jeho *cogito* i z vlastní moci může počítat se svými předměty, jejichž tělesnou existenci může zanedbat jako pouze „pravděpodobnou“ (6. meditace),¹² pak za to vděčí nikoli svému sebezplnomocnění, ba ani své sebejistotě, neboť ta vůbec není, jak *Descartes* poznamenává, neotřesitelná.¹³ Já, které je si jisto sebou samým pouze v *myšlení*, by se nemohlo, postaveno jen na sobě, vůbec zmocnit věcí, od nichž se přece zásadně odlišuje, neboť: „Já jsem, já existuji, to je jisté. Avšak jak dlouho? Jen pokud myslím. Neboť by se snad mohlo stát, že kdybych docela přestal myslet, zároveň bych přestal být.“ (*Med.*, II,9) V jeho snaze, učinit si Já své čisté *myslící* existence „postupně známější a důvěrnější“, naráží tudíž konečné a nedokonalé Já na nutnou ideu nekonečné a dokonalé bytosti, která na základě své dokonalosti nemůže být ani zdánlivá a klamná ani nemůže být výplodem nedokonalého Já. Teprve ona idea, která překračuje pojmovou mohutnost *ego cogito*, ujišťuje toto já o jeho prostorové a časové, tj. o jeho na předměty vztažitelné existenci.

Avšak tato idea Boha je s onou základající jistotou *ego cogito* svázána pozoruhodným způsobem a obojí je na sobě tak závislé, že je možno plným právem mluvit o kruhu.¹⁴ Jistota Boha, již zakládá identita exis-

¹¹ Pojem „sebezáchovy“ má oproti své bezprostřední konotaci ještě jednu ne pouze subjektivně konstitutivní dimenzi. Neboť i když není pojímán jako biologický pud, nýbrž jako rozumová kategorie, označuje právě tak i vztahy vyloučení, které nechávají například smrt subjektu objevit se v zásadě jen jako exitus zaměřený *proti* sebezáchově. Je otázka, zda takové vztahy vyloučení skutečně konstituují subjekt, či zda spíše zásadně neohrožují jeho identitu. Srv. H. Ebeling (vyd.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt a. M. 1976.

¹² R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (= *Med.*), Hamburg 1960.

¹³ Srv. J. Rogozinski, *Der Aufruf des Fremden*, v: M. Frank - G. Raulert - W. von Reijen (vyd.): *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a. M. 1988.

¹⁴ Tamt., str. 195.

tence cogito, se totiž otvírá teprve na základě a podle míry jeho vlastního sebeujištění. Neboť před jistotou „cogito ergo sum“ by Descartes nedokázal vyloučit klamajícího *deus malignus*. Tento kruh zkušenosti sebe a Boha je však více než jen výraz metafyzického učení o dvou světech, v němž si cogito zpředměňuje svého Boha. Neboť „subjekt“ myslící předměty se nalézá teprve v průsečíku souvztažného poměru čistého cogito k Bohu. Tento vztah je meditativní sebezkušeností myslícího Já „zplozen“ v dvojím smyslu: vynesena na světlo a metodicky konstruována a zdůvodněna. Vzájemná závislost myslícího Já a Boha tak v základě vyznačuje méně kruhovou zdůvodňovací strukturu, více však vzájemnost, která je vždy vlastní pojmu „zkušenosti“, jakkoli velké může být spektrum jejích možných významů. V oné vzájemnosti se kříží vytváření zpodobovaného obsahu zkušenosti a zdůvodnění založení tímto obsahem.

Descartes ovšem od počátku uchopuje a artikuluje svou zkušenost sebe a Boha v pojmech analyticko-geometrického metodického ideálu, takže ve skutečnosti zakládá možnost zpodobení ideje Boha podle vzoru re-prezentace. A tak už jméno „Bůh“, jak jej nalézá ve třetí ze svých metafyzických meditací na základě jistoty cogito, neoznačuje Boha židovsko-křesťanské tradice, který, jak Descartes na počátku svých Meditací píše, je sice „zakořeněn jako staré přesvědčení v mém myšlení“ (*Med.*, I,10), o němž však nelze rozhodnout, zda značí klamajícího Boha a jaká je vlastně jeho moc. Takové přesvědčení se však nemůže stát zkušeností, neboť Descartes je ihned podrobuje spolu se všemi dřívějšími přesvědčeními pochybnosti, kterou zavádí „z pádných a uvážených důvodů“ (*Med.*, I,13), takže hrozebnost z tohoto Boha vycházející se dá přizpůsobit analyticko-geometrickému metodickému a výkladovému konceptu. V rámci tohoto konceptu ukazuje se pro sebezároveň lidského rozumu nutná idea Boha resp. idea jednoty vždycky v rámci sebeurčení myslícího Já a podle míry jeho metodického pojmu, ačkoli toto sebeurčení opět zůstává odkázáno na obsáhlou, sebe překračující a objímající platnost jeho ideje. Ani moderní přírodní věda, jakkoli se jí pojem „skutečnosti“ pod rukama rozplývá, by nebyla myslitelná bez tohoto implicitního předpokladu, že jejím konstrukcím odpovídá jakási ne toliko před-mětně myslitelná a disponovatelná skutečnost, která také ještě ospravedlňuje a zahrnuje tuto možnost konstruování.

III.

Až po Fichte sledovatelné bezprostřední přesvědčení, že myšlení je nesené jednotným rozumovým univerzem, které se mu s pokračujícím náhledem stále dokonaleji zjevuje, a s tím spojené přesvědčení, že lze identifikovat „boha filosofie“ s Bohem židovsko-křesťanské tradice, rozkolísává až s Kantovou proměnou metafyzického kladení otázky. U Kanta je poprvé zřetelně vyslovena aporie ideje Boha pochopené a zpodobené podle vzoru předmětného poznání, aniž je však zpochybněna nutnost takové ideje pro jednotu rozumu a tím pro identitu onoho „já myslím“. Je-li však tato idea zpodobitelná jen jako „transcendentální ideál“ teoretického resp. jako nutný postulát praktického rozumu, v „praktickém ohledu“ pak to také znamená, že Bůh není zakusitelný ve smyslu předmětného pojmu zkušenosti. Tomuto Bohu, který se rozplynul v regulativní a nepoznatelný ideál, co do tendence zároveň odpovídá, jak důvtipně poznamenává *Jacobi* ve své rané kritice Kanta, rozklad objektivní skutečnosti, která se stále více rozpadá do pouhých obrazů subjektivních představ.¹⁵ Pro lidský rozum kroužící jen v sobě samém, argumentuje *Jacobi*, by musela myšlenka smyslové skutečnosti ztratit každou oporu. Kantovo nedůsledné setrvání na myšlenec nepoznatelné věci o sobě – to je předpoklad, bez něhož nelze do Kantova systému vejít a s nímž v něm nelze zůstat (*DH*, str. 223) – zakrývá jen poslední důsledek, který se vnucuje transcendentálnímu idealismu subjektivity, že totiž „celé naše poznání... (neobsahuje) nic, vůbec nic,... co by mělo opravdu objektivní význam“ (*DH*, str. 226). Před tímto posledním důsledkem, který *Jacobi* už tehdy kriticky předvídal jako „nejsilnější idealismus, který byl kdy hlásán“ (*DH*, str. 229), bude vskutku o pár let později stát *Fichte* ve svém spise „Určení člověka“ („Die Bestimmung des Menschen“)¹⁶: Poté co *Fichte* důsledně nastoupil myšlenkovou cestu člověku možného vědění, cestu od naturalismu až k vlastnímu vědosloví, dochází k nevyhnutelnému závěru rozpouštějícímu všechnu skutečnost, k závěru, jímž pro něho končí lidské vědění: „Neexistuje vůbec nic trvalého, ani mimo mne ani ve mně, všude je jen nepřetržitá proměna. Vůbec nic nevím o bytí, ani o svém vlastním. Není žádné bytí. – Já sám nevím vůbec nic a nejsem. Jsou obrazy: Ty jsou to jediné, co je tu a ty vědí o sobě po způsobu obrazů: – obrazy, které se vznášejí mimo, aniž je tu něco, mimo co se vznášejí: obrazy, které souvisejí skrze

¹⁵ F. H. Jacobi, *Über den transcendentalen Idealismus*, v: *David Hume über den Glauben* (= *DH*), Breslau 1787, str. 209 nn.

¹⁶ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (= *BM*), Leipzig 1976.

obrazy obrazů, obrazy bez toho, co se v nich zobrazuje, bez významu a účelu. Já sám jsem jedním z těchto obrazů; ano, já sám tím nejsem, nýbrž jen zapletený obraz obrazů. – Veškerá realita se proměňuje v kouzelný sen, bez života, o kterém se sní, a bez ducha, kterému se sní...“ (BM, str. 78 n.)

I tento důsledek Fichtovy rané filosofie Jacobi předvídal, když zavedl poprvé pojem „nihilismu“ do filosofické diskuse, která má širokou působnost.¹⁷ Ve svém „Sendschreiben an Fichte“,¹⁸ rok před vyjitím Fichtova spisu „Die Bestimmung des Menschen“, objevuje Jacobi aporie čistého rozumu, založeného na své vlastní činnosti, rozumu, který jak píše, si musí „všechno mimo sebe proměnit v nic“ (SF, str. 20). Jestliže pro tento rozum je skutečně jen to, co může konstruovat ze sebe, pak Bůh, říká Jacobi, není nic „než myšlenka něčeho konečného, vymyšleného a vůbec ne nejvyšší, jen v sobě samé existující bytost... a proto“, pokračuje Jacobi, „ztrácí člověk sám sebe, pokud se vzpírá, aby se našel v Bohu jako ve svém Stvořiteli způsobem svého rozumu nepochopitelným; pokud se chce zdůvodnit *pouze sám v sobě*. Všechno se mu pak rozpouští v jeho vlastním Nic.“ (SF, str. 48 n.)

Fichte se sice pokouší, když znovu reflektuje svou dosavadní myšlenkovou cestu v úvahách o „určení člověka“, aby před oněmi důsledky našel útočiště – podobně jako Jacobi – v prakticky motivované *víře* v jednotu rozumu, která zakládá realitu vědění; jednota rozumu kotví v nekonečné, všeobjímající vůli a projevuje se jako hlas „svědomí“.¹⁹ Avšak svědomím diktované bezprostřední rozhodnutí vůle „nechat platit vědění“ (BM, str. 81) a „nabýt víry“ v jednu určitou realitu v nepodmíněnosti mravního povinnování, to není důsledek Jacobiho, kterého bezmoc vědění vždy znovu pokořuje „až k trudnomyslnosti“, protože jej nutí uzнат *ohrožení*, které vychází z myšlenky něčeho nepodmíněného pro jednotu a identitu lidského vědění. Naproti tomu se Fichtova „víra“ ukazuje nakonec jen jako ústup před křehkostí a nicotností tohoto vědění a jako pokus propůjčit mu přece jen konzistenci, kterou si samo ze sebe nedokáže zajistit a bez níž by se „nám musel ponořit svět a s ním my sami do absolutní nicoty“. (BM, str. 95) Avšak z pateticky vyslovované jistoty existence dokonalé nekonečné vůle,

17 Srv. O. Pöggeler, Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion, v: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*; viz poznámka č. 2.

18 F. H. Jacobi: *Werke* (= SF), sv. III, Leipzig 1816 (SF).

19 Srv. Hegelovo vylíčení dialektiky svědomí v: *Phänomenologie des Geistes* (= PhG), Hamburg 1952, str. 444 nn. (Česky: *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, str. 394 nn.)

která zaručuje „stálé zdokonalování v přímé linii“ (BM, str. 144), promlouvá nakonec pojem rozumu a Boha, který, navržen na základě a podle obrazu Já jako univerzální „vůle“, nechává všechno odporující a zvláštní vejít do svého „velikého Já“ (BM, str. 107, 102 nn.).

Je to karteziánské pojetí myšlení a zobrazování, spočívající na meto-
dickém rozlišování „res cogitans“ a „res extensa“, které i u Fichta nive-
lizuje cirkularitu, resp. vnitřní protiběžnost zkušenosti sebe a zkušenosti
Boha, ve prospěch lineární vztahové konstelace, v níž je implicitně
spolukladena a předpokládána zpodobitelnost obojího jako možných
předmětů. Již ve svém programovém spise „Über den Begriff der
Wissenschaftslehre“ psal Fichte o předmětu vědosloví, o „systému lid-
ského vědění“: „Zobrazované a zobrazování jsou dvě odlišné řady“,²⁰
jejichž jednota v horizontu konstruktivně postupujícího geometrického
ducha nemůže být myšlena jinak než jako jejich průsečík v nekonečnu:
systematicky zpodobované vědění, má-li vůbec mít skutečností obsah,
je proto myslitelné jen jako „trvalá zdokonalitelnost“ (BWL, str. 67),
příčemž na základě jednoty lidského rozumu, již musíme nutně myslit,
nemůže existovat více „pravých“ zpodobení (BWL, str. 67). Skutečnost,
že taková jednota zůstává předmětnému vědění principiálně nedostup-
ná, není už pro ně hrozbou, protože Fichte předpokládá a požaduje
bezprostředně jednotu oněch „dvou řad“ zobrazujícího a zobrazované-
ho vědění; tato skutečnost není ohrožena, nýbrž přímo podmínkou jeho
sebezdokonalování jako konečného a vždy jen určitě se zobrazujícího
vědění a to jako jeho „účel“: jsou to vždycky jen „nepřiměřené“ formy
zobrazování onoho účelu, nikdy však určenost jeho zobrazení sama, co
je z nároku zobrazovaného na obecnost uchopováno a negováno. Neboť
v mnohosti možných zpodobení se manifestuje přímo hrozba, která
vzchází ze zpodobení Boha pro obrazy, které si o něm činíme: difference,
která navzájem spojuje zobrazování a zobrazené v protiběžné závislosti
a která je pro ně nepoužitelná, je však také od sebe odlišuje.

To, co se tedy ve Fichtově představovém světě ukazuje jako fakt
„jednoho světa rozumu“, musí být tam, kde se jako *konkrétní a určitě
znázorňovaná* rozumová zkušenost a jako sebesdělení morality obrací
jako požadavek na někoho druhého, zakoušeno jako nárok moci: nechat
pozorováním tohoto jednoho cíle zahynout zvláštnost „celé osobnosti“
(BM, str. 140).

²⁰ J. G. Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (= BWL), Stuttgart 1972, str. 71.

V zásadě to rozpoznal i *Jacobi*, když vyčítá Fichtovi nihilistické důsledky jeho „rozumového egoismu“: kdyby chtěla transcendentální filosofie „být theistická“, argumentuje *Jacobi*, tj. kdyby chtěla provést zpodobení své ideje Boha, tak by se musela nutně zvrátit v atheismus. Ať přivádí v horizontu svého transcendentálního sebevědomí a na základě jeho předpokladů k zpodobení cokoli, musí se to, jakmile je jednou vtaženo do okruhu tohoto sebevědomí, „proměnit v nicotu“ (*SF*, str. 19 n.). To, co Fichte může takovým zobrazováním pouze ukázat, je Bůh, který je vždy již vtažen do „činu toho, co o sobě samo není“, do konstrukce v sobě samém kroužícího diskurzivního rozumu, který nemůže uznat nic mimo sebe.

Vskutku zůstává u Fichta, který se, jak se praví, zabývá jen „historiografii“ lidského rozumu,²¹ jím ohlašovaná rozumová *zkušenost* jako taková neartikulovaná, tj. jako ona povážlivá a vždy ohrožená jednota, v níž se spojuje všeobsáhlý nárok zobrazovaného rozumu se zvláštností rozumu zobrazujícího.²²

Logika sebezáchovy a panství, která záleží v tom, že se vždy určitá zkušenost pravdy a zobrazení pravdy *bezprostředně* ztotožňuje s nárokem zobrazeného na obecnost a že tento nárok se staví do služeb vlastního zajištění identity, tato logika se vyslovuje nezakrytě v dílech markýze *de Sade*, který současně, když vychází Fichtovo „Die Bestimmung des Menschen“, posedle popisuje tisíce stran v různých pařížských vězeních. *De Sade* vyvozuje z názoru, že Bůh „se zřítíl do nicoty“ a proto je vhodný jen jako nástroj k zájmům panství, závěr, že jednotlivé Já je radikálně samo a není tedy odkázáno na nic než na hlas své egoistické „přírozenosti“.²³ Lidská svoboda, tak zní jeho radikální závěr, „nesnáší žádné meze. Je zločinná, nebo není už svobodou,“ neboť tato svoboda nemůže přece sloužit jinému účelu než uspokojování „puđu... k zachování vlastní existence, zcela lhostejno, na čí útraty“ (*PB*, str. 256). Přitom není „sebezáchova“ pro *de Sada* vůbec jen biologický pojem, nýbrž zcela rozumová kategorie ve smyslu „moudrosti a logiky“ přírody (*PB*, str. 272). Každá přírodní bytost je tedy

²¹ Tamt., str. 69 nn.

²² V této bezprostřednosti vztahu formy a obsahu filosofie odděluje Fichte od počátku hluboká propast od Schellinga, který diferencí formy a obsahu činí problémem už ve svém zdánlivě zcela k Fichtovi příkloněném spise „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“, *Gesamtausgabe*, I/1, str. 112. Pro Fichta byla možnost takové *formy* problémem. Šrv. k tomu též B. Sandkaulen-Bock: *Ausgang vom Unbedingten*, Göttingen 1990.

²³ Marquis de Sade, *Die Philosophie im Boudoir* (= *PB*), München 1980, str. 218.

oprávněna využít onoho obecného nároku, uloženého v této logice, ve smyslu vlastních osobních potřeb, neboť podle jaké míry by po smrti Boha měl být jinak měřen onen nárok všeobecnosti? *De Sade* říká velmi jasně, že sebezachování zvláštního, jakmile se bezprostředně spojuje s obecným nárokem rozumu – s nímž se *de Sade* nerozchází –, přináší s sebou „výlohy“, které nemá hradit konkrétní sebe zachovávající já, nýbrž pro něž jsou potřebné vhodné „objekty“. Právě tyto náklady nechtěl už Fichte vidět, když diferencí mezi zobrazujícím a zobrazeným rozumem – která by byla hrozbou pro *oboji* – překonal nárokem zobrazeného rozumu na absolutnost. To, co *de Sade* vyslovuje, není v základě nic jiného než nihilistická logika této bezprostřední identifikace *obojiho*, která končí v absolutním nároku zvláštního „já myslím“, jež nezná už žádnou jinou míru než vlastním rozumem kladenou: *de Sade* klade do úst jednoho ze svých „libertinů“: „Neexistuje žádná možnost srovnání toho, co pociťují druhí a toho, co my sami cítíme; nejvyšší míra bolestí druhých je pro nás určitě nicotná, a nejtíší záchvěv rozkoše, který my sami pociťujeme, se nás dotýká; proto musí tento tichý záchvěv, který nás zachvacuje, být v našich očích nekonečně hodnotnější než hromadné neštěstí druhých, které se nás nemůže dotýkat.“ (*PB*, str. 213 n.) To, co je ve světle karteziánského pojmu vědy zobrazováno a požadováno jako *předpokládaná*, subjekt a jeho předměty objímající idea jednoty, vyslovuje se u *de Sada* nezakrytě a nebrzděno žádnou morální konstrukcí, jako svévolné *kladení* této jednoty, jejíhož nároku využívá dané Ego. Při vši svévoli v zobrazování tohoto nároku je to přece jen obecnost zobrazovaného, je to „logika a rozumová převaha“, kterou potřebuje Ego, aby se osvobodilo od konvencí a omezení svého vztahu k světu, a která je ochraňuje před sebeztrátou a tak mu teprve otvírá jeho „přírozenost“ a plnou míru jeho svobody a sebejistoty.

IV.

S rostoucí nadvládou ideálu vědění metodicky konstruovaného poznání, které se pozvedá v Descartově podřízení smyslovosti pod výkony čistého cogito, stalo se nevyhnutelným, že se pravda stále více musela určovat jako metodická přístupnost a muselo se rozplývat tušení, že vzchází jako vždy jen určitá a určitě zpodobovaná *zkušenost* pravdy z nejistého a nedisponovatelného základu. Samozřejmě nelze upřít ani metodicky řízené zkušenosti pravdy vědomí, že daná metodická otevřenost vždycky zůstává pozadu za nutně spolukladeným a předpokládaným *ideálem* pravdy. Vědění o nutně předpokládaném ideálu zůstává pro zkoumající poznání vždycky nepřístupné. Avšak ona ve všech

těchto myšlenkových formách působící, Descartem obnovená myšlenková podoba *ontologického důkazu Boha*, která z myšlenky Boha, jehož *myslím*, vysuzuje bez veškerých pochyb jeho skutečnost, obsahuje vždy uklidňující jistotu, že zkušenost pravdy – jakkoli předběžná – je uchopena v rozvoji, jehož cíl musí být myšlen v jeho nekonečném prodloužení. Myšlenkové pozadí této konstrukce, že *předpokládaná* nedisponovatelná pravda – „Bůh filosofů“ – vždy odpovídá metodicky postupujícímu, pravdu *kladoucím* vědomí, zjevuje u de Sada naplno své nihilistické důsledky. Pro zkušenost pravdy konstitutivní, vždy *nejistá* pravdivostní diference určitého zpodobení pravdy a v základu nevyslovitelného zpodobení je pro toto vědomí doslovně bezpředmětná a zůstává proto nezakusitelná. Jestliže však tato diference, která ovšem zahrnuje nevyčerpatelnou mnohost možných forem zkušenosti a zpodobování, je zanedbána a je-li potlačen problém sdělitelnosti takové zkušenosti ve všeobecném nároku zpodobovaného a v jistotě zpodobujícího „já myslím“, pak absolutizované a ve stále vzájemné konkurenci instrumentalizované rozumové formy mohou, ba nakonec musí se zařadit do nemyšlené mezery této diference, aby pak sloužily sebezachování svých subjektů. Tyto jsou si pak jisté sebou samými jen v té míře, jak se potvrzují proti druhým a jak je dokáží podržít svým nárokům. Jestliže Fichte ještě mohl překonat nihilistický důsledek svého rozumového egoismu tím, že se chápe jako „historiograf“ předpokládaného zobecněného pojmu rozumu a uznává pravdivostní diferenci alespoň formálně, pak u de Sada se zplna vyslovuje, že tato diference se už dávno stala bezpředmětnou a proto ji lze metodicky zanedbat. V základě tu nalézá svůj logický konec to, co začalo Galileovou metaforou o „knize přírody“, která má být postupně luštěna, a co právě tak pokračovalo v Descartově metodickém vytlačení onoho deus malignus a pak i v Kantově a Fichtově praktické ideji rozumu, která se do nekonečna nastavuje. Reflexe de Sadeho berou Boha „v praktickém ohledu“ úplně vážně.

Za předpokladu sebezachování předpokládaného zevšeobecňujícího rozumového subjektu se musí zkušenost pravdy omezit na zkušenost vztaženou k předmětu a konstruktivně rozvržitelnou, jejíž nutně nedisponovatelný skutečnostní obsah směřující k zachování onoho „já myslím“, je třeba hledat v jeho nekonečném nastavování. To, co se však v sebezobrazení a sebesdělení takové zkušenosti pravdy skutečně vyslovuje, není právě nedisponovatelná a tedy stále hádankovitá přítomnost pravdy, nýbrž mocenský nárok pravdy jako telos sebe sama si bezprostředně vědomého „já myslím“. V tomto nároku je pak sotva možno rozlišit zpodobování pravdy rozvržené v konstruktivních zdů-

vodňovacích postupech od toho, co je zpodobováno. Takové nezprostředkované osvojení si konstruované skutečnosti a jejího přítom předpokládaného a požadovaného základu a obsahu pravdy může a musí nakonec dosáhnout stupně, v němž se už nedají odlišit konstrukce a skutečnost a kde se také i možnost závazné zkušenosti a sdělování tohoto stavu rozplývá v obecné bezvztahovosti. Tu ovšem mohou vnímat – s jejími „výdaji“, na něž poukázal de Sade, a v její „zlomyslnosti“, již diagnostikoval Nietzsche – jen její oběti. Neboť se pro ně definitivně v sobě hroubí nejen rozdíl mezi s jistotou se projevujícím rozumem a jeho přítom zároveň kladeným nárokem na univerzálnost, nýbrž se ztrátou bezprostřední sebestjisty mizí zároveň možnost disponovat skutečností. „Zde chybí“, píše Nietzsche, „protiklad pravého a zdánlivého světa: je jen jeden svět, a ten je falešný, hrozný, rozporný, zavádějící, bez smyslu... Takový svět je pravý svět... *Je nám třeba lži*, abychom nad touto realitou, nad touto ‚pravdou‘ dospěli k vítězství, to znamená, abychom *žili*... To, že lež je nutná, abychom žili, patří samo ještě k tomuto strašnému a problematickému charakteru bytí...“ (*StA*, sv. 13, str. 11 [415]). To, co se vyjadřuje v těchto větech, není už diagnóza myslitele, který fakticky konstatuje nebo teoreticky re-prezentuje pronikání pravého a falešného světa, nýbrž je to zkušenost utrpení ze skutečnosti takového světa – zkušenost, jejíž zvláštní průběh už není v žádném kalkulovatelném vztahu k obecnosti zakoušeného.

V takové zkušenosti nabývá konstelace „sebevědomí a sebezáchovy“ jiného zabarvení.²⁴ Pro němé a bezejmenné oběti, přinucené k holému fyzickému sebezachování, je na straně výdajů onoho bezprostředního postupování konstruovaného a pravého světa toto již svým způsobem neodvratná skutečnost, která se vymyká svému teoretickému uchopení a před níž se každá rozumová norma ukazující se v rámci racionálního zdůvodnění musí stát výsměchem. Taková skutečnost, v níž se kalkuluje rozum ukazuje méně než spíše jeho nekalkulovatelné výdaje, o nichž mluví de Sade, taková skutečnost není už totiž skutečná ve smyslu oné rozum nesoucí implikace pokroku – skutečná je spíše jakýmsi vlastním, ještě bezejmenným způsobem, u něhož je zcela nejisté, jak by jej bylo třeba vyjádřit. Neboť nasnadě jsoucí otázka: „V čem je založena a z čeho pozůstává“ tato nihilistická skutečnost?, předpokládá skutečnost již opět jako možný fixovatelný předmět diagnostického uchopení a zavazuje se ještě horizontu sebezáchovy toho postoje vědomí, který dospěl do krize.

24 Srv. pozn. č. 10.

Ale i běžná teze o rozpuštění reality do mnohosti libovolně produkovatelných „obrazů“, jakkoli může vznikat i ze zkušenosti utrpení, ukazuje se před *skutečností* obětí jako sublimovaná zasaženost těch, kteří vyvázli. Neboť, jak jednou píše *Baudrillard*, jestliže skutečně „(neexistuje) žádný čin a žádná událost, která se neruší a nerozpuští v technickém obrazu“²⁵, pak ovšem také už není nic, co nás spojuje se zkušenostními dějinami bolesti ze snášení nedisponovatelné skutečnosti a co by takovému utrpení ještě mohlo propůjčit slovo.

Otázka po zpodobitelnosti nihilistické zkušenosti poukazuje zároveň nad předmětný vztah teoreticky distancovaného pojetí skutečnosti i nad předčasnou diagnózou definitivního rozpuštění předmětné a obecně dělitelné a sdělitelné skutečnosti. Nietzscheova pochybnost, zda se vůbec někdo může přiblížit „zážitku“, zobrazenému v „Radostné vědě“, „aniž zažil něco podobného“ (*StA*, 3, str. 345), naznačuje, že s takovým zobrazováním ještě zcela spojený nárok obecně sdělitelného skutečnostního obsahu nemůže být chápán ve smyslu obecnosti metodického na předměty vztaženého poznání, v němž, jak to formuluje Kant, „objektivní platnost a nutná obecnost (pro každého)“ jdou *bezprostředně* ruku v ruce.²⁶ I Nietzscheův „pud k pravdě“ obsahuje všechny tyto momenty předmětné zkušenosti: nutnost, požadavek obecnosti, tj. objektivní platnost a dokonce nárok na postižení nedisponovatelného pravdivostního a skutečnostního obsahu. Protože u něho mezitím poměr těchto momentů navzájem a tím i jejich někdejší význam není napřed metodicky pevně založen, nespočívá jeho zkušenost na žádné pevné jistotě a její pravdivostní a skutečnostní obsah dostává pro samo její vyjevování hrozebnou dimenzi nejistoty: „Existuje nevědomá sebeostraha, opatrnost, zastírání, obrana před nejtěžším poznáním: tak jsem žil dosud. Něco jsem si zamlčoval; avšak neúnavně otevřené vyslovování a odvalování kamenů učinilo můj pud přemocným. Nyní valím poslední kámen: nejstrašnější pravda *stojí přede mnou*.“ (*StA*, 10, 21, str. 6)

Nezahalený pohled na pravdu, ne už jen re-prezentovanou a teoreticky zlomenou, nedopřává už času, aby diference zobrazujícího rozumu a zobrazované, resp. k zobrazení spějící pravdy byla zahlazována nebo i předčasně určována a překlenována. Pod tíhou toho, co spatřil Nietzsche, tváří v tvář této pravdě a jejímu nepopíratelnému, protože strašnému vztahu k poznání, třísť se sebejistota myslícího Já. Je to tato ztráta neodvolatelné sebejistoty, v níž se do nekonečna ztrácí ještě i možnost

předmětně vztažené otázky „po“ této pravdě, kterou Nietzsche zásadně odlišuje zkušenost od teoretického a historického uvažování o fenoménu nihilismu. Zobrazení a realizace této zkušenosti se mu tváří v tvář zakoušenému zapřádají v jednotu a vůbec nemůže být druhé chápáno jako dodatečné vyprávění o prvním. Ztrátou zpodobitelnosti předmětné pojaté pravdy vystupuje nyní zpodobování ze své anonymity, v níž sebezáchova onoho „já myslím“, spočívajícího v jeho základu, se ještě mohla jevit jako sebezáchova rozumu „vůbec“. S obrysy, kterých nabývá zpodobující se pravda jen ve svém zpodobení, rozhoduje se její zpodobitelnost teprve ve chvíli jejího konkrétního zpodobování. „Vzývání pravdy z hrobu“ tak nazývá Nietzsche jediný možný vztah k takové pravdě: „My jsme ji stvořili, my jsme ji probudili... My s ní bojujeme – my objevujeme, že náš jediný prostředek, jak ji snést, je vytvořit bytost, která ji snese.“ (Tamt.)

Jestliže nihilistická nicota není označena ani určitým členem ani pojednána jako duchovně-dějinná formace, pak jediný přiměřený poznávací postoj k ní je zásadní *uznání* hrozby, která z ní vychází: ona významová jednotá „tvoření“ a „probouzení“, shrnutá v pojmu „získávání“, jednotá, která vycharakterizuje pojem „zkušenost“. Nihilistická nicota se stává určitelnou jen pokud se ztělesňuje ve svých obětech – pak však přichází každé teoretické zpodobení a v něm zahrnuté sebezachování již příliš pozdě. Tato pravda, z pohledu sebezáchovy vskutku nihilistická, je – vyslovována až k hranici sebeochrany vždy také jako nebezpečí – u Descarta právě jako u Kanta, Fichta nebo de Sada vnímatelná zcela matně. Není ještě bezprostředně čitelná na sebezobrazování a sebpředpokládání těchto myslitelů, spíše na osudu, k němuž musí nutně dospět takové zobrazování jako poznávací *postoj*.

V.

Z Nietzscheovy fragmentární a aforistické formy zobrazování mluví pojem zkušenosti, který se pokusil *spekulativní idealismus*, především Hegelův, poprvé artikulovat v kritickém obratu proti Kantovi a Fichtovi – ovšem, a v tomto bodě jistě zůstává pozadu za Nietzschem – jen na okraj nejzazší hranice „nevědomé sebeochrany a ochrany před nejtěžším poznáním“.²⁷ I když Hegel pojal „smrt“ a odtud vycházející, s poznáním „absolutna“ neodlučně spojenou nejistotu a hrozbu do svého spekulativního zobrazení způsobem, který toto zobrazení samo

²⁵ J. Baudrillard, *Bin ich ein Mensch...*, (viz pozn. č. 1), str. 214.

²⁶ I. Kant, *Prolegomena*, § 19.

²⁷ Srv. autorovu knihu *Verwandlung der Metaphysik. Zur systematischen Darstellung des Absoluten bei Hegel*, München 1989.

bezprostředně neohrožuje, přece jen otevřel svým pojmem zkušenosti novou dimenzi filosofického zobrazování, jež daleko překračuje myšlenku re-prezentace jejích obsahů na základě předem zajištěných jistot.²⁸ Spekulativní idea „absolutna“ poprvé po osvícenství opět navazuje vážně na onu hrozebnou dimenzi Boha židovsko-křesťanského zjevení, již bylo možno cítit na pozadí rozpadu středověkého „ordo“ zvláště v křesťanské mystice, ale také ještě za vznikajícím metodickým vědomím v nominalismu.

Hegel chápe tuto nejistotu jako „smrt“, jako „vyrvání“ určitého sebe zobrazujícího vědomí rozumu, sebe a světa, o sobě samém.²⁹ Tato nevykořenitelná negace rozkládá jistotu každého vědomí tím, že jeho sebejistotu, která samu sebe předpokládá jako obecnou, vyslovuje vždy v její té které určitosti, tj. měří ji měřítkem nejistoty, která vždy určitým způsobem sebejistotu a sebeurčení onoho vědomí vylučuje. „Pravda“, která je v takovém sebe-vyjádření negativna vy-těžena v dvojím smyslu, tj. nutná smrt, nutná kvůli ab-solutní, nikoli předem fixovatelné přítomnosti pravdy, tato smrt *každého*, vždy jen určitým způsobem možného zpodobení pravdy, je tím, co může být vysloveno jako *zkušenost pravdy*. Ta se zásadně odlišuje od každé předmětně postihované pravdy, která jen do nekonečna prodlužuje sebejistotu určitého „já myslím“. Ve světle této zkušenosti je každé možné zpodobení pravdy totiž nejhluběji konečné a předběžné, ale právě odtud čerpá svou možnost. Neboť kdyby pravda taková nebyla, ustrnula by do předmětně uchopitelného smyslu a byla by něčím, co je vlastně nezpodobitelné a nemožné. Zobrazení této zkušenosti pravdy v jejím – v každé zkušenosti sídlícím – nároku na obecnost a sdělitelnost může být spatřováno jako vlastní problém Hegelova „systému“. Zde dostává pojem filosofického zpodobování charakter – nikoli vědomě rozvržené konstrukce pravdy – nýbrž ve svém vyústění vždy nejistého, předběžného *jednání*, v němž pravda, která má být postihována, teprve nabývá obrysů. Ta je tím – a právě to především vyznačuje Hegelův pojem zkušenosti – „vytěžena“ v právě onom dvojím smyslu: je vytvářena jako vždy přítomná a zakoušená pravda, ale ve stále přítomném vědomí před-běžnos-

²⁸ Tato dimenze zůstává zatemněna jak v akademicky běžných výrociích o „Hegelově teorii absolutna“, tak i v těch na Nietzscheho a Heideggera navazujících postmetafyzických filosofiích, které Hegela jednoznačně zarazují do konstrukce „této“ západní metafyziky, již neuniká žádná myšlenka od Platóna po Nietzscheho, ba ani Heidegger sám.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes (PhG)*, Hamburk 1952, str. 69, český překlad str. 99.

ti *každého* možného postihování jinak nicotného a nevyslovitelného – ale proto i zakusitelného a zobrazení umožňujícího – „absolutna“.

Ve vědomě projektující činnosti určitého vědomí a v jeho předmětné zkušenosti manifestuje se navíc a spolu s ním zároveň i odtud vycházející *jednání*, jehož stín padá na každý určitý projekt a které může být označeno jako jeho zkušenost pravdy resp. skutečnosti – lhostejno, zda tato zkušenost z pohledu projektujícího vědomí se jakoby vlamuje „zvencí“ nad ně, anebo je uznávána jako stín vlastního jednání. Ve své nutnosti, jednáním vytvářené, je taková zkušenost pro každé vědomí, jež o sobě určitě ví a jež se postihuje, jeho „určitou negací“: vlastním voleným osudem resp. vlastní smrtí.

Ve zkušenosti, kterou stále „dělá“ a vytváří vědomí sebe a světa v horizontu a s horizontem vždy daného sebeurčování, zůstává toto vědomí stále nejisté a nezvěditelné, nikdy však nelogické; to se vyslovuje se zřením k vědomě projektované skutečnosti a v ní samé jako „pravda“ tohoto vědomí: není „nic“ nad jeho horizontem než „logika“ vlastní tomuto vědomí – tedy nic, co by se muselo samo teprve odněkud vytěžit. Tím by se měla vyslovit diference mezi fakticky konstruovanou skutečností, tj. představitelnou reálností, a mezi spolu a zároveň získávaným „nic“ této konstrukce, i vyslovit její osud a její smrt jako získávaný základ její „skutečnosti“. Na této zkušenosti reality lpí jak moment činnosti, ne vždy rozlišitelný a přece ne prostý diference, tak i moment trpění a stálé nejistoty o skutečném výtěžku činnosti; přitom činnost a trpění si vůbec neodpovídají jako příčina a následek, nýbrž navzájem se „vytvářejí“. Je to právě tento v sobě propletený vztah činnosti a trpění, co zásadně odstiňuje Hegelovo chápání „dělání“ zkušenosti od sebejistoty metodicky řízené zkušenosti jeho karteziánských předchůdců: jinak než sebejisté „já myslím“, které konstruuje svou zkušenost na základě předem zaujaté jistoty o identitě a o sobě samém, vzchází původce zkušenosti v Hegelově smyslu teprve z této zkušenosti: „My jsme ji stvořili, my jsme ji probudili... My s ní bojujeme – my objevujeme, že jediný prostředek, jak ji snést, je vytvořit bytost, *kteřá ji snese*“, napsal Nietzsche o „pravdě z hrobu“.

VI.

To, co charakterizuje Hegelův pojem zkušenosti a jeho „systematické podání“ a co není postihováno ani kritikou metafyziky u Nietzscheho a jeho následovníků (jejich kritika se vztahuje vždycky jen na absolutno jako na něco, co je zobrazováno re-prezentací), je okolnost, že Hegel k sobě už nepřirazuje zobrazující a zobrazovaný rozum v neartikulova-

ném a bezprostředně požadujícím vzájemném vztahu, nýbrž že činí právě artikulaci jejich konstitutivní souvislosti problémem rozumového postihování. Jestliže je pro Hegela absolutno skutečné jen jako „systém“, pak je tím překračován jak překonaný pojem vyjádření a zobrazení ve smyslu reprezentace daných obsahů, tak i idealistický pojem absolutna jako reprezentovatelného souhrnu těchto obsahů. Zobrazování a zobrazované v sebe vzájemně přecházejí, takže jejich souvislost – nikdy ne souvislost bez diference – rozlamuje krunýř vztahu předem fixovaných jeho členů a stává se vyslovitelným jako stále znovu se určující zkušenostní realita. Znepokojivý vztah obojího, od Descartesa až po Fichta vždy znovu považovaný za nespornou jednotu, dodává přitom vždy míru pro daný zkušenostní a skutečnostní obsah formy vědomí:³⁰ pro její „pravdu“, která však už nyní nespočívá v tom, co je za ni považováno a co je jako pravda rozvrhováno, nýbrž pro pravdu, která se měří svým osudem, jež Hegel nazývá jejím „pojmem“. Ne už předem pevně daná, ani konstruktivně projektovatelná logika, nýbrž „logika pojmu“, která má být postupně vytvářena, postihuje každé „já myslím“, považované za jisté, to „já myslím“, jehož způsob pohledu toto myšlení nyní už jen němě neprovází, nýbrž se samo ukazuje jako viditelné a zobrazitelné. Pohled tohoto myslícího Já, který doprovází u Kanta a Fichta všechno spatřování, aniž kdy může spatřovat sám sebe, stává se tak sám zobrazitelným jako realizace vždy jen určitým způsobem možného pohledu a je konfrontován s možností svého konce; je to konfrontace, která nutí toto „já myslím“, předpokládané jako jisté, aby svou ad infinitum fixovanou zkušenost pravdy vždy znovu uvolňovalo, a která uchraňuje ono „já myslím“ před odsutečněním, jehož základ vystihl příkladným způsobem Fichte.

Pro Hegela ještě vůbec není hotovou věcí, že, jak píše třeba *Dieter Henrich* ve smyslu „Fichtova Já“, „(neznáme) ještě svět, v němž temnota a rozum, strach a odvaha, smrt a vzpoura by mohly být zakoušeny a uchováány ve své jednotě a v němž by se tak staly vlastní realitou našeho života“.³¹ V takovém poznání však už nemohou nelomeně existovat rozum, odvaha a vzpoura onoho „já myslím“, stále do nekonečna prodlužovaného. Neboť – mimo každý idealistický předpoklad – jejich zkušenost se konkretizuje nikoli na této straně diference, která je spojuje

³⁰ Tamt., str. 71 (v českém překladu na str. 101): „V tom, tedy, co vědomí uvnitř sebe prohlašuje za bytí o sobě či za pravdu, máme měřítko, které vědomí samo vytýčuje, aby jím měřilo své vědění.“

³¹ D. Hendrich, Fichtes „Ich“, v: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, str. 82.

s jejich protiklady: temnotou, strachem a smrtí, nýbrž vždycky uprostřed této diference, jako jejich vždy už určitým způsobem realizovaná vztaženost a vztažitelnost. Tak je onen vždy možný a uskutečňovaný „konec“ této sebejistoty a metafyziky na ní založené vším jiným než už bezprostředním počátkem nějakého „postmetafyzického“ nebo „pometafyzického“ paradigmatu myšlení; taková diagnóza je vedena nesprávným zpředmětněním zkušenosti tohoto konce. Nemá proto smysl a mívá metafyzickou realitu zkušenosti, když „metafyzice vůbec“ předkládá protiúčet jako velikému zastaralému „Nad-Já“ a když ji chce dokonce odhalovat jako iluzivní „vyprávění“, „příběh“, kterým jako zkušenost nikdy nebyla a jímž by i nyní ve své zakusitelnosti byla jen z mámivé perspektivy nezúčastněného diváka. Takto charakterizovaný „konec metafyziky“ se týká – podobně jako prázdná formule o „konci dějin“ – jen umělého konstruktu konce jakési – nyní však definitivně – předmětně předkládané duchovně-dějinné celosti. V této souvislosti by mohly být „postmetafyzické“ teze, jako teze o mizení subjektu v nekonečném psaní nebo v nekonečném diskursu, čteny jako poslední pokus vyhnout se přece jen určitosti, tj. křehkosti a konečnosti vlastního zobrazování tohoto psaní nebo tohoto diskursu. Tváří v tvář *zkušenostní realitě* ideje metafyziky, ideje v jejích obrysech nedohlédnutelně otevřené, je nálezkou o jejím konci všechno jiné než ohrazení vůči této ideji. Jak údajně poslední velcí metafyzikové – ať jsou to myslitelé spekulativního idealismu, Nietzsche či dokonce Heidegger – zároveň věděli a tušili v jakési skoro už úplně zasuté hloubce pohledu, není konec, smrt určitým způsobem zobrazené zkušenostní reality vůbec ještě popřením jejího pravdivostního a skutečnostního obsahu, nýbrž přímo podmínkou a základem zakusitelnosti a sdělitelnosti takového obsahu. Tento obsah a jeho zobrazitelnost tu už nemohou být bezprostředně předpokládány a připuštěny. Stávají se spíše problémem vy-tváření společného jazyka, jehož stále přítomná – „absolutní“ – možnost se realizuje a sděluje teprve v konečnosti, v předjímaném konci jeho konkrétní podoby. Neboť ta už nereprezentuje bezprostřední všeobecnost, nýbrž má ukázat její současnou zkušenost. Existuje-li pospolitosť metafyzických zkušenostních forem, pak – při vší rozmanitosti, jak s ní zacházet – je to jisté toto jakkoli zkomolené tušení jejího stále možného konce. Z pospolitosťi všech, kteří jsou tímto tušením zasaženi, není nakonec nikdo vyňat, bez ohledu na to, zda je vůbec vědomé a zda je vposledku prožíváno jako možnost či jako ztráta. Obojí je tu obsaženo stejnou měrou, ale nikdy v pevné konstelaci.

„Naděje“ v možnost nových zkušeností reality a v možnost jejich sdělitelnosti je proto značná, máme-li na mysli ztrátu existující zkuše-

nosti reality i nejistotu zkušenosti přicházející; ale tuto naději není možno na první pohled odlišit od utrpení obětí, působeného skutečností této nejistoty i nejistotou této skutečnosti.

Nelze ji proto také identifikovat mimo toto utrpení a mimo zkušenost obětí.

Přeložil J. Šindelář



LITERÁRNÍ NOVINY

samostatný týdeník
vychází každý čtvrtek

Předplatné do konce roku: 1 číslo za 5 Kč

Předplatitelům bude zaslána složenska k proplacení.

SVÝM ČTENÁŘŮM NABÍZÍME:

Objednávku zašlete na adresu:
SEND - distribuce tisku
Bohuslava ze Švamberka 4
140 00 Praha 4
☎42 97 906

- literární recenze a informace o nových knihách
- komentáře k novým filmům, divadelním představením, výstavám, koncertům a programu televize
- povídky, fejetony, verše
- kulturněpolitické úvahy, reportáže, eseje

VDÁVÁ SPOLEČNOST PRO LITERÁRNÍ NOVINY