

A portrait of Pavel Barša, a middle-aged man with glasses, wearing a dark zip-up jacket. The background is a bookshelf with books. The entire image has a greenish-yellow tint.

PAVEL BARŠA

DEKADENCE
A OBROZENÍ

KAROLINUM

POLITEIA

Dekadence a obrození

Krise evropského liberalismu a „židovská otázka“

Pavel Barša

Recenzentky:

Mgr. et Mgr. Blanka Činátlová, Ph.D.

doc. Mgr. Tereza Matějčková, Ph.D.



EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



Tato práce vznikla za podpory projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Projekt je realizován v rámci výzvy Excelentní výzkum a jeho výstupy jsou určeny pracovníkům výzkumných organizací a studentům doktorských studijních programů.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Praha 2024

Edice Politeia / řídí Milan Znoj a Matěj Spurný

Redakce Lenka Ščerbaničová

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0).

© Univerzita Karlova, 2024

© Pavel Barša, 2024

Cover photo © Kristián Těmín, 2024

ISBN 978-80-246-4077-8

ISBN 978-80-246-5546-8 (pdf)

<https://doi.org/10.14712/9788024655468>



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

*Památce mého pradědečka Maximiliana L. Sterna
(1844-1908), spinozovského filosofa a rabína
Moravského Krumlova (1878-1884)
a Třeště, Telče a Batelova (1885-1908)*

OBSAH

- 11 PŘEDMLUVA
- 17 ÚVOD
- 33 PRVNÍ ČÁST
Židé mezi výjimečností a normalizací
- 34 KAPITOLA PRVNÍ
Zrození židovského národa z krize evropského liberalismu:
T. Herzl
- 58 KAPITOLA DRUHÁ
F. Rosenzweig a J. Klatzkin: náboženský lid, nebo národ jako ostatní?
- 79 KAPITOLA TŘETÍ
Buberovy Tři řeči o židovství
- 101 DRUHÁ ČÁST
Genialita mezi úpadkem a obrožením
- 102 KAPITOLA ČTVRTÁ
Dekadence a estetismus: Max Nordau a Thomas Mann
- 118 KAPITOLA PÁTÁ
Kouzelný vrch

- 133 KAPITOLA ŠESTÁ
Doktor Faustus
- 161 TŘETÍ ČÁST
Třída, nebo rasa?
- 162 KAPITOLA SEDMÁ
Od buržoazie k aristokracii: H. Hofmannsthal a K. Kraus
- 202 KAPITOLA OSMÁ
Od buržoazie k proletariátu: György Lukács
- 221 KAPITOLA DEVÁTÁ
Rasa východu z rasy podle Otto Weininger
- 247 KAPITOLA DESÁTÁ
Rasa východu z rasy podle Sigmunda Freuda
- 271 ČTVRTÁ ČÁST
Mannova syntéza
- 272 KAPITOLA JEDENÁCTÁ
Mann a Freud aneb Sinaj proti Sionu
- 294 KAPITOLA DVANÁCTÁ
Vyvolený: génius jako duchovní vůdce
- 304 KAPITOLA TŘINÁCTÁ
Požehnaný: génius jako ochránce života
- 316 KAPITOLA ČTRNÁCTÁ
Ve znamení Merkura
- 338 ZÁVĚR
- 351 SUMMARY
Decadence and Revival: The crisis of European liberalism
and “the Jewish question”
- 355 BIBLIOGRAFIE
- 364 POZNÁMKA

„Protiidealistický obrat je všude tam, kde je evropský člověk v jisté morální křeči a specifické nervové krutosti vůči sobě samému, uchváceně a se zařatými zuby ‚odhodlán‘ činit absolutno pozitivním a něco pozitivního, moc, vlast, třídu vyzvedávat do nepodmíněnosti. Vůbec nepoznávám, co je na této odhodlanosti krásného, mužného, heroického. (...) Neměla by se mezi námi Evropany jednoho dne dočkat neodolatelné renesance mužně zadušená slušnost (...), dnes tak zcela a naprosto nemožný ‚liberalismus‘?“

Thomas Mann, 1926¹

1 Thomas Mann: Pařížské účtování (1926), in *týž: O sobě. Autobiografické spisy*. Praha, Academia 2013, s. 274–359, s. 324–325, překlad pozměněn.

PŘEDMLUVA

„Můj jazyk je německý. Moje kultura, moje vzdělání jsou německé. Považoval jsem se intelektuálně vzato za Němce, než jsem si všiml nárůstu antisemitských předsudků v Německu a německém Rakousku. Od té doby dávám přednost tomu, nazývat se Židem.“

*Sigmund Freud*²

Sága židovské emancipace začala osvícenským slibem rovnosti, kterou měl stát zajistit všem svým občanům nezávisle na jejich etnickém či stavovském původu nebo náboženském vyznání. Osvícenci druhé poloviny 18. století očekávali uskutečnění této vize od absolutistického panovníka. Svým napojením na myšlenku lidové suverenity ve Francouzské revoluci (1789) se ovšem idea státu dynastického vládcе řídícího se univerzálním rozumem proměnila na ideu státu jako výra-

2 V rozhovoru s Georgem Sylvesterem Viereckem z roku 1926, zveřejněném v jeho *Glimpses of the Great* (1930), cit. v Peter Gay: „*Ein Gottloser Jude.*“ *Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main, Samuel Fischer 1988, s. 145–146.

zu vůle lidu. *Obecný* ideál všelidské rovnosti měly zajišťovat *zvláštní* teritoriální národy. Ve střeoevropském prostoru německé kulturní hegemonie to s sebou přineslo myšlenku nahrazení mnoha dynastických režimů jednou německou republikou. Její ustavení si za svůj cíl stanovil roku 1848 Frankfurtský sněm. V této historické chvíli byly *nacionalismus* zakládající se vůli kolektivu a *liberalismus* slibující zajistit rovná práva jednotlivcům dvěma stranami jedné mince.

Není divu, že ti střeoevropští Židé, kteří se chtěli vyprostit z omezeného prostoru reálných i mentálních ghett, se vrhli do osvojování německé kultury, a to tím spíše, že její klasičtí reprezentanti jako Schiller či Goethe v ní výslovně spatřovali nositelku nejen německých, ale všelidských aspirací.³ Sjednocená německá republika měla dát tomuto humanismu politickou podobu – měla nastolit institucionální prostor, v němž by jednotlivci byli souzeni jen podle toho, co umějí a vykonají, nikoliv (jako za starého režimu) podle toho, do které stavovské či náboženské skupiny se narodili. S nadsázkou můžeme říci, že touha po rovnosti práv a příležitostí činila v polovině 19. století z velké části moderně orientovaných Židů pod německou či habsburskou vládou *zároveň* liberály i pangermány.

To platilo i pro generaci pohrobků revolučního roku 1848. Ať již se narodili na jakémkoliv místě habsburského mocnářství – v Čechách jako Victor Adler (nar. 1852), na Moravě jako Sigmund Freud (nar. 1856) či Gustav Mahler (nar. 1860) nebo v Uhrách jako Theodor Herzl (nar. 1860) či Max Nordau (nar. 1849), projekt německého sjednocení měl pro tuto generaci habsburských Židů stále obrovskou přitažlivost, syčenou ostatně také hořkou vzpomínkou na to, jak se dynastii podařilo udržet v revolučních letech 1848–49 u moci jen díky spojenectví se slovanskými národnostmi, jejichž elity se – na rozdíl od židovských – i navzdory své asimilaci do německé vysoké kultury odmítly asimilovat do německého národa. Ani kulturní antisemitismus některých velkoněmeckých pokračovatelů odkazu osmačtyřicátého v čele s Richardem Wagnerem nebyl s to odradit mnohé Židy Adlerovy, Freudovy,

3 Srov. W. H. Bruford: *Culture and Society in Classical Weimar 1775–1806*. Cambridge University Press 1974; David Sorkin: *The Transformation of German Jewry 1780–1840*. Oxford University Press 1987.

Herzlovy či Mahlerovy generace od proněmecké orientace: nebyl totiž ještě jednoznačně spojen s biologickým esencialismem, a tak působil pouze jako dodatečná pružina jejich asimilační horlivosti. Teprve když na sebe vzal explicitně rasovou a politickou podobu a začal se projevovat stigmatizací asimilantů ve studentských *Burschenschaften* (kterou zažil na vlastní kůži Herzl), nezbylo těmto Židům než uzнат krach jejich velkoněmecko-liberálního projektu a hledat jiný domov, než jaký představoval německý národ.

Na příkladech vybraných středoevropských autorů židovského původu podává první a třetí část této knihy přehled alternativních domovů, do nichž se více či méně asimilovaní Židé uchýlili poté, co byli vyhnáni z německého národa nebo jeho vysoké kultury. Schematicky a ve zkratce lze říci, že někteří našli nový domov v židovském národu (T. Herzl, M. Nordau, J. Klatzkin, nar. 1882), jiní v komunistické utopii (G. Lukács, nar. 1885) a další v utopickém aristokratismu (H. Hofmannsthal, nar. 1874, K. Kraus, nar. 1874). Vedle *národa* (Židů) a *třídy* (dělníků či šlechticů) mohli však najít nový domov také v *rase* (S. Freud, O. Weininger, nar. 1880) či v její kombinaci s národem v moderně reformulovaném konceptu *vyvoleného lidu* (M. Buber, nar. 1878). Jako velmi okrajová volba pak existovala i možnost vrátit se k předmodernímu konceptu Židů jako *náboženského lidu* (F. Rosenzweig, nar. 1886).

Všichni zmínění autoři byli více či méně asimilovanými Židy německého jazyka a kultury. Židovská otázka – znovupoložená v posledních desetiletích 19. století politickým antisemitismem – pro ně měla palčivě osobní příchuť, neboť problematizovala jejich kolektivní příslušnost. Přesto by jejich texty neměly být redukovány na odpovědi asimilujících se Židů na nápor antisemitismu. Jak upozornila Shulamit Volková, viděli-li bychom v nich a jejich tvorbě *pouze* reakci na krizi asimilace, redukovali bychom jejich myšlení a jednání na řešení situace, kterou navodili jejich nepřátelé – byli by pro nás jen obětmi reagujícími na své vylučování ze společenského celku.⁴ Takový přístup by je nejen snížil na pasivní objekty, ale

4 Shulamit Volkov: Einführung in Shulamit Volkov (ed.): *Deutsche Juden und die Moderne*. München, R. Oldenbourg Verlag 1994, s. VII-XXIII, s. XI.

také by přijal za samozřejmou a danou hranici, jíž je antisemité chtěli oddělit od Nežidů. Jenže Kraus, Freud, Hofmannsthal, Herzl, Buber či Lukács nebyli jen Židy, ale také (a možná především) nositeli německé vysoké kultury a intelektuálních směrů či ideologií Evropy přelomu století. Nebyli jen outsiders, ale také insiders – nezabývali se pouze (a někteří jako Hofmannsthal či Lukács vůbec) diskriminací menšiny, k níž je jejich nepřítel přiřazovali, ale byli čelnými představiteli důležitých proudů či hnutí své doby – revolučního socialismu, katolického konzervatismu a neobaroka, kulturní kritiky či modernismu. Odpovídali tedy nejen na to, co se bezprostředně týkalo jejich skupinové kategorie, tak jak ji vymezili antisemité, ale také – a mnozí dokonce výlučně – na to, co se jich týkalo jako nositelů německé vysoké kultury a evropské civilizace či příslušníků buržoazie. Intelektuálové židovského původu, jejichž myšlenky rozebírá tato kniha, byli tedy stejně tak *Židy* jako Němci, Evropany a lidmi své doby.⁵

Jedním z klíčových témat jejich doby byla kritika osvícensko-racionalistických východisek buržoazní civilizace a její údajný úpadek, jež antisemité dávali do souvislosti s vlivem Židů. Odpovědi zmíněných autorů na židovskou otázku tak byly úzce propojeny s jejich zhodnocením stavu a vyhlídek jejich společností a buržoazní civilizace jako takové. Trpěly-li jejich společnosti symptomy kulturního úpadku, měly hledat nápravu v *návratu* k předburžoazní minulosti, v revolučním *skoku* do postburžoazní budoucnosti, anebo v *re-konstituci* buržoazní přítomnosti na jiných základech, než které poskytovalo osvícensko-racionalistické pokrokářství a jeho idealismus?

5 Snad nejvýrazněji tuto perspektivu ve svých dílech uplatnil Peter Gay, srov. např. jeho *Freud, Jews, and other Germans. Masters and Victims in Modernist Culture*. Oxford University Press 1978. Komplexní vztahy mezi vyloučením a zahrnutím u asimilovaných židovských intelektuálů tematizuje Steven E. Aschheim: *Reflections on Insiders and Outsiders. A General Introduction*, in: Richard I. Cohen, Jonathan Frankel, Stefani Hoffman (eds.): *Insiders and Outsiders. Dilemmas of East European Jewry*. Oxford - Portland - Oregon, The Littman Library of Jewish Civilization 2010, s. I-XIV. Aschheim mimo jiné cituje tezi Paula Mendes-Flohra, že moderní židovský intelektuál byl „kulturním a kognitivním insiderem, avšak sociálním outsiderem“, tamtéž, s. VII s odkazem na Paul Mendes-Flohr: *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*. Detroit 1991, s. 37.

THOMAS MANN

Byli-li probírání intelektuálové židovského původu z hlediska antisemitů outsidersy, z hlediska jejich kulturní a třídní identity však insidersy, pak Thomas Mann byl z obou hledisek insiderem, který učinil jedním ze svých klíčových témat outsiderství. Protože se již ve škole v důsledku svých nedostatečných studijních výsledků dostal do postavení outsidera, začal být přitahován těmi, kteří měli v očích většiny tento status – aristokraty a Židy.⁶ Za ekvivalent takové vnější pozice považoval také postavení umělce či génia, v němž se podle něj mohly ocitnout i kolektivní entity ve vztahu ke zbytku lidstva: například Němci jako lid „myslitelů a básníků“ či Židé jako lid „kněží“. Vedle analogie individuálního a kolektivního génia najdeme v jeho díle také propojení židovské a německé otázky s otázkou krize a případného znovuzrození evropské civilizace. Při řešení poslední otázky se Mann dostal do osobního a intelektuálního kontaktu a dialogu se dvěma výše zmíněnými autory – Lukácsem a Freudem. Všichni tři si kladli tuto otázku nikoliv z pozice jejího západního centra, ale z pozice těch, kteří stojí na německé či rakousko-uherské periferii Západu. Podobně jako Lukács, Freud a další rakousko-uherský intelektuálové židovského původu probírání v této knize také Mann začal přemýšlet o západní civilizaci v kontextu krize liberalismu a nástupu jeho ideologických alternativ na přelomu 19. a 20. století. Na rozdíl od nich však až do první poloviny dvacátých let viděl jako jednu z možných civilizačních alternativ Západu Německo – aspirujícího hegemonu střední Evropy.

Jako mnoha dalším německým a rakousko-německým intelektuálům se Mannovi vypuknutí první světové války jevilo jako příležitost k obrodě upadající německé (či německo-rakouské) společnosti – jako vnější výzva, která umožní znova vybudit *německou vitalitu* a doloží její nadřazenost nad *západní reflexivitou*. Spíše než k syntéze těchto dvou principů, o niž usiloval později, ho válka vrhla k potvrzení jednoho proti druhému: jedinečný génius Němců zakořeněných v par-

6 Hermann Kurzke: *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*. München, C. H. Beck 1999, s. 40–41.

tikulárním jazyku a tradici měl zvítězit nad abstraktní racionalitou obchodnických Britů a republikánských Francouzů. V sobě ukotvená „kultura“ měla potvrdit svou nadřazenost nad kosmopolitní „civilizací“, německy konkrétní lidství mělo porazit lidství abstraktní – slábnoucí a upadající, neboť vykořeněné ze zvláštních tradic.

Zatímco druhá část knihy je věnována Mannově koncepci geniality a jeho vztahu k estetismu a německví, čtvrtá část představuje reformulaci jeho pozice, k níž dospěl v první polovině dvacátých let: na rozdíl od období první světové války začal tehdy hledat takové obrození Evropy, v němž by překonání abstraktního racionalismu Západu již nepředstavovalo konzervativní revoluci, nýbrž reformu liberálního řádu. Klíčovou roli v tomto projektu hrál nejen odkaz k židovskému monoteismu, ale také k asimilovanému židovství, vtělenému do biblického Josefa. Podobně jako pro Freuda, a v protikladu k Weiningerovi a Lukácsovi, nebyla pro zralého Manna domnělá afinita evropských Židů s buržoazií důvodem jejich hany, ale chvály. Zatímco Weininger a Lukács chtěli buržoazní civilizaci překonat v árijské či proletářské revoluci, Mann ji podobně jako Freud chtěl zachránit reformistickou evolucí.

Navzdory podstatným rozdílům mezi globalistickým liberalismem trhu a lidských práv poslední čtvrtiny 20. století a gründerským liberalismem *laisser faire* třetí čtvrtiny 19. století nastolily jejich krize podobné problémové pole. V obou případech – na přelomu 19. a 20. století i ve druhém desetiletí 21. století – se projekt liberálně-*individualistické* emancipace ocitl pod náporom alternativ, které kladou těžiště emancipace do *kolektivních* entit, jako je národ, rasa či křesťanská Evropa. Přestože probírání intelektuálové židovského původu a Thomas Mann byli lidmi konce 19. a první poloviny 20. století, myšlenky a činy, jimiž odpovídali na krizi liberální civilizace 19. století, mohou být zdrojem poučení a inspirace i pro nás, kteří hledáme odpověď na krizi neoliberální civilizace, jež se ustavila v poslední čtvrtině minulého století v prázdnu po zdiskreditovaných socialistických a národně-osvobozenec-
kých projektech.

ÚVOD

Asimilovaní německo-rakouští Židé přelomu 19. a 20. století neformulovali své odpovědi na nápor antisemitismu v ideologickém a kulturním vakuu, nýbrž na pozadí krize liberalismu a kritiky buržoazní kultury, jejichž počátky spadaly do sedmdesátých let 19. století. Tehdy narůstala na demokratickém křídle liberalismu kritika nově etablovaných liberálních elit jak za zradu velkoněmeckého (*deutschnational*) programu a přijetí nadnárodního rakouského státního rámce, tak za zradu ideálu sociální rovnosti – tedy za to, že proměnily vznesený liberalismus idejí za upadlý liberalismus burzy. Jedním z okruhů, kde byla tato dvojí kritika rozvíjena, byl tzv. Pernerstorferův kroužek, utvořený spolužáky benediktinského *Schottengymnasium* ve Vídni roku 1867.⁷ Engelbert Pernerstorfer byl jeden z mála jeho členů, jenž nebyl židovského původu a nepocházel z buržoazního prostředí, ale z nižší střed-

7 V charakterizaci Pernerstorferova kroužku v tomto a následujícím oddíle čerpám z William J. McGrath: *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*. New Haven, Yale University Press 1974.

ní třídy (jeho otec byl krejčím). Z kroužku se posléze nejvíce proslavili politik Victor Adler a historik Heinrich Friedjung. Po vstupu na univerzitu se jeho členové přesunuli na půdu Spolku německých studentů Vídně (1871-78), který se pod jejich vlivem stal jedním z hlavních center rakouského velkoněmectví. Politickým spojencem Spolku v prosazování jeho radikální agendy se v posledních letech jeho existence stal Georg von Schönerer. Mladí pohrobci osmačtyřicátého kombinovali národní a sociální radikalismus. Linecký program z roku 1882 podepsal jak budoucí revoluční socialista Victor Adler, tak budoucí pangermánský antisemita Georg von Schönerer. V polovině osmdesátých let se však - mimo jiné i v důsledku nárůstu antisemitismu - dva hlavní póly programu osamostatnily. Zároveň přestaly být chápány jako dva aspekty radikalizovaného liberalismu a proměnily se do jeho dvou samostatných alternativ. *Německý nacionalismus* a antisemitismus se vtělily do Schönererova pangermanismu a druhý také do Lügerova křesťanského socialismu, *sociální radikalismus* se vtělil do sociální demokracie, kterou Victor Adler sjednotil na hainfeldském sjezdu v prosinci roku 1888.

I když antisemitský nacionalismus odpovídal především na rakouskou zradu velkoněmectví, rezonoval i se sociálním resentimentem, když prezentoval pracujícímu lidu - rolníkům, dělníkům, nižší střední vrstvě - boj proti Židům jako boj proti vykořisťovatelům, a tedy jako rasovou alternativu třídního řešení sociální otázky prosazovaného socialisty. Revoluční internacionalismus a antisemitský nacionalismus tak konkurovaly ve stejné míře sobě navzájem jako liberalismu. V protikladu k tomuto rozpojení a proti-postavení nacionálního a sociálního radikalismu v devadesátých letech kráčely ještě v sedmdesátých letech oba pohledy ruku v ruce - porakouštění, individualismus a neo-aristokratismus velkoburžoazních elit byl napadán z pozice velkoněmectví, kolektivismu a rovnostářského řešení sociální otázky.

JAK PŘEKONAT BURŽOAZNÍ DEKADENCI?

Členové Pernerstorferova kroužku nečetli v sedmdesátých letech 19. století jen nacionalistickou a socialistickou politic-

kou literaturu, ale také *Zrození tragédie z ducha hudby* (1871) a *Nečasové úvahy* (1873–76) Friedricha Nietzscheho. Pod jejich vlivem pak napojovali národní a sociální otázku na téma krize buržoazní kultury a jejích racionalisticko-osvícenských východisek. Chtěli doplnit rozum citem: pozitivistickou *analýzu*, metodicky vysvětlující celek z jeho částí, podřadit *syntéze*, povstávající z bezprostředního zachycení celku. Svým důrazem na (dynamickou) vůli proti (statickému) intelektu – na rozhodný akt proti nerozhodné reflexi – podvraceli tito nietzscheovci osvícenský scientismus, jenž tvořil filosofické východisko značné části liberálních pokrokářů poloviny 19. století. Obrat k nespoutaným silám života proti disciplinující moci intelektu na filosofické rovině šel ruku v ruce s příklonem k novým formám masové mobilizace na politické rovině: tou měrou, jakou byla filosofie rozumu vyvažována filosofií vůle, byla politika racionálního argumentu doplňována politikou přímé akce.

Druhou stranou kritiky racionalistických a scientistických východisek liberalismu byla kritika buržoazního způsobu života, jemuž tato východiska odpovídala. Proti sedavé existenci a instrumentálnímu kalkulu svých otců stavěli mladí rebelové činy motivované morálními principy. Proti artificialitě urbánního prostředí vzývali spontaneitu prostředí rurálního. Civilizované vyumělkovanosti upřednostňovali přirozené a autenticky vyjadřované city. Vzpoura proti vlastní třídě – buržoazii – se projevovala v touze napojit se na prosté pracující – ať již je představoval vesnický lid, na nějž se zaměřovali nacionalisté, nebo městský proletariát, jež oslovovali socialisté.

NACIONALISMUS A INTERNACIONALISMUS U RANÉHO MARXE

Takto nedvojznačně se však svými třídními volbami proti sobě nacionalisté a socialisté začali stavět až od poloviny 19. století. Stačí udělat odbočku k Marxovi první poloviny čtyřicátých let, abychom si uvědomili, jak byl dokonce i marxismus jakožto internacionální ideologie dělnické třídy ve svých prapočátcích napojen na německý nacionalismus. V *Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva* (1943) je nejen poprvé formulována

mesiášská role proletariátu, ale také (byť zastřeněji) i spasilská role Německa.⁸ Proletariát je předurčen k této roli svým postavením na dně, a tím i na hranici systému tříd. Není ani zcela uvnitř, ani zcela vně, a právě proto je predisponován k jeho překročení směrem k beztřídní společnosti. Podobně je svým postavením na okraji systému evropských národů předurčen k mesiášské roli i německý národ. Jeho politická roztržitost i ekonomická zaostalost z něj činí periferii rozvíjejícího se jádra. Je schopen jen z povzdálí reflektovat ekonomickou a politickou modernizaci prováděnou Brity a Francouzi, aniž by byl s to na ní sám participovat. Právě toto zaostávání za západní normou mu dává odstup a tím i možnost zahlédnout její meze a relativitu. Tam, kde západní národy uskutečňují revoluci politickou a ekonomickou, německý národ uskutečňuje - v podobě novohegelovské filosofie - revoluci teoretickou. První dvě revoluce nastolují buržoazní systém, třetí revoluce vykračuje za něj. V Marxově textu nenacházíme analogii s Židy, kterou rozvinou někteří židovští intelektuálové následujících generací v čele s Buberem: Židé jako neúplný, vlasti zbavený národ jsou právě díky tomuto svému „defektu“ a s ním spjatému outsiderství blíže univerzálnímu zájmu lidstva než ostatní národy, a jsou tedy vyvoleni k tomu, aby je vedli (viz kap. 3, s. 90-95).

Vraťme se k Marxovu *Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva*. Zatímco německá filosofie směřuje k překonání buržoazního systému v *myšlenkách*, reflektovaně a teoreticky, proletáři jsou k němu puzeni bezprostředně v *činech*, nereflektovaně a prakticky. Jejich situace na samém dně třídního systému je natolik zoufalá a bezvýchodná, že mají bezprostřední zájem na jeho zboření, jímž by zrušili i sebe sama jako třídu. Tato spontánní touha po překročení proletářské identity se má propojit s reflektovanou touhou německého intelektuála po překročení jeho buržoazní identity. Druhá touha se vtělila do novohegelovské filosofie právě díky okrajovosti německého národa, jež umožnila německým filosofům zahlédnout hranici buržoazního systému - pochopit, že to, co francouzští

8 Karl Marx: Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva, in: K. Marx, B. Engels, *Spisy I*. Praha, SNPL 1956, s. 401-414.

a britští apologeti prezentují jako naplnění univerzálních lidských hodnot, je ve skutečnosti pouze výrazem partikulárních zájmů jejich buržoazní třídy. Proletáři a Němci jsou v důsledku svého vyloučení ze systému normálních tříd a národů, tedy díky svému třídnímu a národním outsiderství, schopni vykročit – jedni spontánně, druzí v reflexi – k beztržní a internationalistické budoucnosti lidstva. To však jedině tehdy, když vytvoří alianci. V ní se nereflektovaná antikapitalistická praxe proletářů propojí s antikapitalistickou teorií buržoazních radikálů. Praxe se tak stane vědomou a teorie reálnou – tělo bude prostoupeno duchem a duch tělem.

Jestliže v *Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva* nachází svůj výraz Marxova touha po překonání jeho třídního původu, pak v jiném textu ze stejného roku – *K židovské otázce* (1943) – jako by nacházela svůj výraz jeho touha po překonání původu židovského.⁹ Judaismus je v něm pojat jako duchovní výraz kapitalismu, jehož rozvoj v křesťanských zemích je tudíž líčen jako jejich požidovšťování. Socialistická revoluce zabíjí dvě mouchy jednou ranou – osvobozuje člověka jak od kapitalismu, tak od judaismu. Lze si domyslet, že stejnou službu poskytuje jednomu ze svých největších teoretiků: zbavuje ho tíže jak buržoazního, tak židovského původu. Odmítnutí judaismu jako druhé strany kapitalismu jde u Marxe ruku v ruce s transferem konceptu vyvolení z Židů na proletáře na straně jedné a německé novohegelovské filosofie na straně druhé. Marxova raná syntéza německého filosofického nacionalismu s proletářským internacionalismem byla mostem, po němž se dostal od novohegelovství ke své zralé teorii. V ní se již obešel bez německého národa i antijudaismu, a opřel se pouze o třídu a internacionalismus.

BURŽOAZNÍ VZDĚLANEC A PRACUJÍCÍ MASY

Marxova syntéza odpovídala na otázku, která v Německu vystala takřka současně s prvními formulacemi ideálu *Bildung*

9 Karl Marx: *K židovské otázce*, in: K. Marx, B. Engels, *Spisy I*. Praha, SNPL 1956, s. 371–400.

Wilhelmem von Humboldtem, jenž hrál roli prostředníka mezi výmarským humanismem Schillera a Goetheho na straně jedné a romantismem bratrů Schlegelů, Schleiemachera či Novalise na straně druhé.¹⁰ Otázkou položenou německými intelektuály přelomu 18. a 19. století bylo, jak propojit jednotlivce rozvinutého ducha s nevzdělanými masami, zcela ponořenými v živlu materiálního světa. Marxova aliance německých *idejí* s proletářskými *zájmy*, filosofické *elity* s pracujícím *lidem*, je jen jednou z možných odpovědí na problém vztahu společenské „hlavy“ se společenským „tělem“, jenž vyvstal před německými vzdělanci předcházejících generací. Ačkoliv německá teorie vzešla z lůna německého národa, měla univerzalistické aspirace a byla proto v souladu s údajně spontánním internacionalismem proletářů. Marxovo osvícensko-univerzalistické řešení bylo alternativou romanticko-partikularistickému řešení, které se vynořilo v reakci na napoleonské války a které vzdělance a masy, „elitu“ a „lid“, pochopilo jako dvě strany jedinečného německého národa. Romantický nacionalismus již od svých prapočátků u Herdera a Fichteho považoval za zdroj duchovní tvořivosti výjimečných jednotlivců jejich zakořenění v lidové kultuře jejich národa.

Ať již se mužové ducha přiklonili k univerzalizmu jako Marx, nebo k partikularismu jako pozdní romantici, v jejich touze po spojení s těmi, kteří jsou cele ponořeni v hmotném světě, se vyjadřoval pocit jejich neúplnosti – duch měl být doplněn tělem, rozum vášněmi, instrumentální kalkul morálními city, vědomé záměry nevědomými instinkty. Na tuto touhu překročit omezený životní způsob vlastní třídy navazovali rakouští pohrobci osmačtyřicátého v sedmdesátých letech 19. století, kteří se ve Vídni shromažďovali kolem Engelberta Pernerstorfera a Victora Adlera. Nová situace je nutila zvažovat alternativy, které předtím formulovali němečtí romantikové a socialisté. Každá z nich nabízela jinou verzi propojení intelektuální elity a pracujícího lidu, rozumu a citu, ducha a těla, teorie a praxe. Mezi radikály sedmdesátých a osmdesátých let představovali výraznou kategorii mladí muži buržoazního

10 W. H. Bruford: Wilhelm von Humboldt in his Letters, in týž: *The German Tradition of Self-Cultivation. „Bildung“ from Humboldt to Thomas Mann.* Cambridge, Cambridge University Press 1975, s. 1–28.

a židovského původu. Byli poháněni revoltou proti buržoaznímu způsobu života svých otců. Podobně jako u Marxe bylo jejich rozhodování často vyhrcořenější a osobnější než u Nežidů. Zatímco mladý Marx inkorporoval do své pozice sociální antisemitismus čtyřicátých let, jenž identifikoval Židy s buržoazií jako *třídou vykořisťovatelů*, od padesátých a šedesátých let získával na síle antisemitismus kulturní, jenž Židy a buržoy identifikoval jako nositele *defektního způsobu života*: představovali umělost a odcizení města proti přirozenosti a autenticitě venkova, hypertrofii intelektu, jenž dusí spontánnost, povrchní a prázdnu adaptabilitu proti hlubokému zakořenění v kultuře lidu (jenž je sám zakořeněn v půdě), atd., atp.¹¹

OD NACIONALISMU K SOCIALISMU

V míře, v jaké židovští radikálové konce 19. století přijali tuto asociaci negativních rysů buržoazní kultury s židovstvím, propojila se jejich revolta proti buržoaznímu způsobu života jejich otců podobně jako u Marxe s revoltou proti jejich židovské identitě. Někteří se jí v jeho stopách pokusili zbavit re-asimilací do revolučního hnutí transteritoriální dělnické *třídy*, jiní re-asimilací do obrozujícího se teritoriálního *národa* Židů v Palestině pojatého jako národ dělníků, nikoli buržoazie. Tyto dvě židovské volby odpovídaly obecnému vyústění krize liberalismu, jímž bylo vynoření se nacionalismu a socialismu jako jeho kolektivistických alternativ. Velká část tzv. „Pernerstorferova kroužku“ v čele s někdejším pangermánem Adlerem a dalšími židovskými asimilanty s radikálními sklony našla po svém vyhnání z německého *národa* svou náhradní vlast v revolučním hnutí dělnické *třídy*.¹² Také Gustav Mahler, který se na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let připojil k Pernerstorferově kroužku a začal sdílet jeho směs wagnerovského nietscheovství, německého nacionalismu a sociálního

11 Viz McGrath, c. d., s. 197.

12 Jak ovšem dosvědčují Kautského vzpomínky na Adlera z první poloviny devadesátých let, ani v novém, marxistickém hávu neopustil Adler naději na všenněmecké sjednocení. Srov. Steven Beller: *Vienna and the Jews*, s. 155.

radikalismu, dával v posledním období svého života najevo sympatie k dělnickému hnutí a jeho revolučně-utopickému projektu.¹³ Otevřenost k socialismu byla u mnoha asimilovaných Židů reakcí na diskreditaci liberalismu.

Rakouský liberalismus k sobě v první polovině 19. století lákal Židy univerzalistickým příslibem všelidské rovnosti. Ve „věku kapitálu“ (1848–75) se však z něj stala ideologie etabloující se *vládnoucí třídou*.¹⁴ V poslední čtvrtině 19. století se navíc část radikálního křídla liberalismu proměnila do ideologie k nadvládě aspirujícího *národa* definovaného nejen jazykem či kulturou, ale také pokrevní rasou, z níž byli Židé vyloučeni. Mnohým asimilovaným Židům se zdálo, že socialismus nabízel odpovědi na obě zrady. Obnovil původní univerzalistický slib tím, že přenesl třídní základnu nového řádu z vykořisťujících na vykořisťované, jejichž transnacionální solidarita měla přebít také národní partikularismy. S touto nadějí nalézala část mladých radikalizovaných Židů ve stopách Adlerových a Mahlerových svůj nový domov v hnutích směřujících k socialistické či komunistické utopii. V této knize budu duchovní pozadí konverze mladých židovských buržoá k hnutí revolučních proletářů ilustrovat na případě Georga Lukáče (kap. 8).

ARISTOKRATISMUS

Alternativu buržoazního liberalismu a antisemitského nacionalismu ovšem nemuseli asimilovaní Židé hledat pouze v budoucnosti. Mohli ji nacházet i v minulosti. Pokusil-li se Lukács, pocházející z rodiny budapeštského bankéře, re-asimilovat do revolučního proletariátu, jiné velkoburžoazní synky jako Hugo von Hofmannsthal a Karla Krause přitahovala aristo-

13 Kurt Blaukopf cituje vzpomínku jeho ženy Almy Mahlerové na jeden den jara 1905: „Potkal průvod dělníků, chvíli šel s ním – všichni se prý na něj dívali tak bratrsky. To byli jeho bratři! Tito lidé podle něho představují budoucnost!“ Kurt Blaukopf: *Gustav Mahler. Současník budoucnosti*. Praha, H&H 1998, s. 163. O Mahlerově mladickém pangermanismu viz Steven Beller, tamtéž, s. 156.

14 Eric Hobsbawm: *The Age of Capital: 1848–1875*. London, Weidenfeld and Nicolson 1975.

kracie (kap. 7). Na rozdíl od proletariátu s jeho odbory, spolky a masovými stranami ovšem nemohla skomírající aristokracie poskytnout reálný sociální domov, ale nanejvýš domov imaginární a kulturní. Spíš než sama *třída* odcházející éry nabízel útočiště idealizovaný *duch* této třídy a její odcházející epochy. Zatímco Lukács se skutečně stal „organickým intelektuálem“ komunistické verze dělnického hnutí, Hofmannsthal a Kraus se sice dovolávali ducha aristokracie, mohli se však ve skutečnosti stát nanejvýš aristokraty ducha. To platí méně pro prvního, jenž se pokusil dát svému aristokratismu konkrétní formu návratu k baroku, a více pro druhého, jenž evokoval minulost bez toho, že by se dovolával nějaké její konkrétní formy.

Svým utkvěním v abstraktní negaci přítomnosti bez ztvárnění pozitivní alternativy otevřel Kraus možnost pochopit aristokratismus jako situaci výjimečného subjektu, jenž umožňuje jevit se světu objektů, k němuž sám – právě jako jeho transcendentální podmínka – nepatří. Krausův čtenář a následovník Ludwig Wittgenstein již nehledal útočiště v duchu nějaké sociální třídy, nýbrž v duchu jako takovém – ve filosoficky hypostazovaném subjektu jazyka, jenž je hranicí světa fenoménů, a nikoliv jedním z nich. Jako by z nouze byla učiněna ctnost a vyhnanství z existujících společenství se proměnilo ve vysvobození – v zaujetí vnějšího stanoviště, z něž člověk může užívat svět, aniž by sám byl zřen.¹⁵ Ekvivalentem transcendentálního já Wittgensteinova bylo umělecké já jiného Krausova následovníka, Arnolda Schönberga – v obou podobách bylo já nedobytnou *vnitřní* pevností, do níž se může uchýlit vyhanec z vnějších pevností, jimiž se v moderním světě staly národy, třídy či rasy. Wittgensteinova a Schönbergova radikálně individualistická alternativa (podobně jako útočiště, které našli ve své literární tvorbě Franz Kafka či Bruno Schulz) přesahuje téma této knihy, jímž je především hledání nového domova v nějaké ze zmíněných *vnějších* pevností. Kraus stojí na rozhraní: představuji ho zde jen z toho hlediska, z jakého může být jeho pozice pochopena analogicky k pozici Hofmannsthalově či Lukáčsově – tj. jako nahrazení

15 Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Praha, OIKOYMENH 2017 [1921]; srov. Ernest Gellner: *Jazyk a samota: Wittgenstein, Malinowski a habsburské dilema*. Brno, CDK 2005.

asimilace do národní buržoazie asimilací do transnacionální aristokracie.

ŽIDOVSKÝ NÁROD

Vyhnanci z německého *národa* ovšem nemuseli hledat nový domov v jiné skupinové kategorii, jako je *třída*, ale prostě v jiném národě. Tuto re-asimilaci do neněmeckých národů volili v posledních desetiletích 19. století mnozí Židé v oblastech, kde získal většinou či dominantní pozici některý z dalších nacionalismů rakouské říše – především v Maďarsku, ale v jisté míře také v česky většinových oblastech Čech nebo v Poláky ovládané Haliči. Jenže také neněmecké národy rozežíral červ antisemitismu – nenávisť k Židům byla v národnostních konfliktech Rakouska-Uherska často jedinou věcí, na níž se soupeřící národní skupiny shodovaly.

To otevíralo možnost, aby se za národnost začali považovat i Židé samotní. Tím spíše, že obzvláště ve východních oblastech Rakouska, jako byla Halič či Bukovina, ale i na východě Maďarska představovali stále sociologicky a kulturně – zvláštním jazykem, hospodářskými aktivitami a zvyky – odlišnou skupinu, a to i v případě, že opustili ortodoxní formy judaismu.¹⁶ Mnohonárodnostní povaha státu (osvojení jehož vysoké kultury neimplikovalo nutně získání jí odpovídající národní identity), ko-existence neasimilovaných s již asimilovanými Židy a antisemitismus ostatních obyvatel říše otevřely prostě pro Židy Rakouska-Uherska možnost, že se sami promění do jedné z rakouských národností bojujících na politickém kolbišti o své zájmy nebo dokonce plánující proměnit se do teritoriálního národa (na neevropském území kolonizovaném některou z evropských mocností). Projekty kulturně diasporického či územně politického národa se nemusely vy-

16 Pro rozštěp rakouského Židovstva druhé poloviny 19. století mezi kulturně poněmčené Židovstvo střední vrstvy a buržoazie v českých zemích a Vídni (a do sedmdesátých let také v Budapešti a západních Uhrách) na straně jedné a jazykově odlišné a sociálně stále do značné míry segregované židovství nižší střední vrstvy ve východní Haliči, Bukovině a východním Maďarsku srov. Robert S. Wistrich: *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*. Plunkett Lake Press 2016, s. 38–40.

lučovat, ale mohly se překrývat. Oba byly pro rakousko-uherské Židy mnohem přijatelnější alternativou než pro Židy Německa či západoevropských zemí, v nichž se – dáme-li stranou jejich zámožské državy – alespoň zhruba překrývaly hranice kultury, území a státu. Drtivá většina jejich Židů pokračovala i po úspěších politického antisemitismu na konci 19. století v asimilaci do většinových národů a židovský nacionalismus pro ně během první poloviny 20. století zůstal zcela okrajovou volbou.

To, jak specificky habsburský kontext přiváděl Židy k národnostní sebe-definici, zachycuje Joseph Roth (narozený roku 1894 v městě Brody na rakousko-ruské hranici): „Každý rakouský národ se odvolával na ‚zemi‘, která mu patří. Jenom Židé se nemohli odvolávat na vlastní zemi (...). Nehlásili se v Haliči ve své většině ani k Polákům, ani k Rusínům. Antisemitismus ale žil právě tak u Němců jako u Čechů, u Poláků jako u Rusínů, u Maďarů jako u Rumunů v Sedmihradsku. Židé vyvraceli přísloví, které říká, že když se dva perou, třetí se směje. Židé byli stále ten třetí, jenž neměl žádný důvod ke smíchu. Tak se tedy vzchopili a přihlásili se k vlastní národnosti: k národnosti židovské. Nedostatek ‚rodné hroudy‘ v Evropě nahradili úsilím o palestinskou domovinu. Byli neustále lidmi v exilu. Nyní se stali národem v exilu. Vyslali židovsko-národní poslance do rakouského parlamentu (...).“¹⁷

O tomto diasporickém nacionalismu se zde zmíním jen na okraj – s ohledem na jeho elitní, uměleckou podobu u Richarda Beer-Hofmanna (kap. 7). Větší pozornost budu věnovat teritorialistické formě židovského nacionalismu – tj. sionismu (kap. 1). Jeho zakladatel Theodor Herzl sdílel podobná generační kulturně politická východiska s Adlerem či Mahlerem, byť z nich na rozdíl od nich nikdy nevyvodil radikálně anti-buržoazní závěry. Kritizoval sice některé rysy buržoazie a byl otevřen k sociální reformě kapitalismu, ale pokusy o jeho radikální překročení odmítal. Nemohl proto německý liberální nacionalismus nahradit proletářským internacionalismem. Jeho alternativu našel v židovském liberálním nacionalismu,

17 Joseph Roth: *Židé na cestě*. Praha, Academia 2013, s. 19.

jehož principy posléze domyslel do důsledku Jakob Klatzkin (kap. 2).

RASA, VYVOLENÝ NÁROD A NÁBOŽENSKÝ LID

Ani Freudovi, jenž se v době studií také příležitostně zúčastňoval akcí výše zmíněného Spolku německých studentů Vídně, se nechtělo opustit buržoazii a liberální civilizaci. Našel-li Herzl jejich doplněk v židovském *národě*, pak Freud ho našel v židovské *rase* (kap. 10). V protikladu k Herzlově proměně Židů do národa *vedle* ostatních měli podle Freuda Židé zůstat rozptýleni *mezi* národy – prvnímu sloužila afirmace židovství k jeho normalizaci, druhému k potvrzení jeho výjimečnosti¹⁸: Židé nebyli *partikulárním* národem jako ostatní, nýbrž rasou, která mezi nimi udržovala *univerzální* hodnoty. Byli tedy především buržoazní třídou, která si tyto hodnoty dala na svůj štít v podobě liberalismu. Našel-li Freud pro Židy vydeděné z německého národa nový domov v univerzální rase, jíž doplnil jejich asimilaci do evropské buržoazie, pak Weininger ho našel výlučně v univerzální rase, na rozdíl od Freuda ji však neidentifikoval s Židy, nýbrž s árijci (kap. 9).

Nemuseli-li, jak dokládá Freudův případ, Židé chápat volbu mezi rasou a třídou vylučujícím způsobem, ale mohli-li je kombinovat, pak totéž platilo o volbě mezi rasou a národem. Originální verzi jejich propojení představil Martin Buber ve *Třech řečech o židovství*, přednesených v Praze v letech 1909-10 (kap. 3). Jejich hlavní tezí je, že Židé nepatří mezi evropské národy, ale představují orientální rasu, která má za úkol spasit jejich upadající civilizaci; budou však schopni splnit tento úkol paradoxně pouze tehdy, připodobní-li se jim tím, že znova osídlí Palestinu.

Židé vyhánění antisemitismem z německého či dalších evropských národů ovšem nemuseli hledat nový domov bu-

18 "Herzl and Freud ... both took a positive view of their Jewishness ... Yet, whereas Herzl wanted to free the Jews from what he saw as the debilitating state of being outsiders in a hostile society, and hence make Jews normal as it were, Freud's pride as a Jew was firmly based on the marginal character of the Jews." Beller, s. 207.

dováním vlastního moderního národa nebo s pomocí jiných kategorií, jako je rasa a třída, ale mohli se vrátit k domovu starému - k životu v tóře, své „přenosné vlasti“ (H. Heine). Toto přitakání abnormálnosti Židů, které znovu potvrdilo předmoderní kategorii „náboženského lidu“ (neredukovatelného na Němce, Francouze či Čechy „možjišského vyznání“), bude v této knize reprezentovat Franz Rosenzweig, jehož pozici srovnám s opačnou pozicí normalizačního sionisty Jakoba Klatzka (kap. 2). Rosenzweig i Klatzka žili v Německu (kam se ten druhý přestěhoval z Ruska), ale stali se účastníky debaty, která měla svůj počátek a hlavní těžiště v zemích habsburské koruny. Její přelití do Německa dosvědčuje nesoulad mezi politicko-geografickými a jazykově kulturními hranicemi, který panoval v tehdejší střední Evropě: německá kultura, na níž německy píšící intelektuálové participovali, prostorově zdaleka přesahovala rakousko-uherské mocnářství.

OD DEKADENCE K OBROZENÍ

V sedmdesátých a osmdesátých letech 19. století byl pro rakouské radikály Adlerovy a Mahlerovy generace hlavním terčem úzkoprsý racionalismus a šosáctví gründerké buržoazie a léčivým prostředkem „dionýský princip“ formulovaný raným Nietzsche. Tento romantický lék však paradoxně ještě posílil nemoc, když se stal jedním ze zdrojů estetismu, jež Thomas Mann - ve stopách Maxe Nordaua - pochopil jako jednu z manifestací dekadence (kap. 4). Na rozdíl od Nordaua je ovšem Mannův přístup vědomě ambivalentní: sociální vydělení, chorobnost a blízkost smrti, které estetismus spojoval s hledáním krásy a s genialitou, mohou být nejen příznaky úpadku, ale také zdroji nově nalezené plodnosti. Jak naznačuje v *Kouzelném vrchu*, dekadence se může stát výchozím bodem cesty ke znovuzrození, je-li člověk schopen setkání se smrtí přetavit do lásky k životu a - v souladu s tím - proměnit kontemplaci v akci (kap. 5).

Rozdíl mezi Mannem a Nordauem v pojetí estetismu plyne z rozdílu jejich filosofických východisek, jež se projevuje v radikálně odlišném vztahu k Nietzsche. V protikladu k racionalistickému pokrokáři Nordauovi je pro schopen-

hauerovského pesimistu Manna Nietzsche nejen symptomem dekadence, ale také jejím diagnostikem a terapeutem. Mann se přitom opírá o Nietzscheho tezi, že druhou stranou přibývajícího vědění a reflexivity, jimiž se vyznačuje moderní evropská kultura, je úbytek vitality a schopnosti jednat u jejich příslušníků.¹⁹ Antidotem této nadvlády intelektu nad instinktem – ducha nad životem – měla být znovunalezená spontaneita a naivita. S její pomocí ze sebe měl evropský člověk setřást dusivý krunýř vědění a jeho omezujících morálních pravidel. Jistě, Nietzscheho program z první poloviny sedmdesátých let nestavěl dionýský a apolinský princip proti sobě, ale navrhoval jejich syntézu: chaos, opojení, neforemnost či iracionalita neměly popřít, ale oživit a zdynamičtět střízlivou formu a racionální řád.²⁰ Při převaze druhého principu nad prvním – intelektu nad instinktem – v tehdejší evropské kultuře však tato syntéza měla být dosažena podtržením toho prvního. Podle jedné z postav Mannova dramatu *Fiorenza* (1906, premiéra 1907) se obrození mělo projevit jako „zázrak znovuzrozené nepředpojatosti“ (*das Wunder der wiedergeborenen Unbefangenheit*).²¹

Mann čte Nietzscheho diagnózu a terapii prizmatem Schopenhauerovy dichotomie vyjádřené v názvu jeho *opus magnum*: afirmace dionýství (potvrzující „svět jako vůli“), která měla vyvést evropskou kulturu z dekadence, má sama dekadentní důsledky, není-li omezena měšťanským řádem, jehož základním rámcem je apolinský „svět jako představa“. Úpadek měšťanské kultury konce 19. století poměruje raný Mann idealizací staroněmeckého – předmoderního – měšťanství svého rodného Lübecku, v němž údajně existovala synergie mezi vitalitou a reflexivitou – jednáním ve světě poháněném vůlí a rozjímáním o světě jako představě.²² Podobně dvojznačné,

19 Thomas Mann: Nietzscheho filozofie ve světle naší zkušenosti, in též: *Konec měšťanské epochy. Eseje o literatuře, hudbě a filozofii*. Praha, Dauphin 2008, s. 209–250.

20 Friedrich Nietzsche: *Zrození tragedie*. Praha, Alois Srdce 1923.

21 Thomas Mann: *Fiorenza*, in též: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Band VIII*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, s. 961–1067, s. 1064. Srov. Hermann Kurzke: *Thomas Mann: Epoche – Werk – Wirkung*. 2., überarbeitete Auflage, München, C. H. Beck 1991, s. 91.

22 Tamtéž, s. 47, 69–70.

jako je u Manna postavení dionýského principu, je u něj i postavení umělce-génia: je-li schopen své výlety do světa dionýské nemíry a bohémské nepořádnosti zpětně ukotvit v apolinské míře a měšťanské spořádanosti, pak se může stát agentem kulturního či duchovního obrození. V souladu s tím rezervuje pozdní Mann jistému typu geniálních outsiderů spásnou roli (kap. 12). Ztratí-li však génius pevný bod v dobře vyváženém středu a nechá-li se unášet dál a dál, od zdraví a morálky k nemoci, kráse a smrti, od normality k abnormalitě, stává se nositelem úpadku – jako Gustav von Aschenbach ve *Smrti v Benátkách* či Adrian Leverkühn v *Doktoru Faustovi* (kap. 6).

V míře, v jaké byli Židé v důsledku své vykořeněnosti asociováni s něčím cizím a ohrožujícím, považovali je mnozí příslušníci národně konzervativního tábora, k němuž mladý Mann patřil, za nepřátele Němců. Mann měl za ženu Židovku a mnozí Židé přispěli k jeho úspěšné spisovatelské kariéře – například nakladatel Samuel Fischer, kritik Samuel Lublinski či divadelník Max Reinhardt.²³ Možná i z toho důvodu si jako s nepřáteli Němců vystačil ve svém národně konzervativním období s Francouzi a německými frankofily, jako byl jeho bratr Heinrich. Židovství naproti tomu chápal jako důležitý stimulans tvořivosti, a tedy nezbytnou součást německé kultury. Jakmile přeběhl do tábora obhájců demokracie, dostali Židé v jeho očích specifitější roli zprostředkovatelů smíření a syntézy mezi německou niterností a západní svobodou – těch, kteří měli pomoci Němcům překročit propast mezi jejich izolacionismem a zakořeněním a západním univerzalismem a vykořeněním. Podobně jako Freud bránil také Mann ve svém zralém období liberální civilizaci proti jejím fašistickým vyzyvatelům. Zároveň ji místo abstraktním idealismem, s nímž byla obvykle spojována, podepíral podobně jako Freud antropologickým realismem (kap. 11). Lidský typ, jenž odpovídá liberální civilizaci, vtělil Mann do biblického Josefa: jeho outsiderství již nehrozí strhnout společnost do propasti, ani jí neslibuje duchovní obrození či spásu, ale realizuje se paradoxně *uvnitř* ní ve zprostředkovatelství a hře, v nichž je také překonána dichotomie mezi jednáním (vůlí) a poznáním (představou) –

23 Srov. Kurzke, tamtéž, s. 153.

akcí a kontemplací (kap. 13). Oslavou Josefových androgynních rysů Mann také zamítavě odpovídá na maskulinistický diskurz, jenž údajnou dekadenci buržoazní kultury přičítá na vrub rostoucí zženštilosti buržoazních mužů a obecněji míšení pohlavně rodových rolí spjatého s emancipací žen.



PRVNÍ ČÁST
ŽIDÉ MEZI VÝJIMEČNOSTÍ
A NORMALIZACÍ



KAPITOLA PRVNÍ

**ZROZENÍ ŽIDOVSKÉHO
NÁRODA Z KRIZE EVROPSKÉHO
LIBERALISMU: T. HERZL**

Theodor Herzl (1860–1904) byl synem židovského parvenu bez vyššího vzdělání. Obchodník Jakob Herzl se narodil do ortodoxní rodiny v slavonském Semlinu (jeho otec byl stoupencem rabína Jehudy Alkalaje) a zemřel jako nábožensky vlašný velkoburžoa ve Vídni. Theodorova matka pocházela z vyšší střední třídy s odpovídající výchovou a převyšovala tedy otce vzděláním a kultivovaností. Přestože se Herzl narodil v Budapešti, jazykem rodiny i evangelického gymnázia, které tam vystudoval, byla němčina. Soukromé hodiny angličtiny, francouzštiny a hudby pak zajistily, že z mladého Theodora vyrostl nejen loajální příslušník německého kulturního národa, ale také nositel kosmopolitní evropské kultury. Studium práv na univerzitě ve Vídni, kam se rodina přestěhovala po smrti jeho milované sestry Pauliny roku 1878, hrálo roli existenční pojistky, rodina však plně podporovala syna v literárních ambicích, které se u něj projevily již na gymnáziu.

V odlišném životním profilu otce a syna – jenž má svou paralelu ve srovnání Jakoba Freuda se synem Sigmundem či Hermanna Kafky se synem Franzem – se odráží rozdíl dvou

fází židovské asimilace. Otcové dosáhli sociálního vzestupu většinou prostřednictvím obchodu a často s minimálním vzděláním. Jimi získané bohatství a sociální postavení pak umožnilo synům studovat na univerzitách a vstupovat do sféry svobodných či jiných povolání. Někteří z nich pak propadli kultu umění. V jeho sféře hledali společenské uznání, jež scházelo otcům, kteří své postavení opírali pouze o materiální bohatství. Herzlovým snem bylo stát se slavným dramatikem. Věhlas si však v Rakousku získal „jen“ jako fejetonista a dopisovatel předních vídeňských novin *Freie Neue Presse*.

HERZL, SCHÖNERER, LUEGER

Podle Carla E. Schorskeho pochopíme význam politické inovace, kterou byl jeho sionismus, nejlépe ze srovnání se dvěma dalšími politickými inovátory Vídně jeho doby – Georgem von Schönererem a Karlem Luegerem.²⁴ Tito tři politikové *fin de siècle* totiž podle něj překročili horizont liberalismu, apelujícího na rozum jednotlivců, k populismu, schopnému rozeznávat vášně mas. Zatímco dva zbývající členové tohoto „vídeňského tria“, Georg von Schönerer a Karl Lueger, dali tomuto postliberálnímu politickému stylu antiliberální obsah, Herzl se podle Schorskeho snažil neliberálními prostředky zachránit liberalismus. Všichni tři byli symptomy doby, v níž se začaly mást rozdíly, které definovaly politický prostor po revolucích roku 1848. Jak tuto situaci charakterizoval Robert Musil: „Tentokrát nikdo nevěděl, kam to všechno směřuje. A zrovna tak nebyl nikdo schopen rozlišit mezi tím, co je nahoře a co dole, mezi tím, co spěje kupředu a co zpátky.“²⁵ Ve dvou desetiletích po roce 1848 se tyto rozdíly rozuměly samy sebou. Liberálové napadali výsady těch „nahore“ (aristokracie) jménem občanských a politických práv těch „dole“: středních tříd. Zatímco aristokracie se dívala „zpět“, buržoazie se dívala „kupředu“.

24 Carl E. Schorske: *Vídeň na přelomu století*. Brno, Barrister & Principal 2000, 3. kap.: Politika v novém tónu. Rakouské trio, s. 111-178.

25 Cit. z Musilova románu *Muž bez vlastnosti*, tamtéž, s. 111.

V posledních pětadvaceti letech 19. století však nastoupila do popředí hnutí, která se nebouřila proti aristokracii, ale proti nové buržoazní elitě, jež si vybojovala výsadní postavení na úkor aristokracie. Ne všechna tato hnutí podvracela osvícensko-pokrokařskou osnovu osmačtyřicátého: marxistický proud revolučního socialismu, jenž se institucionalizoval v sociálně demokratických stranách a 2. internacionále, byl například bez problému zařaditelný do jejích dichotomických souřadnic. Hnutí založená a vedená Schönererem, Luegerem a Herzlem se však z nich podle Schorskeho vymykala, neboť propojovala ty strany, které tato osnova definovala jako protikladné a vzájemně se vylučující: „kupředu“ je poháněl pohled „zpět“ a ti „dole“ (nižší střední vrstvy či východoevropští Židé) se bouřili proti buržoazní elitě (vyšším středním vrstvám či židovským parvenu v západní Evropě) často s odvoláním na hodnoty těch, kteří před jejím vzestupem měli monopol na místo „nahore“ – tj. aristokratů. „Všichni tři vůdci se angažovali ve věci sociální spravedlnosti a učinili z ní středobod své kritiky nedostatků liberalismu. Všichni tři provázali tuto moderní vizi s archaickou tradicí společenství: Schönerer s německými kmeny, Lueger se středověkým katolickým společenským řádem a Herzl s Královstvím Izraele z období před diasporou. Všichni tři ve svých ideologiích skloubili to, co směřovalo ‚vpřed‘, s tím, co bylo obráceno ‚zpátky‘, naději i paměť, a tak se vyhnuli neuspokojivé přítomnosti, čímž získali následovníky z řad těch, kteří se stali oběťmi industriálního kapitalismu dříve, než se do něj začlenili: řemeslníků a zelinářů, podomních obchodníků a obyvatel ghetta.“²⁶

Tři vůdcové původně sdíleli liberálně demokratické východisko osmačtyřicátého. K novým pozicím došli nikoliv jeho zavřením *en bloc*, ale radikalizací některých z jeho předpokladů při současné marginalizaci či popření jiných. Obecně lze říct, že radikalizovali demokratickou, kolektivistickou a revoluční stranu tohoto východiska a upozadili či odhodili stranu liberální, individualistickou a evoluční. Čin postavili proti diskusi, (kolektivní) vůli proti (individuálně dosahovanému) vědění, imaginaci proti racionalitě: „*Wir können warten. Wi-*

ssen macht frei'. (Můžeme počkat. Vědění osvobozuje.) Těmito sebevědomými slovy vyjádřil neohrožený rytíř von Schmerling racionalistické očekávání politického vývoje na počátku liberální éry roku 1861. Na sklonku této doby básník Hugo von Hofmannsthal, potomek vzdělané středostavovské rodiny, nabízel jiný recept na společenský úspěch: ‚Politika je magie. Kdo ví, jak vyvolat temné síly, toho budou poslouchat.‘²⁷

Tři politikové přesunuli těžiště od ‚politiky rozumu k politice představivosti‘, neboť jedině ona byla schopna mobilizovat masu.²⁸ Osvobození již nemělo být dosaženo primárně prostřednictvím (individuálního) vědění, ale prostřednictvím (kolektivní) vůle. Dvě strany, které byly ještě v osmačtyřicátém dvěma stranami jedné mince, se během osmdesátých let začaly oddělovat a stavět proti sobě. Zdvořilá parlamentní diskuse a další liberální procedury potvrzovaly moc buržoazních *elit*. Politikové nového typu jako Schönerer a Lueger je začali jménem lidu narušovat urážkami, jimiž se („pouhá“) slova proměňují v činy. K populistickému překonání liberalismu přitom vykročili z jeho levého křídla. Schönerer se na počátku této cesty ocitl ve stejné skupině dědiců osmačtyřicátého, v jaké byl pozdější vůdce rakouské sociální demokracie Victor Adler: podílel se s ním na formulaci tzv. „lineckého programu“ Německé lidové strany (*Deutsche Volkspartei*) roku 1882. Adler spolu s mnoha dalšími z této skupiny byli někdejšími členy *Leserverein der Deutschen Studenten Wiens* (1871–78), jehož (byť marginálním) členem byl také Sigmund Freud a který se svým bojovným republikánským pangermanismem a sociálním i kulturním radikalismem (projevujícím se v uctívání Wagnera a Nietzscheho) postupně vydělil z rakouského liberalismu, z něhož vzešel.

V „lineckém programu“ se pak tento proud ustavil přímo jako jeho revoluční alternativa. Zatímco liberalismus akceptoval středostavovskou oligarchii a cenil si stability habsburské monarchie, linecký program obojí podvracel. „Svou podporou domácímu průmyslu a ‚poctivé práci‘, povinným výučným lis-

27 Schorske, s. 130. Slavná věta Hofmannsthalova je z *Knihy přátel*: ‚Politik ist Magie. Welcher die Mächte aufzurufen weiss, dem gehorchen sie.‘ *Buch der Freunde. Aufzeichnungen*. Ansbach, Im Insel Verlag 1965, s. 67.

28 Schorske, s. 130.

tem pro řemeslníky a zákazem podomního obchodu vycházel program vstříc i stížnostem antisemitských vídeňských řemeslnických společenstev. Ta přetrvávala ještě z dřívější ekonomické éry a nyní na ně těžce doléhala konkurence továren, maloobchodu a židovského podomního obchodníka, jenž prodával továrenské výrobky zákazníkům, kteří dříve docházeli za řemeslníky do jejich dílen.²⁹ Byť tento program nebyl přímo antisemitský, mohl se takovým lehce stát. Cesty Adlera a Schönerera – socialistů a nacionalistů – se rozešly, když v následujících letech Schönerer tuto jeho potenci aktualizoval a pochopil obranu národně zakořeněných pracujících proti odnárodněnému kapitálu jako jejich obranu proti Židům. Souběžně s tím opustil původní demokratická východiska, když místo pangermánské republiky začal hlásat připojení k císařskému Německu. Řečeno Schorskem, proměnil těmito dvěma změnami „starou levici“ do „nové pravice“.³⁰

Také východiskem Karla Luegera byla radikalizace demokratického pólu liberálního dědictví osmačtyřicátého: ve druhé polovině sedmdesátých let se jako poslanec vídeňské městské rady – v obhajobě nižších středních vrstev proti liberální oligarchii (ovládající město) a v boji za rozšíření volebního práva – nejprve spojil s židovským demokratem Ignazem Mandlem. O deset let později však také on tuto svou obranu lidu pochopil jako obranu proti Židům a kritiku sociálních dopadů *laisser-faire* propojil s konzervativní nostalgií po předkapitalistických dobách. Navázal tak na některé představitele katolické pravice v čele s „rudým knížetem“ Aloisem von Liechtensteinem, kteří už před ním propojili řešení sociální a židovské otázky. Kombinací demokratického populismu s jejich konzervatismem dosáhl Lueger podobné ideologické hybridizace jako Schönerer, ale opačným způsobem: slovy Schorskeho proměnil „starou pravici“ – politický katolicismus – do „nové levice“ – křesťanského socialismu.³¹

Na konci osmdesátých let, kdy Lueger založil svou Křesťansko-sociální stranu, stál jiný rakouský dědic osmačtyřicá-

29 Schorske, s. 122.

30 Schorske, s. 129.

31 Schorske, s. 129-130.

tého, Victor Adler, u sjednocení rakouské sociálně demokratické strany na sjezdu v Hainfeldu (1888–89). Obě strany měly mezi svými vůdci politiky, kteří začínali svou dráhu podobně jako Schönerer mezi tvůrci či stoupenci lineckého programu z roku 1882 – u sociálních demokratů byl vedle Adlera i jeho druh z výše zmíněného studentského spolku Engelbert Pernerstorfer, u křesťanských socialistů sekundoval Luegerovi Rafael Pattai.

Doposud jsem sledoval Schorskeho výklad, jenž Herzla klade spolu s Schönererem a Luegerem proti Adlerovi, byť uznává, že jako jediný z „vídeňského tria“ zůstal věrný liberálním hodnotám. Sledoval je však podle něj prostředky, které překračovaly liberálně racionalistické pokrokářství. Schorskeho žák William McGrath však ukázal, že něco podobného by bylo možné říci také o Victoru Adlerovi: na jedné straně zmírňoval důraz na kolektivní revoluční akci důrazem na osvětu, vzdělání a parlamentní diskusi, na straně druhé však – podobně jako Herzl – považoval symbolický a emocionální aspekt politiky (rozeznávající iracionální stránky lidské psychiky) za nutnou součást jakékoliv kolektivní mobilizace.³² Podobně jako Herzlův sionismus mohl být také jeho socialismus označen za pokus o záchranu liberálně humanistických hodnot rovnosti a svobody neliberálními prostředky. Ideologie, která do té chvíle patřila především buržoazii, se propojila s hnutím emancipujícího se lidu, představovaného v jednom případě utlačovanými východoevropskými Židy, ve druhém proletáři. Z tohoto hlediska by klíčový vzorek ilustrující možnosti post-liberální politiky vídeňského konce století nepředstavovalo trio, ale kvarteto rozdělené na dvě dua: Schönerer – Lueger a Adler – Herzl.

ARISTOKRATICKÝ ESTÉT

Herzl, narozený roku 1860, byl o něco mladší než Adler (nar. 1852) či Freud (nar. 1956) a ve Vídni se ocitl až roku 1878, když

32 William J. McGrath: *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*. New Haven and London, Yale University Press 1974, Chapter 8; Victor Adler: *The Politician as Artist and Psychologist*, s. 208–237.

byl zmíněný čtenářský spolek kvůli svému radikalismu z moci úřední rozpuštěn. Navíc vkládal Herzl své naděje nikoliv do politiky, ale do umění. Svým ideologickým profilem však patřil i on k radikálnímu křídlu pohrobků osmačtyřicátého. Projetovalo se to jak jeho vyostřeným smyslem pro sociální otázku (a otevřeností pro umírněnou, tj. družstevní formu socialismu), tak jeho zálibou ve Wagnerovi – své definitivní řešení židovské otázky zformuloval, když na jaře 1895 opakovaně zhlédl Wagnerova Tannhäusera v pařížské Opeře. Úryvkem z něj pak nechal zahájit 2. kongres sionistů v Basileji roku 1898.

Mladý Herzl byl dandy s ambicí aranžovat detaily své garderoby i každodenního chování do podoby uměleckého díla. Smysl pro důležitost formy si podržel i v období, v němž se proměnil ve vůdce židovského národa. V té chvíli ho již jeho novinářská zkušenost poučila, že to, jak se něco jeví, může být důležitější než to, jak to ve skutečnosti je – že dostatečně přesvědčivá reprezentace může dotvořit, ne-li přímo stvořit to, co má reprezentovat. Neúspěšnost Herzlových divadelních ambicí, které neustaly ani během jeho novinářské kariéry, byla – vedle nárůstu antisemitismu a citově nefungující rodiny – jistě jedním z důvodů jeho vstupu do politiky. Nedostalo-li se mu uznání za schopnost vytvářet (uměleckou) realitu na jevišti divadla, rozhodl se získat ho vytvářením (politické) reality na jevišti historie. Používal přitom z velké části právě divadelní prostředky – i v Herzlovi jako politikovi tedy zůstalo kus dramatika. Ostatně v sionistickém bodu nula jako by ani nebyla jiná možnost než pokusit se vyvolat národní hnutí v život tím, že někdo začne vystupovat jako jeho představitel a mluvčí. Tímto krokem uvedl Herzl do politického jednání princip prvotnosti reprezentujícího před reprezentovaným. Zároveň – podobně jako Schönerer, Lueger a Adler – přenesl těžiště politické mobilizace z rozumného argumentu do emocí vyvolávaných rozehráváním symbolů.

Všichni čtyři politikové se snažili osedlat novou sílu, kterou vysvobodil liberalismus, ale která ho, také v důsledku postupného rozšiřování volebního práva v posledních desetiletích 19. století, začala ohrožovat – sílu mas. Politika rozumného argumentu mohla platit v dobách, kdy místa v parlamentech měli díky cenzovnímu volebnímu právu zajištěna příslušníci kultivované elity nejbohatších, kteří chodili do

stejných škol a sdíleli samozřejmá východiska jedné kultury. Tento sdílený kulturní rámec se rozšiřováním volebního práva zhroutil – bez samozřejmě přijatých předpokladů nebyl možný dialog. Politiku diskusního klubu vystřídala politika teatrálních gest nebo slov proměněných do činů. Nešlo již o přesvědčování argumentem, nýbrž o rozeznívání emocí. Racionální zájem přestal hrát určující roli. Místo něj se do popředí dostal status a čest skupin, jež politikové představovali ve veřejném prostoru. Nová politika skupinové identity dala kolektivistickou podobu aristokratickému *smyslu pro čest*, jenž stál proti buržoaznímu *kalkulu výhod*.

Z tohoto hlediska byl Herzlův přerod do vůdce národa v letech 1895–97 připraven jeho mladickým uhranutím aristokratickými hodnotami – vedle *smyslu pro čest* také oddaností něčemu, co přesahuje materiální štěstí, jemuž zasvěcuje svůj život měšťané. Schorske konstatuje, že „[o]bsah jeho [nejranějších] děl [tj. her a povídek ze studentských let] není prodchnut buržoazní oddaností zákonu a práci, ale šlechtickým duchem rytířství a cti. Jejich vznešení hrdinové však prostrádají společenskou základnu. Ve svém prostředí představují výjimky, jsou společenským anachronismem a zůstávají v nepřátelském světě duchovně osamoceni.“³³ Tato kritická distance vůči *buržoazii* a jejím materialistickým hodnotám se v kontextu stále agresivněji dotírajícího antisemitismu osmdesátých a devadesátých let projevila i v Herzlově kritické distanci vůči *židovské buržoazii*, z níž sám pocházel. Až do svého obratu k sionismu na jaře 1895 byl Herzl přesvědčeným obhájcem asimilace. Jen s její pomocí měli být Židé schopni překonat omezenost a zmrzačující rysy, jimiž se na nich podepsala staletí vyloučení. Souběžně s odmítnutím „Židů ghetta“ (*Ghettojuden*) však Herzl kritizoval i morálně úpadkové rysy, které často provázely jejich proměnu do příslušníků většiny. Asimilace podporovala bezpáteřnost a oportunistus. Židé v ní byli připraveni obětovat svou čest a ponížít se pro získání materiálních a sociálních výhod. Tak se v nich zvýrazňovaly právě ty vlastnosti, které si Herzl hnusil na *buržoazii* obecně.

33 Schorske, s. 146.

Citlivost pro morálně odvrácenou tvář *asimilace* ho již dávno před jeho nacionalistickým obratem pudila k protikladné reakci na antisemitismus, již je židovská *afirmace*. Když roku 1883 jeho univerzitní bratrstvo (*Burschenschaft*) Albia zorganizovalo pietní slavnost na počest zemřelého Richarda Wagnera, která se neobešla bez antisemitských diskurzů, rezignoval Herzl na své členství s poukazem na to, že je Žid. Na protižidovskou zášť tedy nereagoval skrýváním svého původu či poukazem k jeho nedůležitosti, tj. strategiemi typickými pro asimilanty, ale naopak tím, že se k němu veřejně přihlásil. Tváří v tvář urážkám se podle něj Židé neměli schovávat za řeči o všelidském bratrství či o nepodstatnosti krve. Svě vyzývatele měli konfrontovat se vztyčenou hlavou: s přitakáním identitě, kterou v nich napadali – *jako Židé*.

O deset let později byla jednou z Herzlových fantazií, o nichž víme z jeho deníku, představa, že vyzve vídeňské antisemity Liechtensteina, Luegera a Schönerera na souboj a pokud přežije, promění následný soudní proces ve veřejnou obžalobu antisemitismu. Jinou cestou k narovnání páteře Židů při současném udržení asimilacionistického projektu byla (znova podle jeho deníku) hromadná konverze Židů prováděná za požehnání papeže. Čin individuálního kariérismu a vypočítavosti by se v ní proměnil v důstojný kolektivní obřad. Židé dalších generací by byli jednou provždy přijati do většinové společnosti. Nemuseli by si tedy toto zahrnutí získávat poníženými ústupky většině, ani si na ně zpětně vzpomínat s hanbou jako na popření vlastní důstojnosti a morální selhání.

Je výmluvné, že roku 1893, kdy se Herzl zabýval těmito dvěma fantaziemi, odmítl spolupracovat s osvětově orientovaným časopisem Společnosti na obranu proti antisemitismu „s odůvodněním, že časopis může být účinný pouze tehdy, pokud se v něm ‚vyhrožuje činy‘“.³⁴ Rozčarovaný liberál Herzl přestal věřit v racionální osvětu. Mluvení mělo smysl pouze tehdy, mělo-li stejný účinek jako jednání. V ústech příslušníka stigmatizované menšiny funguje slovo jako čin tehdy, když v něm napadený převrací hodnocení útočnicka a ze svého původu, jež útočnick představuje jako zdroj hanby, činí zdroj hr-

dosti. Z tohoto hlediska existuje kontinuita mezi Herzlem asimilacionistou a Herzlem sionistou. I jako asimilacionista totiž Herzl tváří v tvář antisemitismu afirmoval židovství. Přímo a explicitně tak činil v myšlence obrany židovské cti, nepřímo a implicitně pak v myšlence hromadné konverze. Její veřejná a slavnostní forma byla protikladem skrývané a ponižující individuální konverze. V jedné konverzi bylo židovství veřejně potvrzeno, aby mohlo být vzápětí prohlášeno za věc minulosti, ve druhé bylo naopak chápáno jako poskvrna, kterou je třeba nenápadně překrýt křesťanskou maskou.³⁵

Přechod k sionismu umožnil, aby Herzl dal afirmaci kvalitativně novou – nepoměrně robustnější – podobu. Nechal například tisknout sionistický týdeník *Die Welt* na žlutém papíře, čímž z barvy, která měla ve středověku Židy stigmatizovat, učinil symbol jejich kolektivní hrdosti.³⁶ V úvodníku jeho prvního čísla ze 4. června 1897 označil tento časopis za „židovský plátek“ (*Judenblatt*) – tj. výrazem, kterým byl hanlivě označován jeho domovský deník *Neue Freie Presse* vlastněný a řízený asimilacionistickými Židy. „Bereme toto slovo,“ napsal Herzl, „které má být nadávkou, a chceme z něj udělat slovo cti.“³⁷ Negativnímu označení nepřátel tedy dal pozitivní význam – ze symbolu zavržení učinil symbol sebe-přijetí. Toto hodnotové převrácení stigmatu do jeho opaku – jehož obdoby nacházíme i u jiných diskriminovaných menšin (např. hnutí *négritude* či *queer*) – mělo nesporný emancipační potenciál. Herzl ho však od počátku podvázal napojením na evropský imperialismus.

35 Opačný způsob překonání odvrácené strany konverze si zvolil jiný vídeňský asimilacionista (a posléze odpůrce Herzlova sionismu) Karl Kraus. Zatímco Herzl chtěl její záporný efekt překonat jejím obřadným vystavením, Kraus ho chtěl překonat skrytím: svou konverzi ke katolicismu před veřejností utajoval.

36 David J. Goldberg: *To the Promised Land. A History of Zionist Thought from Its Origins to the Modern State of Israel*. London – New York, Penguin Books 1996, s. 50.

37 „Wir nehmen dieses Wort, das ein Schimpf sein soll und wollen daraus ein Wort der Ehre machen.“ Cit. v Shlomo Avineri: *Theodor Herzl a založení židovského státu*. Praha, Sefer 2017, s. 191 (překlad pozměněn podle německého originálu).

SIONISMUS A IMPERIALISMUS

Jako člověk své doby - „věku impéria“ (E. Hobsbawm) - sdílel její předpoklad o civilizační nadřazenosti Evropanů nad ostatními obyvateli planety, z něž mělo plynout jejich právo jim vládnout a poručníkovat. Židovské osidlování Palestiny či jiného neevropského území se nemělo opírat o dohodu s domorodci, ale o dohodu s některou z evropských velmocí, která kolonizovala jejich území či to měla v plánu.

Zatímco ještě v prvních letech svého pařížského pobytu Herzl identifikoval židovskou otázku jako podotázku otázky sociální (tj. jako projev resentimentu sociálně upadající nižší střední vrstvy vůči židovské buržoazii, především té finanční), v květnu 1895 ji redefinoval na otázku národní, čímž ji přesunul do oblasti veřejného mezinárodního práva: její řešení mělo spočívat v nalezení evropské velmoci, která bude schopna a ochotna zajistit vznik židovského národního domova v neevropském světě, jehož rozdělení mezi sebe na přelomu 19. a 20. století právě dokončovaly evropské velmoci. V *Židovském státě* (1896) Herzl zmiňoval také Nový svět, konkrétně Argentinu, ale zároveň dal najevo, že si uvědomuje, jak obtížné by bylo přesvědčit společnost, která je již ustavená do podoby suverénního národního státu, aby na své území umožnila přistěhování skupině, která si na něm chce vybudovat vlastní národní stát.³⁸ Zámořské kolonie evropských zemí skýtaly daleko větší šanci na realizaci jeho plánu právě proto, že suverenita impéria je oddělena od obyvatelstva daného území, které - v důsledku své zaostalosti - není chápáno jako lid oprávněný si suverénně vládnout.

Orientalistický (a často přímo rasistický) předpoklad civilizační nerovnosti mezi Evropany a Neevropany zajišťoval, že totéž neplatilo pro obyvatelstvo říší, které ovládaly střední, východní a jihovýchodní Evropu. Velmoci se mohly prohlášovat za protektory kulturně či nábožensky blízkých skupin žijících na území jiných velmocí a pokoušejících se od nich osvobodit či alespoň získat v jejich rámci autonomii. Případy takových vazeb mezi impérii a skupinami z jiných impérií

38 Srov. tamtéž, s. 161.

měli Rakušané jako Herzl před očima v habsburské, ruské a osmanské říši. Skupiny žijící na jejich území podepíraly své požadavky o spojení s některou z konkurenčních mocností, které výměnou za podporu nabízely, že se stanou lokálními služebníky jejich zájmů. Někteří představitelé „Malorusů“ (tj. Ukrajinců) ve východní Haliči posilovali svou politickou pozici poukazem k etnokulturním poutům, jež je váží na „velkoruský“ národ představovaný carem. Podobně svou vazbu na ruskou či jinou evropskou velmoc pěstovali v boji za nezávislost na osmanské říši Řekové, Srbové, Bulhaři, Rumuni atd. Evropské velmoci je díky tomu mohly využívat k vytyčování a udržování sfér vlivu v rozpadající se osmanské říši. V míře, v jaké se nacionalisté vedle boje se sultánem dostávali také do konfliktů se sousedními osvobozujícími se skupinami, stávaly se tyto konflikty zástupnými konflikty mezi jejich evropskými patrony.

To probíhalo i na Blízkém východě, kde ovšem (ještě) nešlo o skupiny národnostní, ale náboženské, a které tedy nevznášely požadavek nezávislosti: pravoslavní křesťané měli svého patrona v Rusku, katoličtí a unitární křesťané ve Francii, drúzové ve Velké Británii, která si v důsledku absence protestantů navíc již od Palmerstonových dob pohrávala s myšlenkou učinit ze svých klientů Židy. Velmoci přitom používaly tyto skupiny nejen jako nástroje oslabování osmanské říše, ale, jak bylo řečeno, jejich prostřednictvím zápasily také mezi sebou. Herzl ve své mysli dvě oblasti osmanské říše propojil a balkánský model použil k plánu zřídit židovský stát právě na blízkovýchodním území – tedy na území, kde z hlediska Evropanů neexistovaly žádné národy s nárokem na suverenitu, ale jen různé náboženské skupiny domorodého obyvatelstva, které bylo vydáno na milost a nemilost ekonomické, vojenské a kulturní převaze Evropanů.

Explicitní spojení sionistů s některou z evropských velmocí bylo v Herzlově plánu doplněno implicitním spojenectvím s evropskými antisemity, založeným na souladu zájmů obou skupin. Ustavením vlastního národního státu by Židé ukončili svou rozptýlenost mezi evropskými národy, a tak naplnili cíl antisemitů. Konkrétním kontextem Herzlových diplomatických snah o získání politické podpory na přelomu 19. a 20. století byla migrace ruských Židů vyháněných

beznadějnou situací do západoevropských měst. V Německu a Velké Británii to posilovalo antipřistěhovaleckou xenofobii a antisemitismus. Ve druhé zemi podnítila tato přistěhovalecká vlna přijetí restriktivního imigračního zákona roku 1905 vládou Arthura J. Balfoura.

(Byl to o více než deset let později právě Balfour, tentokrát ve funkci ministra zahraničí, kdo poslal 2. listopadu 1917 - ve chvíli, kdy Britové začali dobývat Palestinu - dopis lordu Rothschildovi, v němž mu sliboval, že v této zemi pomůže zřídit Židům „národní domov“.) To, že odvedení migračního toku do Palestiny by ulevilo Británii (a dalším evropským zemím) od Židů, naznačoval Herzl v červenci 1902 Královské komisi pro přistěhovalectví, z jejíž iniciativy vzešel posléze zmíněný zákon.³⁹ O pár měsíců později na jednáních s britským ministrem pro kolonie Josephem Chamberlainem zdůrazňoval Herzl také strategickou výhodnost, kterou by židovští osadníci měli pro Británii jako nositelé a obhájcí jejich zájmů, pokud by byli instalováni v některé z jejich kolonií či závislých území (např. na Kypru nebo v oblasti El Aríš na severním Sinaji).⁴⁰

Dobývání Palestiny spojeneckými vojsky pod vedením generála Allenbyho na podzim 1917 dalo příležitost se od náhradních řešení vrátit k původnímu sionistickému plánu osídlení Palestiny. Ta byla pro Brity strategicky důležitá kvůli blízkosti Suezského průplavu, jenž spojoval Středozemní moře s Indickým oceánem a byl tak klíčový pro vztahy s britskými državami v Asii. Chaim Weizmann již na začátku války vsadil na tento výsledek a prosadil v neformální prosionistické síti britských novinářů a politiků (zahrnující i budoucího vysokého komisaře mandátní Palestiny Herberta Samuela) ideu vzájemně výhodného spojení mezi židovským nacionalismem a britským imperialismem. Jakmile by se Palestina ocitla v britské sféře vlivu, představovala by bariéru oddávající Suezský kanál od Černého moře a nepřátelských hrozeb, které by přicházely z této strany. Jestliže by se během následujících padesáti či šedesáti let jeden milion Židů přesunul do Palestiny, mohla by se stát asijskou Belgií. Poukaz k Belgii

39 Tamtéž, s. 257-258.

40 Tamtéž, s. 258-260.

po její německé invazi v roce 1914 nepatřil k šťastným Weizmannovým paralelám, ale bylo jasné, co měl na mysli: „Anglie by měla účinnou bariéru a my bychom měli zemi.“⁴¹ Židovská Palestina by tedy tvořila mohutný lidský štít bránící průplav před případným útokem dosavadních spojenců Británie – Ruska či Francie.

Přestože k Balfourově deklaraci došlo 13 let po Herzlově smrti, může být právem považován za jejího strůjce, neboť sionisté ji dosáhli brilantním uplatněním jeho ideje aliance sionismu s evropským imperialismem. Zatímco Weizmann za ni loboval v Londýně, němečtí sionisté činili ve stejnou dobu totéž v Berlíně. Max Bodenheimer inicioval hned v srpnu 1914 ustavení Výboru pro osvobození ruského Židovstva (posléze přejmenovaného na Výbor pro východ) pod záštitou německého ministerstva zahraničí. V průběhu války se němečtí sionisté snažili přimět Němce, aby odvrátili své spojence Turky od plánů na deportaci Židů z Palestiny.⁴² Oficiálně sice Světová sionistická organizace na začátku války vyhlásila neutralitu, neboť Židé bojovali na všech stranách. Zároveň však bylo jasné, že právě válka dříve či později povede k novému rozdělení karet a že sionisté musejí být připraveni nabídnout spojenectví té straně, která vyhraje. Herzl by jistě souhlasil se souběžným hledáním podpory u Německa i jeho hlavního protivníka Británie. Vždyť sám vyzkoušel jak kartu německou (když se roku 1898 setkal s Vilémem II.), tak britskou (když v letech 1902–03 hledal náhradní řešení v podobě Kypru, El

41 Walter Laqueur: *A History of Zionism*. London, Weidenfeld and Nicolson 1972, s. 183, cit. z Leonard Stein: *The Balfour Declaration*. London 1961, s. 127. Pro podrobný popis veřejného i zákulisního lobbování Weizmanna v kontextu dalších blízkovýchodních iniciativ Británie, jako byla korespondence Henry McMahon s šarifem Husajnem a Sykes-Picotova dohoda, viz Jonathan Schneer: *The Balfour Declaration. The Origins of the Arab-Israeli conflict*. London, Bloomsbury 2010.

42 Zřízením Výboru dali sionisté carskému Rusku příležitost, jak ospravedlnit hromadné deportace Židů z území přiléhajících k východní frontě. Srov. Walter Laqueur: *A History of Zionism*. London, Weidenfeld and Nicolson 1972, s. 173. Laqueur shrnuje počáteční nadšení německých sionistů pro válku následovně: „Německo bojovalo za pravdu, právo, svobodu a světovou civilizaci proti nejtemnější tyranii, nejkrvavější krutosti a nejčernější reakci představované caristickým despotismem. Svým spojenectvím s Ruskem se Francie a Británie staly komplici jeho zločinů.“ Tamtéž, s. 172.

Aríše či východní Afriky). Právě souběžné, a vzájemně se vylučující sionistické lobování v Berlíně a Londýně vytvořilo roku 1917 dynamiku soutěže, jež přispěla k úspěchu: „V Londýně a Paříži zaznamenali zprávy o jednání sionistů s německými představiteli stejně jako prosionistické články v německém tisku. Zatímco Hantke, Blumenfeld a Lichtheim vytvářeli u svých berlínských kontaktů dojem, že Anglie se připravuje učinit důležité prosionistické prohlášení, Weizmann používal tentýž argument obráceně ve svém vyjednávání s britským kabinetem a ministerstvem zahraničí: pokud si Britové nepospíší, centrální mocnosti je předeženu a zajistí si důležitou výhodu.“⁴³ Obě iniciativy přitom byly koordinovány na schůzce v neutrální Kodani v červenci 1917.⁴⁴ K soutěži Němců s Brity se přidali také Francouzi, když Jules Cambon z francouzského ministerstva zahraničí vyjádřil v červnu téhož roku v dopise Nahumu Sokolovovi sympatii pro znovuzrození „židovského národa v zemi, z něhož byl lid izraelský před mnoha lety vyhnán“.⁴⁵ Soutěživá atmosféra, kterou vytvořili sionisté, přinesla své plody. V okamžiku finálního rozhodnutí – na začátku října 1917 – zdůvodňoval Arthur Balfour naléhavost přijetí Deklarace poukazem k tomu, že je údajně na spadnutí dohoda sionistů s Němci, čemuž je třeba předejít.⁴⁶

S odkazem na několik vyjádření Balfoura i premiéra Davida Lloyda George tvrdí Walter Laqueur, že tito státníci nebyli k přijetí Deklarace motivováni jen imperiálními zájmy, ale také principem morální reparace příkoří, která si museli během mnoha staletí vytrpět Židé od křesťanské Evropy.⁴⁷ Ať již sami věřili v morální povahu svého činu, nebo mu jen účelově přidělávali morální svatozář, pro pochopení jejich otevřenosti k sionistům se zdá ještě důležitější jiná skutečnost zmíněná Laqueurem: pro britské politiky generace Balfoura či Lloyda

43 Tamtéž, s. 177.

44 Bernard Wasserstein: *Divided Jerusalem. The Struggle for the Holy City*. Yale University Press 2008, s. 75-76.

45 Cit. in Laqueur, s. 192.

46 Tamtéž, s. 178.

47 Tamtéž, s. 203.

George byla Bible „živou realitou“, jejímž prizmatem vnímali Blízký východ. Z hlediska biblického příběhu Židů, obzvláště (byť ne výlučně) z hlediska jeho čtení protestantskými evangelikály typu lorda Shaftesburyho (kteří věřili v to, že Židé ani po ukřižování Krista neztratili klíčovou roli v dějinách spásy), dával návrat Židů na Sion smysl. Balfour ani Lloyd George nepatřili ke křesťanským sionistům – nemysleli si, že by asistencí při tomto návratu přibližovali druhý příchod Krista. Pro jejich otevřenost ke spojení se sionisty stačilo, že zapadalo do sdíleného významového rámce, který poskytovala Bible. Ten dával jejich imperiálnímu kalkulu vyšší smysl a přidával jim na důležitosti – činil z nich aktéry stejného příběhu, jako byl příběh biblický.⁴⁸ Středem tohoto příběhu byl hebrejský lid, který Evropané věku impéria anachronisticky ztotožňovali s Židy své současnosti.

U Balfoura i Lloyda George lze najít stejně tak prohlášení svědčící o protižidovských předsudcích jako prohlášení, v nichž jsou Židé hodnoceni pozitivně. Tato oscilace mezi odporem a nadhodnocením nemusí překvapovat – je typická pro vztah k náboženské menšině, kterou křesťanství uznává jako lid původně *vyvolený* Bohem a posléze *zavržený* kvůli svému nepřijetí jeho Syna. Ať již se jejich obraz blíží spíše jednomu nebo druhému pólu, Židé byli v každém případě v očích evropských imperialistů prvních desetiletí minulého století *důležití*. A spojení s nimi tudíž obdařovalo důležitostí i politiky samotné. Z tohoto hlediska se Balfourovi zdála absurdní výtku lorda Curzona, že nebral ohled na arabské obyvatele Palestiny, jichž bylo ve chvíli Deklarace v Palestině desetkrát tolik než Židů (jejichž většina navíc nebyla sionisty): „Pokud jde o Palestinu, pak nenavrhujeme zjišťovat, jaká jsou přání současných obyvatel země (...) Sionismus – bez ohledu na to, je-li v právu či ne a je-li dobrý či špatný – se může prokázat bohatou tradicí a jeho kořeny, vyživované aktuálními potřebami

48 „Lloyd George jednou řekl paní Rothschildové, že s biblickými jmény nadhazovanými na jeho schůzkách s Dr. Weizmannem byl daleko familiárnější než s městy a vesnicemi v komuniké ze západní fronty. Koncept návratu, napsal později Weizmann, apeloval na tradici a víru těchto britských státníků.“ Laqueur, s. 189.

i budoucími nadějemi, jsou mnohem hlubší než touhy a před-
sudky 700 000 Arabů, kteří v této prastaré zemi žijí dnes.⁴⁹

Sionističtí lobbisté měli snadný přístup k politikům evropských velmocí nejen díky křesťansko-romantickému zto-
tožnění přítomnosti se starověkou minulostí, ale také díky –
s ním spjatému – antisemitskému mýtu o světové soudržnosti
a (skryté) moci Židů. Jedině díky němu mohli být sionisté,
jako disidentská menšina mezi tehdejšími Židy, považováni
za mluvčí světového Židovstva.⁵⁰ Stejně jako spojenectví sio-
nismu s evropským imperialismem patřilo i umění maximálně
využívat tohoto mýtu k odkazu Theodora Herzla. Při svých jed-
náních s vysokými představiteli evropských států dělal Herzl
vše pro to, aby posílil antisemitský předpoklad, že Židé všude
na světě tvoří jednotné těleso obdařené kolektivním účelem –
že všichni sdílejí jeden zájem a jsou schopni se při jeho dosa-
hování celosvětově koordinovat. Tento mýtus mu umožňoval
mluvit jménem všech Židů a slibovat výhody, které světové
Židovstvo mohlo – díky své údajné globální moci a soudržnosti
– dané velmoci poskytnout. Západoevropským státníkům
sliboval, že Židé budou jejich výspou v barbarském Orientu
a pomocníkem v zápase s jejich evropskými soupeři, sultánovi
a jeho prostředníkům, že židovští finančníci odpomohou jeho
říši od zadlužení. Ruským antisemitským ministrům (Vjače-
slavu Plehvevu a Sergeji Wittemu) sliboval, nejen že může
zbavit Rusko Židů (pokud se za sionisty přimluví u sultána),

49 Cit. z Arthur J. Balfour, Memorandum, 11. 8. 1919, in Šlomo Sand: *Jak byla vynalezena Země izraelská. Od Svaté země k vlasti*. Praha, Dauphin 2019, s. 165.

50 Laqueur cituje Weizmannovo podání jeho rozmluvy s Balfourem v roce 1905, kdy na Balfourovu otázku „Myslí mnoho Židů tak jako vy?“ Weizmann odpovídá: „Věřím, že vyjadřuji názory milionů Židů, které nikdy nevidíte a kteří nemohou mluvit sami za sebe.“ Na to měl Balfour odpovědět: „Pokud je tomu tak, jednoho dne budete představovat sílu.“ Cit. in Laqueur, s. 188, in Chaim Weizmann: *Trial and Error*. New York 1950, s. 111. Důležitost antisemitského mýtu o celosvětové židovské soudržnosti pro přijetí Balfourovy deklarace zdůrazňuje s odkazem na výše citované Balfourovo prohlášení i paměti Lloyda George například Tom Segev: *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*. London 2000, s. 33–45.

ale také to, že může odvést ruské židovské socialisty od revoluční činnosti.⁵¹

NELIBERÁLNÍ CESTA K ZÁCHRANĚ LIBERALISMU

Bezprostředně po svém sionistickém obratu počítal Herzl při provádění svého plánu s pomocí těch, kteří byli obvyklými židovskými interlokutory světových velmocí – tedy s židovskými velkofinančníky. Proto se hned po svém rozhodnutí vyřešit židovskou otázku napřed obrátil na Maurice de Hirsch a pařížskou větev Rothschildů. Teprve když neuspěl u těchto *Geldjuden*, rozhodl se hledat podporu u středostavovských evropských Židů a kontaktoval i východoevropské aktivisty z Milovníků Sionu, kteří v rámci svého sionismu „zdola“ již organizovali emigraci ruských Židů do Palestiny. Navzdory pochybám některých mluvčích tohoto proudu v čele s Achadem ha-Amem našel Herzl nakonec největší podporu nikoliv u asimilovaných Židů západní Evropy, ale právě u *Ghettojuden* Evropy východní, drcených úředním antisemitismem samodržaví, a částečně také u jejich východoevropských bratrů v Haliči či Bukovině pod vládou Habsburků.

Jak ve svém jednání s mocnými, tak v oslovování těchto bezmocných používal Herzl výše zmíněný primát reprezentace nad reprezentovaným – symbolu nad realitou. V obou případech mu cit pro formu, aristokratické vystupování a velkoburžoazní vychování zajišťovaly potřebnou kredibilitu. Nejen díky výše zmíněnému antisemitskému předpokladu o globální jednotě a moci Židů, ale také díky jeho aristokratickému chování s ním mocní jednali jako s velvyslancem světového Židovstva. Bezmocní si zase do jeho vznešeného vystupování a velkolepých gest promítali své naděje na mesiáše. V druhém případě docházelo k zvláštnímu propojení moderního a ar-

51 Pro popis Herzlových diplomatických jednání s německými, britskými, osmanskými a ruskými představiteli mezi lety 1898 a 1903 viz kapitoly 5 a 6 in David J. Goldberg: *To the Promised Land. A History of Zionist Thought from Its Origins to the Modern State of Israel*, s. 57–91, a kapitoly 1 a 8 in Shlomo Avineri: *Theodor Herzl a založení židovského státu*, s. 13–43, 255–309.

chaického: „On, který se cítil být Bismarckem Židů, se svým stoupcům jevil jako král David. Jak jeho moderní představa národního státu naplňovala odvěký náboženský sen, tak jeho vybrané chování Západoevropana stále více v myslích východních Židů ghetta vyvolávalo a posilovalo archetyp krále Davida či Mojžíše.“⁵² Nebylo tedy divu, že ho při návštěvě Vilna roku 1903 nazval jeden z jeho příznivců „králem Herzlem“.⁵³

Jeho deníky dokládají, že Herzl si byl vědom charismatu, jímž působil na dav a vědomě s ním pracoval.⁵⁴ Byl přece také (a svou původní volbou především) neoromantickým dramatikem – a tedy expertem na inscenování působivých scén vzbu-
zujících silné emoce. Smysl pro rozhodující roli kolektivních obřadů a symbolů se projevil i při organizaci prvních sionistických kongresů – zvolení dostatečně důstojného shromaždiště bylo stejně tak důležité jako to, aby účastníci byli ve společenském oděvu a celkově udržovali ve svém chování náležitě dekorum. Byl-li fašismus ve slavné Benjaminově formulaci charakterizován „estetizací politiky“, pak „politiku v novém tónu“, praktikovanou kvartetem Herzla, Adlera, Schönerera a Luegera, můžeme považovat za laboratoř této estetizace. U Herzla jako neúspěšného literáta měla podobu soustavně promyšleného postupu. Netýkala se jen prostředků v úzkém smyslu toho slova, ale také samotného pojetí politické reality a akce. Herzlovi nebránilo odmítnutí antisemitismu Edouarda Drumonta přihlásit se k jeho „uměleckému“ přístupu, jež podle něj vtělil do svého pamfletu *Židovská Francie* (1885).⁵⁵

Tento přístup byl v souladu s nietzscheovsko-wagnerovskou kritikou scientistického racionalismu, v níž byla vychována Herzlova generace (viz Úvod). Herzl jen opakoval tuto kritiku, když napadal pozitivismus redukující sociální realitu na fragmentovanou, izolovanou fakta. Fakta bylo třeba doplnit a interpretovat s pomocí subjektivní představivosti. Bez toho by k nim nešlo dodat vizi, která měla řídit jednání. Čin nastoupil ve chvíli, kdy vůle a rozhodování začala mobilizovat touhu

52 Schorske, c. d., s. 169.

53 Avineri, c. d., s. 296.

54 Schorske, s. 173.

55 Schorske, s. 155.

uskutečnit sen. V tomto odhodlání proměnit sen v realitu, myšlenku v čin a sebe – umělce – v politika dal Herzl kultu umění, v němž se romantická duše bouřila proti buržoaznímu způsobu života, impuls, jímž se tento kult poměnil ze symptomu degenerace, který v něm viděl Nordau (viz kap. 4), na prostředek znovuzrození. Nacionalismus překonával buržoazní individualismus a sociální fragmentaci dynamickou jednotou kolektivního projektu. „Národ je pouze prostředkem k organizování skupinové energie potřebné k překonání společenské strnulosti. Ctnosti rytířskosti a sebeobětování, jež příslušnost k národu probouzela ve společnosti, byly tytéž, kterými Herzl ve svých dřívějších představách o slávě obdařil sebe jako jedině. (...) Jak se tento vzdělaný příslušník intelektuální elity zapojoval do židovské politiky, stal se z něj populist.“⁵⁶

Jako někdo, kdo chtěl být Bismarckem Židů, si Herzl uvědomoval dvě důležité podmínky úspěchu velkého Němce, jež unikaly liberálním racionalistům a pokrokářům. První podmínkou bylo roznícení národních emocí za pomoci národních mýtů a symbolů. Druhou byla schopnost těchto představ vytažovat jednotlivce z jejich ulit a činit z nich oddané a poslušné údy jednoho kolektivního těla – osvobozovat je z otročení materiálním zájmům k oběti pro národní ideu či symbol. První podmínku můžeme shrnout tak, že revoluční politika – tj. taková, která chce změnit nejen ten či onen aspekt, ale celek existence dané skupiny či společnosti – musí oslovovat nejen rozum, ale také city. Druhou můžeme shrnout tak, že k sobě musí vázat lidi nikoliv apelem k jejich *zájmům* (jako politika liberální), ale apelem k jejich schopnosti obětovat je na oltář *ideje*. Bismarck si nezískal Němce slibováním výhod či přesvědčováním k malým obětem, ale tím, že jim nabídl velké oběti. Tak obdařil jejich jinak nicotné životy velkým, světodějným smyslem.⁵⁷

56 Schorske, s. 164.

57 Carl Schorske shrnuje Herzlovo pojetí tohoto druhého inspirativního rysu Bismarckovy politiky následovně. Podle Herzla „Bismarck pochopil, že lid a knížata není možné přimět k malým obětem pro cíle všech těch písni a projevů. Proto jim vnutil *velkou obět*, donutil je válčit. Německý národ, jenž se v dobách míru pohroužil do spánku a lenošení, se nadšeně vrhl do boje za sjednocení.“ (Schorske, s. 164)

Ve svých vlastních očích se Herzl pochopením těchto dvou podmínek odlišoval od barona Hirsche, který jeho projekt odmítl jako snílkovský a nerealistický. V písemné odpovědi na toto odmítnutí „předložil Herzl rozvážnému a vypočítavému filantropu ... německé sjednocení jako důkaz, že v politice je důležitější iracionálně. Věřte mi, politika celého národa, a zejména národa roztroušeného po světě, může být dělána pouze s nepostihnutelnými prvky, jež se vznášejí ve vzduchu. Víte, z čeho vzešlo Německé císařství? Ze snů, písní, představ a černo-červeně-žlutých trikolór... Bismarck pouze zatřásl stromem, který zasadila fantazie.“ Samotné přežití Židů bylo důkazem síly snu, tedy především jejich náboženství, snu, jenž je udržoval při životě po dva tisíce let. Nyní si musejí vytvořit nový, moderní systém symbolů – stát, svůj vlastní společenský řád a hlavě prapor. „S praporem můžete lidi vést, kamkoli chcete, dokonce i do zaslíbené země.“ Prapor je „patrně jedinou věcí, pro kterou jsou lidé připraveni umírat po tisících, pokud je k tomu vycvičíte.“⁵⁸

Jako Schönerer a Lueger, také Herzl se „snažil vyvést své stoupence z hroučícího se liberálního světa pomocí otevření pramenů uctívané minulosti, jimiž by uhasil žízeň po budoucnosti společenství“.⁵⁹ První dva však formulovali nový typ postliberální politiky s ohledem na ty vrstvy, kterým industriální kapitalismus a liberalismus uštedřily porážku nebo jim jí alespoň hrozily. Židé ale většinou – tam, kde k tomu dostali příležitost – patřili mezi ty, kterým kapitalismus a liberalismus přinášely vítězství. Porážkou jim hrozila naopak revanšistická politika poražených. Herzl se rozhodl použít hlavní zbraně této antiliberální politiky k záchraně jejich obětí – Židů – i liberalismu.

Nesplnil-li liberalismus své sliby Židům v Evropě, měli si vybudovat svou vlastní liberální společnost mimo ni. To naznačuje popis židovského státu ve stejnojmenném politickém manifestu z roku 1896 a mnohem explicitněji také jeho utopický román *Staronová země* z roku 1902.⁶⁰ Oč méně jsou v nich

58 Schorske, s. 163.

59 Schorske, s. 173.

60 Theodor Herzl: *Židovský stát. Pokus o moderní řešení židovské otázky.*

popisovaný stát a společnost židovské, o to více jsou liberální – počínaje oddělením náboženství od politiky a jejím nadřazením armádě a konče konfesní a jazykovou pluralitou občanského celku. Jako by záchrana Židů a liberalismu byly dvěma stranami jediné mince. Slovy Carla E. Schorskeho: „Herzlovu koncepci je ... možno nejlépe pochopit, když se na ni budeme dívat jako na pokus vyřešit problém liberalismu pomocí nového židovského státu a zároveň jako na pokus vyřešit židovský problém pomocí nového liberálního státu.“⁶¹

KRITIKA ACHADA HA-AMA

To, že Herzlův projekt je navzdory židovství, jehož se dovolává, zcela nežidovský, tvrdil intelektuální mentor ruských sionistů Achad ha-Am. Jeho výchozí otázka byla úplně jiná než Herzlova. Zatímco ha-Am snil o převtělení židovství, dušeného ve východní Evropě předmoderní formou náboženského lidu, do formy moderního národa, Herzl hledal útočiště, do něhož by se mohli uchýlit středo- a západoevropští liberálové židovského původu poté, co jejich národy – přesněji jejich antisemitická křídla – zradily liberální program a začaly je vylučovat ze svého středu.

Achad ha-Am položil proti ekonomické a politické svobodě, kterými k sobě východoevropské Židy přitahovala cesta těchto západoevropských asimilantů, věrnost jejich vlastní skupinové identity. Z ha-Amova protikladu západních Židů, kteří zaplatili emancipaci popřením sebe samých, občanskou svobodu svým duchovním zotročením, a Židů východních, kteří jako on hledají novou, národní podobu své kolektivní identity, prosvítá dichotomie mezi odcizením „civilizace“ a autentickou „kulturou“, dichotomie, kterou vypracovali někteří romantičtí němečtí intelektuálové na konci 18. století tváří v tvář kulturnímu imperialismu Francie a hospodářskému im-

Praha, Academia 2008 [1896], a týž: *Altneuland*. Leipzig, Hermann Seemann Nachfolger 1902.

61 Schorske, s. 144.

perialismu Anglie.⁶² Na druhé straně je jeho sionismus výborným příkladem toho, jak na sebe obranné gesto proti západní modernitě může samo vzít podobu projektu modernizace. Podle ha-Ama totiž nestačilo židovské identitě přitakat – bylo ji potřeba vyvést ze sterility, do níž upadl exilový judaismus. Stalo se tak v důsledku toho, že byl zjevený zákon, jenž měl řídit život, odpojen od měnících se historických okolností, na něž měl život reagovat.⁶³ Po otevření ghetta se tato napolo seschlá, neboť od živých dějin oddělená struktura judaismu hroutí pod náporom moderní kultury většinových národů. Bez transformace tradiční kultury náboženského lidu do moderní kultury sekulárního národa by podle ha-Ama zaniklo židovství jako jednotný kolektivní útvar, neboť v moderní době dovede kultura a s ní spjatá skupinová identita přežít pouze v národním kadlubu. Ve výmluvně nazvaném eseji *Imitace a asimilace* vyjadřuje ha-Am víru ve schopnost Židů neasimilovat se a potvrdit svou identitu i po východu z ghetta a za použití prvků kultur většinových národů (tj. za použití „imitace“).⁶⁴ Emancipace tak nehrozí „asimilací“ ve smyslu úplného zmizení židovství, ale jeho „fragmentací“ podél hranic, které tyto národy oddělují. Nová národní kultura rozvinutá v Palestině nastaví fragmentaci hráz tím, že poskytne společný referenční bod, jehož prostřednictvím se propojí různé podoby moderního diasporického židovství rozvinuté interakcí s různými hostitelskými kulturami.

Herzlův politický sionismus a ha-Amův kulturní sionismus se sice mohly částečně překrýt, a dokonce najít společnou střechu v sionistické organizaci, jejich výchozí impulsy a konečné cíle však byly radikálně odlišné. Ve zkratce řečeno, chtěla jedna vize zachránit Židy a druhá židovství. Zatímco Herzl či Nordau přivedl k sionismu *neúspěch* asimilace, Achada ha-Ama k němu přivedla *hrozba* – když už ne úplné asimilace, pak alespoň rozkladu židovství jakožto jednotného

62 Viz kritiku západoevropských asimilantů ve výmluvně nazvaném eseji *Otroctví ve svobodě (Slavery in Freedom)* in Ahad Haam: *Selected Essays*. (Transl. Leon Simon), Philadelphia, The Jewish Publication Society of America 1912, s. 171-194.

63 Viz Ahad Haam: *Flesh and Spirit*, tamtéž, s. 139-158.

64 Viz Ahad Haam: *Imitation and Assimilation*, tamtéž, s. 107-124.

kolektivního útvaru (tj. hrozba fragmentace).⁶⁵ Chtěli-li oni dát v Palestině národní domov (reálný nebo symbolický) židovským *jednotlivcům*, které antisemitismus od konce 19. století vyháněl z evropských národů, pak ha-Am v ní chtěl dát kulturní, tj. sekulární podobu židovství, jehož tradiční, tj. náboženskou formu rozbíjela modernizace.⁶⁶ Předpokládal, že většina Židů se zřejmě do Palestiny nikdy nepřestěhuje. Ti, kteří tak učiní, však z Židů udělají národ jako ostatní tím, že začnou žít mezi sebou v rámci kompletní sociální pospolitosti, a ne už jako specializovaná menšinová kasta. Podaří-li se alespoň některým Židům mezi sebou nastolit situaci obvyklou pro příslušníky většinových národů, bude z jejich středu moci vzejít nová kultura, která nahradí náboženskou formu judaismu sekulární formou národa a stane se duchovním centrem a zdrojem kolektivní soudržnosti i pro ty Židy, kteří přestanou věřit v Boha či zůstanou v diaspoře.

Shrňme: ha-Amův sionismus měl zcela opačné východisko a jiný účel než sionismus Herzlův: nemotivovala ho vize *politické* záchrany Židů vyvržených antisemitismem z národů, do nichž se chtěli asimilovat, ale vize *kulturní* záchrany židovství, jehož jednota byla ohrožena fragmentací. Jak uvidíme v druhé části následující kapitoly, vylučující se opozici sionismu ha-Amova a Herzlova se pokusil „dialekticky“ překonat Jakob Klatzkin syntézou, která ovšem obnášela radikální modifikaci obou stran.

65 Pro rozvedení tohoto protikladu srov. Steven J. Zipperstein: Ahad Ha'am and the Politics of Assimilation, in: Jonathan Frankel, Steven J. Zipperstein (eds.): *Assimilation and Community. The Jews in nineteenth-century Europe*. Cambridge University Press 1992, s. 344–365.

66 Ahad Haam: *Spiritual Revival*, tamtéž, s. 253–305.

KAPITOLA DRUHÁ

F. ROSENZWEIG A J. KLATZKIN: NÁBOŽENSKÝ LID, NEBO NÁROD JAKO OSTATNÍ?

Navzdory rozdílům mezi Herzlovým politickým a ha-Amovým kulturním sionismem se oba směry shodovaly v normalizačním záměru, jenž byl druhou stranou přeložení židovské otázky z rasových do národnostních termínů. Franz Rosenzweig (1886–1929) se na konci první světové války vydal opačnou cestou potvrzení židovské výjimečnosti. Chtěl-li zároveň odmítnout její ukotvení v rase, nezbylo mu než se vrátit k předmodernímu konceptu diasporického Židovstva jakožto náboženského lidu, jenž může žít mezi národy právě proto, že není jako ony, neboť je bezprostředně vztažen k Bohu jako stvořiteli všehomíra a zdroji obecně platných norem.

Potvrdil-li Rosenzweig univerzalistickou definici Židovstva, čímž mu zajistil jedinečnost, pak Jakob Klatzkin (1882–1948) domyslel do důsledků definici partikularistickou, která mu – podřazením pod kategorii sdílenou se všemi ostatními národy – jakýkoliv nárok na jedinečnost upírá. Díky své důslednosti představují tyto pozice opačné kraje pomyslného kontinua, na němž lze situovat pozici kompromisní, kterou představuje Buberův sionismus, k němuž se dostaneme v ná-

sledující kapitole. Postavení těchto krajních pozic vedle sebe je zajímavé také proto, že se jejich autoři při jejich ospravedlnění dovolávají monismu a prakticismu, které spojují s tradičním judaismem.

ŽIDOVSTVÍ JAKO ÚKOL, NE DANOST: F. ROSENZWEIG

Normalizační sionisté považují za opěrný bod židovské identity kulturní či politickou danost a antisemité zase rasu jako danost přirozenou či biologickou. Pro Rosenzweiga je tímto opěrným bodem vyvolení či smlouva. Ve svém eseji *Stavitelé* (1923), jehož hlavní myšlenky zde shrnu, tvrdí, že vyvolení se s jakoukoliv daností vylučuje.⁶⁷ Proti neviditelnému základu jednoty, jímž je u antisemitů či filosemitů krev, potvrzuje Rosenzweig její klasické ukotvení ve viditelném plnění příkazů halachy. Normalizační sionismus chtěl tyto „vnitřní zdi“ židovského ghetta nahradit atributy moderní národnosti, jako je jazyk a život ve vlastní zemi. Židé se z náboženského lidu měli proměnit na národ jako ostatní. Podle Rosenzweiga by takovým činem popřeli sami sebe – svou odlišnost od křesťanských národů. Ty jsou definovány sdíleným původem, jazykem, obývaným územím a bojem o skupinové přežití. K těmto empirickým rysům jejich kolektivní existence se teprve následně přidávají jejich představy o vlastní povaze, poslání a smyslu. Křesťanské národy jsou tedy nejprve fakty přírody a dějin, a teprve pak subjekty sebe-reflexe a jednání – jejich spontánní bytí předchází uvědomění a sebe-vymezování.

To neplatí pro Židy. Nevznikli z lůna přírody a dějin. Ustavili se ze smlouvy s Bohem, jenž je přírodě i dějinám transcendentní. Jejich lid nebyl již existujícím národem, který by si Bůh na základě svého rozmaru vyvolil, ale vznikl z jiného národa (Deuteronomium 4,34) – povstal z těch, kteří byli ochotní

67 Franz Rosenzweig: Bauleute: An Martin Buber, *Der Jude*, sv. 8, sešit 8, 1924, s. 433–445. V tomto krátkém příležitostném textu jsou v kondenzované podobě shrnuta hlavní Rosenzweigova východiska. Pokud není uvedeno jinak, vychází mé shrnutí Rosenzweigovy pozice z tohoto textu.

nést „jho tóry“.⁶⁸ Zatímco ostatní národy nejprve existují a pak formulují smysl existence, své určení a poslání, u Židů smysl a poslání předchází a zakládají samotnou jejich existenci. Příslušnost k židovství prostě není přirozenou daností, která by se reprodukovala automaticky a sama od sebe – krví či setrvačným a nereflektovaným přenášením sdílených empirických rysů kolektivní identity z generace na generaci. Musí být neustále osvojována opakovaným připomínáním a aktualizací původní smlouvy. Žid není Židem spontánně, ale stává se jím uvědomělým plněním povinností uložených mu Bohem na Sinaji.

Při vykonávání těchto příkazů člověk jednak zjišťuje, co je schopen splnit a co ne, jednak zkušenostně ověřuje platnost různých pravidel a modifikuje – re-interpretuje či re-konfiguruje – je tak, aby odpovídala na nové výzvy. Tímto pružným pojetím tradice jako přetvářené v procesu svého uchování chce Rosenzweig překročit rozštěp moderního judaismu na liberální a ortodoxní křídlo. Liberální reformismus je připraven odhodit zákon jako nepodstatnou partikulární formu jménem židovského ducha, do něž se údajně koncentrovaly univerzalistické hodnoty. Různé formy ortodoxie naopak přijímají hala-chu v její neměnnosti – byť se liší v tom, zda má i nadále pokrývat celek života (ultraortodoxie), anebo být omezena jen na jednu jeho část, aby se člověk jinou jeho částí mohl integrovat do moderní společnosti (neoortodoxie). Podle Rosenzweiga je třeba dichotomii mezi liberálním a ortodoxním judaismem překonat jako falešnou volbu. K tomu však nestačí obroda židovského ducha, která překračuje úzké meze racionalistického humanismu liberálů směrem k (nietzscheovské) filosofii života a (křesťanské) mystice. Tento předválečný projekt Martina Bubera (k němuž se dostaneme v následující kapitole) je podle Rosenzweiga legitimní, ale bez návratu k náboženskému zákonu nedostatečný. Vždyť jen nakládáním „jha tóry“ na svá bedra potvrzuje každá další židovská generace svou

68 „Zkusil kdy nějaký bůh přijít a za velikých zkoušek, znamená a divů si vzít národ zprostřed jiného národa, a to bojem, mocnou rukou, vztaženou paží a velikými a hroznými činy, jak to vše před vašimi očima v Egyptě udělal Hospodin, váš Bůh, pro vás?“ Deuteronomium 4,34, *Bible. Překlad 21. století*.

příslušnost k božímu lidu. Jen opakované provádění příkázání zákona (*micvot*) může ukázat, která z nich je člověk schopen proměnit v živá znamení smlouvy a která musí odmítnout či pozměnit. Obrozené židovství nemůže vzniknout bez tohoto aktivního osvojení halachy, neboť „staviteli“ nového mohou být jen „děti“ beroucí na sebe závazky otců.

Právě proto, že k sebe-potvrzení jednotlivce jako članku židovského mezigeneračního řetězu dochází podle Rosenzweiga observancí halachy, obejde se bez Buberova poukazu ke krvi. Člověk se nerodí Židem, jako se rodí Němcem či Francouzem. Stává se jím plněním příkázání. Židovství není automaticky zděděná danost, jakou je kolektivní příslušnost u pohanů či křesťanů, ale vědomě přijatý úkol. K jeho obrození proto nemůže dojít jeho vysvobozením ze zákona, ale tím, že si současná generace osvojí a modifikuje zákon svým vlastním způsobem, čímž mu vdechne nový život. Židovství jakožto náboženství zákona nemůže být zachráněno popřením své jedinečné formy, ale jen jejím obrozením. Tak bude udržena odlišnost Židů od ostatních národů. Rosenzweigova verze afirmace stojí na opačném pólu než sionismus, který chce Židy připodobnit ostatním národům – ať už to chce provést kompletně, nebo, jako v Buberově případě, jen kompromisně – tj. při současném podržení ideje jejich vyvolení. Svým důrazem na smlouvu a zákon Rosenzweig naopak nekompromisně stvrzuje výjimečnost Židů – jedinečný ontologický status jejich bytí ve srovnání s ostatními lidskými skupinami.

Zároveň ovšem oslabuje jejich nadřazenost nad křesťanskými národy, když ve svém hlavním díle *Hvězda spásy* prohlašuje jejich cestu k Bohu za legitimní alternativu judaismu.⁶⁹ Křesťanské národy míří k Bohu přes Syna: v očekávání jeho druhého příchodu budují své státy a stávají se aktéry dějin. Židé se nepotřebují k Otci dostat přes Syna, neboť jako věčný lid jsou již u něj. Jejich identita se neprojevuje schopností potvrzovat svůj národ v boji proti ostatním národům, ale schopností plnit boží příkázání. Hlásáním návratu Židů do dějin v podobě národa jako ostatní zbavují sionisté Židy je-

69 Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main, Kauffmann Verlag 1921.

jich duchovního pokladu, jenž je nesrovnatelně cennější než materiální statky, které jim slibují – tj. území a stát. Z Rosenzweigova *opus magnum* plyne, že Židé osvědčují svou velikost nenásilně – službou Bohu v „malé“ každodennosti. Obejdou se bez činů, které ostatní národy a jejich státy předvádějí na scéně „velkých“ dějin. Základním sdělením jeho knihy je teze, že směřování rysů „věčného“ lidu s rysy těchto „historických“ národů vezme oběma to, v čem jsou nezastupitelné, a současně zruší vztah jejich vzájemného doplňování.

V následující kapitole ukážeme, že právě takového směřování se dopouštěl Buber, když židovskému lidu ponechal jeho vyvolení, a zároveň ho definoval empirickými danostmi tohoto světa, jako je krev a území. Ve *Hvězdě spásy* popisuje Rosenzweig Židy jako lid, kterému je „zde a nyní“ uloženo řídit se nadpozemskými normami mesiánského „tam a potom“. Právě proto, že jeho určení je mimoběžné s určením křesťanských národů, že neinterferuje do jejich vzájemných bojů a je ve vztahu k nim neutrální, může pokojně žít rozptýlen na jejich územích, mluvit jejich jazyky a sdílet jejich kultury. Zatímco ony krácejí k příštím světu dějinným časem za použití pozemských prostředků (jako je budování teritoriálních států a jejich vojenská obrana proti nepřítelům), Židé mezi nimi anticipují příští svět každodenní službou Bohu.

Pozice Židů a křesťanů se liší svým vztahem k politice a násilí: boží lid se jim vyhýbá, křesťanské národy realizují naopak svou misi v nich a jejich prostřednictvím. Liší se také jinou časovostí. Na rozdíl od věčného „nyní“, v němž Židé simultánně zažívají to, co bylo, je a bude, jsou křesťanské národy napnuty mezi „už ano“ prvního příchodu Krista a „ještě ne“ jeho odkládaného návratu. Je-li v tomto mezi-čase jejich úkolem šířit světlo víry v Boha v pozemském prostoru a prostřednictvím politických a kulturních institucí, pak úkolem Židů je udržovat věčný oheň jeho přítomnosti zažehnutý na Sinaji úkony své bezprostřední každodennosti.

Tato vize Rosenzweigova hlavního díla tvoří pozadí pro jeho polemiku s Buberovým zavržením zákona ve *Stavitelích*. K nové afirmaci židovství nestačí podle Rosenzweiga zachycovat jeho ducha ve filosofických či uměleckých dílech, která se stávají součástí vysoké kultury křesťanských národů. Toto objeňování židovského pojetí člověka a Boha obsaženého

v „psané Tóře“ (Pěti knihách Mojžíšových) zůstane planým, nebude-li postaveno na pevný základ dodržováním halachy vypracované v „ústní Tóře“ (Babylonském a Jeruzalémském talmudu). Nové osvojení teologických, etických a poetických významů a výkladů judaismu získá skutečnou platnost jedine v rámci poslušnosti *příkazů zákona*.

Buber i Rosenzweig kladli důraz na existenciální náboženskou zkušenost („religiozitu“), kterou chápali jako něco kvalitativně odlišného od institucionalizovaných forem náboženství (*religio*). Jinak však specifikovali vztah těchto pólů. Buberova „religiozita“ bořila pozitivně dané formy judaismu a prázdno po nich zaplňovala etnonárodními rysy, jimiž se obvykle definovaly křesťanské národy – krví, historií, územím, jazykem a kulturou. Existenciální hledání pravého židovství na sebe mohlo vzít podobu otevřené duchovní zkušenosti právě proto, že se mohlo opřít o rysy, které byly hmatatelně dané. Podle Rosenzweiga se však podepřením židovského bytí empirickými atributy rozmazávala výše naznačená ontologická diference mezi Židy a ostatními národy. Z hlediska tohoto rozdílu byly jediným možným opěrným bodem obrody židovství zděděné formy rabínského judaismu s jejich těžištěm v halashe. Dodržování zákona totiž nebylo pouhou nadstavbou nad bytím židovského lidu, ale samotným základem jeho identity. Nahradit ho v této funkci etnonárodními rysy, jakými se mezi sebou odlišují křesťanské národy, znamenalo zradit samotnou podstatu *božího lidu*, který tvoří kategorii *sui generis*, neredukovatelnou na jejich formy bytí.

Rozdíl mezi Židy jako lidem Smlouvy, definovaným tedy jejím dodržováním, tj. *normativně*, a ostatními národy, do nichž je rozdělen lidský druh na základě přirozených či historických atributů jejich existence, tj. *empiricky*, Rosenzweig dále radikalizuje důsledným domyšlením rozdílu mezi náboženstvím Židů a křesťanů. Zatímco judaismus je primárně *správným konáním*, tj. ortopraxí, křesťanství je primárně *správným věřením*, tj. ortodoxií: těžiště prvního leží v *provádění pravidel zákona*, který uložil člověku Bůh, druhého pak ve *vyznávání článků víry*, které vyjadřují podstatu člověka a jeho vztahu k Bohu. Rosenzweigovo domyšlení tohoto rozdílu implikuje, že rozdíly *praktických* forem života, jimiž se mezi sebou liší různé křesťanské národy, nemohou narušit jejich jednotu,

neboť ta je ukotvena v jediném *teoretickém* obsahu křesťanské věrouky. U Židů je tomu přesně naopak: rozmanitost *teoretických* výkladů Tóry (rozkládajících se na kontinuu mezi maimonidovským racionalismem a kabalistickou mystikou) nemůže narušit jejich jednotu, neboť ta je ukotvena ve shodě na *praktické* formě života definované příkázáními Tóry.

Uvidíme, že i podle Bubera je jedním ze specifických rysů židovství důraz na jednání v jeho protikladu k helénskému důrazu na rozjímání. Dodržování obřadních pravidel židovského zákona však považuje za nejnižší, zmechanizovanou a upadlou podobu jednání. Jeho nejvyšší podoba nespočívá v poslušnosti pravidlům, ale v nepodmíněných aktech, v nichž se lidská vůle napojuje na absolutno. Použitím tohoto pohledu na judaismus ho však Buber podle Rosenzweiga vidí velmi křesťanským způsobem – jako by byl náboženstvím ducha, realizujícím se nejvlastněji ve výjimečných (mystických) zkušenostech, nikoliv náboženstvím zákona, realizujícím se v každodenním vykonávání Božích příkazů.

Rosenzweig naopak ve *Stavitelích* domýšlí do důsledků právě tuto specifčnost judaismu, když *halachu* považuje za stejně, ne-li více nezbytnou pro jeho porozumění, jako jsou jeho nehalachické – teologické, mystické či narativní – aspekty, shrnované pod termín *agada*. Ve vztahu těchto dvou tváří judaismu má pro něj náboženský zákon svá vlastní měřítka platnosti, která nejsou redukovatelná na teoretickou pravdivost či nepravdivost. Jedna a táž teze má například podle něj kvalitativně jiný status, je-li vyslovena v rámci teologické či filosofické reflexe, anebo v rámci náboženského obřadu řízeného náboženským zákonem. V prvním kontextu je podrobena pochybám a protiargumentům jako každá jiná teoretická teze. Ve druhém kontextu je součástí činné služby Bohu, a tedy něčím mimo teoretickou pochybu a – na ni odpovídající – ospravedlnění. Stojí-li mimo takové teoretické odůvodnění představa evokovaná v náboženských obřadech, tím spíše mimo ně stojí i tyto obřady samotné. Ověřovat jejich náboženskou platnost či neplatnost můžeme jedině tehdy, když na nich sami participujeme, tj. zevnitř praktické sféry samotné, nikoliv teoretickým pohledem, jímž je a celou tuto sféru zříme zvnějšku.

Buber podle Rosenzweiga překročil filosofický horizont reformních judaistů směrem k nietzscheovské filosofii živo-

ta. Sdílí však s nimi předpoklad, že zákon můžeme posuzovat zvnějšku. Zatímco reformní Židé na něj přikládali kritéria racionálního vědění, on na ně přiložil kritéria meta-racionální mystiky. Svým důrazem na to, že halachická praxe může být posuzována a reformována pouze z pozice někoho, kdo se na ní již podílí, zavrhuje Rosenzweig obě pozice. Tato praxe mu představuje zvláštní sféru platnosti, jejíž kritéria nejsou redukovatelná ani na kritéria teoretického rozumu, ani na kritéria existenciální zkušenosti, pokud ta sama není součástí této praxe. Oba autory lze považovat za představitele židovského existencialismu v té míře, v jaké chtějí obrodit židovství z autentické zkušenosti jednotlivců. Buber ji však hledá v židovském životě osvobozeném od jha zákona, Rosenzweig pod tímto jhem.

Bubera jeho koncepcí přivedla k sionismu, neboť musel hledat jiné pozitivně dané rysy, jimiž by definoval kolektivní židovské bytí, než jaké představuje dodržování zákona. Rosenzweiga přivedla jeho koncepcí k odmítnutí sionismu jako neslučitelného s důsledným domyšlením podstaty Židovstva jako náboženského lidu. To nevyklučovalo spolupráci se sionisty typu Bubera. Byl to právě důraz na halachu oproti agadě – na sjednocující praxi oproti rozdělujícím interpretacím – jenž Rosenzweigovi umožnil koncipovat frankfurtský Dům židovských studií (*das Freie Jüdische Lehrhaus*), založený roku 1920, jako otevřený nejrozumnějším pojetím židovství: jednota znovurodícího se Židovstva měla být opřena o společnou činnost (byť by v tomto případě byla výsostně intelektuální), nikoliv o shodu na teoretických východiscích.

Názorová neshoda se sionisty ovšem zůstávala nepřekročitelná. Afirmace Židovstva, které je sjednocené zákonem, a proto může být rozděleno jazyky, kulturami a územími národů, vylučovala jeho proměnu do jazykově kulturního a územního národa, jako jsou ony.

SIONISMEM K ZAVRŠENÍ ASIMILACE: J. KLATZKIN

Jak víme z první kapitoly, projekt normalizace Židovstva měl svou politickou a kulturní verzi. Lišily se tím, jak definovaly

ly funkci národního státu. Podle první, kráčejíci ve stopách americké a francouzské revoluce, má takový stát představovat rámec pro realizaci hodnot a ducha univerzálního lidství. Podle druhé, kráčejíci ve stopách etatistického osvojení Herdera, má realizovat zvláštní hodnoty a ducha určitého národa. V sionismu představoval první směr Theodor Herzl, druhý pak ti, kteří etatizovali vizi Achada ha-Ama. Ve své knize *Krise a rozhodnutí v židovství* (1921) se Jakob Klatzkin (1882–1948) pokusil obě tato vzájemně se vylučující východiska modifikovat tak, aby mohla být spojena do jediné pozice.⁷⁰ Zatímco podle Herzla jsou nezbytnými prvky partikulárního rámce, v němž se mají realizovat univerzální hodnoty, určité území a kolektivní symboly, Klatzkin k nim přidává odlišný jazyk. Nacionalismus ve vlastním smyslu podle něj dochází svého cíle v těchto partikulárních formách. Ha-Amovi pokračovatelé, kteří od něj očekávají, že je bude naplňovat obsahem v podobě specifického ducha a hodnot daného národa, překračují funkci národní formy. Ta nemá být rámcem jednotného světónázorového a hodnotového obsahu, ale rámcem sporů různých světových názorů a hodnot, které se dovolávají *všelidské*, nikoliv *národně omezené* platnosti. Touto redukcí funkce nacionalismu na ustavení forem kolektivního života Klatzkin umožnil, aby vztah mezi *pluralitou* teritoriálních národních států – jejich jazyků, symbolů a kolektivních identit – a *univerzalitou* ideálů lidské důstojnosti a sebe-uskutečnění již nemusel být chápán jako vztah rozporu a vyloučení, ale naopak jako vztah vzájemného doplnění.

K tomu ovšem musí být národní forma pojata jako eticky, ideologicky či nábožensky *neutrální*, nikoliv předurčená pro jediný obsah, jak si myslili kulturní sionisté, když tvrdili, že židovský duch bude zachráněn z umrtvujícího vězení judaismu zákona v jemu odpovídající národní formě. V jejich sporu s Herzlem stojí Klatzkin na jeho straně. Herzla podle něj nepřivedla k židovskému nacionalismu touha zachránit duchovní partikulárnost Židů, ale jejich univerzální lidství. Chtěl-li zajistit jejich rovnou důstojnost, musel jim zajistit rovné po-

70 Jakob Klatzkin: *Krise und Entscheidung im Judentum*. Berlin, Jüdischer Verlag 1921.

litické členství, které jim upíraly evropské národy. Židovský stát tedy byl prostředkem k uskutečnění morálního principu platného pro všechny lidi, nikoliv výrazem zvláštního ducha, jímž jsou obdařeni jen Židé.

Navzdory své kritice kulturního sionismu je však Klatzkin přesvědčen, že tuto Herzlovu odpověď na nouzi Židů jako jednotlivců (*Judennot*) je třeba doplnit o ha-Amovu odpověď na nouzi židovství jako kolektivní entity (*Judentumsnot*).⁷¹ Je jí však třeba pochopit jako nezávislou na nejružnějších duchovních a hodnotových obsazích, které v jejím rámci mohou být pěstovány. Jedině pod touto podmínkou bude možné spojit Herzlův projekt záchrany lidské důstojnosti individuálních Židů, které ostatní národy nejsou ochotny či schopny integrovat (a tak jim tuto důstojnost zajistit), s ha-Amovým projektem záchrany Židovstva jako kolektivu, jenž se hroutí pod nárazy osvícenství a sekularizace. Protože jejich účinky jsou účinky kontinuálního procesu, nikoliv jediné historické události, máme sklon nevidět, že mají na kolektivní život Židů stejně tak revoluční dopad, jako na něj mělo zboření prvního a druhého Chrámu. Ve skutečnosti se rovnají zboření „našeho třetího domu“ – oné „přenosné vlasti“ (*portatives Vaterland*), za kterou Heinrich Heine označil Tóru.⁷² V protikladu k němu však Klatzkin tvrdí, že tato vlast neměla své těžiště v podobnostech a příběžích Bible a světonázoru, který vyjadřují (*agada*), nýbrž v závazných náboženských pravidlech každodenního života (*halacha*). Kdekoliv se Židé ocitli, činilo z nich toto náboženské právo lid oddělený od okolní společnosti – stát ve státě. Úpadek víry v Boha spolu s šířením principu občanské rovnosti tento „třetí dům“ Židů zbořily, a tak před ně postavily otázku, zdali se – spolu s ostatními etnickými, lokálními či sociálními skupinami – rozpustí v ustavujících se moderních národech Evropy (jejich standardizovaných jazycích a vysokých kulturách), anebo zdali se pokusí vybudovat jejich židovský ekvivalent na nějakém neevropském území, které bylo s ustavováním těchto útvarů pozadu a nabízelo tak ještě nezabraný prostor.

71 Tamtéž, s. 34.

72 Tamtéž, s. 68.

Až do vzniku sionismu na konci 19. století – a dokonce i nějakou dobu po něm – měla drtivou převahu a takřka monopolní postavení první odpověď. Tam, kde k tomu Židé měli možnost, integrovali se do okolních společností nejen právně a politicky („emancipace“), ale také sociálně a kulturně („asimilace“). Na rozdíl od „negace [celého období] diaspory“ typického pro mainstreamový sionismus, rezervuje Klatzkin své opovržení a kritiku výlučně židovství této poslední fáze diaspory, kdy se „třetí dům“ hroutil a z něj osvobozovaní Židé stoupali – díky své schopnosti maximálně využít příležitostí rozvíjejícího se kapitalismu – do horních pater většinových společností. Z mnohých z nich se pak staly ony nevábné postavy bez zásad a vkusu zalidňující antisemitské diskurzy. Byli už vykořenění z Tóry, ale *ještě nezakořenění* ve většinové identitě. Jako *Luftmenschen* moderní doby klouzali po povrchu, shromažďovali statky a kontakty mocných a šplhali stále výš. Podobně jako Herzl ani Klatzkin nešetří kritikou bezpáteřnosti a vychytralosti, jimiž se vyznačují první generace asimilantů.⁷³ I on Židy vyzývá, aby překonali svou morální a kulturní vykořeněnost a stali se národem jako ostatní.

Pod touto podobností se skrývá rozdíl ve výchozím zadání. Zatímco východní Žid Klatzkin reaguje primárně na *hrozbu* asimilace, západní Žid Herzl reaguje na její *neúspěch*. Chce tedy nejen s Herzlem zachránit individuální důstojnost Židů, ale s Haamem také Židovstvo jako svébytnou kolektivní entitu. Proto vedle osidlování Palestiny zdůrazňuje také nutnost,

73 V říjnu 1897, po konání prvního sionistického kongresu, zveřejňuje Herzl pod pseudonymem Benjamin Seff (jeho hebrejské jméno znělo Benjamin Ze'ev) v sionistickém týdeníku *Die Welt* nenávislný útok na *Geldjuden* a jejich spojence mezi širšími vrstvami asimilovaných Židů. Článek je výmluvně nazván *Mauschel* – hanlivý výraz označující zároveň Žida (odvozenina od Moíše) a podvodníka. Když je Mauschel chudý, vyznačuje se vlastnostmi vlezlého schnorera (pejorativní výraz v jidiš pro chudého Žida snažícího se vyloučit hmotnou pomoc od ostatních), když má úspěch, okázale vystavuje své bohatství: „Protože Mauschel praktikuje lichvu a spekuluje na burze, jsme považováni za národ čachrářů a spekulantů (...) Mauschel provádí své špinavé kšefty pod maskou pokroku i reakce – spolu s vychytralými rabíny, spisovateli, právníky a doktory.“ Cit. v Avishai: *Tragedy of Zionism*, s. 43. Spíše než antisemitům, s nimiž je připraven jednat o dosažení sdíleného cíle, vyhláší Herzlův sionismus boj *schnorerům* a *parvenuům* – dvěma tvářmi Mauschela.

aby její noví židovští obyvatelé učinili z hebrejštiny jazyk každodenního života a vysoké kultury. Od ha-Ama a ještě více od Buberu se však liší tím, že za primární funkci budování novohebrejské společnosti považuje diferenciaci Židů od ostatních národů, nikoliv expresi jejich kolektivního ducha. Duch a ideje jsou odlišné od arbitrární jazykové formy, v níž jsou vyjádřeny, a proto je lze překládat z jednoho jazyka do jiného. Mohou-li však být různé ideje sdíleny národy různých jazyků, přestávají být tím, co národy odlišuje a odděluje a stávají se tím, co je spojuje. Obsah jazykového výrazu lze přeložit a sdílet v jiných jazycích, konkrétní forma tohoto výrazu v daném jazyce je však nepřeložitelná a jedinečná. A podobně se to má s institucemi a územím teritoriálních národů: realizují se v nich přenositelné a zobecnitelné hodnoty a ideje, ale konkrétní instituce jsou ve svých jedinečných podobách nepřenositelné, podobně jako nelze přenést konkrétní místo-pis národního území na jiné území. Je možné se jen na jiné území fyzicky přesunout a začít participovat na národních institucích (a tak se asimilovat), podobně jako je možné přeložit vlastní myšlenky z mateřského jazyka do cizího, který jsme se naučili. Asimilací a učením cizích jazyků však neobohacujeme své obecné lidství, ale pouze si osvojujeme další jedinečné formy, v nichž se toto obecné lidství může realizovat. Jedinečnost národa nepovstává z jeho idejí, ale právě z jedinečných forem, v nichž jsou vyjádřeny.

Klatzkin se narodil v ortodoxní rodině ruského „prahu osídlení“ (v dnešním Bělorusku), ale od svých osmnácti let až do smrti žil v Německu a posléze ve Švýcarsku. Protože znal důvěrně segregovaný život tradičních Židů i integrovaný život moderních Židů, byl schopen změřit obrovskou změnu, jakou již asimilace způsobila. Nevyvozoval tedy z jejích krátkodobých potíží a její odvrácené morální strany závěr o její nemožnosti. Tvrdil naopak, že v dlouhodobém výhledu je nevyhnutelná, pokud Židé nevztýčí jiné zdi mezi sebe a ostatní, než jaké po osmnáct století tvořily příkazy a zákazy náboženského zákona. Nové zdi se přitom nebudou moci opřít o *ducha* judaismu. Ten totiž na rozdíl od jeho odumírajících *norem* nepotvrzuje specifičnost židovství, ale naopak vyjadřuje obecnou ideu lidství. Musejí se tedy opřít o ty rysy, o něž se při své vzájemné diferenciaci opírají moderní národy. To, co

činí určitý národ odlišný od jiných, není určitý světový nebo etický názor (nominálně jsou například všechny evropské národy křesťanské), ale zvláštní území, kultura a jazyk na něm pěstované. Z hlediska národní identity není rozhodující náboženské vyznání či filosofické přesvědčení, ale médium, v němž jsou formulovány a geografický prostor, v němž jsou prosazovány. Hranice mezi odlišnými ideály lidství procházejí napříč těmito prostory – protínají tedy hranice mezi národy. To, co národy rozděluje, jsou specifické formy jejich kolektivního života. Obecné ideje či etické a politické vize nemohou hrát tuto národně diferencující roli, neboť jsou sdíleny lidmi různých národů. Jsou překládány do různých jazyků a soutěží mezi sebou uvnitř jednotlivých zemí i v transnacionálním prostoru.

Čím však vysvětlit potíže se završením jinak úspěšné asimilace západoevropských Židů – završením, jež by spočívalo v tom, že by přestali být chápáni svým okolím i sebou samými jako Židé? Podle Klatzkina je hlavní příčinou to, že nemají vlast, kde by jejich soukmenovci žili odděleni od ostatních národů a mluvili vlastním jazykem. K rozplynutí příslušníků normálních – teritoriálně a jazykově oddělených – národů v jiných národech dochází bez problémů přestěhováním a socializací druhé generace do jazyka, zvyků a institucí přijímací země. Změna teritoria a jazyka dokládá viditelně a neproblematicky změnu národní příslušnosti. Potomky italských přistěhovalců do Francie, kteří již nemluví italsky a nežijí v Itálii, by stěží někdo nazval „asimilovanými Italy“ – jsou prostě Francouzi. Židé však žijí ze své definice – tj. jakožto diasporická skupina – na území různých národů a mluví různými jazyky. Právě proto nemůže stačit k jejich asimilaci usazení se na určitém území a přijetí jazyka jeho obyvatel. Jelikož není jejich odlišnost spjata s hmatatelnými vnějšími rysy, může být jejich asimilace stále znova zpochybňována i po výměně jednoho národního stejnokroje za jiný. Taková výměna jako by se netýkala jejich transkulturních a transteritoriálních pout, ať již jsou pojata nábožensky nebo pokrevně. Právě to vyjadřuje spojení „asimilovaný Žid“. U příslušníků normálních národů, kteří přestěhováním a asimilací změnili svou identitu, by nám takové spojení připadalo absurdní.

Paradox Židů, kteří navzdory své asimilaci zůstávají Židy, tedy bezprostředně souvisí s jejich abnormálním posta-

vením jakožto exteritoriální a mnohojazyčné skupiny. Stanou se asimilovatelnými jedině tehdy, když si vytvoří vlastní kulturu na vlastním území. Osídlením země Izraelské a proměnou hebrejštiny do mateřštiny vtělí svou kolektivní existenci do viditelných forem. Tím se jejich případná asimilace do ostatních národů stane stejně tak neproblematická, jako je asimilace jiných cizinců. Zřízení židovského „centra“ v Palestině tedy bude mít přesně opačný účinek, než jaký si od něj sliboval Achad ha-Am: zatímco on v něm viděl duchovní ohnisko znovuzrozeného židovství, které bude svými paprsky duchovně živit a scelovat diasporické komunity, Klatzkin v něm vidí poslední hřebík do jejich rakve: dokončí protahované umírání předmoderního diasporického židovství a započne jeho vzkříšení v moderní formě teritoriálního a jazykového národa.

Na nejobecnější rovině vychází Klatzkin ze stejné teze jako ha-Am – totiž že Židé jako kolektivní entita přežijí nástup osvícenství a sekularizace v Evropě jedině tehdy, budou-li schopni se z diasporického lidu, definovaného primárně nábožensky, proměnit do národa jako ostatní – tedy obývajícího určité území a mluvícího jazykem své vysoké (psané) kultury. ha-Am však předpokládá, že z tohoto národa vzejde obrození židovského ducha, jenž bude nadále oživovat a scelovat diasporické Židovstvo. Tam, kde ha-Am vidí vztah jedinečného ducha a formy jako vztah dvou odlišných elementů, které se vzájemně potřebují, Klatzkin považuje za jediné kritérium kolektivní odlišnosti a jedinečnosti formu. To diskvalifikuje nárok na židovskou příslušnost u těch potomků Židů, kteří nezačali mluvit hebrejsky a nepřestěhovali se do *Erec Jisrael*. Z jeho hlediska nesměřoval ha-Am ke svému deklarovanému cíli normalizace Židů a zastavil se na půl cesty – židovské „centrum“ ustavené v Palestině mělo zachránit diasporický způsob existence typický pro předmoderní doby, nikoliv vykročit k jeho překonání. Klatzkin chce naopak normalizaci dovést do všech důsledků. Formalistické pojetí národní kultury jako prázdné, ale jedinečné nádoby dokonává sekularizaci židovského sebe-pojetí – zbavuje židovskou identitu jakékoliv vazby na Boha či jeho náhražky v podobě ducha národa či dějinné prozřetelnosti. Tím také bere Židům poslední zbytek jejich nároku na výjimečnost – po svém usazení v zemi Izraelské

a přijetí hebrejštiny se mají stát národem jako ostatní ve všech aspektech svého života, nejen v některých.

Podmínkou této důsledné normalizace je, že bude upřena národní příslušnost všem těm, kteří se budou i po vzniku novohebrejského teritorializovaného národa v Palestině subjektivně identifikovat s židovským lidem, *aniž by se stali členy tohoto národa*. Nepovažovali-li bychom Francouze provádějícího takovou imaginární identifikaci s italským národem pouze s poukazem k italským prarodičům, ale bez znalosti italštiny a života v Itálii, za Itala, nebudeme moci ani Francouze s židovskými prarodiči považovat za Žida. *Contradictio in adjecto* „asimilovaného Žida“ přestane existovat.

Klatzkinovo odmítnutí národní (a tedy politické) platnosti toho, co bychom dnes nazvali „symbolickou etnicitou“, je podepřeno jeho monismem a praktikismem. Národní identita se nemůže opírat o *představu* reality, ale o *realitu* samu. Bytí musí předcházet vědomí: činné kolektivní spojení musí být základem kolektivního ducha, nikoliv naopak. Klatzkin se shoduje s Rosenzweigem, když připomíná, že prostoupenost ducha a každodennosti a s ní spjatá prvotnost jednání před poznáním byly typické pro předmoderní judaismus. Židovská praxe předcházela židovskou teorii. Judaismus nebyl primárně učením, ale jednáním – neměl své těžiště ve víře v Boha, ale v poslušnosti pravidlům, která Bůh nařídil Židům dodržovat. Nebyl náboženským vyznáním, které by mělo své místo ve zvláštní náboženské či duchovní sféře života společnosti vedle ostatních sfér, ale systémem norem, které postupovaly společenský i individuální život vcelku. Nebyl tedy primárně duchem, který zvnějšku reflektuje a dává smysl existenci, ale touto existencí samotnou v té míře, v jaké byla řízena židovským právem (*halachou*). Právě proto, že jeho jádrem nebyla ortodoxie, ale ortopraxe, nebyli heretiky ti, kteří se od většiny odchylovali ve svých teologických či filosofických výkladech zákona, ale ti, kteří ho systematicky porušovali. Protože věrouka byla druhotná, tolerovala se v ní velká názorová pluralita.

Jinak řečeno, tím, co v diaspoře nedvojznačně vydělovalo Židy z nežidovského světa a dávalo jim židovskou identitu, nebyly různé výklady zákona, ale jeho dodržování. Skupinová identita a vůle k jejímu zachování byly v předmoderních exilových dobách v synergii s náboženstvím. Náboženské právo

zajišťovalo zachování oddělené židovské existence. Stovky příkazů a zákazů regulujících každodenní život jednotlivce, rodiny i společenství nešlo jednoduše ospravedlnit obecnými idejemi – učinit z nich světonázorový systém, jenž by mohl být přeložen do jiných jazyků a přijat jinými skupinami. V této své nepřeložitelnosti a arbitrárnosti byly něčím nezczizitelným a mohly tak definovat konkrétní identitu Židů jako jedinečné skupiny žijící vedle jiných skupin a mezi nimi. Svým sklonem redukovat zjevený – Bohem určenému lidu v určité historické chvíli uložený – zákon na ideje, k nimž může dojít přirozený rozum každého člověka a jež lze najít v *psané Tóře*, vzal liberální proud židovského osvícenství židovskému zákonu tuto jeho skupinově diferencující funkci. Nemělo žádný smysl překládat *ústní Tóru* (Talmud) do jazyků jiných národů, neboť rozpracovávala jedinečné zákonodárství židovského lidu.⁷⁴ Pět Mojžíšových knih naproti tomu obsahovalo vedle specificky židovského práva i filosoficko-etické jádro platné pro všechny lidi.⁷⁵

74 „Také mnohá mytická náboženství prostupují mravní tendence, ale žádné z nich na sebe nebere funkci zákonodárství: žádné z nich není kodexem rituálů a mravních či státních zákonů. Opozice proti mýtu podvázala spolu s kosmologickým motivem také motiv metafyzický a odvedla duchovní orientaci od univerza k člověku, od teoretického zájmu k praktickému vědění o dobrém a špatném. V zásadě nezná židovské náboženství žádnou metafyziku. Jeho náboženská filosofie vznikla velmi pozdě a pod cizími vlivy. Naše náboženství má normy, příkazy a zákazy, ale žádnou ideologii, žádné zásady učení, dogmata; ta byla dodána teprve ve středověku pouze jako systematické vůdčí principy. Zkrátka, židovské náboženství je učením o zákonu, nikoliv učením o ideách.“ Jakob Klatzkin: *Hermann Cohen*. Berlin, Jüdischer Verlag 1921, s. 97–98.

75 Středoevropští liberální rabíni přelomu 19. a 20. století sice zpochybňovali důležitost ústní Tóry a náboženského práva pro Židovstvo moderní Evropy, uznávali však jejich důležitost v předmoderních dobách, kterou podtrhává Klatzkin. Bratr mého pradědečka rabín Simon Stern (1856–1930) například považoval raně novověký útok Leona z Modeny (1571–1648) na Talmud za nespravedlivý právě proto, že nebral v úvahu ochrannou roli „plotu [ústní] Tóry“ při udržování židovské soudržnosti v předmoderních dobách. Podle Sterna odpovídalo kolektivistické náboženství středověkých Židů svým ukotvením v onom světě na metafyzickou potřebu smyslu a naplnění, jež strádající a nesvobodní židovští jednotlivci nemohli najít v tomto světě. Posun od ústní k psané Tóře pak korespondoval s přiležitostmi k dosažení individuálního štěstí a svobody v tomto světě, které slibovala Židům osvícená společnost jejich emancipací. V této nové situaci mohla být jedinečná smlouva Boha s vyvoleným lidem pochopena jako podobenství věčné pravdy celého

Židovští liberálové jako Klatzkinův učitel Herman Cohen (1842–1918) pak explicitně stavěli jejich židovskou interpretaci proti křesťanské, čímž přenesli hranice mezi národy z pole náboženského práva na pole světového názoru. Jen Židé podle Cohena dospěli k univerzální pravdě, a to měl být po relativizaci a oslabení zákona hlavní důvod pro udržování jejich odlišnosti od většinových společností, do nichž se národně asimilovali. Nemohli se v nich zcela rozplynout, neboť měli misi udržovat tuto pravdu mezi ostatními národy, které k ní měly dospět jejich prostřednictvím a přičiněním. Asimilacionismus liberálních judaistů typu Cohena v sobě podle Klatzkina skrýval paradoxní spojení národnostní skromnosti, sebe-snížení (zřeknutí se plnohodnotné národní identity), se svetonázorovou (náboženskou) pýchou, sebe-vyvýšením. Na jedné straně se Židé měli popřít jako národ – stát se plnohodnotnými příslušníky hostitelských národů. Na druhé straně potvrdovali svou nadřazenost nad těmito národy jako ti, kteří mají přednostní přístup k (Boží) pravdě, a tedy i speciální poslání ji zprostředkovat ostatním.⁷⁶

Tato odpověď na zboření „třetího domu“ Židů byla důležitým tématem věku liberalismu. Cohen utvářel své pojetí židovské otázky v šedesátých letech 19. století, v nichž dospělo vrcholu postrevolučního období, které Eric Hobsbawm nazývá „věkem kapitálu“.⁷⁷ Z hlediska zvětšujících se trhlin liberální hegemonie na přelomu 19. a 20. století a nástupu kolektivistických hnutí „věku impéria“ se Cohenova pozice nejevila jako řešení židovské otázky, ale jako její součást.⁷⁸ Podle Klatzkina neodpovídala na antisemitismus, ale přímo ho rozjitřovala, neboť potvrdovala jednu z hlavních antisemitských výtek na adresu Židů – totiž že pod povrchovou fasádou asimilace stále skrývá její pocit své nadřazenosti nad góji. Klatzkinovo poučení z této

lidstva – partikularistické náboženství kolektivu a jeho zvláštních norem mohlo být vystřídáno univerzalistickým náboženstvím jednotlivce a jeho všelidského rozumu. Simon Stern: *Religion des Individuums und Religion des Volkes*. Breslau, Schesische Verlags-Anstalt v. S. Schottlaender 1902.

76 J. Klatzkin, *Hermann Cohen*, s. 25.

77 Eric Hobsbawm: *The Age of Capital*.

78 Eric Hobsbawm: *The Age of Empire: 1875–1914*. London, Weidenfeld and Nicolson 1987.

situace je jasné: svou proměnou práva do etiky, zákona do světového názoru ztratil liberální judaismus schopnost diferencovat Židy od ostatních lidí. Chtě nechtě tím podtrhl důležitost pokrevních vazeb, čímž sám vztyčil zábranu završení asimilace, kterou hlásal. Adekvátní odpovědí na tuto slepou uličku bylo podle Klatzkina definitivně odseknout židovskou identitu od náboženství a jeho sekulárních ekvivalentů, jako je světový názor, ideologie či hodnoty, a hledat něco, co by v moderních podmínkách plnilo onu diferencující funkci, kterou v předmoderních podmínkách hrála *halacha* – tedy představovalo by nezobecnitelné a nesdíletelné atributy odlišnosti Židů od ostatních národů. Takovým ekvivalentem nejsou specificky židovské ideje o člověku, světě a Bohu, jak si myslel Cohen, neboť ty vznášejí nárok univerzální platnosti, čímž implikují, že si je nejen mohou, ale přímo mají osvojit i Nežidé. Takovým ekvivalentem mohl být jen odlišný jazyk a život na určitém partikulárním území, v němž spolu budou zápatit různé ideje či ideologie vznášející nárok univerzální platnosti.

Podle Klatzkina je národní příslušnost analogií příslušnosti k rodině. Rodiče, místo narození a mateřština vymezují naši nezaměnitelnou jedinečnost, a to i v případě, že jsme posléze adoptováni jinou rodinou a odpadneme od víry, v níž nás původní rodina vychovávala. V těchto osudových danostech (například v mateřštině) se od ostatních lidí budeme navždy odlišovat, byť s nimi můžeme sdílet názory a politické projekty, morální zásady i náboženskou víru, v nichž se zase můžeme lišit od příslušníků naší rodiny. Podobně ani národní příslušnost nepredestinuje člověka k určitému světovému či náboženskému názoru, ale poskytuje konkrétní – jedinečné, a zároveň arbitrární – formy, v nichž probíhají světonázorové či náboženské volby. Mateřština nás nesmazatelně odlišuje od lidí s jinou mateřštinou – my i oni však ve svých rodných jazycích můžeme formulovat stejné názory a hájit stejné postoje.

Klatzkinovo přesunutí židovství od náboženství či světového názoru k jazyku a území – od (potenciálně univerzálního) obsahu k (partikulární) formě – nabízelo nejen řešení pro ty, kteří chtěli zajistit kolektivní budoucnost židovské národní „rodině“, ale také pro ty, jejichž touha patřit k jiným národním „rodinám“ byla brzděna abnormálním postavením Židů jako diasporického lidu – tj. lidu žijícího na územích různých

národů a mluvícího jejich jazyky. Neviditelnost principu soudržnosti takového lidu – to, že přetrvával i navzdory viditelné (jazykově kulturní) asimilaci do různých národů – z něj v posledních desetiletích 19. století učinila neasimilovatelnou rasu. Jedině proměna do lidu *jediného* území a *jediného* jazyka by z této rasy mohla učinit národ, jehož příslušníci by byli asimilovatelní do jiných národů, podobně jako jsou jejich příslušníci asimilovatelní navzájem. Teritoriální a jazyková *nacionalizace* části Židovstva by tak umožnila jeho zbylé části dokončit *asimilaci*.

Liberální judaismus, jenž odvrhl zákon jako středověký přežitek a chtěl udržet jen ducha (který se „v“ něm či „pod“ ním údajně skrýval) při současné asimilaci do okolních národů, ve skutečnosti nedovoloval dokončit asimilaci, kterou hlásal – nežidovští spoluobčané totiž pod závojem vznešených odkazů k lidství vytušili to, co identifikovali jako pýchu Židů, kteří se jako příslušníci vyvoleného lidu (jemuž dal Bůh nazít všelidskou pravdu) stavěli nad ně. Neumožňoval-li reformní judaismus dokončit asimilaci, pak z druhé strany ani neposkytoval kritéria definice oddělené židovské identity. Cohen měl totiž pravdu v tom, že z hlediska svého obsahu není judaismus náboženstvím partikulárním či národním (*Volksreligion*), ale univerzalistickým či světovým (*Weltreligion*).⁷⁹ Jeho pokus ospravedlnit přetrvávající odlišnost diasporických Židů i při postupném rozebírání zdí zákona („třetího domu“) a proměně judaismu ve věrouku po způsobu křesťanství (a jiných „vznání“) musel skončit fiaskem. Vždyť již samo křesťanství se chápalo jako naplnění ducha judaismu při současném opuštění jeho formy. Nebylo pak další takové gesto nadbytečné? Spolu s ideou jediného Boha či lásky k bližním jako k sobě samému se z ohrady židovského zákona osvobodily i další ideje, aby začaly působit přímo mezi Nežidy: například idea sociální spravedlnosti či mesiánského milénia. Jako se židovští stoupenci Ježíše, „jenž nepřišel zrušit, ale naplnit zákon“, stali před devatenácti stoletími členy „nového Izraele“, tj. křesťanstva, také židovští stoupenci sociální spravedlnosti a milenarismu mohou v 19. století participovat na prosazování těchto idejí

79 Klatzkin: *Krisis und Entscheidung*, s. 20.

přímo v socialistickém revolučním hnutí a nepotřebují k tomu udržovat svou židovskou identitu.

Z hlediska Klatzkinova prakticismu ovšem nemají důvěryhodnost ani ta židovská hnutí, která v protikladu k judaistickému asimilacionistovi Cohenovi chtějí afirmovat specifčnost židovského ducha či vědomí i po opuštění judaismu jako náboženství a bez přesunu na židovské národní území a přijetí hebrejštiny. Jejich intelektuální a kulturní produkce se stala součástí neoromantického proudu buržoazní kultury evropských národů, nikoliv základem nové kultury hebrejského národa v Palestině. Klatzkin zmiňuje Buberův neochasidismus, ale týká se to i Buberovy pozice vyjádřené ve *Třech řečech o židovství* (probíraných v následující kapitole) v té míře, v jaké sionismus spojuje s obrozením židovského ducha v diaspoře a nepodmiňuje ho osvojením hebrejštiny. Jako by židovský lid mohl být obnovován jen ve sféře individuálního vědomí evropských intelektuálů židovské krve - bez teritoriální a jazykové separace Židů od národů, mezi kterými žijí. Z Klatzkinova primátu formy naopak plyne, že Buberovy německé spisy, v nichž vypracovává kontury obrozeného židovského ducha, nejsou součástí vysoké kultury židovského, ale německého národa. Nakonec tedy Buberova neoromantická afirmace partikulárních rysů židovského lidu není tak daleko od Cohenova osvícensko-judaistického univerzalizmu, který se hrdě hlásil k příslušnosti k německému národu: svou neschopností radikálně odmítnout diasporu a teritorializovat židovskou identitu potvrzují obě pozice status Židů jako anomalie mezi národy.

Ke skutečné normalizaci lze podle Klatzkina dojít jedině převrácením Cohenova i Buberova idealismu z hlavy na nohy: Židé buďto mají přestat udržovat svou imaginární židovskou identitu v německy psaných spisech a stát se Němci bez přívlasků, anebo se přestěhovat do Palestiny a stát se Novohebrejci. V každém případě mají přenést těžiště svého života z vědomí do bytí - z imaginární participace na kolektivním duchu do reálné participace na kolektivní existenci.

Klatzkinova syntéza „západní“ starosti o záchranu *lidství* individuálních Židů s „východní“ starostí o záchranu *Židovstva* jako odděleného kolektivního údu lidstva radikalizuje výzvu dvou čelných mluvčích těchto proudů - Herzla a Haama - k nor-

malizaci kolektivní židovské existence proti těm, kteří jako Buber, Cohen či Rosenzweig potvrzují její *výjimečnost*. Uvnitř prvního tábora pak Klatzkinův *formální* nacionalismus překonává dichotomii mezi *liberálním* nacionalismem Herzlovým a *kulturním* nacionalismem ha-Amovým. Dosahuje toho tak, že abstraktní projekt prvního ukotvuje v konkrétnosti hebrejštiny a těžiště projektu druhého přenáší z duchovního obsahu k duchovně neutrálním, ale jedinečným – tj. ke zvláštnímu území a institucím vázaným – kolektivním formám.

KAPITOLA TŘETÍ
BUBEROVY
TŘI ŘEČI O ŽIDOVSTVÍ

Krise liberální emancipace Židů započala nástupem antisemitismu, jenž židovskou otázku redefinoval z náboženské na rasovou: Židé přestali být Němci či Čechy židovského vyznání a stali se příslušníky semitské rasy, která infiltrovala árijské národy. Sionismus odpověděl další redefinicí židovské otázky: cizost Židů v očích ostatních národů neměla být způsobena jejich rasou, nýbrž abnormální situací národa bez země. Vyřešit židovskou otázku znamenalo překonat tuto anomálii – učinit z Židů národ jako ostatní jejich teritorializací. Buberův pokus ve *Třech řečech o židovství* (1909–10) afirmovat Židovstvo jako územní národ *vedle* ostatních při současném udržení jeho abnormálního postavení *nad* a *mezi* nimi však takovou jednoznačnou záměnu rasy národem neumožňuje. V této kapitole chci ukázat, že ve svém pokusu o udržení konceptu vyvoleného lidu obdařuje Židy zároveň atributy rasy i národa.⁸⁰ Podobně jako u Rosenzweiga bylo i Buberovým záměrem potvrdit je-

80 Neoromantický rétorický háv, jenž zakrýval rozporuplnost této směsi, nemilosrdně strhla první světová válka. Buber po ní opustil rasu jménem národa, aniž by ovšem zcela opustil představu o jeho vyvolenosti.

dinečný charakter židovské identity. Přiměla-li prvního realita asimilovaného, tj. neviditelného Židovstva k hlásání návratu k náboženskému zákonu jako viditelnému odlišení od ostatních národů, pak druhého přivedla k přitakání principu neviditelné jednoty – krve. Buberův vyvolený lid se nachází někde mezi pokrevní rasou, která je terčem antisemitů, a územním národem, jenž je cílem normalizačních sionistů. Na obou pólech je Židovstvo definováno daností – jednou přirozenou či biologickou, podruhé kulturní či historickou.

ORIENTÁLNÍ PODSTATA ŽIDA

Svou reformulací kulturního sionismu ho Buber přizpůsobuje výchozí situaci většiny jeho střeoevropských stoupců, včetně členů pražské Bar Kochby, která organizovala jeho tři přednášky. Tato situace se podobala spíše situaci asimilovaného Herzla než situaci ještě ne zcela asimilovaných intelektuálů Ruska, z níž vycházel Achad ha-Am či Jakob Klatzkin. Podle Buberu měla obroda židovské identity nejen zachránit židovství, ale přispět i k překonání slepé uličky samotné západní civilizace i duchovního úpadku těch Židů, kteří se do ní asimilovali. V Buberově verzi nabízel kulturní sionismus řešení nejen kolektivní krize židovství ohroženého asimilací, ale také individuální krize již asimilovaných Židů. Tu nezpůsobil jen nástup antisemitismu, ale také neuspokojení buržoazním způsobem života. *Tři řeči o židovství*, které Buber přednesl v Praze v letech 1909–10, mocně rezonovaly v srdcích a myslích existenciálně vyprahlých mladých pražských Židů. Jeho civilizační a individualistické zahrocení sionismu jim dalo možnost považovat vlastní duchovní hledání za součást zápasu o obrození židovského lidu a – v důsledku jeho speciální role ve světových dějinách – i zápasu za spásu lidstva. Může si mladý intelektuál, odcizený od širších společenských vrstev a trávící čas ve studiu a osamělém přemítání, zároveň však snít o společenském uznání své důležitosti, přát něco lepšího, než že mu charismatický řečník sdělí, že jeho každodenní boj o *osobní autenticitu* je konstitutivní součástí dějinného boje židovského lidu o *kolektivní regeneraci*, která se navíc – v důsledku jeho mesiášského poslání – netýká jen jeho

samého, ale celého lidstva? Teprve po této reformulaci Martinem Buberem začal kulturní sionismus rezonovat s mladými asimilanty střední Evropy.

Buber svou reformulací kulturního sionismu nedal pouze osobní pečeť ha-Amově doktríně, ale kvalitativně ji proměnil. ha-Am vyjadřoval svým idiosynkratickým způsobem konvenční sionistickou představu o Židech v abnormálním postavení, kteří by se měli stát národem jako ostatní. Buber naopak toto postavení pochopil jako doklad jejich vyvolenosti. Jejich proměna neměla jejich výjimečnost překonat, ale potvrdit. Obrození nebylo cestou k normalizaci, ale její alternativou. Ještě podstatnější byl rozdíl mezi ha-Amem a Buberem ve vymezení vztahů (židovského) národa k dějinám. První chápal kolektivní identitu a kulturu jako produkt lidských činů a historických okolností, druhý ji vložil do krve, která lidské činy a historické děje transcenduje a předurčuje. Byl-li ha-Am konstruktivistou *avant la lettre*, pak Buber byl esencialistou: jednotliví Židé sice mohou své pokrevní předurčení ignorovat nebo odmítnout, nemohou se však z něj vyvázat. Vnější historické a kulturní děje – včetně plné asimilace do jiných národů – nemohou změnit skrytou kolektivní substanci jejich individuálních životů. Ta je totiž přenášena z generace na generaci biologickým rozmnožováním, nikoliv historickým jednáním.

Vztah Buberova k ha-Amovu sionismu můžeme s Etienne Balibarem charakterizovat jako „suplementaci“ národa rasou.⁸¹ Zatímco podle ha-Amu má ležet těžiště budoucí národní identity v teritoriálních sociálních a kulturních institucích (včetně sdílené řeči), a nemusí se tedy vůbec ustavit, pokud takové instituce nebudou vybudovány, podle Bubera je židovská identita věčnou esencí jednotlivců, která je na institucích nezávislá. Židé mohou žít kdekoli a mluvit jakýmkoliv jazykem, mohou být doma v jakékoliv zemi a jakýchkoliv mravech, přesto jsou zároveň příslušníky jiného společenství,

81 Etienne Balibar: Racism and Nationalism, in: E. Balibar, I. Wallerstein: *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London, Verso 1991, s. 37–67, s. 58–60. Pro vysvětlení Balibarovy koncepce rasy jako suplementu národa viz Pavel Barša: *Mezi Davidovou a rudou hvězdou. Židovské odpovědi na krizi liberální emancipace*. Praha, NLN, Knihnice Dějin a současnosti 2022, s. 54–58.

kteře sestává z nekonečného řetězu mrtvých, živých a ještě nenarozených. Ať již si toho jsou vědomi či ne, jejich krev dává jejich zkušenosti světa specifický odstín a tón. Bez vědomého přijetí tohoto svého osudu ovšem zůstávají otroky vnějšku. Svobodnými se mohou stát jedině osvojením své niterné substance a z něj plynoucí radikální proměnou své existence. Ne že by přestali být kulturními míšenci, ale skrytý Žid v nich vystoupí z hloubky na povrch a stane se vědomým pánem směsi.

V Buberově výzvě k židovské afirmaci se odehrává paradoxní setkání krajního determinismu krve s krajním voluntarismem činu. Rasa je nejen osudem uvaleným na nás naším narozením, ale také – ve chvíli afirmace – rozhodnutím vůle: je zároveň nepřekročitelnou daností i absolutní svobodou. Buberova koncepce je jedním z výrazů toho, jak se hodnotově převrácená dichotomie semitské a árijské rasy, přetavená ovšem do opozice nadrasových kategorií orientální a okcidentální civilizace, protнула s nietzscheovským konceptem duchovní aristokracie jako elity, jejímž posláním je postavit se do čela lidstva. Odkaz k židovskému náboženství či národu nahrazuje Buber odkazem k hlubinnému „duchovnímu procesu“, jenž se jen občas vynoří na hladinu viditelných historických dějů. Aktivní nositelé tohoto procesu jsou jednotlivci či malé skupiny nonkonformistů. Buber vyzývá mladé pražské Židy, aby krizi své identity proměnili do příležitosti k novému propojení této hlubinné esence židovství s aktuální realitou svých existencí. Jakmile začnou překonávat rozštěpení mezi substancí a jevem, začnou realizovat tři tendence (*Volkstendenzen*) či pudy (*Volkstriebe*), jež definují pokrevně přenášené židovství – spění k jednotě, spění k činu a spění k budoucnosti.

Všechny tři tendence mají rozmachy, kdy se dotknou své ideje, a úpadky, v nichž se od ní odcizí. Z puzení k jednotě vzešla nejprve idea Boha jako tvůrce a pána, a tedy sjednotitele světa. Jeho spojení se světem však bylo záhy narušeno a muselo být obnoveno následnými tvůrčími akty – například sjednocením Boha s přírodou ve filosofii Spinozově nebo jeho prostoupením s každodenností v mystice chasidů. Puzení k činu se projevilo nejprve v posvěcování života dodržováním pravidel židovského zákona a posléze v reakci esejců a prvokřesťanů na úpadek zákona do prázdného ceremonialismu: začali „naplňovat zákon“ (Mat 5,17) „nepodmíněnými činy“, jimiž se

stávali dokonalými, jako byl dokonalý jejich nebeský Otec (Mat 5,48). Toto jejich království Boží *zde na zemi*, v němž je vztah k Bohu realizován činy, však křesťanský synkretismus nahradil dalším odcizením Boha od světa, v němž je vztah lidí k němu realizován pouhou vírou v to, že existuje *někde jinde* než na zemi. Orientální „religiozitu [nepodmíněného] činu“⁸² vyvolávají ze zapomnění až první generace chasidů, když svým posvěcováním života vezdejšího vysvobozují v hmotě uvězněné, rozptýlené Boží jiskry a přispívají tak ke znovu-sjednocení světa i Boha.

Odlišuje-li Žida jakožto Orientálce puzení k jednání (čili akci) od důrazu Okcidentálců na vnímání a rozjímání (čili kontemplaci), pak v jeho spění k budoucnosti – jako ve třetím specifickém rysu židovství – se odráží další rozdíl těchto dvou typů lidství: jedno je usazeno v čase a druhé v prostoru. Stačí jen srovnat čas Bible, plné pohybu, zvuků a hlasů, s osvětleným prostorem Homérovy Odyssey, zaplněným tvary a barvami. Podobně jako bylo puzení proroků k jednotě s Bohem zkaženo jeho vysazením na nebesa a spekulacemi rabínů, a puzení k činu upadlo do „bezduchého panritualismu“, štěpí se i puzení k budoucnosti do vznešené a nízké podoby: „... žene Žida jednak ve shon účelů a popouzí jeho snahu po výdělku, jenž ovšem neslouží k vlastnímu pohodlí, nýbrž štěstí příští generace, jíž je, dříve než si sebe samu uvědomila, dána úloha, aby se starala o další novou, takže se mění veškerá realita bytí ve starost o budoucnost; jednak zase probouzí tato tendence v Židu mesianismus, ideu absolutní budoucnosti, na rozdíl od veškeré reality minulosti a přítomnosti, opravdový a dokonalý život.“⁸³ Ponořením se do sféry přechodných, relativních účelů zapomíná Žid na touhu po účelu absolutním, jímž je nastolení sociální spravedlnosti. Ze spojení této židovské touhy se západním sklonem k racionální kritice stávajících společenských pořádků vznikl socialismus.

82 Martin Buber: *Tři řeči o židovství*. Praha, Spolek židovských akademiků Theodor Herzl 1912, s. 46. Cituji-li, pak dnes již poněkud archaicky znějící český překlad Arnošta Kolmana v detailech modernizuji, ale – pokud není uvedeno jinak – neměním.

83 Tamtéž, s. 50.

Buberovu předválečnou koncepci sionismu lze pochopit jako jednu z odpovědí na problém židovské identity po smrti Boha. Podobně jako Freud, jenž ve svém pojetí judaismu nahradil Boží prozřetelnost mechanismem mezigeneračně přenášené nevědomé viny za zabití Mojžíše (viz kap. 10), nahradil také Buber tuto prozřetelnost světským ekvivalentem, jenž definuje život Žida stejně tak mocně a bezpodmínečně jako vztah k Bohu – krvi, v níž je usazena kolektivní esence. Z ní teprve povstává idea Boha a ona determinuje židovské a – díky mesiášskému poslání Židů i – všelidské dějiny. Oddanost Bohu je sekularizována do oddanosti esenci vlastního lidu, jejímž materiálním substrátem je krev: „Neboť jako Židé dob praotců se zcela oddali nerozdvojenému, jedinému, jednotnému Bohu, aby se osvobodili z rozdvojenosti své duše, ze hříchu, tak máme my, kteří jsme v jiné, zvláštní rozdvojenosti, se z ní osvoboditi, ne oddáním se Bohu, jehož nedovedeme ve skutečnosti stvořiti, nýbrž oddáním se základu našeho bytí, jednotce substance v nás, jež jest tak jednotná a jediná, jako jediný a jednotný Bůh, jež vyzdvihli tehdy Židé ze své touhy po jednotnosti vzhůru na nebesa svého bytí a budoucnosti.“⁸⁴ Funkci někdejší víry zde tedy plní osobní autenticita: věrnost Bohu je nahrazena věrností krvi, ekvivalentem náboženského odpadlictví je stud za pokrevní původ – sebe-nenávist.

Ne na všechny mladé židovské intelektuály, kteří se v důsledku přerušené kontinuity s tradicí (tj. asimilace) a nárazu antisemitismu ocitli v krizi identity, působilo toto řešení přesvědčivě. Vždyť pouze nahrazovalo víru v jednu skrytou sílu vírou v jinou. Svět, jež proces modernizace nezvratně odčarovával a zbavoval tajemné hloubky, měl být znova začarován a obdařen tajemstvím, skrytým smyslem. Mnohým připadala tato Buberova operace spíše jako přibarvování reality než jako náležitá odpověď na otázky, které před nás realita staví. Franz Kafka napsal Felicii Bauerové v dopise z 20. a 21. ledna 1913: Buberova „pronikavá přepracování (...) činí jeho knihy [chassidských] legend nesnesitelné“.⁸⁵ Buberovu pražskou

84 Tamtéž, s. 21.

85 Cit. v Pierre Bouretz: *Svědkové budoucího času II: G. Scholem, M. Buber, E. Bloch*. Praha, OIKOYMENH 2009, s. 194.

přednášku z 16. ledna 1913 s názvem Mýtus v judaismu komentuje v dopise z téhož dne tak, že „všemu, co řekne, něco chybí“.⁸⁶ Walter Benjamin zase považoval podle Scholemova svědectví Buberovu tvorbu a myšlení za příliš sentimentální. Prý jednou Scholemovi řekl, že „kdyby se měl jednoho dne s Buberem setkat, musel by mu přistrčit ‚nádobu na slzy‘“.⁸⁷

O volbách, které měli mladí asimilovaní intelektuálové jejich generace k dispozici, svědčí výmluvně to, že Kafkovo a Benjaminovo odmítnutí Bubera a sionismu šlo ruku v ruce s přitakáním literárnímu modernismu a u druhého *navíc* komunismu. Vytýkal-li Kafka Buberovi, že v jeho textech současně něco schází i přebývá, pak klíčem k jeho a Benjaminově odmítnutí je více to druhé – tajemství krve, které nahradilo tajemství Boha, i romantizace chasidů v zaostalých částech Evropy byly pro ně přidáváním mýtu k realitě. Jejich modernistická senzibilita hledala jiskérky naděje na povrchu moderní každodennosti, nikoliv v evokaci skryté esence pod tímto povrchem či v romantizaci zbytků předmoderního světa. Světonázorová a estetická volba byly nerozlučně spjaty. Mají-li pravdu Gilles Deleuze a Felix Guattari, že se v literatuře přelomu 19. a 20. století tato volba mimo jiné vtělila do protikladu mezi Kafkou a Gustavem Meyrinkem, pak Buber posledních let před první světovou válkou byl jakýmsi filosoficko-esejistickým Meyrinkem.⁸⁸

Čím ale vysvětlit to, že mnoho pražských (berlínských či vídeňských) intelektuálů – mezi nimi i mnoho Kafkových či Benjaminových přátel – se naopak *cítilo* Buberem osloveno, či dokonce uhranuto? Zdá se, že trumfem byla jeho pozice „mezi“ východoevropským a západním židovstvím. Buber ji sám vědomě rozehrával, když se jako někdo, koho místo narození (Vídeň) i buržoazní rodinné zázemí předurčovalo k tomu, být západním, německým Židem, přesto definoval jako Žid

86 Cit. tamtéž, s. 193.

87 Cit. tamtéž, s. 195.

88 Gilles Deleuze, Felix Guattari: *Kafka. Za menšinovou literaturu*. Praha, Herrmann a synové 2001, s. 34–35.

východní, polský – *Ostjude*.⁸⁹ To bylo umožněno souhrou okolností, která mu nechala strávit formativní období jeho dětství a rané adolescence ve Lvově, u nábožensky ortodoxního dědečka Salomona Bubera (znalce midrašické literatury), kde také navštěvoval polské gymnázium. Ačkoliv jeho obecenstvo a čtenářstvo tvořili především asimilovaní němečtí Židé, Buber do sebe v dětství nasál náboženskou tradici i realitu východoevropského Židovstva, které teprve zažívalo první křeče modernizace a asimilace.

V tomto kontextu je třeba připomenout, že ve dvou částech židovské Evropy hrál sionismus na přelomu 19. a 20. století odlišnou funkci. Zatímco pro mladou generaci asimilovaných Židů evropského západu znamenal sionismus *návrat* k některým aspektům tradice (byť jistě ne k jejímu celku), pro mladou generaci Židů evropského východu nabízel *osvobození* z tradice.⁹⁰ Touto kulturně revoluční funkcí lze také vysvětlit ústřední postavení Nietzscheho v novohebrejské literatuře východní Evropy a důležitost syntézy nietzscheovství se sionismem skutečně nejvýrazněji Josefem Míšou Berdičevským (1865–1921).⁹¹ Buber byl o 13 let starším autorem ovlivněn, když sám formuloval kolem roku 1900 svou první sionistickou pozici. Oba oceňovali na Nietzscheho to, co oba posléze začali oceňovat na chasidech – totiž schopnost převést absolutno z nebes do lidského života „zde a nyní“.⁹² Buberovy pražské formulace již jsou zbaveny Nietzscheho novopohanství, jež se odráželo v jeho první pozici i u Berdičevského. Nietzscheho vliv však zůstává hmatatelný. Ideál „nepodmíněného života“ (viz dále) nese jasné stopy „nadčlověka“, jakkoliv je produhovněn jeho prostoupením s figurou chasidského cadika či Ježíše (u druhého ovšem mohl Buber čerpat inspiraci přímo z jeho Nietzscheho portrétu v *Antikristu*).

89 Hillel J. Kieval: *Formování českého židovstva. Národnostní konflikt a židovská společnost v Čechách 1870–1918*. Praha – Litomyšl, Paseka 2011, s. 197.

90 Steven E. Aschheim: *The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1990*. Berkeley, University of California Press 1992, s. 108.

91 Tamtéž, s. 109–111.

92 Tamtéž, s. 106–107.

UNIVERZÁLNÍ LID

„Východní“ strana Buberova sionismu je doplněna vytěžením protikladu helénství a hebrejství, který se v německé a evropské intelektuální kultuře vynořil na konci 18. století, aby na sebe vzápětí vzal pochybnou podobu protikladu mezi árijci a Semity. Zatímco řecký člověk žil v bezprostřední jednotě s kosmem, hebrejský člověk z ní byl Božím zaslíbením vyvržen. První plně zažíval přítomnost, druhý ji obětoval na oltář neznámé budoucnosti. Jeden byl v harmonickém souladu se světem, druhý od něj byl odcizen sledováním Božího hlasu, které začalo Abrahámovým rozhodnutím. Buberovy *Tři řeči* jsou jedním článkem ve dlouhém řetězu děl 19. a 20. století, v nichž na sebe tento protiklad bere různé podoby. Stává se protikladem kosmu a dějin, zraku a sluchu, požitku a jeho oddálení, přítakání jsoucímu a jeho překročení, pravidla a výjimky, obecnosti a jedinečnosti, přirozené nutnosti a nadpřirozeného zázraku. Různé variace sváru řeckého a židovského principu nalezneme u tak odlišných i časově vzdálených autorů, jako jsou Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Heinrich Heine, Matthew Arnold, Erich Auerbach, Abraham J. Heschel, Claude Tresmontant, Emmanuel Lévinas či Vítězslav Gardavský.⁹³ Od rané německé romantiky na konci 18. století až po post-holocaustové myslitele posledních desetiletí 20. století se ovšem jednotliví autoři liší v tom, zda chtějí svár dvou principů překonat v jejich vyvážené syntéze, anebo zda hájí nadřazenost jednoho pólu druhému.

Buberův projekt ze *Tří řečí* patří ke druhé alternativě: Židovství jako vtělení „orientálního“ přístupu ke světu má po-

93 G. W. F. Hegel: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* [1798–1800], *Schriften 1796–1800. Hegel-Studien*, sv. 15 (1980); Heinrich Heine: *Über Ludwig Börne, Eine Denkschrift* [1840], *Heines Werke in fünf Bänden*, sv. 4, 1974; Matthew Arnold: *Hebraism and Hellenism in Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism* [1869]. London, Macmillan 1894; Erich Auerbach: *Mimesis. Zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách* [1946]. Praha, Mladá fronta 1968; Abraham J. Heschel: *The Sabbath: its Meaning for Modern Man* [1951]. Shambhala, Boulder, Colorado 2003; Claude Tresmontant: *Essai sur la pensée hébraïque* [1953]. Paris, O.E.I.L 1956; Emmanuel Lévinas: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, Martin Nijhoff 1961; Vítězslav Gardavský: *Anděl na hrotu meče*, samizdat, Prosetín 1975.

slání ukázat nižšímu, „okcidentálnímu“ přístupu cestu k pravému lidství. Bude to však moci učinit jedině pod podmínkou, že se bude schopné obrodit. Právě to je úkolem mladých Židů současnosti. Aby toho dosáhli, musejí se pozvednout k natolik „nepodmíněnému životu“, jakým byli schopni žít proroci a Ježíš, prvokřesťané i Spinoza nebo zakladatel chasidismu Baal Šem Tov: musejí znovu aktualizovat a vzájemně provázat tři hlavní tendence židovství definované ideami jednoty, činu a budoucnosti. Na jejich generaci připadl úkol znovu se pokusit proměnit věčnou židovskou esenci do žité existence.

V opakovaných pokusech o takovou proměnu spočívá podle Bubera *absolutní* život židovského lidu, jenž v určitých historických okamžicích proráží na hladinu jeho života *relativního* jako výjimka, která porušuje pravidlo. Stejně jako v ideji nepodmíněného činu je i v této dichotomii relativního a absolutního života slyšet ozvuk Nietzscheho – konkrétně jeho odlišení „časového“, historicky podmíněného dění od „nečasových“ aktů, které toto dění přerušují.⁹⁴ Vznikají tak mezery, skrze něž k sobě napříč stoletími či tisíciletími promlouvají ti, kdo jsou schopni se vyvázat z relativních měřítek své doby a v tvůrčím aktu nechat prostoupit nebesa se zemí, jednání s rozjímáním, budoucnost s přítomností. Na absolutním životu židovského lidu se může podílet jakýkoliv jeho příslušník, jenž je schopen aktualizovat tři „prapudy“ dřímající (díky jeho židovské krvi) v hlubinách jeho duše – sjednotit svou rozptýlenou existenci pod vládou její židovské esence, odhodlat se k nepodmíněným činům (a vzdát se tedy konformismu s normami většiny) a otevřít se k absolutní budoucnosti.

Překonáním odcizení své existence od své esence ukáží Židé cestu ostatním národům. Z nové aktualizace tří idejí totiž nevzejde jen obroda židovství, ale také lidství. „Není totiž žádného národa mezi národy, na němž by byl viditelný tento duševní pochod, toto stálé tvoření absolutního života tak zřetelně a jasně jako na národu židovském.“⁹⁵ V míře, v jaké je definováno svou schopností překračovat relativní k abso-

94 Friedrich Nietzsche: *Nečasové úvahy*. Londýn, Athenaeum 1988, s. 155.

95 M. Buber: *Tři řeči o židovství*, c. d., s. 42.

lutnímu a partikulární k univerzálnímu, má Židovstvo blíže k obecně lidskému než ostatní národy, a ty ho tedy potřebují jako ukazatele na cestě k pravému lidství: „[S]pása vyjde z Židů: základní tendence židovství jsou elementy, z nichž vyrůstá stále nové a nové světové heslo. A tak míní a chce nejhlubší lidskost naší duše a nejhlubší židovství naší duše totéž.“⁹⁶

Buberův důraz na krev jako nejhlubší vrstvu kolektivní příslušnosti zajišťuje přesun od územně a jazykově definovaného společenství k transteritoriální a mnohojazyčné rase, a tím od partikularistické problematiky národa k univerzalistické problematice lidstva. V *Původu totalitarismu* tvrdila Hannah Arendtová, že takový krok od národa k rase je – podobně jako krok od národa k třídě – zároveň krokem k izolovanému individuu: těžiště se přesouvá z *veřejného* prostoru sdílené kultury a politických institucí do *soukromého* prostoru individuálního já, které se bezprostředně (ve svém nitru) ztotožňuje se svým osudovým společenstvím.⁹⁷ „Pro toho však, jenž se při volbě mezi světem vnějším [tj. společností, do níž se asimiloval] a substancí [tj. pokrevním židovstvím] rozhodl pro tuto, platí být nyní Židem opravdu z vnitra a žít jako Žid ze své krve (...) Když jsme (...) takto (...) své celé židovské existenci řekli ano, pak necítíme již jako jednotlivci, pak cítí každý jednatel z nás tak, jako by byl lidem, neboť cítí lid v sobě. A tu nebudem hledět na minulost židovství jako na minulost společenství, k němuž náležíme, nýbrž spatříme v ní (...) každý z nás dějiny svého vlastního života (...) Ti lidé tam venku, ti ubozí, shrbení, plížící se lidé, kteří od vesnice k vesnici hausejí a nevědí, jak a proč budou zítra žít, a ty těžkopádné, skoro omámené masy, které nakládají na lodě, a které nevědí, kam a proč, ty všechny nebudem pokládat snad jen za své bratry a sestry, avšak každý z nás (...) pocítí: Tito lidé jsou částí mne. Netrpím s nimi, nýbrž já to trpím. Má duše není u mého lidu, nýbrž můj lid jest mou duší. A v tomto stejném smyslu bude cítiti každý z nás budoucnost židovství. Pocítí: já chci

96 Tamtéž, s. 54.

97 Hannah Arendtová: *Původ totalitarismu*. Praha, OIKOYMENH 2013; srov. Pavel Barša: *Mezi Davidovou a rudou hvězdou*, c. d., s. 19–27.

dále žítí, já chci svou budoucnost, chci nový, celý život, život pro sebe, pro lid, jenž jest ve mně, pro sebe v lidu.⁹⁸

Co mohlo více lichotit mladým sionistickým intelektuálům v Praze let 1909–10 než teze, že v hloubi svého nitra mohou rekapitulovat vzrůst a pády svého lidu, a tím zároveň přispět nejen k duchovní záchraně jeho, ale také celého lidstva? V souladu s analýzou Arendtové o prostoupení osobního a politického se sebe-realizace jednotlivce a regenerace židovství a lidství stávají dvěma aspekty jediného procesu. Velká politika světových dějin je promítnuta do každodenního zápasu jednotlivce o věrnost své krvi, obrození židovského lidu spadá vjedno s aktualizací hlubinného já, které bylo doposud jen latentní možností. Buber předkládá rasovou variantu maximy, kterou Nietzsche vetkl do podtitulu své zpovědi v *Ecce homo*: Překročme se k jinému tak, že přitakáme tomu, kým již jsme. Vždyť každý příslušník národa je v národě a národ v něm, takže „[d]ějiny života národa jsou vlastně jen velkým obrazem životních dějin jednotlivého člena tohoto národa, a to, čemu nás učí dějiny židovství, může doplnit a potvrdit jeden každý Žid, pozoruje-li sebe sama, je-li dosti neohrožený a poctivý a pozoruje-li jasným zrakem. (...) Tím, že vstupuje tato otázka [národa] do sféry života jednotlivce, aniž opouští sféru života národního, stává se zřejmou pravdou, že jest vlastně více než otázkou etnickou, že jest otázkou lidstva.“⁹⁹ Je to tedy boj západního, asimilovaného Žida proti rozdvojení jeho života mezi hlubinné společenství jeho krve a povrchní společenství jazyka a kultury jeho země, jenž činí „z židovství fenomén lidstva, z otázky židovské otázku lidstva“.¹⁰⁰

Buber tak potvrzuje výchozí předpoklad antisemitismu podtržený Klausem Holzem, byť mu dává opačné hodnotící znaménko: Židé nemají ontologicky symetrický status národa mezi národy, jedné skupinové identity vedle mnoha jiných. Jsou vůči nim oním „třetím“, kterého ze svých vztahů tyto národy vylučují zásadou, že člověk může být buď Němcem, nebo Francouzem, ale nikoliv obojím: *Tertium non datur!* Žid ale

98 M. Buber: *Tři řeči o židovství*, c. d., s. 20–21.

99 Tamtéž, s. 27.

100 Tamtéž, s. 28.

může být Němcem i Francouzem, a zároveň také někým, kdo každou takovou identitu, jasně ohraničenou jinými identitami, překračuje a kdo tedy není na jejich úrovni plně zachytitelný. Tato jeho „ne-identita“ je univerzalistickým suplementem jeho partikulárního bytí.¹⁰¹ Antisemité ji zatracují, filosemité a Buber oslavují. Pod jejich sporem se skrývá hlubší shoda na tom, že Žid je výjimkou z pravidla, částí, která není jako ostatní části jen *vnitř* celku, ale i *vně*, a tedy na obou stranách jeho hranice. Bytí Židů charakterizuje nepřekročitelná dvojznačnost – jsou i nejsou částí lidstva jako rodiny národů. V negativní, tj. antisemitské interpretaci to znamená, že jsou na hranicích mezi lidským a nelidským – může-li mít lidství jediné národní formu, pak ti, kterým tato forma schází, jsou nepřátelé nejen národů, ale celého lidského druhu. V pozitivní, tj. filosemitské a Buberově interpretaci to znamená, že Židé se nacházejí někde mezi jednotlivými národy a obecným lidstvím, a je jim tedy přisouzeno hrát roli zprostředkovatele jejich vztahu – tedy ostatní národy humanizovat. Židé rozptýlení mezi Nežidy nejsou národní menšinou jako ostatní, ale skupinou s univerzálním posláním. Buberovým jazykem řečeno nejsou jiným *evropským národem*, ale *orientální rasou*, která prostupuje všemi evropskými národy, a právě proto jí může být svěřen úkol přispět k obrodě evropské civilizace. Jestliže jsou Židé „vyloučeným třetím“ (*un tiers exclu*) ostatních národů, pak není divu, že toto jejich paradoxní (ne-logické) postavení lze vyjádřit jen jako *contradictio in adjecto*: nazvali je český antisemita Josef Pekař „internacionálním národem“, pak filosemité věřící v jejich všelidsky spásné poslání je mohou považovat za „univerzální lid“ – lid jako partikulární úd lidské rodiny, do něhož se vtělilo univerzální lidství definující všechny její údy, a který tedy *zároveň* (a v rozporu s prvním vymezením) *není* pouze jedním z nich.

Postavení Židů u Buber a filosemitů (včetně křesťanských sionistů) je strukturálním ekvivalentem postavení proletariátu u Marxe v *Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva* (viz Úvod). Také dělnická třída je jednou ze tříd a nachází se

101 Klaus Holz: *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg, Hamburger Edition 2001; srov. Pavel Barša: *Mezi Davidovou a rudou hvězdou*, c. d., s. 66–72.

tedy *uvnitř* kapitalistického systému, zároveň ji však krajnost jejího vykořisťování a bídy vylučuje a staví *mimo* něj či na jeho hranice, čímž jí svěřuje poslání být předvojem jeho překonání ve společnosti, v níž budou lidé vysvobozeni z partikulárních tříd, aby mohli realizovat své univerzální lidství. Podobně jako je židovský lid národem ne-národem, jsou také proletáři třídou ne-třídou. Jedině tato ne-identita jim umožňuje vést lidstvo k beztřídní budoucnosti. Zatímco jejich univerzalita plyne podle raného Marxe z jejich postavení nejvykořisťovanější třídy, univerzalita a mesiánská role Židů plyne podle raného Bubera z jejich jedinečného rozdvojení či rozštěpu: jsou příslušníky ostatních *národů*, zároveň však také na nich nezávislou *rasou*, jsou viditelně socializovaní do většinových jazyků, politických institucí a kultur, zároveň však patří také k neviditelnému mezigeneračnímu společenství krve.

NESAMOZŘEJMÝ LID

Právě díky niternému rozštěpu mezi národními celky a diasporickým lidem, který je napříč jejich hranicemi propojen pokrevními pouty, mezi krátkou a povrchní pamětí většinové společnosti a dlouhou a hlubinnou pamětí nekonečného řetězu židovských generací – mezi společenstvím vnějších mravů a niterným společenstvím krve – mohou Židé spasit ostatní národy. Právě díky bolestnému *rozdvojení* a snaze ho překonat jsou Židé předurčení k tomu, aby předkládali lidstvu vizi *sjednocení*. Ostatní národy a jejich příslušníci zažívají sebe jako samozřejmou součást světa a díky své hegemonii v určité společnosti na daném území navíc naivně ztotožňují svou partikulární identitu s univerzálním lidstvím. Protože pro Židy není na začátku jednota, ale rozštěp, díky němuž také mohou vidět danou situaci zvnějšku, odhalují falešnost jednoty a univerzality, na jejíž lep sedají nežidovské národy, a tímto bořením iluzí uvolňují cestu k pravé univerzalitě. Fragmentaci židovského národa mezi různé národy odpovídá rozštěpená existence každého Žida. Je-li Židovstvo nesamozřejmým národem, pak jednotliví Židé jsou nesamozřejmými lidmi. Právě tato nesamozřejmost kolektivní i individuální existence předurčuje

Židy ke kritickému řešení existenciální, národní i všelidské otázky a k jejich vzájemnému propojení.¹⁰²

Ačkoliv to Buber výslovně neříká, jeho text je možné rozvést i tak, že z podobného důvodu, z jakého si Židé uvědomují více než ostatní národy důležitost jednoty v důsledku své rozdvojenosti, uvědomují si také více než ostatní důležitost činu v důsledku svého dlouhodobého vyloučení z dějinytvořného jednání: vždyť jistou dobu po zboření prvního Chrámu a pak takřka dvě tisíciletí po zboření druhého Chrámu nemohli – v důsledku rozptýlenosti, malých počtů a scházějících prostředků násilí – na své pronásledování odpovídat činy, ale jen využíváním svých duševních schopností (které tak sice byly bezprecedentně rozvinuty, upadly však v důsledku své oddělenosti od činů do sterilního intelektualismu) a vírou v mesiáše, který je v určité chvíli z této nesvobody spasí a vztah k ostatním národům narovná či dokonce převrátí. Jejich lpění na mesiášské ideji *konce času* mohlo být způsobeno jejich dlouhodobým vyloučením z možnosti proměňovat společenskou realitu politickými činy *uvnitř času*.

At již provedeme tuto extrapolaci Buberovy analýzy nebo ne, jedno je každopádně z Buberova textu jasné. Je to *abnormalita* jejich existence, která činí Židy způsobilými k tomu, aby ukazovali cestu *normálním* národům. Radikalita jejich „nemocí“ dovoluje zachytit ty rysy zdravého života, které překračují konvenční definice zdraví normálními národy. Také zde nacházíme ozvuk Nietzscheho: i pro něj byla nemoc, oslabení či zmrzačení příležitostí k hledání zdravého života mimo normy zdraví a nemoci, které převládají v konformní většině – příležitostí k otevření zavedené perspektivy adekvátnějšímu obrazu reality a konvenčního života jeho plnějším, hodnotnějším formám.¹⁰³

102 Tamtéž, s. 25–27.

103 „Anomální povahy jsou nanejvýš významné všude tam, kde má nastat pokrok. Každému pokroku v rámci celku musí předcházet částečné oslabení. Nejsilnější povahy typus *udržují*, slabší jej pomáhají *dále rozvíjet*. – Così podobného nalézáme i u jednotlivců; degenerace, zmrzačení, ba neřest a vůbec tělesná nebo mravní újma se jen zřídka vyskytuje bez nějaké výhody na druhé straně. Neduživější člověk bude mít například uprostřed válečnického a neklidného kmene možná více důvodů soustředit se na sebe a díky tomu zklidnět a zmoudřet, jednooký

Abnormalitu Židů, z níž plyne jejich mesiášské poslání, napojuje Buber na pochopení židovství jako „polárního fenoménu“.¹⁰⁴ Více než Nežid je podle něj Žid rozkročen mezi extrémy vznešeného a nízkého, čistého a špinavého, ryzího a falešného. Buber cituje Jacoba Wassermana: „Jest jisto: hercem neb opravdovým člověkem, schopným krásy a přece ošklivým; vilným a asketickým, šarlatánem neb odvážným hráčem, fanatikem neb zbabělým otrokem, tím vším je Žid.“¹⁰⁵ Žid je podle Bubera člověkem rozporů a extrémů – obsahuje v sobě tu „nejodvážnější pravdivost proti prolhanosti (...) nejoddanější obětavost proti nejchtivějšímu sobectví. Žádný jiný národ nedal vzniknout tak podlým hráčům a zrádcům, tak vznešeným prorokům a vykupitelům. A ne snad v různých dobách, ne snad, že by vznešené bylo pražidovstvím a nízké [jeho] zrůdností (...) v každé době (...) jsou to často tíž lidé, v nichž a o něž zápasí spolu Ano a Ne, a kteří dosahují podivuhodnými otřesy, krizemi a rozhodnutími jednoho neb druhého pólu (...) Ve všech Židech nějaké obé žije. Nikdo jiný nemůže pochopit – tak jako to chápe Žid –, co znamená býti pokoušen sebou samým; žádný nemá takové množství vloh a takové množství vnitřních překážek jako Žid.“¹⁰⁶

Rozštěp židovské identity mezi společenství krve a zemi pobytu i mezi extrémy nízkého a vysokého je nejen nemocí, která má být překonána, ale zároveň privilegovaným epistemologickým stanoviskem, z něžž je možné zahlédnout *falešnost* „zdraví“, jemuž se těší ostatní národy, i pravé zdraví, jehož je třeba dosáhnout. Vykročením k němu ukážou Židé cestu ostatním národům. Ty ho dosáhnou tehdy, až mezi sebou přestanou bojovat o moc a každý ve svém lůně nastolí normy sociální spravedlnosti. Nepřirozenost a nesamozřejmost židov-

bude mít své jedno oko silnější, slepý bude hledět hlouběji do nitra a rozhodně lépe uslyší. (...) [P]rávě slabší povaha, jakožto subtilnější a svobodnější, vůbec umožňuje veškerý vývoj. Národ, který se na některém místě nalomí a oslabí, avšak v celku je ještě silný a zdravý, dokáže infekci něčeho nového přijmout a ke své výhodě si ji přivtělit.“
Friedrich Nietzsche: *Lidské, příliš lidské. Kniha pro svobodné duchy*. Praha, OIKOYMENH 2018, s. 138-139.

104 M. Buber: *Tři řeči o židovství*, c. d., s. 26.

105 Tamtéž.

106 Tamtéž, s. 26-27 (překlad pozměněn).

ského bytí – odcizení existence od esence a „polarita“ (a tím i oscilace) mezi vysokým a nízkým – nemají být překonány asimilací jednotlivých Židů do buržoazního způsobu života většiny a židovství jako celku do nacionalistické formy jiných národů. Z židovského párii se nemá stát člověk jako ostatní, ale vzorový člověk, jenž na sebe vzal úkol realizovat Boží království na zemi. Ani z židovského národa se jeho obrožením nesmí stát národ jako ostatní, ale vzorový národ, jenž ukáže ostatním národům cestu ven z nacionalistického sebe-zbožštění a boje o světovládu. Nemoc (tj. abnormalita) Židů tedy nemá být jednoduše nahrazena zdravím (tj. normalitou) v jeho zavedené definici, ale přetavena do podoby, která překročí konvenční protiklad mezi zdravím a nemocí.

ŽIDOVSTVÍ A GENIALITA

V Buberově charakterizaci Židů se prostoupily a vzájemně oplodnily dvě diskurzivní linie: výše zmíněný protiklad hebrejství a helénství se překryl s diskurzem o genialitě jako nemoci, která vyvrhuje člověka ze světa normálních lidí, ale zároveň vykupuje toto vykořenění jeho schopností vytvářet jiný svět.¹⁰⁷ Kult génia prošel od svých romantických počátků přes Nietzscheho a prokleté básníky řadou proměn. Jeho německou podobu na přelomu 19. a 20. století paradigmaticky ztvárnil Thomas Mann v postavě Tonio Krögera ve stejnojmenné novele z roku 1903.¹⁰⁸ Pocit nesamozřejmosti, rozštěp mezi extrémy „svatosti“ a „řízení“ (bez prostředkujícího pólu lásky), hypertrofovaná intelektualita a vykořeněnost oddělují Tonia od normálních lidí, kteří – na rozdíl od něj – žijí v bezprostředním souladu se svým tělem a okolním světem, a nejsou tedy vyhnáni do věčného bloudění ducha. Tonio je

107 Pro romantický mýtus nemoci jako příznaku geniality srov. Susan Sontagová: *Nemoc jako metafora, AIDS a jeho metafory*. Praha, Mladá fronta 1997. Ve čtvrté kapitole prvního eseje autorka konstatuje, že zatímco v 19. století – od generace Byronovy a Shelleyho – byla „geniální nemocí“ *par excellence* tuberkulóza, ve 20. století ji nahradilo šílenství, tamtéž, s. 31-39.

108 Thomas Mann: *Tonio Kröger*, in týž: *Novely a povídky*. Praha 1979, s. 68-112.

poznamenán nečistým rasovým původem ze strany své jižní a snědé matky, byť s ní nejsou asociovány vlastnosti židovské, ale cikánské. Mannovou bipolaritou totiž tehdy nebyl Západ a Východ ani árijství a židovství, ale Sever a Jih. Dvojí rasový původ dal Toniovi do vínku rozštěp mezi spořádaný buržoazní svět jeho otce a bohémskou neusazenost jeho matky. Toniovy zdravé protějšky – Hans Hansen a Ingeborg Holmová – jsou naopak z jednoho kusu, či spíše jedné nordické rasy plavých vlasů a modrých očí.¹⁰⁹

Vyhnanství z bezprostředně žité a bezproblémové existence je charakterizováno na jedné straně jako *zavržení* do ne-identity – Tonio zjišťuje, že na rozdíl od ostatních mu není souzena žádná „pravá cesta“ a žádné měšťanské „povolání“ –, na druhé straně však také jako *vyvolení* umožňující vidět (a zachycovat) to, co ostatní lidé nevidí. Neschopnost zaujmout určité místo v tomto světě je kompenzována schopností vytvářet jiný svět v uměleckých dílech. Sociální vydědění je prokletím, neboť géniovi znemožňuje podílet se s ostatními na slastech a strastech obyčejného života. Je však také požehnáním, neboť je s ním spjata tvůrčí schopnost. Je zřejmé, že génius je individuální obdobou židovství jako kolektivní kategorie, kterou evropská představitost po tisíciletí považovala zároveň za vyvolenou i zavrženou. Právě touto podobností vysvětloval Thomas Mann svůj celoživotní zájem o Židy: jako skupina mu symbolizovali dilemata, která zažíval sám na sobě jako jednotlivec a která byla spjatá s jeho excentrickým postavením spisovatele vzhledem ke světu normálních lidí. Outsiderství umělců a Židů bylo handicapem, ale i známkou jejich výjimeč-

109 Představa, že klíčem k osobní identitě a jejím problémům je krev zděděná po rodičích, patřila k samozřejmým předpokladům evropského *fin de siècle*, přičemž křížení rodičovské krve nemuselo být chápáno rasově/etnický: Franz Kafka byl například přesvědčen o tom, že jedním ze zdrojů jeho existenciálních problémů je nesoulad mezi krví po otci Hermannovi – synovi vesnického řezníka, fyzicky a psychicky statným a průbojným parvenu – a po matce Julii, v jejíž rodině byli učenci i podivíni, lidé pohádkového úspěchu i sebevrazi. Kafka svou odcizenost světu občas vysvětloval – podobně jako vysvětloval Mann odcizenost Tonio Krögera – tím, že vznikl ze zkřížení dvou radikálně heterogenních pokrevních linií – jedné spjaté s normálností a zdravím, druhé s abnormálností a výjimkami. Viz Reiner Stach: *Kafka: Rané roky*. Praha, Argo 2017, s. 45–46.

nosti – bariérou bránící přirozenému a normálnímu životnímu rozvoji, ale i šanci k potvrzení vlastní jedinečnosti.¹¹⁰

V románu *Královská výsost* (1909) Mann ukazuje, že zdánlivě nezáviděníhodné postavení na okraji může být zdrojem výjimečných intelektuálních či morálních ctností. Když se velkovévoda Johann Albert III. ptá lékaře Sammeta, zda jeho židovský původ nebyl „překážkou“ na jeho „cestě“, „nevýhodou“ v jeho profesionální kariéře, Sammet odpoví, že člověk jeho původu „není proti normální a proto pohodlné většině v nevýhodě, nýbrž ve výhodě, když má o důvod víc k neobyčejným výkonům“.¹¹¹ V tomto smyslu se pak doktor Überbein vyznává z lásky k „těm odlišným, na nichž je vidět, že jsou mezi námi cizinci, všem těm, na které se [normální] lidé hloupě dívají“.¹¹² Toto ocenění zvláštních a menšinových lidských rysů na úkor rysů obecně sdílených a většinových se pak projevuje v jeho převrácení osvícenského poselství Mozartovy *Kouzelné flétny*, která jménem humanity nadřazuje výjimce pravidlo – „princi“ „člověka“. Podle Überbeina naopak dosahuje lidský druh své hodnoty jedině v těch svých exemplářích, které jsou schopny realizovat svou jedinečnost – stát se jinými, než je většina ostatních, výjimkami z pravidla, aristokraty svého druhu.¹¹³

Postavení Židů na okraji je zdrojem urážek, pro Manna je však známkou jejich potenciální velikosti. Jsou s ním spjaty protikladné polohy či sklony jejich existence, jako je volnomyšlenkářství a revoluční tendence na straně jedné a snobismus na straně druhé, touha po normalitě i pýcha, cynismus i sentimentalita, drzost i vnitřní nejistota, břitkost i melancholie. Výchozí znevýhodnění plynoucí z nesamozřejmosti jejich existence ve světě nutí Židy mobilizovat na maximum jejich volní a intelektuální schopnosti v boji o místo na slunci a činí z nich obávané protivníky Nežidů v meritokratických procedurách a testech.¹¹⁴ Podobně jako u individuálních génů je tedy jejich

110 Thomas Mann: Zur Jüdischen Frage [1921], in týž: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*. Sv. 13, Dodatky. Frankfurt am Main, Fischer 1974, s. 56.

111 Mann, *Královská výsost*. Praha, Odeon 1987, s. 25.

112 Tamtéž, s. 70.

113 Tamtéž, s. 71.

114 Thomas Mann: Zur Lösung der Judenfrage [1907], cit. in Judith Marcus, s. 151.

vydělení spjato s hypertrofií intelektuálních či tvůrčích schopností. Jako mohou Židé sami sebe považovat (a filosemity být považováni) za aristokraty mezi ostatními národy, génius je duchovním aristokratem mezi ostatními lidmi. Je vyhnán jak z jejich společnosti, tak z životní bezprostřednosti. Čím je geniálnější, tím je osamělejší a od života odcizenější. Čím větším je umělcem, tím ochuzenějším je člověkem. Takového proklatého a pozeňnaného aristokrata ducha „v davu okamžitě rozeznáte, máte-li jen trochu bystrozraku. V jeho tváři se zračí pocit odlišnosti, nepříslušnosti, pocit, že je poznáván a pozorován, cosi královského a zároveň rozpačitého. Něco podobného můžeme pozorovat na tváři knížete procházejícího se v civilních šatech mezi lidem. (...) [S]tačí, abys zvedl oči a otevřel ústa, a každý hned ví, že nejsi člověk, ale kdosi cizí, zarážející, jiný...“¹¹⁵


V Tonio Krögerovi ještě Mann vynechal otázku, zda takoví aristokraté ducha mohou svou tvorbou nějak obohatit svět, z něž je tato tvorba vyloučila. Mohou mít na normální lidi nějaký blahodárný či dokonce potenciálně spásný vliv? Posléze uvidíme, že ve své pozdní tvorbě načrtl podmínky jejího kladného zodpovězení. Této otázce se nemohli vyhnout ani ostatní autoři, kteří téma geniality propojili s židovskou otázkou mnohem úžeji než Mann. Jak uvidíme v kap. 9, Otto Weininger přisuzuje zvláštnímu typu židovské geniality doslova spasitelskou misi. Tam, kde on má na mysli individuálního génia typu Ježíše Krista, Buber rozděluje spásné poslání rovně mezi kolektivního génia židovského lidu a génie individuální, kteří se díky své schopnosti aktualizovat tři ideje či atributy židovství stávají jeho elitním předvojem. Buberovo osvojení diskurzu geniality je ovšem, na rozdíl od Weiningera, pouze implicitní.

Zatímco u posledně zmíněného autora má odkaz k židovskému géniu antisemitský obsah (spasitel je Žid, který dokáže překonat své židovství, čímž umožní překonat židovství i lidstvu), ve filosemitském kontextu rozvine toto téma čtyřicet let po Buberovi s bezprecedentní přímočarostí Witold Gombrowicz. Viděl-li Mann mezi postavením a dilematy tvůrčího


115 Tonio Kröger, in T. Mann: *Novely a povídky*. Praha, Odeon 1979, s. 85.

génia a Židovstva analogii, pak Gombrowicz oba póly jednoduše ztotožňuje, když z Židů činí národ géníů. Ve svém *Deníku* je nabádá, aby přestali žádat svou rovnost a uznali svou nadřazenost – aby si přestali nárokovat status národa jako ostatní a přihlásili se ke své výjimečnosti: „Není geniálnějšího národa – a já to říkám nejen proto, že v sobě obsahují nejdůležitější inspirace světa, že z nich každou chvíli vylétne nějaké slavné jméno, že vpálili pečeť do svých dějin. Židovský génius je zřejmý v samé své struktuře, tedy v tom, že stejně jako individuální genialita je spojen s chorobou, úpadkem, ponížením. Je geniální proto, že je nemocný. Je vyšší proto, že je ponížen. Je tvůrčí proto, že je nenormální. Ten národ – stejně jako Michelangelo, Chopin, Beethoven – to je dekadence, která se mění v tvořivost a pokrok. Ten národ nemá snadný přístup k životu, je se životem v rozepři – a právě proto se stává kulturou. Nenávisť, pohrdání, strach, odpor, jež tento národ budí u jiných národů, patří do stejné kategorie jako pocity, jaké u německých vesničanů vyvolával hluchý, špinavý, hysterický, gestikulující Beethoven na svých vycházkách. Křížová cesta Židovstva je v jádru stejné povahy jako cesta Chopinova. Dějiny toho národa jsou tajnou provokací stejně jako životopisy všech velíkáň – provokací osudu, přitahováním na sebe všech neštěstí, jaká se mohou zasloužit o naplnění poslání ... vyvoleného národa. Neví se, jaké životní síly vyvolaly ten hrozný fakt – ti, kteří jím jsou, kteří ho představují, nechť si ani na okamžik nedělají iluze, že se z těch propastí dostanou ven na hladkou rovinu. Je zajímavé, že život sebeobychejnějšího, sebezdravějšího Žida je vždycky do určité míry životem člověka významného: ač zdravý, obyčejný, nijak se tím neliší od jiných, je přece jen odlišný, a protože se s ním jedná jinak, je nutně izolován, je na okraji, i kdyby nechtěl. Dá se tedy říci, že i průměrný Žid je odsouzen k velikosti jen proto, že je Žid. A nejen k velikosti. Je odsouzen k sebevražednému a zoufalému boji proti vlastní formě, neboť se nemá rád (jako Michelangelo).“¹¹⁶

116 Witold Gombrowicz: *Deník*. Praha, Torst 2015, s. 102-103.



DRUHÁ ČÁST
GENIALITA MEZI ÚPADKEM
A OBROZENÍM



KAPITOLA ČTVRTÁ

DEKADENCE A ESTETISMUS:
MAX NORDAU
A THOMAS MANN

Jestliže existovala nějaká paralela mezi politickým a kulturním sionismem (obzvláště v Buberově revidovaném podání, jímž jsme se zabývali ve 3. kapitole), pak ji lze najít v Nordauově verzi prvního z nich. Také on totiž kritizoval západní Evropu. Pod podobností se však skrývá radikální odlišnost. Jeho kritika se netýkala buržoazního životního způsobu jako celku, ale pouze nejnovějších proudů moderní kultury, které ho podle něj podkopávaly zevnitř. Jeho terčem byly ty směry, které v posledních desetiletích 19. století začaly podryvat pokrokářsko-racionalistický konsenzus nastolený v desetiletích po revolučním roce 1848 a filosoficky spjatý s pozitivismem Augusta Comta či Herberta Spencera.

OD DEGENERACE K SEBE-NENÁVISTI

Kdyby Nordau publikoval svou nejslavnější kulturně kritickou práci *Degenerace* (*Entartung*) nikoliv roku 1892, ale roku 1912, byl by se v ní mohl jako odstrašující případ ocitnout také

Nietzschem inspirovaný novoromantismus Martina Bubera.¹¹⁷ Dříve než se stal asimilacionista Nordau – podobně jako Herzl v reakci na nárůst antisemitismu v Evropě – sionistickým vůdcem, zařadil se touto knihou (záhy přeloženou do dalších jazyků) mezi čelné protagonisty celoevropské debaty o úpadku evropské buržoazní kultury. Aplikoval v ní teorii italského psychiatra židovského původu Cesara Lombrosa o biologickém zdroji zločinnosti (a dalších sociálně patologických jevů), podepíranou poukazy k vrozeným abnormálním – tělesným i psychickým – rysům zločinců. Nordau chtěl ukázat, že tytéž sklony, které se projevují u degenerovaných pachatelů asociálních činů, nalezneme v nových směrech umění a životním stylu nových generací evropské velkoburžoazie, které podlehly kultu umění a estetična. Lombroso konstatoval, že vrozené „degenerované“ rysy zločinců, bláznů a jiných asociálů sdíleli také filosofičtí, vědečtí a umělečtí géniové nejrozličnějších epoch. Italský psychiatr tím však nechtěl zpochybnit jejich genialitu a pozitivní přínos jejich tvůrčích výkonů.¹¹⁸ Nordau na jedné straně zúžil jeho záběr, když se v knize zaměřil pouze na představitele soudobého evropského myšlení a umění, kteří podvraceli pokrokařsko-pozitivistický konsenzus (například na Baudelaira, Verlaina, Tolstého, Zolu, Ibsena či Nietzscheho). Na straně druhé překonal Lombrosovu ambivalenci, když z jejich degenerace vyvozoval, že nejsou génii, ale blázny. Tím, že jim evropská civilizace udělila status umělců, vykročila podle něj k vlastní záhubě.

Jejich nebezpečnost byla podle něj o to větší, že se jejich spojenci stali příslušníci nejnovějších generací evropské velkoburžoazie. Právě jejich prostřednictvím se rysy vtělené v uměleckých či filosofických dílech proměňovaly do každodenního životního stylu – například ve fenoménu módy. Tento styl charakterizovalo přehnané zaměření na prožitky já a s ním spjatý sklon podléhat emocím, které člověka odváděly od činného zvládnání světa k rozjímání o jeho (scházějícím) smyslu. Proti životu sycenému *subjektivními interpretacemi* světa stavěl Nordau život opřený o *vědecké poznání* jeho ob-

117 Max Nordau: *Entartung*. Berlin, C. Duncker 1896 [1892].

118 Cesare Lombroso: *Man of Genius*. London, Walter Scott 1891.

jektivních zákonitostí, proti touze po dionýském opojení apolinskou střízlivostí, proti vzletům fantazie pevnou půdou reality, proti utkvívání v mnohoznačných prožitcích jednoznačnosti faktů. Sebe-zbožnění já mělo být nahrazeno jeho sebe-ukázáním, rozptýlené snění soustředěním, nečinný sebe-zpyt tvrdou prací. Zdravý rozum příčinlivého středního stavu, s jeho ztotožněním normálního s morálním, měl nastavit hráze revoltě dekadentních pseudo-geniů, kteří odvádějí mladé velkoburžoy od pokračování v díle jejich otců a praotců k chorobnému zkoumání vlastního nitra a nekonečnému hloubání o (nepoznatelných) příčinách a smyslu světa.

Jednou stranou tohoto hloubání je melancholie, druhou ztráta schopnosti přerušit reflexi rozhodným činem. Tyto rysy se podle Nordaua projevují estetizací života, v níž je realita překrývána fantazií a zároveň se relativizuje a rozostřuje jasné oddělení dobra a zla, morálního a nemorálního. Podle Nordaua vyjadřuje moderní „génies“ svými díly totéž, co zločinec či anarchista vyjadřují svými činy. Okamžitý mezinárodní ohlas *Degenerace* plynul z její schopnosti spojit v jednom pozitivistickém rámci otázku kulturní dekadence s otázkou fyziopsychologické degenerace.

Vzhledem k tomu, že Nordau byl Herzlovi z hlediska sionismu tím, čím byl z hlediska marxismu Bedřich Engels Karlu Marxovi,¹¹⁹ je ironické, připomeneme-li si, že Herzlova postava vykazovala jeden z hlavních rysů jím pranýřované dekadence – dandyovskou estetizací života a kult snění. Jak jsme viděli v první kapitole, tento rys však byl u něj smíšen s kritikou obchodnické racionality zájmů, proti níž stavěl aristokratickou připravenost obětovat svůj život pro čest. Rozhodný čin tak měl v posledku přerušit nejen nekonečný kalkul výhod, ale také nekonečné snění. Ukázali jsme, že Herzlův obrat k politickému činu byl vyprovokován fenoménem, který mohl být vedle kulturní dekadence a revolučního socialismu počítán za další příznak krize liberalismu a úpadku buržoazní civilizace – antisemitismem. Mluvníci tohoto hnutí ho ovšem sami považovali za odpověď na tento úpadek. Nespojovali ho však s degenerací *individuálních* příslušníků jedné rasy (jak to s použitím

119 D. Goldberg, c. d., s. 41–42.

myšlenek Lombrosa činil Nordau), ale s cizí rasou, která měla být degenerovaná (abnormální, nemocná) ve své *kolektivní* podstatě. Nordau odmítá etnicko-rasistické vysvětlení příčiny nemoci, v jejím popisu se však s antisemitismem částečně překrývá. Vydala-li by se evropská společnost cestou, kterou načrtly moderní myšlenkové a umělecké směry a na niž již vykročila dekadentní část evropské velkoburžoazie, pak by se podle něj Evropa proměnila v civilizaci zhýčkaných eunuchů, kteří nahradili užitečnou činnost pro rodinu a společnost zpytováním vlastního já a sebe-kázní upřednostnili estetický prožitek. Tělesnost přebili intelektualitou, odvahu riskovat život sebe-reflexí, jednání pro blaho celku hledáním vlastního uspokojení. Nordau odmítá tezi, že tento úpadek zanesli do evropské společnosti Židé. Uznává však, že mnozí židovští parvenu a obzvláště jejich děti na něm svým způsobem života participují. Antisemitismus, jenž vyhání Židy z evropských národů, pro ně z tohoto hlediska není jen zlem, ale šancí. Dává jim příležitost, aby s touto dekadencí skoncovali tím, že odmítnou asimilaci a (s ní spjaté) oportunistické soustředění na blaho jednotlivce a rodiny, a probudí v sobě schopnost riskovat život pro čest národa. V Nordauově pojetí měl sionismus přenést těžiště židovské existence z přebujelé reflexivity do pěstování fyzické síly. Kalkul užitku či estetické snění měla nahradit schopnost potvrzovat vlastní vůli ve střetu s jinými. Ochota k oběti pro ideu či princip měla vystřídat pud sebe-záchovy a strach o život.¹²⁰

Podobně jako Herzl začal i Nordau ve svém sionistickém období vidět úpadek u asimilujících se Židů jako skupinové kategorie. Více než u Herzla byla u Nordaua tato kritika také sebe-kritikou – copak si nezměnil své původní jméno Südfeld (tj. „jižní pole“) na Nordau (tj. „severní louka“) právě proto, aby smazáním své viditelné diference zjednodušil svou profesionální kariéru a stal se nenápadným – od ostatních nerozeznatelným – příslušníkem německé buržoazie? Bylo-li v tomto smyslu jeho sionistické angažmá vedeno sebe-nenávistí,

120 Michael Stanislawski: *Zionism and the Fin de Siècle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*. Berkeley, University of California Press 2001, s. 80-94.

pak jejím předmětem nebyla semitská rasa, ale identita asimilanta.

KREV WÄLSUNGŮ

Podobně jako Martin Buber či Max Nordau propojuje také Thomas Mann úvahy o dekadenci buržoazní kultury s reflexí (do ní) asimilovaného židovství. Na rozdíl od Nordaua však nepovažuje psychickou a sociální abnormalitu pouze za známku degenerace, ale (podobně jako Buber) potenciálně za známku vyvolení – přináležitosti k aristokracii ducha. Kult krásy ovšem vedl potomky židovských asimilantů k napodobování skutečné aristokracie: přenos těžiště života z obchodu do umění – od instrumentálního rozumu k estetickému citu – šel ruku v ruce s úkrokem od buržoazního k aristokratickému způsobu života. Nejednalo se ovšem o pouhý návrat zpět, neboť scházel smysl pro sociální závazky, jež tradiční šlechta vyjadřovala heslem *noblesse oblige*. Toto ochuzení vyplynulo z kontextu sociální i hodnotové fragmentace moderní společnosti a s ní spjaté individualizace. Na jejím pozadí zaujal místo aristokrata dandy. Mann proměnu mladých buržoů do dandyů popisuje jako záležitost generační: – „vnuci“ a „dědicové“ se odcizují od čínorodého způsobu života otců a dědů, a to právě díky tomu, že mohou užívat plodů jejich zakladatelských skutků: blahobytu a volného času. Byť se tato generační proměna týkala evropské buržoazie *fin de siècle* jako celku, u potomků židovských asimilantů na sebe brala obzvláště nepřehlédnutelné rysy.

V centru Mannovy novely *Krev Wälsungů* je vztah Siegmunda a Sieglindy Aarenholdových, dvojčat zrozených z manželství velkoburžoazního židovského parvenu.¹²¹ V honosném sídle této rodiny žijí aristokratickým životním stylem. Prázdná zahálka, umožněná rodinným dědictvím, zaplňují snobskou estetizací každodennosti. Sociální vydělení, v němž se jejich nadměrné bohatství vzájemně posiluje s antisemitismem jejich okolí, proměňují do známky vyvolení a nadřazenosti vůči

121 Thomas Mann: *Krev Wälsungů*, in též: *Novely a povídky*, s. 243–264.

Němcům. Sterilita a sociální neúčinnost dandysmu Siegmundova a jeho incestu se Sieglindou, jímž stvrzují svá pokrevní pouta proti její chystané svatbě s „Germánem“, jako by potvrzovaly antisemitský stereotyp o emancipovaných Židech skrývajících pod slupkou asimilace neasimilovatelné pokrevní jádro.

Podobně jako snoubenec Sieglindy, zchudlý šlechtic von Beckerath, našel i Mann finanční stabilitu ve sňatku s bohatou Židovkou – Katjou Pringsheimovou. Také její rodina se vyznačovala velkoburžoazním životním stylem. V původní verzi, publikované roku 1906 a vzápětí stažené v důsledku hrozící roztržky s její rodinou, nechává Mann po incestním sexuálním aktu říci Sieglindu s ohledem na jejího nastávajícího snoubence (s použitím výrazu z jidiš) větu: „Podvedli jsme ho, góje.“¹²² Byť se v tomto případě nejedná o vztahy mezi židovskými generacemi, kterými pokrevní solidaritu Židů dokládá Weininger (kap. 9), Mannova novela a její titul navozují stejnou představu o poutech židovské krve. Ve spojení s pocity židovské výlučnosti a nadřazenosti představují tato pouta pro Nežidy neproniknutelnou bariéru. Do novely se nepochybně promítla Mannova frustrace z obtížnosti, s jakou pronikal ke své ženě Katje přes hradbu jejího intenzivního vztahu k jejímu dvojčeti Klausovi.¹²³

Potenciálně antisemitský smysl novely však je podvracen skutečností, že je výslovnou parodií na druhý díl „árijského“ *Prstenu Nibelungů* Richarda Wagnera, *Valkýru*, v níž jsou incestní dvojčata stejných jmen dětmi boha Wotana. Dáme-li stranou Mannovo vyrovnávání si účtů s rodinou jeho ženy, objeví se širší smysl jeho díla. Do dvou sourozenců vtělil obecný trend upadající buržoazní kultury konce 19. století. Projevovali se tento trend, jak bylo řečeno, na asimilovaných dětech židovských parvenu výrazněji než na mladé generaci „etnických“ Němců, pak tomu tak bylo proto, že dovedli být lepšími buržoy – ve vzmachu i úpadku – než oni, nikoliv kvůli nějaké

122 Cit. in Gerhard Kaiser: *Thomas Manns Wälsungenblut und Richard Wagners Ring Erzählen als kritische Interpretation*, *Thomas Mann Jahrbuch* 12, 1999, s. 239–258, s. 250.

123 Tamtéž, s. 252. Srov. Hermann Kurzke: *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*. München, C. H. Beck 1999, s. 171.

vrozené vadě jejich krve, byť v jejich sebe-rozumění hrála tato krev - v důsledku antisemitismu jejich okolí - významnější roli než u Nežidů.

PAUL BOURGET A GUSTAVE LE BON

Dvojčata Aarenholdova jsou jednou podobou dekadence buržoazní kultury, jak to definoval jeden z Mannových inspiračních zdrojů v této otázce, francouzský psycholog a spisovatel Paul Bourget v *Esejích ze současné psychologie* (1883).¹²⁴ Blahobyť a volný čas podle něj umožňoval stále většímu množství příslušníků vyšších vrstev stahovat se z činorodého života do vlastního nitra, z jednání do rozjímání, z boje s realitou života do světa volné fantazie, z budování rodiny či firmy do receptce uměleckých děl, ze starosti o věci veřejné ke starosti o pocity a prožitky vlastního já. Tou měrou, jakou se slasti a strasti tohoto já stávaly jemnějšími a kultivovanějšími, slábla jeho schopnost účinně odpovídat na výzvy okolí. Toto oslabení, způsobené souběhem kultivace a segregace v prostoru rodinné intimity, se již v průběhu 19. století projevilo na buržoazních ženách, které blahobyť uzavřel do domácnosti a zároveň jim poskytl příležitost naplňovat své osamění sněním podněcovaným uměleckými zážitky.¹²⁵ Není tedy divu, že jakmile se na konci 19. století začala kultivace niternosti rozmáhat mezi mladými buržoazními muži, byla identifikována jako zženštilost. Současně byla (nikoliv mylně) chápána jako demise muže z místa hlavy rodiny, bez níž ovšem rodina - pokud ji vůbec tvořili noví mužové - byli s to založit - ztrácela soudržnost. Společnost i rodina se rozpadaly na jednotlivce, a ti, zahleděni sami do sebe, na tříšť svých citů a pocitů. Čím většími virtuosy se stávali v osamoceném prožívání a vychutnávání svého nitra, tím menší schopnost měla jejich společnost, zbavená

124 Paul Bourget: *Essais de psychologie contemporaine*. Paris, Alphonse Lemerre 1885 [1883].

125 Ute Prevert: Die Innenwelt der Aussenwelt. Modernitätserfahrungen von Frauen zwischen Gleichheit und Differenz; in Shulamit Volkov (ed.): *Deutsche Juden und die Moderne*. München, R. Oldenbourg Verlag 1994, s. 75-94, s. 81-84.

takto svých obránců, přežít v boji o své místo na slunci s jinými společnostmi.

Bourgetova diagnóza se v devadesátých letech stala součástí ducha *fin de siècle* a nejpobulárnější díla tohoto desetiletí ji v různých variantách opakovala. Gustave Le Bon například v závěru svého bestselleru z roku 1895 konstatuje, že civilizace vznikají díky schopnosti jednotlivců oddat se nějakému kolektivně sdílenému ideálu, jenž ukazuje směr a vytváří z volně seskupeného množství lidí „různé krve (...) zvyků a věr“ jediné tělo s jedinou duší – jednu endogamní „rasu“ či „národ“. Hodina stárnutí a úpadku se vyznačuje „zeslabením ideálu, který udržoval duši rasy. Jak tento ideál postupně bledne, počínají se viklat i všechny náboženské, politické nebo sociální stavby, ke kterým dal podnět. S postupným rozplýváním se svého ideálu ztrácí rasa stále více a více to, co tvořilo její souvislost, jednotu a sílu. Jedinec ve své osobnosti a inteligenci může vzrůstat, ale současně je také nahrazen kolektivní egoismus rasy neobyčejným vzrůstem egoismu individuálního, provázeným oslabením charakteru a zmenšením činnosti. (...) S definitivní ztrátou starého ideálu pozbývá rasa nakonec i své duše; pak je již pouhou skupinou osamocených jedinců a stává se opět tím, čím byla při svém vzniku: davem. Má všechny jeho pomíjivé vlastnosti, ale nemá stálost a budoucnost. Civilizace postrádající pevnost je vydána na milost a nemilost všem náhodám. Lůza vládne a barbaři pronikají vpřed.“¹²⁶

ÚPADEK JEDNÉ RODINY

Literárním protějškem rádoby *vědeckých* analýz dekadence z pera Bourgetova, Le Bonova či Nordauova byl román Thomase Manna *Buddenbrookovi*. *Úpadek jedné rodiny* (1901).¹²⁷ Dekadence německé velkoburžoazie je představována ságoú tří generací obchodnické rodiny – od zakladatele firmy Johanna (1765–1842) přes jeho syna Johanna/Jeana (1798–1855) k jeho vnukům a vnučkám Thomasovi (1826–1875), Antonii

126 Gustave Le Bon: *Psychologie davu*. Praha, Kra 1994, s. 150–152.

127 Thomas Mann: *Buddenbrookovi*. Praha, Odeon 1971.

(Tony) (nar. 1827), Christianovi (nar. 1828) a Kláře (1838–1864), a končí u Thomasova syna Hanno (1861–1877). Jak konstatuje Hermann Kurzke, z jehož interpretace tohoto Mannova románu vycházím, úpadek spočívá v narůstající převaze reflexivity a (kritického) sebevědomí nad vitalitou a (nekritickou) naitivou.¹²⁸ Zakladatel Johann je sice světonázorově vzato osvícencem a je tedy otevřený ke kritice společenských poměrů, sebe sama však z odstupů nevidí: jeho vědomí je organickou součástí a služebníkem jeho životní praxe, která mu nedovoluje dát prostor sebe-pochybám. Pietistická nábožnost jeho syna Jeana je první známkou oslabení vitality, neboť náboženské zásvětí nastavuje vnější zrcadlo světské (obchodnické i rodinné) praxi. Ta ztrácí svou nevinnost a některé její rysy se mohou stát terčem morální kritiky, což by mohlo rozštěpit existenci. U Jeana zůstává tento rozštěp původní jednoty pouze latentní. Na povrch vstoupí až v další generaci – u Thomase. Ten není nábožný. Rozštěp, jenž nakonec rozvrátí jeho existenci, tedy není ani tak povahy morální jako existenciální: cítí stále více, že jeho rodinná i obchodní praxe je jen jakousi mechanicky vykonávanou rolí odpojenou od spontánních tužeb, které musejí být zvnějšku disciplinovány. Jako by nebyly než umělé a vědomě vnucenou formou přirozenosti, která i po svém zkrocení nepřestává kdesi v podzemí bublat. Thomas ztrácí pocit životní autenticity. Necítí se jako skutečný člověk, ale jako herec přehrávající scénář, jenž mu byl dodán zvnějšku. Jeho bratr Christian vyřeší tento rozpor přimknutím se k potlačeným impulzům života, když přeběhne od měšťanského způsobu života k jeho alternativě v podobě divadelní bohémy. Zatímco Thomas se ve svých devětatdvaceti letech po smrti otce Jeana roku 1855 pustí do rozvoje rodinné obchodní firmy (založené jeho dědečkem Johannem roku 1768), Christian směřuje přes divadelnickou kontrakulturu do ústavu pro choromyslné. Thomasův syn Hanno je zase přitahován hudbou – v důsledku nedostatku sebe-kázně je však schopen pouze klavírní improvizace, nikoliv skutečného hudebního výkonu. Přecitlivělý a předčasně vyčerpaný životem umírá v šestnácti letech na tyfus.

128 Hermann Kurzke: *Thomas Mann. Epoche – Werk – Wirkung. 2.*, přeprac. vyd., München, C. H. Beck 1991, s. 64–74.

Dekadence však zevnitř rozhlašuje i Thomase. Rozpor mezi vnucenou rolí a impulzy života postupně naruší jeho vůli k životu. Na zjevném vrcholu své kariéry – v krizi, kterou bychom dnes nazvali „krizí středního věku“ – ho četba Arthura Schopenhauera vede k tomu, že zaujme vůči této vůli kritický postoj. Naivní vitalitu jeho předků, jež bezprostředně ústila do jednání, v něm nahrazují pochyby, které jednání zastavují a v posledku vedou k nemoci a smrti. Opustila ho životní síla, díky níž jeho dědeček Johann založil a otec Jean rozhojnil rodinný podnik. Dvacet let po jeho převzetí Thomas umírá a firma končí. Záhy si smrt bere i jeho jediného mužského potomka Hanno – beztak neschopného jakékoliv soustavné činnosti. Konec jedné rodinné linie naznačuje, že s blížícím se „koncem století“ (*fin de siècle*) se blíží zánik celé jedné epochy, soumrak jejích bohů a úpadek její vůdčí třídy.

VĚDĚNÍ PROTI VŮLI

Mann souhlasil s Bourgetem a Le Bonem, že zmnožování zjemnělých prožitků, jež přinášelo buržoazní umění, bylo přímo úměrné úbytku schopnosti měšťanstva *fin de siècle* plodit a vychovávat děti schopné zakládat rodiny a firmy a ztotožňovat se s národním celkem – tedy pokračovat v každodenním heroismu otců a praotců. Intelektuální sofistikanost a kultivace smyslu pro pluralitu mínění a věr zbavily měšťanskou kulturu předsudků a iluzí, s nimi však také nadosobních ideálů a smyslu pro posvátné. Učinily ji tolerantní, schopnou přiznat dílčí platnost každé hodnotové pozici, žádné však platnost celou. Místo jediné a absolutní pravdy zaujala mnohost pravd relativních. Tou měrou, jakou bylo vše posvátné profanováno, získalo *vědění*, ironicky podvracející jedno hledisko dalším, a to zase dalším, vrch nad *vůli*. Před tímto úpadkem panoval naopak primát vůle, která byla schopna zastavit nekonečný postup sebe-zpochybňujícího *vědění* a opřít jednání o jedno hledisko, které již nebylo relativizováno dalšími. Jak zdůraznil Nietzsche v Mannově oblíbené Druhé nečasové úvaze, rozhodný čin povstává z mlhy nevědění a neobejde se bez závoje iluze a mýtů. Jejich protržení světlem rozumu kácí všechny modly, o něž se člověk může opřít při svém vykročení

do budoucnosti, a přibíjí ho k pasivně zřené minulosti. Poznání toho, co bylo, uzavírá cestu k tomu, co může být. K obnově schopnosti jednat je tedy třeba zhasnout světlo rozumu a poddat se opojení, které s sebou přináší iluze a nekritická absolutizace jednoho z relativních hledisek. Jen díky této ignoranci se toto hledisko může stát opěrným bodem činu.

Primátem vědění nad iluzí, a tím i vůlí trpí Siegmund z *Krve Wälsungů*. Mann ho charakterizuje jako někoho, kdo přečetl hodně knih, ale žádné nebyl schopen se skutečně oddat – přijmout ji jako jediného a nezpochybnitelného průvodce na cestě životem. Byl vtělením dekadentní kultury, která byla – podobně jako Weiningerovi imaginární Židé (viz kap. 9) – zbavena víry v jakoukoliv posvátnost, a tím ovšem i schopnosti najít opěrný bod činnorodé intervence do světa. Slábnoucí schopnost napnout vůli k ráznému konání odzbrojovala poslední generaci buržoazní třídy tváří v tvář možným vyzvatelům – ať již je představovaly sociálně nižší třídy či jiné civilizace.

Mannův inspirátor Bourget měl každopádně jasno: Evropa konce 19. století kráčela ve stopách pozdního Říma. V umění mu dekadenci symbolizovala Baudelairova poezie: asociovala krásu se zlem a zkázou, erotickou touhu se smrtí.¹²⁹ Hypertrofie schopnosti reflektovat prožitky a obdařovat je tvarem a smyslem činila z lidské existence pouhý materiál umělecké tvorby. Umění již nesloužilo životu, ale stavělo se místo něj na místo nejvyššího účelu. Existence sama neměla hodnotu, pokud nenašla svůj odraz v umění. Aby však mohl umělec zobrazit život, musel vyskočit z jeho proudu a postavit se nad něj – do pozice jeho nezúčastněného pozorovatele. Jen za cenu odchodu z činné existence do svého rozjímavého nitra mohl obdařovat život tvarem a smyslem. Protože bez nich byl život bezcenný, mělo toto opuštění života vyšší hodnotu než život sám.

Mann propojil tuto Bourgetovu analýzu podmanění lidské existence jejím uměleckým zobrazováním s výše zmíněnou Nietzscheho kritikou buržoazní kultury za to, že podřídila jednání poznání. Podle Nietzscheho se kreativita života proje-

129 Bourget, c. d.

vuje nejvíce v situacích, kdy se rozhodování nemůže řídit poznáním – kdy není po ruce žádný poznatelný důvod, o něž by šlo opřít čin. Tehdy spočívá konání cele na chtění vyvěrajícím z racionálně nepodložené víry či iluze. Právě tato vůle k činu je podle Nietzscheho Druhé nečasové úvahy fatálně oslabena přenesením těžiště moderního života do poznání. Podle kritiků dekadentního *fin de siècle*, kteří přišli po Nietzsche, nevedla převaha vědění nad konáním k posílení racionalismu, ale naopak: rozum odkázaný sám na sebe není schopen přejít od reflexe k činu, ale přidává stále další důvody pro a proti. Protože žádný z nich není schopen stát se pevným základem rozhodnutí, stává se člověk v posledku hříčkou střídajících se emocí. Lidé se pak místo jejich aktivního zvládnutí věnují jejich pasivnímu pozorování a – s pomocí umění – jejich estetizaci.

Racionální člověk, jenž v době vítězícího liberalismu šedesátých a sedmdesátých let podřizoval své přirozené sklony buržoazní morálce se stejnou suverenitou, s jakou podřizoval přírodní síly moderní technovědě, se na konci 19. století začal proměňovat v *člověka psychologického*.¹³⁰ Čím více se duše vyzavovala z činného zapojení do světa, tím větší převahu získávaly její iracionální složky nad racionálními. Postupnou ztrátu kontroly nad emocemi a instinkty kompenzovalo nové buržoazní já *fin de siècle* jejich stále intenzivnějším zpytováním.

Viděli jsme, že jedním z těch, kteří napadali sebestředný „emocionalismus“ kultury konce 19. století, byl Max Nordau v *Degeneraci* (1892). Pokrok lidstva spojoval s nahrazováním obraznosti doslovností. Proti mnohoznačnosti symbolického čtení světa, v němž jedna věc může znamenat sebe i něco jiného, vzýval jednoznačnost pozitivistického poznání, které každou věc identifikuje jako to, čím je a všechny ostatní možné významy vyloučí. Próza vědy měla vykazat poetiku umění na stejné místo, na něž již předtím civilizovaný člověk vykazal báje, jimž věřili divoši a barbaři – do sféry *emocí a fantazie*. V této říši snad mohou trávit svůj čas ženy a děti; dospělí muži se mají řídit tím, co jim o *realitě* říká jejich *rozum*.

130 Carl E. Schorske: *Videň na přelomu století*. Brno, Barrister & Principal 2000, s. 24.

Zatímco podle Nordaua je v posledku každé umění agentem dekadence, hrdina Mannovy *Smrti v Benátkách* se až do krize svého stáří pokouší dokázat opak: že může existovat umění, které je na straně racionálního smyslu pro skutečnost, jenž pohání čin, nikoliv iracionálního opojení, které od něj odvádí.¹³¹ Gustav Aschenbach se snaží komplicitě umění s dekadencí nastavit hráz jak měšťáckým ukázněním svého života, tak sevřenou formou svých děl a jejich povznášejícím – historicky ukotveným – obsahem (jeho nejslavnější román je věnován Bedřichu Velikému). Snaží se držet na uzdě reflexi, která blokuje čin zpochybňováním jednoho hlediska jiným hlediskem, a toho zase dalším.

Podobně jako Kröger je Aschenbach křížencem germánského otce a cizokrajné matky („dcery českého kapelníka“), a svářejí se v něm tudíž dva neslučitelné principy – usedlé a *duševně pracující* měšťáctví je podrýváno podzemním proudem *smyslově bujného* tuláctví. Aschenbach chce matčino dědictví podržít otcovu. Omezování reflexe a ducha doplňuje omezováním vášní těla: je rozhodnut nepřipustit, aby pudy získaly vrch nad já a opojení porazilo střízlivost. Toto vyvažování apolinského a dionýského principu (v Nietzscheho smyslu) je v souladu s požadavky etablované měšťanské kultury. Umožňuje Aschenbachovi získat oficiální status – stát se uznávaným umělcem, jenž posvěcuje stávající společenský řád. Svými díly apeluje na konvenční vkus obyčejných měšťácků. Vyhýbá se modernistickému nonkonformismu (spjatému s rozvolňováním či rekonfiguracemi formy), a tím i dekadenci. Jeho životním i uměleckým projektem je nastolení vlády činné vůle nad nečinnou reflexí, racionální morálky nad smyslovou krásou, já nad instinkty, heterosexuální normality nad homosexuální „inverzí“. Na sklonku života se však v něm druhé strany těchto párů vzbouří a dochází, řečeno s Freudem, k „návratu vytěsněného“. Umělecká činnost, jež si předsevzala bránit život proti dekadenci – zdraví proti nemoci –, uchovávala po celou dobu ve svém lůně její semena, z nichž ve chvíli stařeckého oslabení rozkvetou baudelairovské květy.

131 Thomas Mann: *Smrt v Benátkách*, in *týž: Novely a povídky*. Praha 1979, s. 126–181.

UMĚNÍ PROTI ŽIVOTU

Dříve než Mann představil nezdařený pokus měšťáckého umění ubránit se silám dekadence v postavě Aschenbacha, vtělil karikaturu jiného typu tohoto umění, které se naopak s těmito silami vědomě spojilo, do hrdiny povídky *Tristan*.¹³² Detlev Spinell pohrdá normálními lidmi. Jejich existence nemá hodnotu, pokud z ní umělec nevytvoří materiál svého díla. Hodnotou tedy není *život* o sobě (v jeho bezprostředním snažení), ale jen jeho umělecký *obraz*. Mann zkonstruoval Spinella jako trapného pozéra, jenž je místo činů schopen pouze patetických gest. I ta mu však stačila ke zničení ženy, která v důsledku výše zmíněné domácí segregace a umělecké kultivace trpěla ještě větší životní slabostí než on sám. Nicotnost jeho existence je pro čtenáře stejně tak nepochybná jako sterilita dandyho Siegmunda. Spinellova chlapecká, bezvousá tvář, „jen tu a onde porostlá ojedinělým chmýříčkem“, zavdala jednomu z jeho spolupacientů ze sanatoria Einfried podnět k jeho označení za „zetlelého kojence“ – tedy někoho, kdo zvald dříve, než se stačil proměnit v muže. Mann naznačuje i jeho sexuální impotenci. Jemu i Siegmundovi každopádně schází síla schopná plodit nové – ať již v životě, nebo v umění. Jejich estetický narcismus (ve druhém případě rozšířený o sourozenecký incest, v němž *já* miluje samo sebe ve *stejném* druhém) nestupňuje život, ale naopak ho odděluje od jeho tvořivých sil.

V *Malém panu Friedemannovi* nabývá toto oddělení *od života* povahu vědomého záměru obrany *před* životem: obchodník Friedemann se stává zaviněním chůvy v kojeneckém věku mrzákem vyloučeným z erotického naplnění. S postupem života se naučí používat uměleckých požitků jako kompenzace, jež zabraňuje zkáze, kterou by mu mohla přinést bolest nenaplněné touhy. Toto estetické opevnění se však hroutí jako domeček z karet ve chvíli setkání s jeho *femme fatale* – Gerdou von Rinnlingen. Mann ji líčí jako vyzývavou a emancipovanou ženu, vychutnávající každou příležitost ke stupňování životní intenzity. Ráda si například sama sedá na kozlík místo kočího a chápe se uzdy. Obrazně řečeno uhání s bryčkou svého živo-

132 Thomas Mann: *Tristan*, in týž: *Novely a povídky*, s. 35–67.

ta tak prudce, že nelítostně srazí každého, kdo není schopen k ní naskočit nebo včas uhnout. Hrbáček Friedemann končí pod koly. Umění, které má jako ochranná vrstva tlumit ničivé nárazy vášní a umožňovat tak spořádanou a usedlou existenci buržoá, je tváří v tvář autentické síle života bezbranné.

Friedemannova tělesná invalidita symbolizuje zmrzačenost a sterilitu měšťanské kultury. Sedavé a kalkulačnické zaměstnání, doplněné uměřenými dávkami „povznášejících“ uměleckých zážitků, nenaplňuje život, ale oslabuje ho – mimo jiné i převahou duševních činností nad tělesnými, přihlížení nad konáním. Právě tento primát převrací Gerda von Rinnlingen, když si sedá na kozlík místo sluhy, kterého vykazuje do pozice přihlížitele. Aby nastavil kritické zrcadlo impotenci Siegmunda, Spinella či Friedemanna, Mann jí dává do ruky bič a do úst cigaretu. Model silné ženy porážející na cestě svým životem dekadencí oslabené muže použije Mann znovu v *Josefu Živiteli* v příběhu kenanejské ženy Thamar, která při umanutém sledování svého cíle stát se článkem v generačním řetězu vyvoleného lidu rozdrtí ve svém objetí Judovy nepovedené syny Era a Onana.¹³³

V postavách Siegmunda, Spinella či Friedemanna neklade Mann otázku, ale vynáší soud. Skutečnou otázku – tj. takovou, z jejíž formulace neplyne jednoznačná odpověď – klade v postavách Tonio Krögera ze stejnojmenné novely či Friedricha Schillera z *Těžké hodiny*: umělců, kteří nejsou impotentní a jejichž oddělení od světa normálních lidí není prvotně důsledkem zděděného bohatství, krve, prázdné pózy či tělesného zmrzačení, ale vnitřní nutnosti. V těchto géních je prostý a spontánní život obětován osamělému zápasu se sebou samým a dílem, v němž nechávají život zkamenět tím, že mu dávají dokonalý tvar. Mann se ptá, zdali i tito tvůrčí duchové nejsou dekadentními, protipřirozenými zjevy. Obzvláště vezmeme-li v úvahu, že jejich existence mimo řádná a sociálně užitečná povolání jde často ruku v ruce s nezřízeností jejich smyslových vášní, sexuální inverzí (Freudův termín pro homosexualitu) a neschopností zastavit v sobě oscilaci mezi

133 Thomas Mann: *Josef Živitel*. Praha, Melantrich 1951. Díl pátý: Thamar, s. 216–246.

krajnostmi andělského a živočišného (kterou Buber jakožto polaritu připisoval Židům). Aschenbach se toto nebezpečí snažil zažehnat každodenní kázní a proměnou umělecké tvorby do měšťanského povolání. Jako by usedlé vykonávání společensky užitečné role mohlo zmírnit vášně smyslů (poháněné iluzemi) i nároky ducha (směřující k věčně unikající pravdě) tak, aby odpovídaly lidským měřítkům. Velká část moderního umění se vydala opačnou cestou – zvolila bohémské tuláctví proti měšťanské usedlosti a vrhla se do propasti abnormality a nemorálnosti. Jakmile umělec ztotožnil krásu se zlem (jako Baudelaire) a ztratil pocit závazku vůči ostatním lidem (jako další prokletí básníci), stal se nejviditelnějším symptomem nemoci společnosti, od níž se sám s opovržením distancoval. Transpozice tohoto tématu do kontextu meziválečné Evropy, v níž se všech mezí zbavený avantgardismus stane uměleckým protějškem podobně bezmezného barbarství nacismu, provede Mann v *Doktoru Faustovi* (1947) (viz kap. 6).

Tonio Kröger ze stejnojmenné novely či Schiller z *Těžké hodiny* představují opačnou cestu: první se na konci novely vyznává z lásky k obyčejným měšťákům a druhý je zosobněním osvícensko-humanistického kréda. Temná strana těchto postav je vykoupěna stranou světlou. Jako by jejich vydělení nemuselo být pro ně a společnost známkou prokletí, ale požehnání: nikoli výrazem úpadku, ale zdrojem obrození.

KAPITOLA PÁTÁ
KOUZELNÝ VRCH

Téma trpícího – fyzickou či duševní chorobou stíženého – génia jako nositele jedinečného vhledu do podstaty lidského života, o něžž se může opřít jeho obrození, bylo jedním z ohnisek neoromantického diskurzu *fin de siècle*. Jeho nietzscheovskou variantu můžeme schematicky shrnout následovně: Abnormalita a s ní spjaté sociální vydělení poskytují stanoviště, z něžž je možno zahlédnout omezení a povrchnost normality. *Nemoc* hrozí smrtí, ale nabízí také šanci kriticky přezkoumat etablované normy *zdraví*. Postavení na pomezí bytí a nebytí vyjímá člověka ze samozřejmých pravidel každodennosti a umožňuje mu vidět relativitu hodnot, jež přijímají a považují za absolutní ti, kteří se v rámci této každodennosti věnují svým povoláním a rodinám.

Takovým místem „nad“ světem zdravých – plně do života zapojených – lidí „nížiny“ je sanatorium Berghof v alpském městečku Davos: dějství Mannova *Kouzelného vrchu* (1924). Náhled z „vrchu“ je „kouzelný“, čarovný a plný divů, neboť „normální“ kategorie života jsou v něm převráceny a smíšeny. Co je v nížině od sebe zřetelně odděleno, nahoře je zpřehá-

zeno a smícháno. Roční období se prostupují (i v létě může sněžit) podobně jako se prostupují zima a horko v pacientovi stíženém horečkou. Jak naznačuje latinský kořen slova „pacient“, klienti sanatoria jsou svou nemocí vytrženi z činného podílu na světě k trpnému přemítání o něm. Tou měrou, jakou je práce nahrazena volnem, čas přírůstek se proměňuje do kruhu: pozornost je od budoucích cílů přesunuta k návratu minulého. Kupředu postupující projekty zdravých lidí, střídá „věčné nyní“ (*nunc stans*), v němž žijí k zahálce odsouzení nemocní. I zcela průměrný jedinec, jako je čtyřriadvacetiletý lodní inženýr Hans Castorp z patricijské hamburské rodiny, začne po příjezdu do Berghofu filosofovat a klást si otázky po smyslu času a života, které by ho v níže nikdy nenapadly.

K takové proměně ovšem není bez predispozic. Jako sirotek, jenž v dětství zažil pohřeb matky, otce i děda, který ho po smrti rodičů vychovával, získal zvláštní vztah ke smrti jako k něčemu, co činí člověka vznešeným a důstojným. Je také typickým „vnukem“ v Mannově smyslu – tedy někým, kdo zaměnil bojovnou zakořeněnost v životě a práci, charakteristickou pro předky, mírumilovností a sklonem k lenošeni. I jeho kuřáctví ho odvádí od činného postupu vpřed k prodlévání u návratu „věčného nyní“. V začarovaném prostředí alpského sanatoria se ovšem tyto predispozice rozvinou do takových rozměrů, že se jeho postoj k životu začne podobat tomu, které neoromantický diskurz *fin de siècle* připisuje géniům a Max Nordau velkoburžoazii degenerované estetismem a *l'art pour l'artismem*.¹³⁴

SETTEMBRINI A CHAUCHATOVÁ

Humanitní variantu této Nordauovy pozitivistické kritiky ztělesňuje v Berghofu Lodovico Settembrini. Také on je ovšem

134 Podle Susan Sontagové byl román Mannovým ironickým komentářem k romantickému mýtu tuberkulózy. „Zdrojem ironie *Kouzelného vrchu* byla do značné míry skutečnost, že tuberkulózu, nemoc umělců, dostane průměrný měšťák Hans Castorp. (...) Přesto je mýtus v románu stále přítomen, neboť choroba měšťáka Hanse vskutku duchovně zušlechťí.“ S. Sontag, c. d., s. 38.

„vnukem“ - jeho děd Giuseppe byl právník a jako karbonář bojoval za nezávislost Itálie, otec však již přešel od *vita activa* k *vita contemplativa* - náměstí a soudní síně vyměnil za teplo pracovny, v níž pěstoval humanistickou vzdělanost. Lodovico v sobě spojuje aktivismus děda a humanismus otce. Je typickým literátem v Mannově smyslu: humanitně vzdělaným a politicky angažovaným intelektuálem - pozdním potomkem Voltairovým. Literární tvorbu chápe jako součást boje za osvícení a pokrok lidstva. To ovšem předem vylučuje, aby jeho díla měla uměleckou hodnotu. Castorp pochybuje, že by Settembrini byl skutečným básníkem.¹³⁵ Spíše je rétorem, jenž dovede dávat krásnou formu myšlenkám, v nichž oslavuje člověka nebo bojuje za civilizační pokrok. Proto používá Mann k označení tohoto intelektuálního typu termín *Zivilisationsliterat*. Svým lpěním na měšťanské racionalitě a humanistické morálce se předem a vědomě vylučuje ze sféry geniality a s ní spjaté tvorby, která je živlem skutečného umělce a básníka. Jeho život nemá své těžiště ve veřejném prostoru, ale v niternosti dosažené sociálním vydělením. Stojí sám tváří v tvář světu v jeho celku, smrti, Bohu či přírodě. Vnější výdobytkům *civilizace* - materiálním či politickým - nadřazuje vnitřní život ducha, jenž se projevuje v dílech vysoké *kultury*.

Takové niternosti - rozjímání o vlastní duši a jejím vztahu k času, smrti, druhému a přírodě - je na začarovaném vrchu vystaven také Castorp. Druhou stranou nemoci (která se tam ve stejné míře probouzí i léčí) je vzplanutí lásky: obě mu nechávají pocítit meze kontroly nad jeho životem - činí ho připraveným k oběti jeho měšťanského já, otevírají před ním bezednou propast. Jako sekularizovaný kazatel a moralista považuje Settembrini za svou povinnost vrátit Castorpa z nebezpečného scetví lásky a smrti do života plného práce pro lepší zítřky: od pasivity k aktivitě, od nemoci ke zdraví, od vášně k rozumu, od sociálního vydělení k sociálnímu zapojení. Láska Castorpa pro Rusku s šikmými očima a s francouzským příjmením Settembrinimu symbolizuje kapitulaci osvícené racionality Západu před temnou mystikou Východu. A to ani netuší, že ve vzplanutí k chlapecky vyhlížející (jen

135 Thomas Mann: *Kouzelný vrch*. Praha, Odeon 1975, s. 383.

malými prsy obdařené) Klaudii Chauchatové se ohlašuje (ale zároveň skrývá) vzpomínka na (měšťáckými normami) zapovězenou lásku z Castorpova jinošského věku – ke spolužáku Příbyslavu Hippemu.

Settembriniho tušení hrozby, kterou pro psychické a morální zdraví jeho „svěřence“ představuje Chauchatová, se potvrzuje ve chvíli, v níž tato žena během Castorpova vyznání naznačuje, že naplnění jeho lásky k ní by od něj vyžadovalo radikální převrácení způsobu života, k němuž ho předurčila jeho výchova. Musel by se odvážit přejít na odvrácenou stranu života, která byla vytlačena etablovanými normami na jeho opovrhovaný okraj. Ctnosti měšťáků by musel vyměnit za neřesti tuláků. Skutečná morálka se totiž podle Chauchatové nemá „hledat v ctnosti, to jest v rozumu, v kázni, v dobrých mravech, počestnosti – ale spíš v opaku, to jest v hříchu, tím, že se oddáváme nebezpečí, tomu, co je škodlivé, co nás stravuje (...), je morálnější zahubit se, ba i pomalu hynout nežli dbát o své zachování. Velcí moralisté nebyli ctnostní, nýbrž dobrodruhově v oblasti zla, neřestníci, velcí hříšníci, kteří nás učí, abychom se křesťansky skláněli před bídou.“¹³⁶ Aby byl hoden lásky, musel by zkrátka Castorp ve stopách prokletých básníků vyměnit měšťáckou sebe-úchovu za riziko zániku a akumulaci statků nahradit marnotratností.

NAPHTA

Settembriniho úsilí o záchranu Castorpovy duše před svody iracionality utrží ránu, když se na scéně objeví další pokušitel – jezuita Leo Naphta. Jeho idiosynkratická syntéza antiosvícenského medievalismu s antikapitalistickým komunismem představuje přesný opak Settembriniho pokrokářského humanismu: liberální evoluci nahrazuje proletářskou revolucí, která v jeho pojetí splývá s aristokratickou reakcí. Místo aby potíral utrpení a násilí, oslavuje je. Proti Settembriniho osvícenskému monismu, ztotožňujícímu přírodu a ducha a popírajícímu důležitost negace a smrti, staví Naphta manicheiský

136 Tamtéž, s. 387 (francouzsky), s. 808 (česky).

dualismus, v němž si duch násilím podmaňuje přirozenost a život se očisťuje utrpením. Rozvoj obchodu, měst a demokracie, v němž Settembrini vidí cestu k miléniu věčného míru, považuje Naphta za cestu k odlidštění člověka – k jeho redukci na přírodní objekt a obchodovatelnou entitu.

Proti *vnější svobodě*, která je podle něj duchovním zotročením, hlásá revoluci, jež obnoví *vnitřní svobodu* tak, že nastolí vnější diktaturu. Důstojnost lidského jednotlivce totiž nespočívá v potvrzení sebe sama tváří v tvář společnosti, ale tváří v tvář Bohu. A k němu vede cesta pouze přes poslušnost, zlo a utrpení. Těžiště člověka neleží ve sporu zájmu individuálního se společenským, nýbrž těla s duchem, smyslového s nadsmyslovým. Nadsmyslové však nesmí být zaměňováno s racionálním. Je totiž dimenzí, která překračuje rozdíl mezi racionalitou a smyslovostí, inteligibilním a empirickým. Na tyto dva aspekty naopak redukuje člověka osvícenství, když věří, že celou odpověď na otázku člověka přinese věda, která mu poskytne poznání empirického světa, a morálka, která stanoví, jak má v tomto světě racionálně jednat. Taková perspektiva zcela ruší vztah k nadpřirozenému. Ve stopách Sørensa Kierkegaarda Naphta tvrdí, že tento třetí a nejdůležitější rozměr lidského života nejenže není redukovatelný na racionální morálku povinností, kterou vzývají měšťáci, ale že jí může přímo odporovat. Kierkegaardovi byla modelem takového rozporu mezi etikou a zbožností připravenost Abraháma obětovat Izáka na hoře Moria.¹³⁷ Krev prolitá ke slávě Boží je posvátná *navzdory*, či dokonce právě *kvůli* tomu, že se jí přestupuje morální příkaz. Jak poznamenává vypravěč, asociace prolévání krve a posvátnosti byla zřejmě Naphtovi vštípena v jeho dětství, když sledoval svého otce, židovského řezníka čili šocheta, jak rituálně poráží zvířata.

To, že se ani nastolení Božího státu jako „světovlády nadpřirozeného na zemi“ neobejde bez násilí, je logické, vždyť se musí podmanit tělo s jeho nároky na přirozené blaho.¹³⁸ Cesta vzhůru – k duchu – může vést pouze přes umrtvování toho, co

137 Søren Kierkegaard: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha, Svoboda-Libertas 1993.

138 Thomas Mann: *Kouzelný vrch*, s. 506.

nás táhne dolů – těla. Negativní aspekty lidské existence jako nemoc, smrt a utrpení jsou nepostradatelnou součástí této cesty. Bez nich není možné dosáhnout nejen nadzemské spásy, ale dokonce ani nepoměrně méně důležitého pozemského pokroku. Tváří v tvář osvícenci Settembrinimu, jenž odmítá uznat nepostradatelnou funkci temné a odvrácené strany života, Naphta zvolá: „Jako bychom za pokrok, je-li vůbec jaký, vděčili něčemu jinému než nemoci, to znamená: géniu, který není nic jiného než právě nemoc! Jako kdyby zdraví odjakživa nežili z vymožeností nemoci! Byli lidé, kteří si vědomě a úmyslně přivodili nemoc a šílenství, aby lidstvu získali poznatky, které, byvše získány šílenstvím, by posloužily zdraví.“¹³⁹ Nemoc je oknem k nadpřirozenému a geniálnímu, které zůstává u zdravých zavřené.

Nic nemohlo být pro Settembriniho pohoršlivější než toto odpojení ducha od osvětlené morálky a zdraví a jeho postavení nad ně jako nadřazeného principu, k němuž se dostáváme skrze nemoc a utrpení. Jako kdyby spolu tělo a duch hrály hru nulového součtu. Naphtovy názory naopak konvenovaly Castorpovi, podle kterého byli někteří prostí lidé až příliš „životně zdatní“ na to, aby byli „hodni posvěcení smrti“.¹⁴⁰ Podobně se mu zdálo nevhodné a protismyslné spojení nemoci s hloupostí: vždyť nemoc měla člověka produchovňovat – dávat mu hlubší vhled do povahy světa a života. Hloupý nemocný je protimluvem. Naphtovy názory byly ovšem daleko radikálnější než Castorpovy intuice. Nemocní géniové a asketové nás pouze přivádějí k uvědomění toho, že naše těla jsou zkažená dědičným hříchem, a tedy od samého narození nemocná zkázou a smrtelností. Není proč brát na tato zkažená těla ohled, který hlásá měšťácký humanitarismus. Jakmile se začne duše otevírat duchu, pochopí, že tělo je jejím vězením a začne se k němu právem chovat krutě a bezohledně.

139 Tamtéž, s. 524.

140 Tamtéž, s. 523.

KOMUNISMUS, KATOLICISMUS, JUDAISMUS

Naphta mohl propojit ultramodernistický komunismus s ultrareakčním katolicismem proto, že oba odmítají jak kapitalismus, tak buržoazní humanismus, jehož pojetí ctivosti, lidskosti a svobody klade důraz na interakci řízenou rozumovými pravidly – ať již se jedná o obchodní transakci, intelektuální dialog či proceduru demokratické volby. Buržoové jsou primárně civilisté, kteří ve svém styku nahradili násilí rozumem a válku mírem. Castorp, jenž je také civilistou a člověkem míru, si díky Naphtovi uvědomí, že jezuitský řád je vojenská instituce, budovaná k boji a dobývání světa, a že Naphta je z tohoto hlediska příslušníkem stejného stavu jako jeho bratranec – voják Joachim Ziemsen. Castorp ani vypravěč nezmiňují to, co si může čtenář domyslet sám. Vedle odmítnutí buržoazního humanismu je toto vojensko-válečné zaměření dalším rysem, který přibližuje jezuitský katolicismus ke komunismu: komunistická strana byla Leninem koncipována jako tajná elitní armáda, jež chápala společnost a svět jako prostor k dobytí a vyžadovala od svých příslušníků podobné sebe-zapření a železnou disciplínu jako Továryšstvo Ježíšovo od svých.

Třetím společným rysem je radikální univerzalismus: jezuité i komunisté mají obětovat nejen svůj individuální zájem a rodinu, ale také národní vlast. Všechny partikulární příslušnosti jsou zcela podřízeny či vyloučeny jménem jediné příslušnosti k lidstvu. Komunistický univerzalismus je obdobou, a možná posledním výhonkem univerzalismu křesťanského.¹⁴¹ Naphta „nazýval vlastní každou zemi, nikdy však jen jedinou, opakoval různě slova řádového generála Nickela, že láska k vlasti je ‚mor a bezpečná smrt křesťanské lásky‘“.¹⁴²

Tento univerzalismus musel vyhovovat sirotkovi po vesnickém Židovi haličsko-volyňského pomezí, zavražděnému místním davem poháněným podezřením z rituální vraždy. Dospívající Leo se dostal do penzionátu Továryšstva Ježíšova až poté, co s ním a jeho čtyřmi sourozenci maminka Ráchel

141 To alespoň tvrdí Alain Badiou ve *Svatý Pavel. Zakladatel univerzalismu*. Praha, Svoboda-Servis 2010.

142 Thomas Mann: *Kouzelný vrch*, c. d., s. 506.

utekla do Vorarlbergu a umřela na souchotiny, a poté, co se rozešel s judaismem a jistý čas koketoval s marxismem a sociální demokracií. Vyštván z rodné vesnice, zbaven autority otce (která by ho ukotvovala v rodině) i zděděného náboženství (které by ho ukotvovalo v kmeni), Naphta je radikálním vykořeněncem, jehož ideálním náhradním domovem se stává vojensky organizovaný předvoj univerzální víry. Tento nový domov odpovídá jeho sklonu k radikální negaci i elitářství. Vždyť „[j]ako tak mnoho duchaplných Židů byl také Naphta instinktivně revolucionářem i aristokratem zároveň“.¹⁴³

Z textu implicitně plyne, že vedle antiburžoazního nasažení, elitně vojenské organizace a radikálního univerzalizmu existuje ještě čtvrtý rys, jenž sblížuje katolicismus s komunismem. Naphta ho nazývá „objektivitou“. Ta ho podle něj také přibližuje k judaismu: „židovství svým zaměřením na věci vzdejší, svým socialismem a svou politickou duchovností má ke katolické sféře mnohem blíž, je s ní nesrovnatelně víc spřízněno nežli protestantismus se svou hloubavou a mystickou subjektivitou“.¹⁴⁴

Je to právě důraz na jednotu pojmu a skutečnosti, teorie a praxe, jednotlivce a kolektivu, státu a ducha, která podle Naphty činí z nominálně protestantského Hegela katolického myslitele a – dodejme – také most mezi katolicismem a komunismem.¹⁴⁵ Odmítnutím subjektivismu Naphta zabíjí dvě mouchy jednou ranou. Tato kategorie totiž v jeho pojetí označuje na jedné straně klasický buržoazní individualismus, rozvinutý v první polovině 19. století a dožívající v éře *fin de siècle* v postavách typu Settembriniho, na straně druhé však také útěk do nemoci, k sebe-zpytující nečinnosti či lásce ke smrti ztělesněný v Castorpovi a v dekadentním *l'art pour l'artismu* či estetismu.

143 Tamtéž, s. 501.

144 Tamtéž.

145 Tamtéž, s. 525.

ČTYŘI SVĚTONÁZOROVÉ ALTERNATIVY

Navzdory všem rozdílům se Naphta a Settembrini shodují v odmítnutí této poslední pozice. Oba vztahují úpadkové kulturní fenomény konce 19. století zpětně k Lutherově apolitickému kvietismu, v němž byly vnitřní svoboda a „spása vírou“ osamostatněny a nadřazeny vnějším institucím a „spáse skutky“. Settembrini navíc (v duchu Carla Schmitta) asociuje tuto kvietistickou stránku lutherství a její dekadentní blíže *fin de siècle* s byzantským (pravoslavným) Východem: copak není druhou stránkou Castorovy nemoci (pokud ne přímo její příčinou) vášeň pro chlapecky vyhlížející ruskou krásku s asiatskými rysy? Chvílemi to vypadá, jako by Settembriniho humanismus představoval střed mezi „španělským“, inkvizitorsky přísným katolicismem a ruským, rozevlátě mystickým kvietismem – mezi západní politizací náboženství (vzpomeňme Dostojevského Velkého inkvizitora) a východním vytěsněním politiky mystikou. Proti katolickému Španělsku jako nejzápadnější Evropě by stálo byzantské Rusko jako Evropa nejvýchodnější, a Itálie mezi nimi by pak představovala jakýsi evropský střed. Settembrini však sám sebe chápe nikoli jako prostředníka mezi evropskými extrémami, ale jako zosobnění jediné a pravé Evropy: Západu jako předvoje planetární civilizace, která bude nastolena poté, co překoná odpor barbarského Východu. Dějinná chvíle podle něj vyzývá Německo, aby se konečně zbavilo své lutherské podvojnosti a rozhodlo se jednoznačně pro jednu nebo druhou stranu: „Leží mezi Východem a Západem a bude muset volit.“¹⁴⁶

Settembrini a Naphta se shodují v důležitosti, jakou přikládají politické a sociální dimenzi lidského života, i když první vyzývá *polis* individualistickou a pluralistickou, zatímco druhý kolektivistickou a homogenní. Shodují se také v důležitosti, kterou přikládají racionálně formulovaným idejím, byť první kráčí ve stopách abstraktní racionality osvícenství a druhý hegelovské super-racionality, která ji měla dialekticky překonat (*aufheben*): dostat se „nad“ ni, ale zároveň ji do sebe na vyšším stupni zahrnout. Boj těchto dvou postav o Cas-

146 Tamtéž, s. 580.

torpovu duši je protějškem zápasu jejich ideově politických směrů o budoucnost lidstva. Svobodní zednáři typu Settembriniho se snaží prosadit definitivní vítězství liberální civilizace rozumu, obchodu a míru, pravicoví a levicoví revolucionáři typu Naphty se jí snaží nahradit totalitním řádem poslušnosti, násilí a války.

Nepolitickým komplementem této politické opozice mezi buržoazní evolucí a antiburžoazní – proletářskou, národní, rasovou či „konzervativní“ – *revolucí* je bohémská *revolta*, evokovaná Klaudíí Chauchatovou. Čtvrtá světónázorová alternativa se objeví na scéně v podobě mynheera Peeperkorna: holandského boháče širícího kolem sebe nábožnou úctu k silám přírody a sexuality. Jakožto součást živoucího kosmu je člověk především bytostí vůle a citu a jeho přitakání sobě a světu na sebe proto bere dionýskou podobu, která stojí v protikladu k apolinské afirmaci Settembriniho. V jeho a Peeperkornově postavě proti sobě stojí racionalistická a iracionalistická verze naturalismu, který odmítá Naphtovu negaci světa jménem nadpřirozeného: oba říkají „Ano!“ vezdejšímu světu a pozemskému člověku. Zatímco však jeden přitakává jejich rozumové dimenzi, druhý přitakává jejich dimenzi volní a citové. Dvě varianty afirmace stojí proti dvěma variantám negace. Svým odporem k měšťáctví a důrazem na negativní, baudelairovsky „prokletou“ stranu lidské existence totiž bohéma představuje iracionalistický a apolitický protějšek super-racionalistické a politické negaci Naphtově. Opozici dvou variant afirmace se dvěma variantami negace můžeme schematicky znázornit následovně:

	<i>afirmace</i> vezdejšího světa	<i>negace</i> vezdejšího světa
<i>racionalisticko-politická</i>	Settembrini	Naphta
<i>iracionalisticko-apolitická</i>	Peeperkorn	Chauchatová

Přehlížení negativního aspektu existence je Achillovou patou Peeperkornovy i Settembriniho pozice. Prvnímu bere schopnost vypořádat se se situacemi, v nichž člověk v důsledku úbytku citové a volní energie není s to dostát nárokům vitalisticky pojatého kosmu. Peeperkorn, jenž se považoval za orgán sebe-oslavy boha života, musel skončit sebevraždou,

když ho jeho nemoc a úbytek energie a potence vyřadily z této dionýské bohoslužby: „... selhání citu před životem pociťoval jako kosmickou katastrofu a Boží hanbu.“¹⁴⁷ Podobně bezradně a melancholicky však působí i Settembrini, když nemoc výrazně omezí a nakonec zruší jeho schopnost se intelektuální prací podílet na všelidském pokroku. Jedině Naphtu blížící se smrt inspiruje k vystupňování bojovnosti – k pokusu konečně převést slovní násilí do reálného, které ohlašovalo. Když mu Settembriniho pacifismus vezme šanci umřít rukou nepřítel, vztáhne na sebe ruku vlastní. Protože Naphta končí dobrovolnou smrtí, nemůže ani jeho – zdánlivě koherentnější – pozice nabídnout alternativní východisko k životu.

Čtyři pozice se ovšem vyjeví v jiném světle a s jinými znaménky, uvidíme-li je prizmatem schopenhauerovského protikladu mezi světem jako věcí o sobě, jíž je vůle, a světem jako jevem či představou, která zahaluje věc o sobě Majiným závojem zdání či jevu.¹⁴⁸ Pochopíme-li afirmaci jako přitakání metafyzické podstatě světa, tedy vůli v její iracionalitě, neforemnosti a nepředstavitelnosti (tj. nepřevoditelnosti do jevového světa prostoru, času a kauzality), pak bude bohémství Chauchatové představovat její inkluzivní podobu (neboť zahrnující i negativní aspekt), zatímco Peeperkornův kult života její podobu zúženou (neboť se negativnímu aspektu vyhýbající). Oba přitakávají existenci v tom, v čem uniká racionální formě „světa jako představy“, která definuje měšťanský řád. Zatímco však Peeperkorn neví, co si počít s odvrácenou stranou života (utrpením, bídou, nemocí, impotencí a smrtí), Chauchatová (evokující velikány „křesťansky se sklánějící před bídou“) přitakává i jí. Oba mají potíže s civilizovanou formou – Peeperkorn není schopen sdělovat myšlenky souvislou a artikulovanou řečí, mateřština Chauchatové (ruština) „nemá kosti“, které by jí dávaly pevný tvar, a francouzsky drmolí (nemluvě o nevychovaném práskání dveřmi a okusování nehtů). Pozitivní stranou tohoto deficitu formy a artikulované řeči je jejich

147 Tamtéž, s. 600.

148 Viz Kurzke: *Thomas Mann. Epoche - Werk - Wirkung*, s. 198. Jako na příklad systematické aplikace schopenhauerovské výkladové mřížky na román odkazuje Kurzke na Borge Kristiansen: *Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik*. Kopenhagen 1978, 2. vyd., Bonn 1985.

ukotvení v neforemné „věci o sobě“, jež je skrytou podstatou jevového světa. Proti tomuto jejich přitakání „světu jako vůli“ stojí jeho popření abstraktním racionalismem Settembriniho a dialektickým (super)racionalismem Naphty: oba se snaží vnutit neforemné vůli formu koherentních představ, kterým vůle – právě jakožto nepředstavitelná věc o sobě – uniká. Oba tak zůstávají na jevovém povrchu bytí, na úrovni iluze, Majina závoje, byť Naphta se snaží zahrnutím fyzického utrpení a násilí do své konstrukce dosáhnout pod něj – k bytí samému. Jako by na rozdíl od Settembriniho formy byla jeho „nadforma“ (*Überform*)¹⁴⁹ schopna integrovat volní a životní obsah, jenž – jako z definice neforemný – každé formě uniká.

	<i>jednoduchá či zúžená</i>	<i>dialektická či inkluzivní</i>
<i>negace světa jako vůle</i>	Settembrini	Naphta
<i>afirmace světa jako vůle</i>	Peeperkorn	Chauchatová

CASTORPOVA SYNTÉZA

Ve sporu Settembriniho s Naphtou je první Castorpovi sympatičtější, argumenty druhého se mu však zdají přesvědčivější. Souhlasí s jeho kritikou Settembriniho za to, že marginalizací smrti a nemoci bere lidské existenci vážnost a tíhu, čímž ji zbavuje hodnoty. Pokus afirmovat přírodní a pozemský svět bez okliky přes negaci – konflikt, násilí, utrpení – vykleštuje život právě o ty jeho aspekty, bez nichž mu není možné dát smysl. Problém však je v tom, že Naphtova věrnost odvrácené straně života je natolik radikální, že jí mizí z očí cíl a stává se sama sobě posledním účelem. Naphta utkvívá v oslavě smrti a násilí, aniž by se dostal k přitakání životu.

Castorpovi nezbyvá než se pokusit o propojení dvou pozic, jímž by se uchovaly jejich přednosti a vyrušily jejich vady. Ze Settembriniho si bere poslední účel, jímž je afirmace, z Naphty cestu k němu přes negaci. Ve druhé rozmluvě s Klaudíí Chauchatovou, která mezitím opustila své bohémství a stala

149 Viz Kurzke, tamtéž, s odkazem na Kristiansena, s. 202.

se oddanou ženou Peeperkornovou, obhazuje příbuznost, ba přímo totožnost nemoci a geniality, kterou hlásá Naphta, přidává k nim však lásku. Pobyt na vrchu divů, kde vládne nemoc, mu umožnil, aby objevil „geniální“ dimenzi života, k níž patří také smrt a „nerozumná láska“. V „geniálních končinách“ našel cestu, která zůstává uzavřena pro lidi z nížin. K životu totiž „vedou dvě cesty: jedna je obyčejná, přímá a řádná. Druhá je špatná, vede přes smrt, a to je geniální cesta.“¹⁵⁰ Je však třeba neutkvět v negaci jako Naphta a proměnit lásku ke smrti v lásku k životu. Jinak člověk ustrne v minulosti a resentimentu. „Chci si v svém srdci zachovat věrnost smrti, ale jasně si připomínat, že věrnost smrti a tomu, co bylo, je jen zloba a temná neřest a nenávisť k lidem.“ Mýlí se Settembrini, myslí-li si, že na smrt lze vyzrát rozumem. Ten před ní jen uhýbá. Dříve či později ho smrt dožene. Není schopen jí vzít poslední slovo. Toho je schopna jen láska. „[J]en ona, nikoliv rozum, je silnější než smrt. Jen ona, nikoliv rozum, dává dobrotivé myšlenky.“¹⁵¹

Důrazem na lásku se Castorпова pozice překrývá s někdejšími bohémstvem Chauchatové. A to obzvláště tehdy, vezmeme-li vážně vypravěčovu výzvu, abychom udrželi a snesli hlubokou mnohoznačnost „lásky“ a nesnažili se vydělit a postavit proti sobě jednotlivé její druhy, jako by byly navzájem neslučitelné: „... neboť láska ani při nejzazší čistotě nemůže být netělesná a nemůže být ani při nejzazší tělesnosti nečistá (...) dokonce v nejúžasnější nebo nejběsilejší vášni je ještě charitas. (...) Že její smysl není stále stejný, v tom právě je život a lidství.“¹⁵² Je příznačné, že tuto oslavu mnohoznačnosti lásky pronese vypravěč jako komentář k „přátelskému“ polibku, jímž měla být na konci jejich druhé velké rozmluvy Castorpa s Klaudíí stvrzena proměna jejich nenaplněné *erotické* lásky do *asexuálního* kamarádství.¹⁵³

150 T. Mann: *Kouzelný vrch*, c. d., s. 668.

151 Tamtéž, s. 557.

152 Tamtéž, s. 672.

153 „Byl to takový ruský polibek, jaké si v té širé oduševnělé zemi dávají lidé o velkých křesťanských svátcích na zpečetění lásky. Dali si jej však notoricky prohnaný mladý muž a rovněž ještě mladá, půvabně se ploužící žena, a když o tom vyprávíme, vzpomínáme si bezděčně, jak doktor Krokowský [jenž pro pacienty Berghofu pořádal psychoanalytické přednášky a nabízel jim individuální seance] důmyslně, i když nikoli

Akceptací polibku se Castorp nejen vzdal erotického naplnění a odmítl někdejší bohémskou pozici Chauchatové, ale zůstal vně *praktického* rozhodování jako takového. Zaujmout jednu ze čtyř načrtnutých alternativ by znamenalo opustit „geniální končiny“, končiny ducha zřícího a pořádajícího život, a vrhnout se činně do života samého. Zřeknutí se sexuálního uspokojení a činného zapojení do světa šly ruku v ruce s oslabením Castorpova mužství, které je patrné nejen ze srovnání s vypjatou maskulinitou Peeperkornovou, ale také s mužstvím Settembriniho a Naphty, jejichž „kohoutí“ zápasy skončí duelem. V posledním období svého pobytu na sebe Castorpova postava bere androgynní rysy. Jeho vznášení se *nad světem*, jež sám nazýval „panováním“, předpokládá suspenzi „mužné“ schopnosti jednat *ve světě*: teoretickým zřením světa je blokován vstup do jeho praktické proměny. Času životních projektů upřednostňuje Castorp bezčasé rozjímání, k němuž nejsou potřeba hodiny ani kalendář, neboť je v něm všechna pozornost upřena na „věčné nyní“. Settembrini „nenalézal ... mnoho sluchu u svého žáka, jenž sice při svém panování tu a tam snil o duchovních stínech věcí, věcí samých však nedbal, a to z pyšné záliby považovat stíny za věci, ale ve věcech vidět jen stíny“.¹⁵⁴ Toto vznášení se nad světem by trvalo dál a dál, nebýt pozdního léta 1914, jež rozehnalo kosmopolitní smetánku Berghofu do evropských zemí, které se ocitly ve válce. Bouře, jež vyhnala Castorpa z pobývání u stínů věcí k věcem samým, ho zároveň z civilisty proměnila na vojáka, a tak ho z jednoho extrému vrhla do druhého: z „geniálního“ úniku ze zapojení se proměnil do protagonisty jeho krajní formy – zabíjení. Podle jedné interpretace Mann ironicky převrací strukturu vzdělávacího románu, když nechává Castorpa zapomenout výtěžek jeho zkušenosti na Berghofu – jeho sněhový sen o vítězíci lásce – a bez jakéhokoli zmoudření ho vrhá do evropského krveprolití.¹⁵⁵ Když se však v posledním odstavci knihy vypravěč s Castorpem loučí, vyjadřuje naději, že jeho syntéza afirmující

nezávadně mluvil o lásce pokaždé v jiném smyslu, že nikdo dobře nevěděl, má-li na mysli čistou lásku nebo vášeň a tělo.“ Tamtéž, s. 671.

154 Tamtéž, s. 792.

155 Kurzke cituje Kristiansena, jenž mluví o proměně *Bildungsroman* do *Entbildungsroman*, Kurzke, c. d., s. 185.

lásky a negující smrti přece jen nakonec zvítězí, i kdyby on sám nepřežil: „Byly chvíle, kdy ti při tvém panování v tvých tuchách ze smrti a tělesné neřesti vzešel sen o lásce. Zdalipak také z této světové slavnosti smrti, z tohoto hrůzného horečnatého žáru, který zažihá deštivé nebe kol dokola, vzejde jednou láska?“¹⁵⁶

156 Thomas Mann: *Kouzelný vrch*, s. 799.

KAPITOLA ŠESTÁ

DOKTOR FAUSTUS

Ani ne deset let po vydání *Kouzelného vrchu* byla otázka po možném blahodárném působení Velké války zodpovězena záporně – nástupem Hitlera k moci. Jím rozpoutaná další válka tvoří dějinné kulisy *Doktora Fausta* (1947): vyprávění o životě skladatele Adriana Leverkühna, které jeho celoživotní přítel Serenus Zeitblom začne psát roku 1943, tři roky po jeho smrti a dva před zničující porážkou Německa. Jednu válku střídá druhá, základní obrysy Mannovy problematiky však zůstávají stejné. Jen humorně hravý tón příznačný pro první román se proměnil do apokalyptického tónu románu druhého. Také v jeho středu je otázka geniality ve vztahu k dekadenci a obrození, nyní je však podtržena její teologická dimenze – stává se pokoušením ďábla.

Dva rysy odlišují dospívajícího Adriana Leverkühna od Tonio Krögera. Jednak nezažívá své sociální vydělení jako zmrzačení, s nímž se musí vyrovnat a jemuž musí dát smysl. Distance a samota nejsou pro něj problém. Žádný cit ho nevolá ke světu lidí a nevyjadřuje zármutek nad jeho nedosažitelností. Takové pocity přijdou teprve s věkem, ale to už

nebude cesty zpět. V mládí převládá v Adrianovi chlad a plachost. Představa, že by mohl mít určité místo nebo roli ve světě lidí – měšťanské povolání a rodinu –, se mu hnusí. Jakákoliv konvenční danost či forma se mu zdá jako vězení a faleš: „Proč se mi musí téměř všechno na světě jevit jako svá vlastní parodie?“¹⁵⁷ Právě odpor ke konkrétním vtělením lidského života ho puď k hudbě, nejabstraktnějšímu ze všech umění: dotýká se z jedné strany teologie jako vědy o absolutnu a nekonečnu a z druhé strany matematiky a (přes akustiku) fyziky. Teologie, matematika i přírodověda se stanou přechodně Adrianoými zájmy, svůj život jako celek však zasvěťte hudbě.

S výjimkou hudebního zájmu představuje jeho zaměření absolutní protiklad k orientaci vypravěčově, jenž je zaměřen výlučně humanitně: nikoli tedy na svět nekonečného kosmu a jeho matematicky zachytitelných vztahů, ale na svět konverzujících, píšících a jednajících lidí – na studium dějin a klasických jazyků. Leverkühnovu odvracení se od světa lidí a dějinných událostí ke světu přírodních vztahů posiluje jeho zázračná inteligence – schopnost okamžitě a bez námahy do sebe vstřebat jakýkoliv poznatek, logický vztah či postup. Jeho výjimečné intelektuální schopnosti činí prodlévání u konvenčních a zavedených forem života a myšlení nudným a banálním a puď ho k hledání stále složitějších úkolů: jako by mu jen zdolávání velehor dovolilo zapomenout na nudu a vyhnout se banalitě lidské existence.

Svou nadprůměrnou rozumovou kapacitou a s ní spjatou vášní pro nejrůznější spekulativní konstrukce a dekonstrukce se Adrian podobá Naphtovi, schází mu však jeho hegelovsko-politický smysl pro vtělování idejí ve světě – touha proměnit racionalistickou abstrakci do smyslové či sociální konkrétnosti. Leverkühnova dialektická převrácení a průniky vášně a intelektu, subjektivní svobody a objektivního řádu, „horka“ a „chlada“ zůstávají ve sféře osamělého a odtážitého ducha. Co z něj navzdory tomu činí Naphtova blížence, je absence smyslu pro střední polohy, které by mohly zprostředkovat vztahy mezi extrémny – otupovat jejich hroty a smiřovat je. Jak ústy

157 Thomas Mann: *Doktor Faustus. Život německého hudebního skladatele Adriana Leverkühna vyprávěný jeho přítelem*. Praha, Mladá fronta 1986, s. 140.

vypravěče upozorňuje Mann, zprostředkující instanci mezi duchem a smyslovostí představuje duše. Bez jejího zmírňujícího vlivu je duch vydán napospas smyslovosti. Podle Zeitbloma to, že „povahy jako Adrian nemají příliš ‚duše‘“, činí obzvláště traumatickým setkání jejich ducha s živočišnou vášní: jakmile se „nejpyšnější duchovno nejbezprostředněji dotýká živočišného, holého pudu“, je mu „mrzce vydáno v plen“.¹⁵⁸

SMLOUVA

Abdikace ducha před nálezem pudu vrhla Adriana do náruče nevěstky Esmeraldy, od níž se nakazil nevyhléditelnou pohlavní chorobou. Tento akt představuje smlouvu s ďáblem. Choroba stvrdí a pomůže rozvinout jeho geniálnost, to však za cenu jeho vykázání mimo „spásnou prostřednost“ světa lidí – k věčné oscilaci mezi krajnostmi, jíž ďábel ve své rozmluvě s Adrianem charakterizuje peklo: „Ono jest v zásadě toliko pokračováním výstředního živobytí. Řečeno pouhými dvěma slovy: podstata jeho, nebo chceš-li vtip, tkví v tom, že obyvatelům svým skýtá volbu pouze mezi extrémní studeností a žárem takovým, jenž dokáže učinit, aby žula tála – mezi těmito dvěma stavy obyvatelé zmínění úprkem ženou se hned sem, hned zase tam, neboť u jednoho zdá se jim druhé co mana nebeská, vzápětí a v nejpekelnějším významu toho slova je však poznovu nesnesitelné.“¹⁵⁹

Jak řečeno, vykázání do nemoci a samoty je podmínkou rozvinutí Adrianovy tvořivosti: jen ono umožní, aby přinesla plody a obohatila lidstvo. V tomto kontextu zde opakuje ďábel Naphtovu tezi o chorobné, a proto plodné genialitě, která prošlapává cestu zdravým: „Ty budeš vůdcem, budeš budoucnosti tlouci v buben k pochodu, na jméno tvé přísahat budou výrostci, co díky tvé pominutosti nebudou více mítí zapotřebí sami býti pominutými. Z tvé pominutosti týti budou ku svému zdraví, a v nich ty sám budeš zdrav.“¹⁶⁰ Cenou za plodnost du-

158 Tamtéž, s. 155.

159 Tamtéž, s. 260.

160 Tamtéž, s. 256.

cha, jejíž podmínkou je nemoc, je vyřazení duše a těla z normálních vztahů k ostatním lidem: geniální choroba je duchovní řeholí, s níž jde ruku v ruce celibát a zapovězení lásky.

Mann kreslí paralelu k Adrianově poustevničení v životní pozici jeho přítele Rüdigerera Schildknappa. Ačkoli je obletovaný ženami, odřikává se jich. Nikoli ovšem pro vrozený chlad a absenci duše, ale pro úzkost ze závazku a omezení životních možností, jimiž hrozí každý milostný vztah. Schildknappovo lpění na nekonečných *možnostech* života ho činí neschopným vstoupit do jeho *skutečnosti*. Podobně jako Castorp utkvívá u stínů věcí, u nichž je doma umění, a suspenduje rozhodnutí a čin, které by ho jedině mohly přivést k věcem samým. Vstup do světa činem by sice jeho život obdařily skutečností, avšak zároveň by mu vnutily nezvratná omezení – zúžily by vějíř budoucích možností. Nad lákadly života, jež nelze utrhnout bez činného vstupu do světa, vítězí u Schildknappa abstraktní svoboda niternosti, k jejíž realizaci je třeba stáhnout se do ústraní a opovrhnout láskou, rodinou i občanským povoláním. „Možné, to byla jeho doména, ten nekonečný prostor latentnosti byl jeho královstvím – v tom, v té míře byl skutečným básníkem.“¹⁶¹ V té míře se také jeho životní pozice překrývala s Leverkühnovou.

Vzájemnému vyloučení ducha a života ve smyslu *Tonio Krögera* odpovídá v *Doktoru Faustovi* protiklad vnitřní a vnější svobody. Eberhard Schleppfuss, privátní docent teologické fakulty, na niž mladý Adrian nějaký čas studuje, tvrdí, že Bůh stvořil člověka, aby volil mezi svobodou volby a poslušností Božím příkazům: „Svoboda, to je svoboda hřešit, zbožnost tkví v tom, takové svobody neužít, z lásky k Bohu, jenž nám ji musel dát.“¹⁶² Zbožnost jakožto vnitřní svoboda, v níž jde o spásu duše, je podle Schleppfusse nepoměrně důležitější než vnější svoboda, v níž člověk hledá pozemské naplnění svého těla. Z tohoto hlediska by se pravá lidskost realizovala v procesech s čarodějnicemi, jež upálení očišťovalo a tak zachraňovalo před peklem, nikoliv v lidských právech a humanitárních zásadách měšťanského věku. Zatímco u Naphty je pozitivní od-

161 Tamtéž, s. 177.

162 Tamtéž, s. 107.

kaz k inkvizici součástí katolické obhajoby politického despotismu, u Schleppfusse plyne z Lutherova nadřazení vnitřního vztahu k Bohu nad politické svobody.

DVOJÍ TVÁŘ ANTIBURŽOZNÍ REVOLUCE

Studenti teologie Adrianova kroužku sdílejí se Schleppfussem typickou tezi ideologie *fin de siècle*, že liberalismus vnesl do evropských společností rozklad tím, že nadřadil práva jednotlivce jeho závazkům vůči společenství a zprofanoval všechny posvátné body, o něž se doposud opírala sociální soudržnost. Jak konstatují Adrianovi druzi na jednom z romantických výletů do přírody, proti tomuto liberálnímu úpadku je třeba znovu potvrdit zbožnost ve smyslu bezpodmínečné úcty k něčemu posvátnému. V nové době však již nebude zbožnost spjatá s tradičními nábožensko-církevními dogmaty odkazujícími k nadpřirozenu, ale bude se realizovat v oddanosti společenskému dobru. To může být definováno buďto sociálně, anebo národně. Proti liberálnímu individualismu se německá mládež přelomu století (Adrian se narodil roku 1885) rozhoduje mezi dvěma kolektivistickými ideologiemi – socialismem a nacionalismem.

V diskusi padne názor, že socialistická revoluce sice může zajistit ekonomické bezpečí, ale není schopna dát odpověď na existenciální otázku smyslu života. Duchovně prázdná je také národní revoluce, byť jiným způsobem – absencí obsahu zakrývá pohanským kultem kmenového válečnictví. Ačkoliv se studenti shodují na vadách dvou antiliberálních alternativ, nepochybují o tom, že jejich generaci Němců připadl úkol vynalézt novou civilizaci, která nahradí liberálně měšťanský Západ, aniž by přitom přeběhla k despoticko-byzantskému Východu. Jak říká nejartikulanější účastník debaty Adrianův spolužák Deutschlin: „Rusové (...) mají hloubku, ale ne formu. Všichni na Západě zas formu, ale ne hloubku. Obojí máme jenom my Němci.“¹⁶³ Jen Němci jsou tedy dějinami

163 Tamtéž, s. 129.

předurčení k tomu, aby vyvedli Evropu a lidstvo z liberální dekadence.

Mannův román kreslí paralelu mezi touto politicko-civilizační revolucí, k níž se chystá německá mládež přelomu století, a revolucí v hudbě, k níž se ve svém paktu s ďáblem (tj. nakažením pohlavní chorobou) upsal Leverkühn. Obě mají překonat subjektivismus liberální kultury (jehož komplementem je romantický kult já a jeho citů) objektivně závazným řádem. Jednou bude ukotven ve struktuře kolektivu, podruhé ve struktuře hudby vymyšlené geniálním intelektem. Je-li terčem politické revoluce liberalismus, pak terčem avantgardní hudby je dílo jako „krásné zdání“, celek, v němž všechny části vyjadřují soulad a smíření. V moderním světě fragmentace a brutálních rozporů však žádné smíření neexistuje, takže tato apolinská harmonie musí působit jako faleš a její souzvuk jako lež. Umění hodné moderní doby musí vyjadřovat rozervanost moderního světa, a nikoliv ji – po vzoru měšťanského kýče – přikrývat iluzí „krásné totality“. Je-li krása lživá, musí před ní toto umění upřednostnit pravdu, ba dokonce ošklivost: smíření musí nahradit vyostřením rozporu, konsonanci disonanci.

Ačkoliv politická i umělecká revoluce povstávají ze vzpoury proti měšťáctví, jsou ve skutečnosti mimoběžné, a někdy přímo protikladné. Svou apolitičností a univerzalismem je Leverkühn na hony vzdálen jakémukoliv kolektivistickému projektu – socialismu stejně jako nacionalismu či jejich syntéze. Toto vzájemné vyloučení potvrzovali také nacisté, když podřazovali avantgardisty typu Leverkühna pod kategorii „degenerovaného“ umění, jež brutálně potlačovali. Zeitblom v jedné chvíli vyslovuje názor, že pokud by zvítězili ve válce, odkaz Leverkühnovy hudby by nemohl být předán dalším generacím.

OD KULTURY KE KULTU (A BARBARSTVÍ)

Přesto jde paralela mezi dvěma revolucemi hlouběji než k útoku na měšťáctví či k výše zmíněné oscilaci mezi krajními polohami subjektivismu a objektivismu, voluntarismu a determinismu, jimž schází „spásná prostřednost“ v podobě usmiřující a jednotící formy či duše. Obě revoluce znovu uvádějí na scénu

hluboce ambivalentní náboženské emoce, které z měšťanské kultury vyhnal racionalistický humanismus. Od svého učitele Wendella Kretschmara zná Leverkühn tezi o rozdílu mezi kultovními a kulturními epochami v dějinách lidstva. V prvních je hudba spolu s dalšími uměními služebníci náboženství, které cele strukturuje veřejný prostor a definuje povahu a identitu společnosti. Ve druhých je umění samo vyneseno do postavení, které dříve zaujímal náboženství, zatímco to je redukováno na fenomén kultury: tedy oproštěno od náboženských paradoxů a vměstnáno do hranic přirozeného rozumu. Měšťanská epocha prostě nahradila náboženský kult kultem umění a vysoké kultury. Zkušenost Velké války posílila intuíci sdílenou Adrianovým studentským kroužkem z přelomu století: epocha zplošťujícího humanismu měšťanstva, která vyhnala z veřejného života a umění paradoxy vztahu k nadpřirozenému, musí být nahrazena epochou, která tyto paradoxy znovu postaví do popředí kolektivní a umělecké zkušenosti. Její nástup ohlašuje v politice fašismus a v hudbě Leverkühnova (ve skutečnosti Schönbergova) dodekafonie.

Nebezpečnost obou revolucí spočívá v tom, že obrat od kultury zpět ke kultu je zároveň obratem od humanity k barbarství. To alespoň plyne z ďáblovy řeči k Adrianovi, v níž mu vysvětluje obsah smlouvy, kterou uzavřel svým stykem s Esmeraldou. Na jedné straně se mu umění (již tak neduživá) duše a bude mu zapovězena láska. Ztratí tedy přístup ke spásné prostřednosti, jíž duše a láska dosahují tím, že propojují – ředí a smiřují – ideu a pud, duch a tělo, čisté a špinavé, vznešené a nízké. Na druhé straně však z něj tato výstřední chorobnost učiní tvůrce nového barbarství: „Nedosti na tom, že překonáš ochromivé obtíže doby – dobu samu, to kulturní údobí, chci říci období kultury a kultu jejího, překonáš a odvažíš se barbarství, jež napodruhé již propukne, poněvadž nastane po humanitě, po nejpomyslnější léčbě kořínků. Věř mi! To dokonce teologii rozumí víc než kultura od kultu odpadlá, jež i v religiozitě spatřovala pouhou kulturu, pouhou humanitu, nikoli exces, paradox, mystickou vášeň, dobrodružství zhola neměšťanské.“¹⁶⁴

Neboť, jak věděl Naphta a Schleppfuss, na rozdíl od náboženství v mezích přirozeného rozumu, které Boha ztotožňuje s lidským dobrem a společně s nadpřirozeným vyháání ze světa i ďábla, skutečné, pravé náboženství doby kultu naopak klade ďábla do stejné oblasti jako Boha. Takové náboženství spojuje boží službu s krví obětovávaných zvířat a neobejde se ani bez obětí lidí. Návštěvníci mnichovských salonů, v nichž se buržoazie mísila s bohémou, v nich mohli narazit na „soukromého učence“ Chaima Breisachera, „kulturního filosofa, jehož mínění však bylo zaměřeno *proti* kultuře, protože se tvářil, jako že celé její dějiny nejsou než procesem jejího rozpadání“.¹⁶⁵ Produchovnělý Bůh všech lidí, kladoucí na ně nároky univerzální spravedlnosti a vzájemného ohledu, byl pro tohoto Žida symbolem úpadku židovského náboženství. Pravým Bohem byl kmenový Jahve, jenž vedl Hebrejce pouští a nařídil vyhlazování původních obyvatel Kanaanu. Před Velkou válkou plnil Breisacher svými extrémními názory roli „fermentačního cizího tělesa“ mnichovských salonů.¹⁶⁶ Po této válce se však v nich tyto a podobné názory staly středním proudem, který připravoval půdu pro nástup fašismu. Německá a evropská společnost, údajně upadající v důsledku racionalismu a humanitářství, měla být obrozena s pomocí kolektivních mýtů schopných sjednotit davy a mobilizovat je k násilným akcím. Respekt k vědecké pravdě a důstojnosti lidské osoby zavedl do společnosti individualismus, čímž podkopal její soudržnost. Z této pasti měšťanské fragmentace mohly společnost vyvést jedině kolektivní mýty navozované v kolektivních rituálech. Jen mýty a rituály nechávají jednotlivce zapomenout na jeho privátní štěstí a činí ho připraveným k oběti pro kolektivní ideu. Jen ony mohou přebít mrzký materialismus buržoazie vznešeným idealismem národa či rasy. Egoistickou morálku nahradí připravenost k oběti sebe i druhých pro vyšší věc.

165 Tamtéž, s. 293.

166 Tamtéž.

OD WAGNERA K SCHÖNBERGOVI

Jak bylo řečeno, Mann navozuje v románu představu, že paralelu k tomuto politickému proudu představovalo avantgardní umění, jež reprezentovala Leverkühnova hudba. Zároveň však ústy Zeitblomovými uznává praktickou spornost této paralely: vždyť umělecký modernismus byl exponenty národně konzervativního křídla označován za „kulturní bolševismus“, a tedy za nepřítele číslo jedna.¹⁶⁷ Navíc se k němu hlásili a propagovali ho spíše kosmopolitně naladěni a často židovští (či judeofilní) stoupcenci republikánsko-demokratického křídla německé politiky.

Tento rozpor v samém jádru románu vznikl z toho, že ho Mann začal psát se zcela jiným konceptem Leverkühnova hudebního stylu, než jaký mu nakonec v románu připsal.¹⁶⁸ Původně měl být Leverkühn jakýmsi pozdním wagneriánem, na něhož by šlo použít Nietzscheho kritiku z *Případu Wagner* za to, že svou hudbou promyšleně vzbuzuje pseudonáboženské opojení posluchačů – že jim iluzí organické jednoty díla poskytuje narkotikum slibující spásu.¹⁶⁹ Podle Nietzscheho neprýští Wagnerova díla bezprostředně z jeho inspirace jako celky, ale jsou jím sestavována z malých částí. Wagner předkládá posluchačům iluzi celostnosti, které sám není schopen, neboť jako tvůrce je „miniaturistou“. Svými velkolepými celky tedy vytváří zdání, které nevyjadřuje jeho vlastní zkušenost, ale povstává z kalkulu. Slovy Nietzscheho není hudebníkem, ale hercem: jako každý herec i on prezentuje posluchačům jako pravdu něco, o čem sám ví, že pravdou není. Jeho dílo nepovstává z jeho nitra, ale je důvtipně sestrojeno se záměrem vyvolat co největší citový efekt.

Nietzsche považuje Wagnerovu hudbu za pouhou služku divadla. Smyslová krása formy je v ní marginalizována velkolepostí scén a vznešeností představovaných idejí, jejichž korunou je idea nekonečna. Posluchač není stimulován k chůzi a tanci, tj. k aktivitě, ale plave či vznáší se v proudu rozní-

167 Tamtéž, s. 407.

168 Srov. H. Kurzke: *Thomas Mann. Epoche - Werk - Wirkung*, s. 275–278.

169 Friedrich Nietzsche: *Případ Wagnerův*. Praha, Josef Pelcl 1901.

cených citů. Konečná melodie a elegantní forma, které jsou schopny rozehráváním povrchu stimulovat a osvobodovat myšlení a jednání, jsou vytlačeny „nekonečnou melodií“ a tíhou symboliky, které navozují tajemnou hloubku a transcenci: místo kreativní odpovědi podněcují u posluchačů trpné snění. Wagner přebil hudbu divadlem, které je masovým uměním *par excellence*: masa neslyší na filosofii, která vyzývá k sebe-překonávání, ale chce se nechat unášet náboženskou nadějí.

Z hlediska *Případu Wagner* tedy byla základním problémem moderního, ve Wagnerových stopách krácejícího skladatele absence dionýsovské inspirace, jejíž iluzi přesto vytvářel ve svých dílech. Tento problém měla vyřešit smlouva s ďáblem. Slibovala inspiraci jako jeden z pólů oscilace mezi smrtelným chladem a stravujícím žářem: dávala naději, že přepjatý intelektualismus se v určité chvíli převrátí do svého opaku – do výronu instinktivní tvůrčí energie, z níž povstane radikálně nová hudební forma. Racionální kalkul citových efektů měl být nahrazen spontánním aktem tvorby, v němž umělec znova nalezne ztracenou nevinnost a přirozenost. O takovém převrácení hovoří Heinrich von Kleist ve svém eseji o loutkovém divadle (*Über das Marionettentheater*, 1810). V rozhovoru s Zeitblomem Leverkühn poznamenává, že Kleist toto znovuzrození „svobodné grácie“ považuje za „poslední kapitolu světových dějin“. Podle něj předpokládá, že „každá reflexe skutečnosti (...) je pro jakoukoliv grácii smrtelná. Vědoucnost (...) musí vykonat nekonečnou pouť, aby se grácie znovu narodila, a Adam musí podruhé pojišť ze stromu poznání, aby upadl zpět do stavu nevinnosti.“¹⁷⁰

Nalézt novou přirozenost, spjatou s nereflektovaným – nevědoucím a nevinným – instinktem, bylo podle Manna cílem, jež wagnerovské umění sdílelo s fašistickou politikou.¹⁷¹

170 Thomas Mann: *Doktor Faustus*, s. 325.

171 Problém specifikovaný Kleistem a v následujícím období Nietzsche formuloval v nejobecnější podobě již Schiller ve svém kontrastu „naivního“ a „sentimentálního“ básnictví, viz Friedrich Schiller: O naivním a sentimentálním básnictví, in týž: *Výbor z filosofických spisů*. Praha, Svoboda 1992, s. 229–317. Jak připomíná Hermann Kurzke, tento problém byl od začátku Mannovy spisovatelské dráhy jedním z jeho hlavních témat. Již v dramatu *Fiorenza* (uvedeném poprvé ve Frankfurtu

Gesamtkunstwerk uchvacující city posluchačů v divadelních sálech představoval uměleckou obdobu fašistické hypnotizace davů na veřejných prostranstvích. Mannovo setkání s Theodorem W. Adornem a následné konzultace s ním v průběhu psaní románu však vyústily do proměny Leverkühna z pozdního wagnerovce (jímž měl původně být) ve vynálezce schönbergovské dodekafonie.¹⁷² Tato hudba již neútočí na posluchače velkolepými obrazy a nekonečnými melodiemi, které uchvacují city, ale nepřehlednými tónovými shluky a těžko stravitelnými disonancemi. Krásná forma a sdělné melodie (jejichž příkladem je Nietzschemu v jeho kritice Wagnera Bizetova *Carmen*) jsou sice také zničeny, ale zcela jinak než u Wagnera: místo aby byly přebity náboženskou nadějí, je spolu s nimi zničena i ona. Navozuje-li také seriální hudba náboženskou otázku, pak pouze v negativně teologické podobě – tím, že rozbíjí všechny pozitivní obrazy Boha v krásných formách. Rozumí se samo sebou, že hledání původní instinktivní čistoty, jež mělo motivovat smlouvu s ďáblem a jež s odkazem na Kleista evokuje Leverkühn v rozhovoru s Zeitblomem, ztrácí klíčové postavení, jež mělo v původním Mannově záměru: „Adornova filosofie hudby řeší problém, jak se dostat za Wagnera, bez ďábla. (...) Leverkühnovy kompozice (...) se již nejeví jako ‚průlom‘ k iracionalitě inspirovaný ďáblem, ale jako legitimní hudební výraz doby. (...) Jeho hudba není fašistická. Svou povahou je spíše poznáním (...) [či dokonce] negací fašismu.“¹⁷³

I po této změně je však možné vidět obecnější paralelu mezi Leverkühnovou hudbou a fašistickou politikou v tom, že obě podvracejí měšťanskou kulturu, byť tak činí zcela odlišným způsobem a s opačnými efekty. Dodekafonické dílo odpírá posluchači spolu se smyslově zachytitelným a libost vzbuzujícím tvarem i konfrontaci s nekonečnem: spolu s krásou mu schází i pseudonáboženská *vznešenost*. Fašistická politika naopak tuto druhou hlavní kategorii estetiky 18. století nezavrhuje: nabízí svým stoupcům spásu z jejich malých in-

roku 1907) se hovoří o „zázraku znovuzrozené nepředpojatosti“ (*Wunder der wiedergeborenen Unbefangenheit*). Kurzke, c. d., s. 276.

172 Tamtéž, s. 274–277.

173 Tamtéž, s. 277, 280.

dividuálních životů podílem na vznešeném mýtu árijské rasy. Dva útoky na měšťanskou formu jsou tedy zcela heterogenní. Snad jedině poukaz ke krajnosti obou by umožnil považovat je za dva výrazy jediného sklonu doby, pochopili-li bychom ji s Erikem Hobsbawmem – i jeho konzervativním protějškem Erikem Voegelinem – jako „věk extrémů“.¹⁷⁴

GENIÁLNÍ JEDNOTLIVEC A VYVOLENÝ LID

Most mezi elitářstvím dodekafonie a imperiálními ambicemi Německa naznačuje Milan Kundera, když v románu *Nevědní* připomíná Schönbergovo prohlášení z roku 1921, že díky němu bude německá hudba ovládat svět dalších sto let. Židovský avantgardista Schönberg mohl stěží cítit afinitu k antisemitskému hnutí typu nacismu, tento výrok ale svědčí o tom, že mu nebyl cizí německý kulturní šovinismus. Viděl se jako obr schopný překročit daný historický okamžik, v němž jsou uzavřeni obyčejní smrtelníci, a konverzovat s ostatními velikány německé kultury napříč staletími. Také urážku, za niž považoval *Doktora Fausta*, považoval za součást nadčasového sporu, jež rozhodnou až příští generace. „V jízlivém dopise Thomasi Mannovi se dovolává doby ‚za dvě stě nebo tři sta let‘, kdy se konečně jasně ukáže, který z obou byl větší, Mann nebo on!“¹⁷⁵ Podle Kundery si představoval sám sebe, jak ve „vysokých sférách ducha“ vede dialog „s Bachem, s Goethem, s Brahmssem, s Mahlerem“.¹⁷⁶ Způsobem svého výpadu proti Mannovi ve skutečnosti Schönberg jen potvrdil, že ten měl pravdu, když viděl v individuální megalomanií německých umělců či myslitelů jako on protějšek kolektivní megalomanie německého národa. Tato paralela mu umožnila ucpat trhlinu, která se v jeho díle objevila poté, co pod vlivem Adornovým přetvořil hlavní postavu svého románu z pozdního wagnerovce na vynálezce dodekafonie.

174 Eric Hobsbawm: *Věk extrémů: krátké 20. století 1914–1991*. Praha, Argo 1998; Eric Voegelin: *Kouzlo extrémů. Revolta proti rozumu a skutečnosti*. Praha, Mladá fronta 2000.

175 Milan Kundera: *Nevědní*. Brno, Atlantis 2021, s. 94.

176 Tamtéž, s. 95.

Jako se Leverkühn straní normálních lidí a jejich konvencí, straní se německý národ ostatních národů a jejich konvencí: oba tak činí jménem vlastní neobyčejnosti – domnělé nesrovnatelnosti s ostatními, neschopnosti jejich kategorií zachytit jejich jedinečnou povahu a nevhodnosti jejich pravidel pro řízení jejich chování. Oba odmítají přijmout konvenční normy z okolního světa a hledají svou vlastní cestu (*Sonderweg*). Podobně jako naznačuje Buber ve *Třech řečech* analogii mezi individuálním géníem a židovským lidem a Gombrowicz ji výslovně domýšlí do teze o židovské genialitě (viz kap. 3), navozuje Mann analogii mezi individuálním géníem Leverkühnovým a domnělou výjimečností německého národa, ne náhodou nazývaného „národem básníků a myslitelů“ (*Dichter und Denker*).

Nemusí tedy překvapovat, že židovský impresárió Saul Fitelberg hovoří o příbuznosti Židů a Němců. Podle něj mají mnohem blíže k duchu než ostatní národy. To s sebou ovšem přináší pýchu – sklon stranit se ostatních a světa jako nižší oblasti, která neodpovídá vlastní jedinečnosti a vznešenosti. Fitelberg chce Leverkühna přimět, aby opustil své ústraní a vydal se s jeho pomocí dobýt umělecký – především pařížský – svět. Leverkühnuv odpor ke svému návrhu přičítá na vrub stejné namyšlenosti, která brání německému národu stát se národem jako ostatní v rámci mezinárodního společenství: vzdát se bludu o své nesouměřitelnosti s ostatními a s ní spjatém speciálním poslání, přestat hledat zvláštní cestu, přijmout práva a povinnosti, které platí pro každého. Odmítnutí takové normalizace se u Němců podle Fitelberga rýmuje s jejich antisemitismem a povede k jejich záhubě.

Vyhnout by se jí mohli jedině tehdy, překonali-li by odpor k internacionálním Židům, jako je on, a nechali-li by se jimi uvést do světa – tedy rozloučili-li by se s představou vlastní výjimečnosti a zaujali-li by místo mezi ostatními, sestoupili-li by ze své údajně nadřazené úrovně na jejich úroveň. Kdo jiný než Židé by je měl být schopen uvést do rodiny národů? Vždyť jsou jim tak blízcí: „Jsme internacionální – ale jsme proněmečtí, jsme proněmečtí jako nikdo na světě, už proto, že prostě nemůžeme nevidět, jak jsou spřízněné role němectví a židovství na této zemi. Une analogie frappante! Obě role jsou stejně nenáviděny, jsou ve stejném opovržení, stejně se

jich všichni obávají, stejně jim závidí, obě budí stejný odmítavý podiv a tentýž podiv mají i ony nade vším kolem. Mluví se o údobí nacionalismu. Ale ve skutečnosti existuje pouze dvojí nacionalismus, německý a židovský, a všechny ostatní jsou oproti těmto dvěma dětským hračkářstvím – tak jako je zaryté francouzství Anatola France jen a jen mondénností oproti německé osamělosti – a židovské vyvolenecké domýšlivosti ... France – nacionalistické *nom de guerre*. Německý spisovatel by si těžko mohl dát jméno ‚Deutschland‘, tak se pojmenovává nanejvýš nějaká válečná loď. Musel by se spokojit se jménem ‚Deutsch‘ – a to by si dal jméno židovské (...) Němci by měli Židům nechat, aby byli proněmečtí. Oni se tím svým nacionalismem, tou svou zpupností, tím, jak se šňoří myšlenkou, že nad ně není, jak nenávidí stát v řadě a být rovný s rovnými, jak odmítají dát se uvést do světa a připojit se k jakékoliv společnosti – oni se tím dostanou do neštěstí, do opravdického židovského neštěstí, je *vous le jure*. Němci by měli Židovi dovolit, aby jim dělal *médiateur* mezi nimi a společností, *manažera*, *impresária*, obchodníka s němečtvím – on je k tomu dokonale uzpůsobený, neměli by mu ukazovat dveře, on je mezinárodní, a je proněmecký. *Mais c'est en vain. Et c'est très dommage!*¹⁷⁷

V tom, že zůstává jeho nabídkou nepohnut, opakuje Leverkühn podle Fitelberga jen povýšenecký izolacionismus svého národa jako celku: „Možná ani nevíte, *maître*, jak německá je ta vaše *répugnance*, otažitost, jež je charakteristicky složena, když dovolíte, abych promluvil *en psychologue*, z hrdopyšnosti a pocitů inferiornosti, z pohrdání a strachu – je to, chtělo by se mi říci, *resentiment* vážnosti vůči salónu světa. Nu, já jsem Žid, jak račte vědět. (...) Mám Starý zákon v těle, a to je věc o nic méně vážná než němečtví (...) My Židé máme všechny důvody obávat se německého charakteru, který je *essentiellement anti-sémitique* – a to je pochopitelně i dost pádný důvod, abychom se drželi světa, pro nějž aranžujeme zábavy a senzace, což ovšem vůbec neznamená, že jsme snad větroplaši a padlí na hlavu.“¹⁷⁸

177 Thomas Mann: *Doktor Faustus*, s. 427–428.

178 Tamtéž, s. 426.

V židovském kosmopolitismu a přání zapojit Němce do světa je tedy i kus pudu sebezáchovy, který u Židů v moderní době zvítězil nad bludem vyvolení. K překonání obdobného bludu se snaží Fitelberg přimět také Leverkühna a jeho německé soukmenovce. Ví, že jejich víra ve vlastní výjimečnost a poslání hrozí vyústit nejen do německé, ale také do židovské katastrofy. Jako se Leverkühn nenechal od Fitelberga uvést do pařížských salónů a pokračoval v cestě ke své záhubě, nevyměnilo ani Německo svou jedinečnou cestu za západní cestu „spásné prostřednosti“. V souladu s Fitelbergovou předtuchou stačilo před svou vlastní záhubou vyhubit většinu evropských Židů.

Jak řečeno, v paralele mezi individuálním géniem a vyvoleným národem nacházíme motivy, které dobře známe z Buberových *Tří řečí* (kap. 3). Jako nemůže geniální člověk přinést průměrným lidem plody své tvořivosti bez pobytu na odvrácené straně života, nemůže ani vyvolený národ přinést ostatním národům spásu, nenese-li na sobě stopy setkání s mocnostmi nicoty. Není divu, že národ, jenž má spasit lidstvo, působí na ostatní národy „cize a hrůzostrašně“.¹⁷⁹ Oproti jejich „hračičkářskému“ nacionalismu není jeho národní pýcha podepřena jen jeho partikulární diferencí, ale nárokem univerzálnosti – domnělou schopností vystihnout to, co odpovídá pravé podstatě člověka jako takového. Proto Mann zdůrazňuje, že charakteristikou Němců není prostě nacionalismus či provinčnost, ale jeho spojení s kosmopolitismem. Právě toto – z hlediska normálních národů paradoxní – spojení jim umožnilo nárokovat si nadřazenost a vrhlo je do boje o světovládu, v němž si začali vypomáhat konceptem rasy.

Zrasovění, jež jsme konstatovali také u židovského nacionalismu raného Bubera, nemusí překvapovat. Jak tvrdila v *Původu totalitarismu* Arendtová, jazykově kulturní národy se většinou spokojí s kontrolou svého národního území, kontrolu celých světadílů a zeměkoule si může nárokovat jen širší – transteritoriální a transkulturní – kategorie, jako je rasa nebo

179 Roku 1914 hovoří Mann o „cizosti a hrůzostrašnosti německého charakteru, které sice nezapříčinily, ale snad umožnily tuto válku“. Thomas Mann: *Vojna myšlienok*, in týž: *Eseje*. Bratislava, Kalligram 2006, s. 20–32, s. 25.

třída. Od Bubera také známe druhý symptom univerzálních ambicí vyvoleného národa, jímž je „geniální“ schopnost jeho příslušníků pobývat na „nemocné“ straně života a vracet se k jeho zdravé straně s novým konceptem lidství. Podobně jako zrasovění relativizuje povrchové rozdíly mezi různými jazykově kulturními národy a převádí pozornost k obvykle skrytým, ale údajně o to důležitějším rozdílům mezi lidmi, smrtelná nemoc relativizuje povrchní koncepty zdraví a života a nahrazuje je takovými, které budou schopny obstát tváří v tvář utrpení a nicotě. Individuální géniové i vyvolené národy jsou konfrontováni s bezmocí a pochybou – jsou z definice problémovými a nesamozřejmými. Jejich „cizost a hrůzostrašnost“ plyne z toho, že se vracejí z říše stínů, že mají v očích propast nebytí a šílenství, odlesk něčeho démonického, a tím pádem také božského.

BLUD VYVOLENÍ, NEBO PŘEHNANÁ NORMALIZACE?

Mann ovšem ještě před válkou formuloval opačnou hypotézu příčiny problémovosti Němců: jejím zdrojem nemělo být jejich lpění na vlastní výjimečnosti a všelidském poslání, ale naopak přepjatý a nemotorný pokus stát se národem jako ostatní. Můžeme dodat, že i zde může mnohé osvětlit analogie s Židy, kterou navozuje Fitelberg. Podobně jako tomuto diasporickému lidu také Němcům chyběla politická vlast. A podobně jako on si také oni kompenzovali absenci pozemské moci pěstováním ctností ducha. V jejich případě šlo o básnění a metafyziku, které v sekularizujícím se věku měšťanstva nahradily niternost Lutherovy víry.

V *Pozdravu Švýcarsku* z roku 1934 připomíná Mann Schillerovu báseň o tom, jak Zeus rozdělával svět.¹⁸⁰ Když už bylo vše rozděleno a přišel básník, na něhož žádná část světa nezbyla, slíbil mu, že kdykoliv bude chtít, může pobývat s ním v nebi. Podobně jako „národ kněží“ také národ „básníků

180 Thomas Mann: *Pozdrav Švýcarsku*, in *týž: O sobě. Autobiografické spisy*. Praha, Academia 2013, s. 424–432.

a myslitelů“ si pobýváním *nad světem*, u ducha a v duchu, vynahrazuje to, že nemá politické místo *uvnitř světa*. Vyloučení z pozemské moci postavilo Židy a Němce blíže nebi. Ani jeden národ neměl po staletí možnost ztotožnit se s žádnou částí světa jako s vlastní, a proto pobývaly více mezi vlastními ostatními národy a nad nimi, tedy na hranicích světa. Z hlediska pozemských hodnot je toto vyloučení defektem, z hlediska vědění výsadou. Kdo toho ví o světě v jeho celku více než ten, kdo není v žádné jeho části úplně doma a pobývá tak trochu všude? Více než omezená sféra *skutečného* a zvláštního je jeho živlem neomezená sféra *možného* a obecného. Blízkost obecnému je intelektuální a morální výsadou Židů a Němců, která kompenzuje jejich geograficko-politické bezdomovectví. Protože byli po staletí osvobozeni od bojů mezi politickými národy, mohli mezi nimi hrát roli nestranných zástupců univerzálna, na něž národy ve svých partikularistických sporech zapomínají.

Nacionalističtí Němci se – podobně jako později v jejich stopách sionističtí Židé (vzpomeňme na inspiraci Herzla Bismarckem připomenutou v kap. 1) – pokusili své politické vyloučení překonat zřízením vlastního národního státu. Neměli však zkušenosti s národní politikou a státním násilím a kompenzovali toto své nováčkovství krajní formou nacionalismu a militarismu. Na začátku první světové války Zeitblom vysvětluje německou agresivitu právě jako výraz touhy dostat se z postavení na okraji světa do jeho středu. Rozpoutání války je další fází normalizace Němců – jejich proměny do národa, jako jsou ostatní. „V nejpodstatnější podstatě se oním průlomem k světové moci, k němuž nás osud povolává, míní průlom ke světu – z osamělosti, které jsme si až trýznivě vědomi a kterou od chvíle, kdy byla nastolena Říše, nebylo lze prorazit (...) Hořké na tom je, že to, co je ve skutečnosti touha, lačnost po splynutí, bere na sebe vnější rysy válečného tažení (...) V podstatě existuje na světě jenom jediný problém, a ten se jmenuje: Jak prolomit izolaci? (...) Jak rozbít zakuklení a být už konečně motýlem?“¹⁸¹

Na Zeitblomovo ospravedlňování německého tažení na Paříž touhou po splynutí se světem odpovídá Leverkühn

181 Thomas Mann: *Doktor Faustus*, s. 323–325.

suše, že tímto tažením se Němci dostali ještě do větší izolace, než byli předtím. Vyjadřuje uspokojení nad tím, že on se této „trapnosti“ nemusí zúčastnit.¹⁸² Zde tedy setrvávání v básnické „kukle“ oddělené od normálních „motýlů“ umožňuje zaujmout jasnozřivě protiválečný postoj. Touha Němců stát se normálním národem je prohlédnuta jako krajně kontraproduktivní: nejenže vyostřuje jejich izolaci, ale vhnáti je i ostatní do celosvětové katastrofy.

Do svého *Pozdravu Švýcarsku* vkládá Mann stejný problém, jež navozuje diskusí Zeitbloma s Leverkühnem z počátku první světové války: „Německo (...) mělo v raných dobách mnoho podobného se Schillerovým příliš pozdě přišedším básníkem (...) nebylo doma na zemi jako jiné národy, bylo nepolitickým národem, národem čisté myšlenky, ‚národem básníků a myslitelů‘, jak se nazývalo. Za tuto roli, právem či neprávem, se vždy stydělo a svůj osud, či svůj charakter, jak to chcete nazvat, se snažilo všemožně kompenzovat, ba násilně překompenzovat, a mohlo by se říci, že i to, co se tam děje nyní, tento pokus vše německé, uzavřené říšskými hranicemi, stmelit na strašný, beze zbytku sjednocený a ve stejném taktu běžící stroj moci a vůle, že i to lze chápat jako takovou násilnou korekturu a přílišnou kompenzaci vlastního německého charakteru. Německo se dávno zásadně nasýtilo onoho fádního čestného titulu. Chce být na zemi zcela tak a v témže smyslu doma jako každý jiný národ, ba chce být v tom mocnější, úplnější a strašnější než každý jiný, a to, vidíte, navozuje vedlejší jev, že lidé mně podobní tam už *nejsou* doma.“¹⁸³

Z tohoto hlediska neplyne problémovost Němců z jejich pýchy na vlastní výjimečnost, ale z příliš nemotorné a přepjaté snahy ji překonat: proměnit se z kukly na motýla, opustit básnické a myslitelské utkvívání ve sféře obecnosti a možnosti a stát se zcela určitou politickou skutečností – národem jako ostatní, schopným a ochotným bránit své partikulární zájmy silou. Ve svém pokusu o normalizaci však Němci minuli střední polohu: z jednoho extrému se zhoupli do opačného. Z ná-

182 Tamtéž, s. 323.

183 Thomas Mann: *Pozdrav Švýcarsku*, in týž: *O sobě: Autobiografické spisy*. Praha, Academia 2013, s. 424–432, s. 426–427.

roda básníků a myslitelů se proměnili v národ fašistů, jenž své básníky a myslitele pronásleduje, neboť svou otevřeností ohrožují národní bojeschopnost. Zůstává v nich totiž stále příliš mnoho z onoho původního německví, „z jeho neúplného bytí doma na zemi a ve státě, z jeho duchovnosti, z jeho vnitřní nekonečnosti“.¹⁸⁴ Němečtí básníci a spisovatelé jako Mann jsou sice pevně zakořeněni v německé kultuře (nejsou tedy literáty nějaké abstraktní „civilizace“), to však není dostatečnou bezpečnostní zárukou pro nacionalisty, kteří podřizují kulturu potřebám partikulárního státu.

Roku 1934 vyjadřuje Mann nostalgii nad oním ztraceným, předpolitickým Německem. Jeho kultura byla mnohem více než kultury politických národů otevřena člověku jako takovému, jenž se svým postavením mezi ostatními tvory podobá postavení básníka mezi normálními lidmi. Člověk, tento „básnický problémový tvor“, se „necítí být tak naprosto a beze zbytku doma v celé své přírodě jako jiné bytosti na této zemi (...) jistou částí patří k jinému, duchovnímu světu, a když se ptá po svém posledním a skutečném domově, nenachází žádnou precizní a pevnou odpověď“.¹⁸⁵

Mannova nostalgie po předpolitickém Německu, jehož kultura byla schopná zachycovat podstatu člověka v jeho metafyzické vykořeněnosti, není nepodobná stesku některých Židů po univerzalizmu diasporického židovství – stesku, jež zažívají tvář v tvář redukci židovství na kulturu národního státu podřízenou jeho partikulárním zájmům.¹⁸⁶ Odhlédneme-li od pojetí holocaustu jako jakéhosi negativního vyvolení svěřujícího potomkům jeho obětí morální nadřazenost nad ostatními národy, pak vysoké sebevědomí státu Izrael na mezinárodní scéně neplyne z toho, že by se považoval za stát vyvoleného lidu, ale z toho, že je schopen bez jakýchkoliv skrupulí hrát nacionalistickou hru normálních národů a jejich států.

184 Tamtéž, s. 428.

185 Tamtéž, s. 426.

186 Srov. například Alan Wolfe: *At Home in Exile. Why Diaspora is good for the Jews*. Beacon Press 2015; David J. Goldberg: *This is not the way. Jews, Judaism and Israel*. London, Faber and Faber 2012.

HUDEBNÍ GÉNIUS A HUDEBNÍ NÁROD

Ještě ve třicátých letech se tedy Mann držel hypotézy přehnané normalizace Němců. Mesiášská povaha druhého pokusu Němců o dobytí Evropy však potvrdovala hypotézu opačnou: Němci nevtáhli svět do války proto, že by se chtěli stát národem jako ostatní, ale protože jako výkvět árijské rasy chtěli spasit svět od Židů (jako posledního zdroje zla na zemi) a tak ho uvést do milénia. Mann znal tuto mesiášskou ambici Němců až příliš dobře. Vždyť v předcházející válce byl sám jejím čelným protagonistou. V proválečném pamfletu *Válka myšlenek* z roku 1914 píše: „Německý duch má v sobě hloubku a iracionálno, které svou divokostí a cizorodostí znepokojují a odpuzují jiné, plytší národy.“¹⁸⁷

Německý národ to má těžší než ony, ale právě proto je to on, a nikoli ony, kdo může přinést lidstvu skutečné obrození. „Nikdo nepopírá, že Němci jsou velmi problematictí. Není jednoduché být Němcem – není to ani pohodlné jako být Angličanem, a už vůbec ne francouzsky jasně a veselé. Tento národ to má těžké, protože se zpochybňuje a místy trpí na šílenství. Nejhodnotnější mezi jednotlivci i národy však vždy byli ti, kteří to měli nejtěžší. Snahy odstranit německý národ z povrchu Země jménem humanismu, rozumu či dokonce svatouškovství jsou rouháním.“¹⁸⁸ Ve válce šlo podle Manna o to, kdo stanoví, jaké hodnoty bude napříště realizovat lidstvo jako celek. Určí to národy „plytké“ a „zdravé“, nebo národ „hluboký“ a „nemocný“? Stoupenci sterilní racionality a abstraktní lidskosti, nebo plodného života a niternosti? Pokračovatelé Voltaira, nebo Bedřicha Velikého? „Voltaire a král – to je protiklad rozumu a démonična, idealismu a génia, suchého žáru a mračen osudu, měšťanské civilizovanosti a heroického smyslu pro povinnost. Voltaire a král byli a zůstanou personifikací velkého civilisty a velkého vojáka.“¹⁸⁹

187 Thomas Mann: *Vojna myšlienok*, in *týž: Eseje*. Bratislava, Kalligram 2006, s. 20–32.

188 Tamtéž, s. 31–32.

189 Tamtéž, s. 25.

Představy, že velcí mužové jsou „personifikacemi“ charakteru svých národů, se Mann nevzdal ani poté, co roku 1922 opustil program konfrontace geniálního národa s plytkými a začal mezi dvěma stranami a jejich vůdčími hodnotami hledat smír. Tato představa poskytuje také klíč ke vztahu Leverkühnova života a německých dějin, jež navozuje jeho román. Potvrzuje to sám Mann, když v přednášce *Němci a Německo*, pronesené v Americe na konci druhé světové války, charakterizuje kolektivní povahu Němců podobně, jako v *Doktoru Faustovi* charakterizuje individuální povahu Leverkühnova. Odchyluje se přitom od obvyklé, výše zmíněné charakterizace Němců jako „národa básníků a myslitelů“. Podle něj pochopíme „tajuplnou démoničnost německé mentality“ lépe, představíme-li si je jako národ hudebníků. Hudba je současně vykalkulovaná a chaotická, „nereálná a vášnivá, abstraktní a mystická. (...) Němci přistupují ke světu současně abstraktně a mysticky, to znamená muzikálně – zcela jako nepraktický profesor, který si navzdory tomu domýšlí, že je ‚niterně‘ nadřazený celému vesmíru. Proč? Německá duše je muzikální, jinak řečeno, spekulativní psychická energie dominuje v tomto případě na úkor jiných, společensko-politických aspektů.“¹⁹⁰

Kombinací odvážné spekulativnosti s loajalitou ke světským vrchnostem, niterné svobody s politickou poslušností se vyznačoval i jeden z otců moderní německé kultury, „mimořádně muzikální“ Martin Luther.¹⁹¹ Pro koncepci Leverkühna však byl ještě důležitější Nietzsche, jehož biografii Leverkühnův příběh kopíruje. Nietzsche byl reálným vtělením myšlenky smlouvy umělce s nemocí, jejímž fiktivním vtělením se stal Leverkühn. Formuloval také – například v Epilogu k dílu *Nietzsche proti Wagnerovi* – ideu dekadence a nemoci jako stimulantu obrození a zdraví.¹⁹² Skutečné, na nový stupeň přivedené přitakání životu jako činnosti se rodí z překonání jeho úpadku do trpnosti. Bezprecedentních výšek dosáhneme jen tehdy, sestoupili-li jsme předtím na úplné dno. Právě

190 T. Mann: *Německo a Němci*, in týž: *Eseje*. Bratislava, Kalligram 2006, s. 224–239, s. 227–228.

191 Tamtéž, s. 228.

192 Friedrich Nietzsche: *Nietzsche contra Wagner*. Epilog. Praha, Josef Pelcl 1901.

„Ano!“ může říci jen ten, koho nesnesitelná bolest předtím pokoušela, aby řekl „Ne!“. Skutečné zdraví nezažije ten, kdo nepřežil smrtelnou chorobu. Její útok je testem síly jeho života. Nezahubí-li ho, pak ho posílí – vzkřísí k novému vzepětí.

KONEC NĚMECKÉ VÝJIMKY

Kouzelný vrch a *Doktor Faustus* vyjadřují Mannovo vyrovnávání se s německým nárokem na výjimečnost, který – nejdeme-li až k Lutherovi – má svůj počátek v hrdém potvrzení německé „kultury“ proti moderní „civilizaci“ Západu, tj. Francie a Anglie, na konci 18. století.¹⁹³ V této terminologické dichotomii, jíž odpovídá protiklad kreativního a upadajícího života, se německá „niternost“ – hloubka a vážnost, sklon k mystice a metafyzice, náboženský individualismus kombinovaný s politickým kvietismem – postavila proti francouzské eleganci a britské praktičnosti. Tváří v tvář lesku pařížských salónů a britskému bohatství čerpali zaostávající Němci, kterým scházelo sjednocené politické „tělo“, sebe-úctu ze svého „ducha“. A přestože sjednocení bylo původně programem liberálů a radikálů, skutečnost, že ho dosáhl konzervativce Bismarck „železem a krví“ – tedy autoritářsky a svrchu, nikoli demokraticky a zespodu –, zvýšila prestiž toho tábora německé politiky, který se spíše než na souhlas ostatních a demokracii spoléhal na donucení a válku.¹⁹⁴ Bismarckův úspěch jako by byl důkazem toho, že spojení ducha s tělem se může obejít bez přijetí západních ideálů rovnosti a všelidského bratrství – že Německo může jít k modernitě svou vlastní cestou, nezávisle na ostatních a proti nim.

V letech po sjednocení podrobil Nietzsche drtivé kritice východiska západního humanismu a racionalismu. Jistě, osudy členů Pernerstorferova kroužku v čele s Victorem Adlerem dokládají, že z nietzscheovské kritiky se nemusel žít jen duch revoluce konzervativní (z níž vzešel fašismus), ale také revolu-

193 Norbert Elias: *The Civilizing Process*. Basel 1939.

194 Peter Gay: *Freud, Jews and other Germans. Masters and Victims in Modernist Culture*. New York, Oxford University Press 1978, s. 5.

ce socialistické: že útok proti buržoazní elitě nemusel být veden jen jménem nové aristokracie či árijské rasy, ale také dělnické třídy. Nakonec se však druhá revoluce rozpustila v první a velká část německých pracujících byla stržena německým zápasem o globální hegemonii. Mezi roky 1914 a 1922 ho podporoval i Mann, který přejal Nietzscheho ranou kritiku a – jako mnoho jiných – nebral vážně její antinacionalistickou a antiimperialistickou proměnu (zralým Nietzschem vyjádřenou mimo jiné v jeho útoku na Wagnera). Mann tehdy předpokládal, že západní Evropu učinil moralistický nihilismus (zděděný z židovského a křesťanského popírání tohoto světa jménem světa onoho) neschopnou afirmovat kreativní síly života (včetně amorálnosti a násilí) a že německá „kultura“ dříve či později prokáže svou nadřazenost nad upadající „civilizací“ Západu.

Nehledě na otázku vitality a dekadence líčil spor také jako spor dvou pojetí svobody. Pro Němce měla hodnotu svoboda ducha, nikoli svoboda politické volby. Vztah dvou svobod měl v jeho výkladu podobu hry nulového součtu: rozvoj jedné s sebou nutně nesl zakrnění druhé a naopak. Podmínkou duchovní, vnitřní svobody byla absence svobody politické. Svěření správy společných věcí kompetentním úředníkům, jimž vládly dědičné dynastie, mělo zaručit, že politika nezamoří veřejný prostor nízkými vášněmi a nevkusem a nevtáhne do něj také intelektuální a uměleckou tvorbu. V jejím středu totiž leží vyjadřování nesouměřitelného, které je z definice mimo demokratickou diskusi, jež redukuje vše na poměřovatelné veličiny. Umělec či myslitel musí mít možnost sledovat svou jedinečnou zkušenost světa. Politické angažmá vede ke zradě jeho poslání – sám sebe degraduje na pouhého literáta. Jakožto mluvčí jedné části společnosti v jejím sporu s jinou formuluje literát (tj. angažovaný intelektuál) obecně přijatelné argumenty, tedy argumenty, které může pochopit a posoudit každý. Umění či myšlení redukované na schopnost obléci tu či onu tezi do krásné či přesvědčivé formy rezignuje na expresi jedinečného (při němž nelze formu jasně oddělit od obsahu) a stává se služkou soutěžících ideologií. Přestává tedy být uměním či myšlením hodným toho jména. (Viděli jsme, že degradující důsledek takové „politizace ducha“ se vtělil do postavy Settembriniho z *Kouzelného vrchu*, jemuž byl upřen status umělce či myslitele.)

V letech, kdy dopisoval *Kouzelný vrch*, však dospěl Mann k přesvědčení, že odmítnout jménem Nietzscheho kritiky dekadence západní demokracii a morální univerzalismus bylo zkázonosné jak pro jeho rodnou zemi, tak pro Evropu. Přestal bránit Německo proti Západu – filosofii života a niternosti proti filosofii rozumu a lidskosti – a začal hledat způsoby, jak tyto dvě pozice propojit. Řešení naznačil v Castorповě syntéze Settembriniho a Naphty, která měla překonat naivitu prvního i resentment druhého. Již před vydáním *Kouzelného vrchu* navrhl propojení západního humanismu s německým romantismem v přednášce z roku 1922 O německé republice, v níž se poprvé přihlásil k demokratickému ideálu.¹⁹⁵ Hledání syntézy završila biblická tetralogie oslavou merkurovsky estetizovaného měšťanství (kap. 14).

Doktor Faustus nepředkládá pozitivní alternativu, ale odehrává se na pozadí pádu, k němuž Německo dovedla nietzscheovská vzpoura poté, co byla zbavena svého antiněmeckého a antiimperálního hrotu dodaného zralým Nietzschem a vulgarizována nacisty. S implicitním poukazem ke svým proněmeckým *Úvahám nepolitického člověka* (1918) konstatuje Mann po druhé světové válce, že Nietzscheho vina spočívá méně v jeho idejích samých než v jeho apolitičnosti, z níž plynula jeho neschopnost domyslit jejich efekty na politickém poli. Korekci si podle něj nicméně zaslouží i jeho ideje, a to ve dvou ohledech.¹⁹⁶ Především se mýlil v diagnóze poměru apolinského s dionýským principem: evropská kultura nebyla tak extrémně vychýlena k intelektu, aby to ospravedlňovalo natolik přepjaté vyzývání instinktu. A pak Nietzsche nepochopil, že hlavní dilema nespočívá v protikladu života a etiky. Etika je naopak na straně života, na straně smrti je krása, tedy estetika.¹⁹⁷ Po svém obratu v roce 1922 tak již Mann nebrání život

195 Thomas Mann: O nemeckej republice, in *týž: Eseje*. Bratislava, Kalligram 2006, s. 33–62.

196 Thomas Mann: Nietzscheho filosofie ve světle naší zkušenosti. *Eseje*. Praha, Dauphin 2008, s. 209–250.

197 S odkazem na práci Eckharda Heftricha: *Zauberberg Musik. Über Thomas Mann* (Frankfurt am Main 1975) Hermann Kurzke tvrdí, že tyto argumenty proti Nietzschemu Mann čerpá z Nietzscheho samotného. Kurzke: *Thomas Mann. Epoche - Werk - Wirkung*, c. d., s. 273. Podobně jako u Nietzscheho najdeme prvky, které ho imunizují proti německému

proti dekadenci, ale snaží se o doplnění a vzájemné vyvážení estetiky a etiky, ducha a demokracie, vnitřní a vnější svobody, jakkoli dvě strany nadále považuje za navzájem nepřevoditelné a nesouměřitelné.

Nietzscheovský estetismus (ve zkratce představa, že život je ospravedlnitelný pouze jako estetický fenomén) je na konci dlouhé německé tradice niternosti, na jejímž počátku stojí Martin Luther. Jeho spásu vírou sekularizoval Wilhelm von Humboldt do ideálu individuálního sebe-rozvoje (*Bildung*). Myšlenka rozvoje osobnosti prostřednictvím životních zkušeností a intelektuálního sebe-zdokonalování navázala na renesančně humanistickou představu života jako uměleckého díla.¹⁹⁸ Estetismus v úzkém smyslu jednoho z proudů *fin de siècle* lze chápat jako dobově specifickou – upadlou a s myšlenkou úpadku spjatou – variantu této širší a hlubší tradice. Mann viděl dilemata estetismu prizmatem Schopenhauerovy propasti mezi existencí jako něčím zažívaným zevnitř a bezprostředně, *jako vůle*, a něčím zachycovaným zvenjšku a zprostředkovaně, *jako představa*. Pro estéta či subjekt sebe-rozvoje (*Bildung*) je existence především tím druhým: jejím smyslem je zajímavé, krásné, vznešené, komické či poučné představování a ztvárňování života.

Paradigmatickými nositeli tohoto projektu jsou básníci a myslitelé, nikoli moralisté a demokratičtí aktivisté. Jde v něm o individuální rozvoj, krásu či vědění, nikoli o společné dobro a lidskou solidaritu. Proto je básník či filosof – nebo ten, kdo zaujímá jeho „geniální“ pozici vně světa a života jako Hans Castorp – potenciálně nebezpečný pro společnost a její dobro. A podobně je „národ básníků a myslitelů“ nebezpečný pro společenství národů a dobro lidstva. Géniové se totiž zabývají jen svým prožíváním, nikoli životem. Jejich „flegmatické vášně“ (jako Castorpovo kouření) je nevrhají do světa, ale

nacionalismu a imperialismu, můžeme v něm také najít kritiku vulgárního dionýství (které popírá nezbytnost syntézy s apolinstvím) stejně tak jako překonání černobíle mechanického vztahu života a dekadence.

198 W. H. Bruford: *The German Tradition of Self-Cultivation: „Bildung“ from Humboldt to Thomas Mann*. London, Cambridge University Press 1975, s. 264–265.

udržují jejich oddělení od něj. Paní Chauchatová napadá Castorpovu flegmaticčnost, kterou spojuje s jeho německou identitou: „[Skutečná] vášeň, to znamená žít pro život. Ale lidé [jako vy], jak známo, žijí pro zážitky. Vášeň znamená zapomínat na sebe. Ale vám jde o to, abyste se obohatili. C'est ça. Cožpak netušíte, že to je odporný egoismus a že tu jednou budete stát jako nepřátelé lidstva?“¹⁹⁹

Estetizující, na zážitky zaměřený rozvoj individuální jedinečnosti (génia nebo národa), který ignoruje univerzální morálku a demokratickou politiku, musí dříve či později vést ke zhoubným důsledkům. Aby jim zabránila, měla by vnitřní svoboda akceptovat své omezení svobodou vnější, zajišťovanou morálními normami a demokratickými procedurami. Zatímco ještě na konci první světové války Mann obhajoval první svobodu proti druhé, neboť je chápal jako vzájemně se vylučující, od roku 1922 hlásá možnost a nutnost jejich propojení. Na konci druhé světové války konstatuje, že zavržení morálního univerzalizmu bylo jedním z hlavních zdrojů německé katastrofy. Rozvoji individuální jedinečnosti u německých géníů typu Nietzscheho a Leverkühna podle něj odpovídal kolektivně pěstovaný blud o národním vyvolení. Podobně jako se na geniální umělce neměly vztahovat konvence a pravidla dodržovaná normálními lidmi, nechtěl se vyvolený národ nechat omezovat normami akceptovanými ostatními národy. Proti této paralele lze ovšem namítnout, že individuální pýcha, projevující se izolací a poustevničením, nakonec ohrožuje hlavně osobu umělce samotného, nehledě na to, že může příležitostně nastavit kritické zrcadlo kolektivnímu nerozumu, a tak hrát (byť nepřímou) politicky pozitivní roli. Copak Leverkühn, který odmítl táhnout na Paříž s Fitelbergem, předtím neodmítl tažení na ni s německou armádou (v čemž ostatně věrně kopíroval Nietzscheho zavržení německého imperialismu)? Copak Leverkühnova hudba nebyla (alespoň z hlediska Adornovy estetiky) antifašistická?

Mannovou odpovědí na tyto pochyby – a nejobecnější tezí *Doktora Fausta* – je, že národ formovaný génii vyznávajícími kult niternosti nezná podobně jako oni „spásnou pro-

199 Thomas Mann: *Kouzelný vrch*, s. 666.

střednost“ a hrozí mu ničivá oscilace od krajnosti ke krajnosti. Tak jako vydává krajní duchovnost „básníky a myslitele“ v plen útokům jejich tělesných pudů, může se „národ básníků a myslitelů“ jako mávnutím proutku proměnit v masu barbarů a vznášení ducha *nad* světem převrátit do běsnění síly *ve* světě. Takové proměně, v níž se flegmatická vášeň zhoupne do svého absolutního opaku (jako se civilista Castorp zničehonic proměňuje ve vojáka odcházejícího do války), může učinit přítrž jedině rozvoj politického umění. Jeho ústřední funkcí totiž je právě zprostředkování – hledání a nastolování mostů a kompromisů – mezi navzájem heterogenními instancemi: duchem a silou, nebem a zemí, morálkou a mocí, ideou a realitou, svědomím a jednáním, svobodou a nutností, možností a skutečností. Druhou stranou docenění politiky je u Manna opuštění německého mesiášství. Němci už nemají přetvářet Evropu a svět ke svému obrazu, ale spolu s ostatními národy budovat sjednocenou Evropu a sjednocený svět. Proti Hitlerově plánu učinit „Evropu německou“ staví Mann ústy Serena Zeitbloma úkol učinit „Německo evropským“.²⁰⁰

200 Thomas Mann: *Doktor Faustus*, s. 180.



TŘETÍ ČÁST
TŘÍDA, NEBO RASA?



KAPITOLA SEDMÁ

**OD BURŽOAZIE K ARISTOKRACII:
H. HOFMANNSTHAL
A K. KRAUS**

V postavě Siegmunda Aarenholda z *Krve Wälsungů* (kap. 4) ztvárnil Thomas Mann svou představu, že upadající buržoazie na sebe bere rysy upadlé aristokracie. Popisuje-li Mann toto poaristokratičtění měšťanstva jako záležitost primárně generační, pak Carl E. Schorske ji v kontextu střední Evropy konce 19. století vidí jako záležitost specificky rakouskou: buržoazie Rakouska nebyla s to aristokracii porazit (jako ve Francii), ani s ní splynout (jako v Anglii), a tak se jí snažila ve svém způsobu života připodobnit.²⁰¹ Na konci 19. století pak na sebe tento sklon bere dekadentní rysy: sociálně užitečné činnosti ustupují rentiérskému parazitismu a plnění povinností vůči rodině a společnosti střídá sledování estetického sebe-rozvoje jednotlivce. Schorske nepopírá ani Mannovo generační hledisko, když charakterizuje umělecké prostředí Mladé Vídně (*Jung Wien*) devadesátých let jako subkulturu dandyů a estétů.

201 Srov. Schorske: *Vídeň na přelomu století*, c. d., s. 27-30.

K této dekadentní buržoazní smetánce patřil Hugo von Hofmannsthal (1874–1929), jehož židovský praděd byl povýšen do šlechtického stavu, i jeho přítel Leopold von Andrian (1875–1951), jehož matkou byla dcera židovského skladatele Giacoma Meyerbeera. Oba básníci byli vychováni nikoliv pro produktivní život, ale pro umělecké prožívání a souzení života. S jejich vrstevníky z velkoburžoazní či aristokratické inteligence je „spojoval silný pocit kastovní výlučnosti, společenské i kulturní“.²⁰² Andrian vyjádřil narcistní povahu jejich způsobu života v povídce *Zahrada poznání* (1895). Roli dandyovského vzoru hrál pro mladší příslušníky tohoto prostředí Richard Beer-Hofmann (1866–1945). (Jeho otec Beer ho po smrti matky při porodu svěřil na výchovu rodině svého bratrance, brněnského židovského továrníka Aloise Hofmanna, které se po přestěhování do Vídně podařilo získat rentiérské postavení.)

Literární zpodobnění typického profilu mužských příslušníků této subkultury podal – s nadhledem pozorovatele, který byl jako praktikující lékař jednou nohou mimo ni – jiný asimilovaný Žid Arthur Schnitzler v cyklu jednoaktovek *Anatol* (1893) uvedeném básní od Lorise, což byl pseudonym mladého Hofmannsthal.²⁰³ Podobně jako Schnitzler si také Hofmannsthal a Beer-Hofmann byli vědomi dekadentní povahy estetizace života spjaté s vyhoceným individualismem a hledali cestu ven z narcistního já. Oba znali východ, jenž ve své slavné románové trilogii navrhl Maurice Barrès, když nechal individualistický egocentrismus přebít kolektivistickým nacionalismem. Zvolil si ho však jen Beer-Hofmann, když podobně jako Buber vyslyšel „volání židovské krve“ a začal vidět svůj život jako jeden článek v nekonečném řetězu živých a mrtvých, z něhož je utvořen „věčný lid“. Spolu s Buberem se stal jedním z představitelů židovské kulturní renesance prvních let 20. století.

Hofmannsthal vykročil při hledání východu z dandyovského narcismu jiným směrem. Jeho projektem nebyla re-afirmace *národa*, ale re-asimilace do jiné třídy, než s níž chtěli splynout jeho děd a otec. Spolu s pozdně buržoazním estetis-

202 Schorske, s. 290.

203 Arthur Schnitzler: *Anatol*. Praha, Artur 2006.

mem odmítl i raně buržoazní individualismus a racionalismus a přihlásil se k ideálům aristokracie v jejich habsbursko-katolické neobarokní verzi. Paralelní obranu aristokratických hodnot proti jejich destrukci buržoazní modernitou nalezneme u Hofmannsthalova vrstevníka a kritika Karla Krause (1874–1936). Útoky na buržoazii v gründersko-heroické i esteticko-úpadkové podobě u něj často splývají s jeho útoky na židovské asimilanty do této třídy. Jeho dílo tak dokládá, že hledání odpovědi na krizi buržoazní kultury – její hodnotové a existenciální prázdno – se u vídeňských či rakouských autorů židovského původu překrývalo s hledáním odpovědi na krizi židovské asimilace. Za odpověď na dvě prostupující se krize lze považovat jak neoromantický sionismus Beera-Hofmanna, tak konzervativní aristokratismus Hofmannsthalova či Krause: v prvním případě jde o re-afirmaci židovské identity, ve druhém o imaginární re-asimilaci do jiné třídy, než do jaké se asimilovali otcové a dědové.

Na srovnání T. Herzla, A. ha-Ama, F. Rosenzweiga, J. Klatzkina a M. Bubera v první části jsme viděli, že přihlášení se k židovskému národu či lidu má radikálně odlišné politické a kulturní implikace v závislosti na odlišné funkci a smyslu, které má pro různé autory. V této kapitole si na srovnání Hofmannsthalova a Krause ukážeme, že totéž platí o identifikaci s aristokracií. V tomto případě se radikální rozdíl projevuje také, a možná především na úrovni estetické. Hofmannsthalův aristokratismus povstává z touhy po překonání buržoazních rozštěpů mezi rozumem a citem, jazykem a životem, vzdělanou elitou a nevzdělaným lidem. V nové syntéze těchto protikladů mají být instinktivní a „nevyjádřitelné“ poryvy života usplavněny ve viditelných výrazových formách, čímž se překoná jejich opozice. V jeho neobarokní vizi odpovídá propojení rozumu (a vzdělání) s citem (a spontánností) sen o propojení poaristokratické elity (k níž sám patří) s prostým lidem. Ačkoliv také Krause motivuje nostalgie po původní jednotě, jež vzala za své pod nárazy buržoazní modernizace, pokusy o její obnovení v situaci neustále se prohlubujícího rozštěpení a odcizení světa podle něj nevyhnutelně končí ve lži a kýči. V protikladu k Hofmannsthalovi se Krausova touha po novém sjednocení neprojevuje úsilím o jeho uskutečnění, ale kritikou všech takových pokusů: na pozadí rozpadajícího

se světa se nutně jeví jako falešné syntézy, které nesmířenou realitu překrývají iluzí smíření. Za takovou falešnou syntézu považoval Kraus i Hofmannsthalův neobarokní styl. Pod jeho souzvuky odkrýval Kraus disonance, které ho poháněly dál a dál po nekonečné cestě negace. Dva autory lze považovat za představitele apologetického a kritického křídla vídeňské moderny – jedno chtělo obrodit status quo, druhé ho radikálně odmítalo.²⁰⁴ Zatímco první autor se snažil o neobarokní re-legitimizaci rakouské reality, druhý podroboval všechny její aspekty nelítostné satíře. Jejich protiklad budu v této kapitole vidět očima jiného asimilovaného Žida vídeňského *fin de siècle* následující generace – Hermanna Brocha (1886–1951).

PŘÍPAD HOFMANNSTHAL

Ve svém eseji *Hofmannsthal a jeho doba* (1951) situuje Broch figuru tohoto básníka, esejisty a dramatika přímo do středu mannovské problematiky vztahu génia a společnosti.²⁰⁵ Jeho analýza dává konkrétní podobu hypotéze, která je u Manna jen naznačená – totiž že obecná dilemata buržoazní kultury byla na konci 19. století obzvláště vyhocena u asimilujících se Židů a jejich potomků. Na první pohled se do Hofmannsthal (a některých jeho postav) vtělil nexus mezi buržoazní příčinnivostí otců a aristokratickým nicneděláním synů – mezi heroickými výkony prvních a zženštilým estetismem druhých. Velikost Hofmannsthal spočívá podle Brocha v tom, že se proti

204 S odkazem na Johanna Dvořáka (*Politik und die Kultur der Moderne in der späten Habsburger-Monarchie*. Innsbruck/Wien, Studien Verlag 1997, s. 21, 24) mluví Milan Tvrdlík o „módní“ moderně původního programu Hermanna Bahra a rané tvorby Hofmannsthal a Beer-Hofmanna z první poloviny devadesátých let a „radikální“ moderně reprezentované Karlem Krausem, Adolfem Loosem, Peterem Altenbergem či Arnoldem Schönbergem. Viz Milan Tvrdlík: *Mladá Vídeň: umělecké hnutí vídeňské moderny*, in: Anna Housková, Vladimír Svatoň (eds.): *Pokusy o renesanci Západu. Literární a duchovní východiska na přelomu 19. a 20. století*. Praha, FF UK, Opera Facultatis philosophicae Universitatis Carolinae Pragensis, sv. XVII, 2016, s. 145–173, s. 155, 164. Opozice mezi dvěma křídly, jedním z jejichž ohnisek byl spor o ornament, přetrvávala i po opuštění původního programu Mladé Vídně Hofmannsthal a Beer-Hofmannem.

205 Hermann Broch: *Hofmannsthal und seine Zeit. Eine Studie*. München, R. Piper 1964.

tomuto předurčení k dekadenci a *l'art pour l'artismu* pokusí vzepřít, a to nikoli potvrzením buržoazního habitu svého otce a děda, nýbrž tak, že obdaří svou aristokratickou vydělenost sociálně zodpovědným smyslem. Typickým příkladem dekadentního syna obchodně příčinlivého otce je hlavní hrdina Pohádky 672. noci. Hofmannsthal trestá jeho redukci prožívaného světa na estetický fenomén tím, že ho nechává zahynout pod koňskými kopyty.²⁰⁶

Hofmannsthalův praděd Isaak Löw Hofmann se na konci 18. století přestěhoval z Prahy do Vídně, kde se mu – mimo jiné v důsledku zakázek dvora během napoleonských válek – podařilo nejen pohádkově zbohatnout, ale roku 1835 také získat od Františka I. šlechtický titul. Stal se pak jedním ze zakladatelů a patronů vídeňské židovské obce. To, že jeho povýšení do šlechtického stavu bylo spojeno s potvrzením jeho židovské identity (a nikoliv s jejím popřením), bylo podle Brocha umožněno kontextem romantismu a stavovské společnosti, kde byli zbohatlí a do německé kultury socializovaní Židé v některých šlechtických salónech vítáni jako aristokraté exotického kmene. S koncem romantismu a nástupem buržoazie jako nové hegemonní třídy se již taková integrace, která nesmazává, ale uznává diferenci, stala nemožnou. Nivelizační sklon buržoazie – korespondující s její nacionalistickou ideologií – vybízeli podle Brocha Židy, kteří hledali co nejjistější zakořenění v privilegovaných vrstvách, ke konverzi a smíšeným sňatkům. Touto cestou se vydal Isaakův syn August. Podobně jako on si i jeho syn Hugo – doktor práv a bankéř – vzal katoličku, která mu roku 1874 porodila syna Huga.

Ani dvě generace trvající asimilace nevy mazaly u posledního Hofmannsthala vědomí židovského původu. Broch to přičítá na vrub narcismu, který přidává k obvyklé pýše privilegovaných hrdost na asimilační výkon. V tomto smyslu hovoří o „dvojstupňovitém narcismu“. Narcismus druhého stupně přitom není možné pěstovat bez udržování paměti výchozího znevýhodnění. Identita příslušníků stigmatizovaných menšin, kteří se asimilovali do privilegované sociální třídy, si udržuje

206 Hugo von Hofmannsthal: Pohádka 672. noci, in týž: *Lucidor*. Praha, Odeon 1981, s. 43–62.

ještě po několik generací vnitřní mezeru: vědomí nesamozřejmosti – toho, že jejich výsadní pozice není organickým výhonkem přirozené struktury světa, ale výsledkem úsilí, rozhodnutí a činů, jejichž úspěch jako by svědčil o zvláštním požehnání. „Asimilovaný se pocituje jako vyvolený vyššího stupně: byl vyvolen z vyvoleného lidu.“²⁰⁷ U Hofmannsthalera bylo toto vědomí ještě posíleno skutečností, že byl svými rodiči a okolím záhy rozpoznán jako zázračné dítě. Dvojitě vyvolení spjaté s jeho rodokmenem jako by se překrylo s individuálním vyvolením génia, které od dětství pociťoval i z jeho odvrácené strany: jako odloučenost (*Abgesondertheit*) od spolužáků, vyvržení z konkrétního lidského společenství do samoty.

V jeho portrétu rozehrává Broch nejen tuto krögerovskou problematiku, ale také problematiku aarenholdovskou (viz kap. 4): téma degenerace potomků, kteří žijí z plodů práce svých předků a mohou proto nahradit jejich *vita activa* svým *vita contemplativa*. Vzhledem k tomu, jak upřímně mnozí zbohatlí Židé podporovali umělecké a intelektuální sklony svých synů, se Brochův popis Hugovy otcovské výchovy jeví jen jako krajní případ obecného modelu. Broch ji kontrastuje s výchovou jiného zázračného dítěte – Amadea Mozarta otcem Leopoldem. Ten ho tvrdou drezúrou zaučoval do řemesla, jímž měl zajistit bohatství a status sobě a rodině. Hugova otec však ani nenapadlo bdít nad tím, aby si syn řádně osvojil jeho právnické řemeslo. Místo toho v něm – mimo jiné i pravidelnými návštěvami vídeňského Burgtheatru a muzeí – pěstoval schopnost estetického požitku z výtvorů kultury i přírody. Jak připomíná Carl E. Schorske, v jeho výchově se projevoval posun ideálu *Bildung* od „utváření charakteru“ k „estetické výchově“.²⁰⁸ Pro otce byla tato kultivace odměnou za výkon měšťanského povolání, volným časem přerušujícím pracovní výkon, výjimkou z pravidla. Syn si však zvolí rozvoj estetického zření světa za své povolání – z toho, co bylo pro otce výjimkou, učiní pro sebe pravidlo. Tím se mezi nimi otevře propast oddělující umělce od buržoy: zřící a tvořící já se separuje od

207 Broch: *Hofmannsthal und seine Zeit*, c. d., s. 103.

208 Schorske, c. d., s. 290.

činorodé společnosti, duch se vznáší nad světem věcí, jež se proměňují do pouhých předmětů jeho obrazotvornosti.

Do sebe uzavřený, světa zbavený (*weltloses*) já začíná však Hofmannsthal brzy chápat nikoliv jako místo svobody a sebe-naplnění, ale jako místo odcizení – ghetto, jehož zdi je třeba překročit směrem ke světu a životu. „Prokletí zvláštní v patách slepě šlo mi (...) svůj život žil jsem, jak bych knihu čet,“ říká hrdina hry *Blázen a smrt Claudio*.²⁰⁹ Já zbavený dětsky bezprostředního doteku světa se k němu dostává výlučně prostřednictvím vědění a jazyka. Kupeckému synkovi z Pohádky 672. noci se věci nejeví tak, jak jsou o sobě, nýbrž jako šifry tajemství světa, podněty a předměty jeho fantazie.²¹⁰ Krizi tohoto podřazování věcí pod významy konstruované jazykem i možnost jejího překonání vyjadřuje Hofmannsthal v *Dopisu lorda Chandose* (1902): na jedné straně se slova vydělují z vět a odpojují od věcí, takže vyniká jejich významová libovolnost a prázdnota, na straně druhé však věci občas ke člověku promlouvají svým vlastním, němým jazykem: vyvazují se ze své redukce na jevy estetizujícího a spekulujícího vědomí a ožívají způsobem, jež člověk nemá ve své moci.²¹¹ Umělcovým úkolem je hledat a ztvárňovat tento autentický kontakt se světem, v němž již nemanipuluje s věcmi jako předměty své fantazie, ale je sám podroben jejich věcnosti (*be-dingt*), v níž se mu zjevuje jejich bytí.²¹² Fiktivní autor *Dopisů navrátilce* (1907–08) nachází příklad ztvárnění takového obnoveného kontaktu se světem v barvách van Goghových

209 Hugo von Hofmannsthal: *Člověk a smrt*. Praha, Fr. Švejda 1910, s. 13, přel. Otokar Fischer, cit. in Štěpán Sirovátka: Nedostatečnost hrdinů měšťanské epochy: Thomas Mann a Hugo von Hofmannsthal, in: Anna Housková a Vladimír Svatoň (eds.): *Pokusy o renesanci Západu. Literární a duchovní východiska na přelomu 19. a 20. století*. Praha 2016, s. 133–144, s. 139.

210 Hugo von Hofmannsthal: Pohádka 672. noci, c. d. Srov. Sirovátka, tamtéž, s. 140–141.

211 Hugo von Hofmannsthal: Dopis lorda Chandose, in týž: *Lucidor*, s. 87–99.

212 Sirovátka, c. d., s. 141, s odkazem na Claudia Bamberg: *Hofmannsthal: Der Dichter und die Dinge*. Heidelberg, Universitätsverlag Winter Heidelberg 2011, s. 247. „Konev, v poli zapomenuté brány, pes na sluníčku, chudičký hřbitov, mrzák, selská chaloupka, to všechno se mi může stát nádobou zjevení.“ Hofmannsthal: Dopis lorda Chandose, s. 94, cit. in Sirovátka, s. 142.

obrazů, které jsou s to zachytit „nejniternější život předmětů“ a způsobit, aby „neskutečným znehybnělý zázrak jejich existence zachvátil mou duši“.²¹³

S vůlí k rozbití narcistního zrcadla a vystavení se věcem koresponduje vůle ke službě společnosti: nikoliv ovšem liberální společnosti rovných občanů, nýbrž společnosti jako organické jednotě v různosti, v níž jsou druhou stranou aristokratických privilegií závazky vůči těm, kteří stojí na nižších příčkách společenské hierarchie. Na rozdíl od Manna nejde Hofmannsthalovi o to, zapojit umělce zpět do buržoazie, z níž se vydělil, ale kvalitativně proměnit povahu tohoto vydělení: z nezodpovědného estetismu učinit aristokratický postoj *noblesse oblige*.²¹⁴

Spolu s potenciálně antiburžoazním a pseudo-aristokratickým, dandyovským estetismem tedy Hofmannsthal navrhuje i buržoazii, přesněji řečeno ty rysy jejího životního způsobu, které vnutila modernímu světu jako jeho hegemonní společenská síla. Obrovsky zvětšila moc člověka nad přírodou, to však za cenu ztráty jeho existenciální a morální opravdovosti a všeobecného hodnotového zmatení. Fiktivní autor *Dopisů navrátilce* si stěžuje, že u „dnešních Němců“ jen „zřídka potká obličej, který mluví silnou, rozhodnou řečí. Většina tváří je tak rozmazaná, tak bez svobody, je toho do nich vepsáno tolik rozmanitého, a všechno bez určitosti, bez velikosti. (...) Všechno je (...) promícháno: staří tkví čímsi v mladých, choří ve zdra-

213 H. Hofmannsthal: *Dopisy navrátilce*, in: *Revolver Revue*, zima 2011, č. 85, s. 189–202, s. 199. Srov. komentář překladatelky Lucie Merhautové, *Dotyky české literatury s tvorbou Huga von Hofmannsthala, Revolver Revue*, zima 2011, č. 85, s. 175–181, s. 179.

214 Souhlasím s paralelou mezi Mannem a Hofmannsthallem, kterou načrtává Štěpán Sirovátka. Zatímco však on interpretuje Hofmannsthalovu kritiku estetismu jako přihlášení se k buržoazii, já ji – ve stopách Brocha – interpretuji jako přihlášení se k aristokracii. To, co dva autory přibližuje, je dvojznačnost Mannovy třídní volby v jeho prvním, národně konzervativním období: hlásí se totiž k patricijskému měšťanstvu hanzovních měst (jako byl jeho rodný Lübeck), které mělo předmoderní kořeny a rysy. Ve srovnání s novou, předmoderními tradicemi nezatiženou buržoazií reprezentovanou například v *Buddenbrookových* rodinou Hagenströmových, jíž Mann přičítá rysy, které byly v jeho době obvykle přičítány židovským parvenu (srov. H. Kurzke, c. d., s. 64–66), má toto měšťanstvo řadu rysů, které obvykle přičítáme aristokracii.

vých, nízcí ve vznešených.“²¹⁵ Na jiném místě pisatel napadá ústřední postavení, které mají v moderním životě peníze. Úspěšný obchodník popisuje, jak ho přemohl záchvat buržoazní sebe-nenávisti a začal se štítit „svých obchodů a vlastních vydělaných peněz“, jak si uvědomil, že je obklopen lidmi, kteří „zapomenou na život kvůli tomu, co nemá být víc než prostředkem k životu a nemá platit za víc než nástroj. Kolem mě byl už po měsíce příliv tváří poháněných pouze penězi, jež měly, nebo penězi, které měli ostatní. Jejich domy, jejich pomníky, jejich ulice pro mě v tomto takřka vizionářském okamžiku neznamenal víc než tisícové zrcadlení jejich strašidelné neexistence. (...) Jako trpící mořskou nemocí touží po pevné zemi, toužil jsem odejít pryč z Evropy a vrátit se do těch vzdálených dobrých zemí, které jsem opustil.“²¹⁶ Alternativou romantické idealizace mimoevropských – tedy ještě nemodernizovaných – společností je ovšem neméně romantická idealizace evropské minulosti, kterou si pisatel asociuje se vzpomínkami na dětství na rakouském venkově: „Ten starý svět byl zbožnější, vznešenější, jemnější, statečnější, osamělejší.“²¹⁷ Rozbila-li tento svět svými ekonomickými a technologickými „výkony“ buržoazie, pak jeho zbytky se uchovávají v životním způsobu rolnictva a aristokracie.

Broch vidí Hofmannsthalovu výchozí situaci i jeho pokus o její překonání přihlášením se k aristokracii na pozadí proměn buržoazní společnosti konce 19. století a s nimi spjatých mezigeneračních vztahů v rodinách asimilujících se Židů. Zatímco otec a děd ještě zápasili se světem, aby dosáhli privilegovaného sociálního postavení, jejich potomek může právě díky jejich úspěchu svět jen esteticky nazírat a umělecky zachycovat. Na konci 19. století korespondovalo nahrazování měšťanských povolání židovských otců uměleckými a intelektuálními povoláními synů s tím, co někteří čtenáři Nietzscheho včetně Manna považovali za úpadek evropské kultury – přenesení jejího těžiště z činného k intelektuální-

215 Hugo von Hofmannsthal: Dopisy navrátilce, *Revolver Revue*, zima 2011, č. 85, s. 189–202, s. 193.

216 Tamtéž, s. 198–199.

217 Tamtéž, s. 196.

mu postojí ke světu. Součástí a symptomem této dekadence bylo osamostatňování estetická jako autonomní sféry hodnotových soudů – tedy takové sféry, která čerpá kritérium jejich platnosti ze sebe sama. Broch si na Hofmannsthalovi cení, že po chvilkovém okouzlení emancipací estetická (a obdivu k postavám Oscara Wildea či Waltera Patera) ji nakonec pochopil jako známku odcizení od světa a společnosti, a hledal cestu zpět. Autonomie estetická se mu stala symptomem úpadku evropské kultury, na nějž bylo třeba reagovat úsilím o její obrození. V následujícím oddíle shrnu Brochovu diagnózu tohoto úpadku jakožto úpadku hodnot – jako sestupu evropské společnosti do hodnotového vakua.²¹⁸ Zároveň ukážu, jaké místo v tomto procesu podle něj zauímají evropští Židé.

ROZPAD HODNOT PODLE BROCHA

Na vině podle něj není jen degenerace „vnuků“ v Mannově smyslu, ani nejde jen o cyklus vzepětí a pádu, postihující ve věčném koloběhu každou kulturu, jak ve svém *opus magnum* věnovaném „zániku Západu“ tvrdil Oswald Spengler. Hlubší a historicky specifitější příčinou úpadku evropské kultury v 19. století je podle Brocha sekularizace – demise kolektivně sdílené a politicky institucionalizované víry, která až do středověku a poté znova v rámci protireformace (byť již méně účinně) zajišťovala nejen jednotu společnosti, ale i jednotu její vysoké kultury: koherentní a hierarchické propojení soudů týkajících se (vědecké) pravdy, (uměleckého) krásna, (etického) dobra, (ekonomického) užitku či (politické) moci do jediného celku. Ústup náboženství v pozice garanta sociální a hodnoto-

218 Hermann Broch se ke své diagnóze moderní doby jakožto doby rozpadu světa a jeho hodnot opakovaně vrací v mnoha esejích a mnoha obměnách. Viz dva reprezentativní esejistické výběry v českém překladu: Hermann Broch: *Román - mýtus - klíč. Eseje*. Praha, Dauphin 2009, a *týž Eseje. Logika rozpadajícího se světa*. Praha, Dauphin 2016. Mé shrnutí této diagnózy v následujícím oddíle čerpá především z její paradigmatické verze, kterou představuje esej *Rozpad hodnot*, jehož 9 oddílů je rozeseto na následujících místech třetí části jeho románu *Náměsíčníci*. Praha, Academia 2012: (1) s. 363–365, (2) s. 378–380, (3) s. 385–386, (4) s. 400–402, (5) s. 408–412, (6) s. 430–432, (7) s. 462–468, (8) s. 503–508, (9) s. 539–544.

vé soudržnosti vedl k tomu, že každá z těchto vzájemně heterogenních (a tedy nesouměřitelných) hodnot si místo relativní autonomie začala nárokovat autonomii absolutní: obchod byl obchodem podobně jako válka válkou či umění uměním a jejich nositelé měli za úkol dovádět dílčí logiky těchto sfér do důsledků bez jakéhokoliv omezení hledisky jiných sfér a nadřazeného hlediska celku.

Taková absolutizace nároků platnosti různých (navzájem heterogenních) hodnot je druhou stranou relativizace každého pokusu o absolutní založení společenské jednoty. Tato relativizace není v první chvíli spjata ani tak s úpadkem víry v napojení společnosti na absolutno, jako spíše se sporem o to, kde k tomuto napojení dochází - kde je tedy ve vezdejší světě lokalizován střed schopný pod svou vládou uspořádat všechny hodnoty do hierarchického systému a ustavit tak hodnotový rámec, o něž by se mohla opřít společenská soudržnost. Jakmile přestane být zřejmá existence a místo takového středu, svět se rozpadá do fragmentů, chaoticky poletujících v hodnotovém prázdnu. Instrumentální racionalita, která do značné míry zaplňuje toto vakuum, je zakrývána fasádou *dobrych* úmyslů, či *krásných* forem. Místo skutečných etických či estetických hodnot však nabízejí jen pokrytecké svatouškovství a kýč. Velké kultury se poznají podle jednotného stylu, ukotveného v eticko-politickém účelu, jemuž se podřizují dílčí hodnotová hlediska. Epoquey úpadku se naopak vyznačují absencí stylu - eklekticismem a napodobováním stylů jiných epoch. Krása bez eticko-politického obsahu se stává povrchovou dekorací.

Ve středověku se činnosti i myšlenky dílčích hodnotových sfér překračovaly k Bohu, který byl sice v principu neviditelný, ale přesto přebýval ve viditelně institucionalizované a mocné Církvi. To činilo ze světa uzavřený prostor, v němž byla každá část provázána s ostatními a zároveň podřizována poslednímu zdroji a účelu, a všechny tedy měly své pevné místo v rámci celku. V 15. století však tento systém zprostředkování, jenž měl svůj teologický protějšek v dedukci světa z Boha, již nebyl s to udržet pohromadě nekonečno a konečno ani iracionálně a racionálně a zhroutil se. *Zprostředkování* navzájem heterogenních hodnot bylo nahrazeno úsilím každé z nich o *bezprostřední* sebe-založení. Souběžně s tím byl pri-

mát kontemplace nahrazen primátem akce. Důsledkem byla situace popsaná výše: činnost v každém vyděleném subsystému byla odkázána výlučně na jeho logiku a neohlížela se na hodnoty a logiky ostatních subsystémů.

To se týkalo i vztahu k Bohu, jenž byl protestantismem převeden do nitra každého jednotlivce, zbaven vztahu k ostatním hodnotám a redukován tak na čistou víru. Odpovídalo to důslednému domyšlení nekonečnosti a absolutnosti Boha, které vyloučilo, aby ho mohla vtělovat, představovat či zobrazovat nějaká konečná instituce či relativní jsoucno. Neviditelnost a nezobrazitelnost zbavila Boha nejen antropomorfismů, ale každého jiného obsahu: učinila z něj abstrakci, neustále se vzdalující bod, k němuž se člověk může jen donekonečna přibližovat, avšak nikdy v něm (v průběhu svého pozemského života) nemůže spočinout – opřít se o něj tak, jako se středověký křesťan opíral o Církev jako kolektivního Krista. Překračovali se ve středověku každá dílčí činnost a myšlenka k viditelnému bodu svého ukotvení, jenž ji napojoval na transcendentní účel, a přesto byl imanentní tomuto světu, počínaje renesancí a reformací ztratilo takové zkonečnění nekonečna svou věrohodnost. Každý mohl směřovat k absolutnímu bodu spočinutí jen tak, jako dvě přímky rovnoběžky směřují ke svému protnutí: nikdy nekončícím postupem vpřed podle své vlastní dráhy – dováděje do všech důsledků své partikulární hledisko.

Nezávisle na Brochovi, ale v souladu s ním zachytil světonázorový převrat způsobený nástupem renesance a reformace Alexandre Koyré jako přechod z konečného „kosmu“ do nekonečného „univerza“ – uzavřený prostor s jedním středem byl nahrazen otevřeným prostorem s nekonečně mnoha středy.²¹⁹ Bylo řečeno, že podle Brocha má epocha prožívající svět prvním způsobem jednotný styl: celek se zrcadlí v částech a ty nacházejí své viditelné opěrné body v institucích a symbolech reprezentujících celek a vtělujících Boha. Tyto instituce a obrazy zastavují řetěz otázek jednoznačnou a zřejmou odpovědí, již společnost sama sebe zachycuje a reprezentuje jako součást Božího světa. Korunou a kondenzovanou for-

219 Alexandre Koyré: *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Praha, Vyšehrad 2004 [1957].

mulí takového sebe-zobrazení je ornament jako symbol přítomnosti společnosti u sebe samé a u Boha. Takovou schopnost sebe-zpřítomnění a zpřítomnění Boha – která je zároveň schopností překonat čas (diachronii) jeho ztvárněním v prostoru (synchronii) – ztrácí doby rozpadu. Upírají nekonečnou schopnost vtělovat se do konečné části, symbolu či instituce a vyhánějí ho ze světa. V důsledku toho v nich ornament ztrácí svou metafyzickou hloubku a stává se pouhou dekorací povrchu. Jednotlivci a dílčí systémy jednání a myšlení ztrácí vnější střed, v němž by mohli ukotvovat své bytí. Nároky symbolů či institucí na vtělování či zobrazování Boha pozbývají samo-zřejmost a vnášejí do společnosti místo harmonie nikdy nekončící svár. Každá údajně definitivní odpověď se proměňuje do další otázky, každé dogma je zpochybněno, každý slib spočinutí v přítomnosti končí postupem do budoucnosti. Bytí se přestalo odrážet v prostoru (v tvaru či obrazu) a stalo se aktem probíhajícím v čase: synchronii vystřídala diachronie – nikdy a nikde nekončící vykračování k nepřítomnému Bohu. Ornament se z koruny sebe-zobrazení nekonečna proměnil ve fasádu, která zakrývá prázdno.

Vyloučení možnosti sebe-reprezentace, jejímž prostřednictvím společnost drží pohromadě a usouvztažňuje – a tím vzájemně vyvažuje – nejrůznější tendence, znamená vstup do doby extrémů. Protikladné póly bytí, které se dříve navzájem omezovaly, se tímto svým osamostatněním absolutizují. Chaotická iracionalita již není mírněna systémovou racionalitou, která zase není oživována energií iracionality. Jejich prostoupení dávalo době styl, jejich rozestoupení ho ruší. Pudy přírody ani čistá matematika žádný styl nepotřebují. Osamostatňování dílčích hledisek obírá člověka o schopnost propojovat je ve svém životě. Posiluje v něm naopak sklon oddávat se logice dílčího systému jako svému jedinému „povolání“. Jako je doba roztažena mezi extrémy, také jednotlivec osciluje mezi abstraktními póly – zvířecí instinkty přebíjí andělskou askézí. Poté co se mu absolutní bod zřejmosti a spočinutí posunul do nekonečna, prosternuje se před tímto nesrozumitelným absolutnem bez tváře, vtělení a prostředníka, aby posléze toto sebe-popření kompenzoval nezřízenou pudovostí.

Tento protestantský prožitek Boha odpovídá podle Brocha prožitku Boha u Židů, kteří jím údajně byli uvrženi do

polarit rozštěpené existence již ve starověku. Omezení, která jim kladly okolní společnosti, ovšem znemožňovala, aby na sebe jejich vykořenění z konečného prostoru tvarů a obrazů do nikdy nekončícího postupu v čase vzalo skutečně ničivou podobu. Podřízeným postavením Židů v širších celcích byla jejich jednostrannost vyvažována – stávala se součástí komplexní rovnováhy. S renesančním „pozitivismem“ (odmítnutím dedukce jménem bezprostřední danosti) a protestantským obrazoborectvím se však Židé z postavení okraje a vyvažujícího doplňku společnosti a dějin dostali na špici jejich hlavního proudu: „Žid se svou abstraktní a přísnou nekonečností, moderní, ‚nejpokrokovější‘ člověk katexochén (...) nevidanou absolutní měrou přehání ‚povolání‘, výdělečné povolání, do něhož náhodou zapadl, to on, oproštěn od ostatních oblastí hodnot a neúprosně odevzdán svému zaměstnání, dosahuje nejvyššího duchovního vzepětí, zvířecky se zvrhává v říši hmoty: v dobrém i zlém, pokaždé upadá do krajnosti – jako by se proud absolutní abstrakce, který po dva tisíce let plynul v podobě nepatrného ghettoidního potůčku podél veletoku života, jako by se měl teď stát hlavním proudem, jako by se radikality protestantské ideje rozbujely všemožné hrůzy abstrakce, které po dva tisíce let stály pod dohledem věcí nejvšednějších, jež je omezovaly na nejmenší míru, jako by se explozivně rozrůstala absolutní rozpínavost, potenciálně obsažená v čistém absolutnu, a nikde jinde (...) Křesťan má, zdá se, jen dvě možnosti: buď se skryje do katolické všehodnoty, která zatím ještě existuje, do vpravdě mateřského lůna Církve, nebo se odváží a s absolutním protestantismem přijme děs abstraktního Boha – na nerozhodné padne strach před věcmi příštích (...) [Tento] strach už se projevuje hrůzou před Židy, v jejichž duchu a způsobu života lidé tuší, i když přímo nepoznávají, nenáviděný obraz věcí příštích.“²²⁰

Také asimilovaní Židé se musí rozhodnout. Zatímco Hofmannsthalovi stačilo jen přitakat katolické konverzi jeho dědečka, Broch musel rozhodnutí o takové konverzi provést sám za sebe. Konvertoval před uzavřením svého prvního manželství roku 1909. (Výše shrnutý argument ovšem Broch formulo-

220 Hermann Broch: *Náměsíčníci*. Rozpad hodnot (8), s. 506–507.

val až o dvě desetiletí později, při psaní *Náměsíčníků*, takže je možné, že motivy jeho konverze byly čistě oportunní povahy.)

DRUHÁ ASIMILACE

Byť proces hodnotového vyprázdnění zasáhl celou Evropu, v zemích habsburské koruny byl v posledních dvou desetiletích 19. století podle Brocha cítit nejvíce, neboť jejich jednota nepovstávala z nějakého pozitivního kolektivního účelu, ale byla založena pouze negativně – na depolitizaci. Robustní rozvoj kolektivního jednání „zespodu“ by totiž v důsledku resentimentů neuspokojených národností musel vést k rozpadu říše. Soudržnost proto mohla být zajišťována jen „svrchu“ – symbolickou autoritou císaře, která byla jediným zdrojem obsahu pro říši bez obsahu. Politické a etické prázdno přítomnosti bylo zaplňováno mnohostí forem odkazujících k minulosti. Bez smysluplné budoucnosti se Vídeň proměnila na muzeum sebe sama, což dosvědčoval historizující styl vídeňské Ringstrasse.

Říkali-li buržoazní otcové „obchod je obchod“, pak jejich synové již říkali „umění je umění“: poté co bylo umění zbaveno etického a politického obsahu, našlo si účel v sobě samém (*l'art pour l'artisme*). Místo výrazu hodnot se stalo jejich jediným zdrojem. Zabíjení eticko-politického projektu kompenzoval kult krásy: „minimum etických hodnot mělo být překryto maximem hodnot estetických, které již žádnými nebyly a být nemohly, protože estetická hodnota, která nevyrostla na etické základně, je svým protikladem – totiž kýčem. A jako metropole kýče byla Vídeň také metropolí hodnotového vakuu epochy.“²²¹

Výjimečnost Hofmannsthala spočívala podle Brocha v tom, že ač byl takřka predestinován k tomu, stát se jedním z exponentů dekadentního pan-estetismu, záhy se proti němu vzbouřil a začal hledat cestu, jak krásu podepřít dobrem a individuální kreativitu zapojit do budování lidského spole-

221 Hermann Broch: *Hofmannsthal und seine Zeit*. München, R. Piper 1964, s. 88.

čenství. Jeho konzervativní smysl pro meze lidské svobody ho podle Brocha uchránil jak před iluzí individuální svatosti, díky níž se kolem některých umělců jeho doby shromažďovaly *sektý zasvěcenců*, tak před ambicí zaplnit hodnotové prázdno svým uměním jako náhražkovým *náboženstvím*. První pozici zaujal Stefan George, druhou si zvolil Richard Wagner se svým *Gesamtkunstwerkem*, jež mělo být katalyzátorem obrody německého národa. Hledal-li také Hofmannsthal cestu ze slonové věže *l'art pour l'artismu* ke společenské většině, pak ji na rozdíl od Wagnera neztotožňoval s etnickým národem, ale s venkovským lidem, jenž byl věrný císaři a měl blíže k rakouské šlechtě než k buržoazii náchylné k pangermánství. S touto idealizací starých pořádků souviselo Hofmannsthalovo odpadlictví od buržoazně asimilačního projektu jeho otce a děda a návrat k aristokratickému projektu jeho praděda, nikoliv ovšem k jeho židovství. (Podle Brocha však stojí za povšimnutí, že byl po dvou generacích prvním Hofmannsthalem, jenž si nevybral za ženu katoličku, ale Židovku - Gertrudu Schlesingerovou, která sama před jejich sňatkem roku 1901 musela konvertovat.)

Hofmannsthal završil výše zmíněný úkrok od měšťana k umělci snahou potvrdit v umělci aristokrata. V historicky odlišné epoše se tak pokusil zopakovat strategii svého vzoru Goetheho. Broch neskrývá bezvýchodnost tohoto pokusu o „druhou asimilaci“,²²² ale ani svou sympatii k jeho motivaci: Hofmannsthal se podle něj vzepřel partikularistickému nacionalismu i abstraktnímu racionalismu buržoazie. Tyto dvě zdánlivě protikladné, ve skutečnosti ovšem komplementární strany buržoazní identity homogenizují spojenými silami společenský celek: redukují každou odlišnost na stejnost, každou výjimku na obecné pravidlo. Jako by bylo možné dosáhnout společenské jednoty pouze za cenu vyvržení všeho cizorodého. Před sklonem ke glajchšaltaci, typickým pro buržoazii, hledá Hofmannsthal útočiště u kosmopolitní aristokracie, jež přijímá diverzitu jako přirozený vnitřní rys celku. Na rozdíl od buržoazie není pro ni vše cizorodé nutně zavřehodné, podobně jako není hrdost na vlastní zbožnost (*Frömmigkeit*-

222 Tamtéž, s. 124.

stolz) nutně povýšeností (*Überheblichkeit*): „Pravá religiozita proti [buržoaznímu] vzývání krásy, hledání podstatného proti radosti z gest. (...), v tom spočívá rozdíl.“²²³ Broch uznává, že Hofmannsthalova idealizace aristokratů byla neméně bláhová než jeho idealizace selského lidu a císaře, v kontextu středoevropského *fin de siècle* však podle něj byla méně nebezpečná než wagnerovské zbožštění německého národa, které Wagnerovi pokračovatelé proměnili ve zbožštění árijské rasy.

RAKOUŠTÍ ŽIDÉ A HABSBUŘSKÝ MÝTUS

Jistě, Hofmannsthalova loajalita k Rakousku ho přivedla k aktivní podpoře jeho zapojení do první světové války. Jak však připomíná Claudio Magris, jeho válečné eseje jsou prosty nacionálního šovinismu: obhajují Rakousko jako nadnárodní prostor schopný stát se domovem mnoha národů a představující tak civilizační model budoucího mírového uspořádání Evropy. „Válka se mu zkrátka jevila jako obrana vyšší internacionální civilizace před iracionálními mocenskými choutkami jednotlivých nacionalismů. (...) Pro něho vyznačují tuto civilizaci, jíž bylo cizí veškeré ‚tvrdé a skřípavé sebezprozování‘, skromnost a smysl pro míru (...), ve vřelé konfrontaci rakušanství s germánskou kulturou chválí hudebnost a spontánní mravnost rakouského lidu, regionální zvláštnosti svědčící o svobodě a duchovním bohatství, rozmanitost sociálních struktur z *ancien régime*, uchovanou až do 20. století, harmonickou syntézu německé kultury a otevřenost vůči středoevropským Slovanům, instinktivní rakouskou zemitost a svěžest. Rakouská idea je zároveň cosi politického i duchovního, je to dědictví po katolickém univerzalizismu; a bez těchto hodnot se podle Hofmannsthala nová Evropa, která vzejde z válečného konfliktu, jistě nebude moci obejít.“²²⁴

Tento „habsburský mýtus“ začali podle Magrise vyznávat někteří další asimilovaní Židé meziválečného Rakouska, když

223 Tamtéž, s. 123.

224 Claudio Magris: *Habsburský mýtus v moderní rakouské literatuře*. Brno, Barrister & Principal 2001, s. 222.

někdejší realita habsburské monarchie existovala již pouze ve vzpomínce a na její místo nastoupily netolerantní etnické státy. Tváří v tvář fragmentaci středoevropského prostoru do množství agresivních partikularismů bylo teprve možné ocenit civilizační roli, kterou v 19. století hrál habsburský monarchismus, vysmíváný pokrokaři jako anachronistická překážka modernizace. Mnozí někdejší antidynastičtí rebelové začali svou nenávist k Rakousku-Uhersku na přelomu dvacátých a třicátých let zpětně přehodnocovat. Jestliže šla modernizace ruku v ruce s šířením principu národního sebe-určení, možná že nebyla takovým dobrodiním, za jakou ji pokrokaři 19. století považovali. Toto vědomí se obzvláště silně vnucovalo středoevropským Židům. Protože na rozdíl od ostatních etnokulturních skupin nemohli žádné území středoevropského prostoru prohlásit za svou vlast a nárokovat si na ní zřízení vlastního státu, ocitli se v nově vytvořených státech v postavení menšiny. Její práva negarantovala vazba na jejich domovský stát za hranicemi (jako u ostatních národnostních menšin versailleského uspořádání), ale pouze mezinárodní smlouvy, jejichž garantem byla Společnost národů.

Není divu, že mnozí Židé začali zpětně v zašlém Rakousku-Uhersku vidět daleko hmatatelnější záruku svého přežití. Ve dvacátých letech to ještě nutně neznamenalo jeho nekritickou oslavu či mytizaci. Joseph Roth například v knize *Židé na cestě* (1927) konstatuje, že Rakousko-Uhersko svůj slibný potenciál nebylo schopno aktualizovat: „Stará rakousko-uherská monarchie podávala zdánlivě praktický důkaz pro národnostní teorii [tj. princip národního sebe-určení]. To znamená, že mohla představit důkaz pro opak této teorie, kdyby měla dobrou vládu. Neschopnost jejích vlád poskytla praktický důkaz pro teorii, která tudíž byla posílena na základě omylu a díky omylům se prosadila. Moderní sionismus vznikl v Rakousku, ve Vídni. Založil jej rakouský žurnalista. Nikdo jiný jej založit nemohl. V rakouském parlamentu zasedali zástupci rozličných národů a zaměstnávali se tím, že bojovali o národní práva a svobody, které by byly zcela samozřejmé, kdyby byly poskytnuty. Rakouský parlament byl náhradou za národní bojiště.“²²⁵

225 Joseph Roth: *Židé na cestě*. Praha, Academia 2013, s. 19.

Neschopnost umožnit jim kulturní autonomii vzbudila v rakouských *národnostech* touhu stát se *národy* obdařenými vlastními státy. Jejich ustavení však nemohlo vést k věčnému míru, jak si představovali wilsonovci, ale k opakujícím se válkám. Proměna jedné rakouské domoviny (*Heimat*) do mnoha vlastí (*Vaterländer*) neznamenal civilizační progres, ale regres. Zdálo se, že ani Židům v nové situaci nezbývá než se proměnit v národ, chtěli-li mít alespoň minimální naději na své přežití: „Je jistě lepší být národem, než být jiným národem týrán. Ale je to jenom bolestná nutnost. Jaká to pýcha pro Žida, který už dávno odložil zbraně, a přesto může dokázat, že on *také* dovede pochodovat po cvičišti! (...) Neboť jistě není smyslem světa, aby sestával z ‚národů‘ a z vlastí, které, i kdyby chtěly skutečně pouze uchovat svůj kulturní svéráz, stále by ještě neměly právo obětovat byť jediný lidský život. Vlasti a národy chtějí ale ve skutečnosti ještě více, ještě méně: oběti pro hmotné zájmy. Vytvářejí ‚fronty‘, aby byli uchováni ti, kteří žijí v zázemí. A v celém tom tisíciletém žalu, ve kterém Židé žijí, měli jen jedinou útěchu: Totiž že *nemají* žádnou takovou vlast. Jestli někdy bude existovat spravedlivá historie, bude přičítat Židům jako velikou zásluhu, že směli uchovat dostatek rozumu, protože neměli žádnou ‚vlast‘ v době, ve které se celý svět oddával patriotickému šílenství. Židé nemají žádnou ‚vlast‘, ale každá země, ve které žijí a ve které platí daně, po nich požaduje patriotismus a hrdinskou smrt a vytýká jim, že neradi umírají. V této situaci je sionismus skutečně jediné východisko: když už patriotismus, pak raději patriotismus pro vlastní zemi.“²²⁶

226 Tamtéž, s. 21–22. Této pasáži předchází jiná, v níž Roth líčí postavení diasporických Židů mimo dějiny národů a států bojujících o moc a místo na slunci jako známku jejich civilizační nadřazenosti, neboť sami si již tímto stadiem prošli ve starověku: „Jaké štěstí, být ‚národem‘ jako Němci, Francouzi, Italové, poté co Židé byli ‚národem‘ již před třemi tisíci let a vedli ‚svaté války‘ a prožili ‚velké epochy‘! Poté co stínali hlavy cizím generálům a přemohli ty vlastní! Epochu ‚národní historie‘ a ‚vlastivědy‘ mají Židé už za sebou. Okupovali a hájili hranice, dobývali města, korunovali krále, platili daně, byli poddaní, měli ‚nepřátele‘, byli zajatci, dělali světovou politiku, svrhovali ministry, měli něco jako univerzitu, profesory a žáky, pyšnou kněžskou kastu a bohatství, chudobu, prostituci, majetné a hladové, pány a otroky. Chtějí to ještě jednou? Závídí evropským státům?“ (s. 20).

Tento Rothův závěr z roku 1927 se stal mezi Židy sice ne konsensem, ale přece jen široce sdílenou pravdou až po katastrofě, do níž se pro ně proměnila druhá světová válka. Rotha samotného vrhl nástup nacismu ve třicátých letech od kritického realismu těchto řádků ke konverzi ke katolicismu a nekritickému uctívání zašlé monarchie, zřejmého například z *Kapucínské krypty* (1938). Jiní autoři jako Stefan Zweig či Franz Werfel se nenechali svést k takovému extrému. Také v nich však vítězství nacismu vzbudilo sklon vidět zpětně v Rakousku-Uhersku svůj pravý domov, a to ze stejných důvodů jako Hofmannsthal či Roth: nadnárodně inkluzivní Rakousko-Uhersko jim představovalo univerzalistickou alternativu k vylučujícímu partikularismu národních států, které se ustavily na jeho troskách.

Vágní světoobčanství Werfela a Zweiga dokládá Magrisovu tezi, že „[k]ulturní kosmopolitismus je jednou z forem, jimiž se na svém sklonku vyjadřuje nadnárodní habsburská idea, jedním z pokusů civilizace 19. století, jak se spasit před propukajícími nacionalismy. Hlavními exponenty této humanitní a kosmopolitické kultury jsou vesměs Židé (...), zatímco jiná část semitské populace začala snít s Theodorem Herzlem o budoucím státu Izrael.“²²⁷ Šok z nacistické genocidy přiměl ve druhé polovině minulého století značnou část Židů k podpoře Herzlova projektu. Na přelomu 19. a 20. století však bylo stále možné hledat kompromis mezi ním a mýtem habsburského univerzalizmu. Touto cestou se vydal Richard Beer-Hofmann.

HOFMANNSTHAL VS. BEER-HOFMANN

Řekli jsme, že Hofmannsthalovu konzervativní a katolickou odpověď na krizi modernizace lze pochopit zároveň jako odpověď na krizi židovské asimilace. Proti sionistickému přeta-

227 Claudio Magris: *Habsburský mýtus v moderní rakouské literatuře*. Brno, Barrister & Principal 2001, s. 172. Werfelovu zpětnou idealizaci Rakouska-Uherska dokládá podle Magrise kniha *Aus der Dämmerung der Welt*. New York 1937. Pro habsburskou nostalgii Zweigovu viz *Svět včerejška. Vzpomínky jednoho Evropana*. Praha, Torst 1999.

vení zburžoaznělého židovství do podoby národa klade jeho „druhou asimilaci“ do aristokracie. Místo kompromisu s moderním nacionalismem se důsledně drží předmoderního univerzalizmu. Jeho výchozím rámcem není představa plurality národů (jejich identit a zájmů), ale představa určité třídy jako zástupkyně univerzálních hodnot, jejichž přijetí umožňuje harmonické soužití různých národností v rámci jednoho celku. (Jak uvidíme v následující kapitole, židovští leninisté jako Lukács přijmou stejný primát univerzální třídy nad národy, aristokracii jako třídu minulosti však nahradí proletariátem – třídou budoucnosti.)

Třetí cestou mezi teritorializovaným židovským nacionalismem a transnacionálním monarchickým aristokratismem se vydal Beer-Hofmann, když pojal Židy jako další národnost Rakouska: její symbolickou vlastí byl sice Sion, *kulturní* přihlášení se k němu však pro Beer-Hofmanna neimplikovalo přijetí *politického* projektu osídlení Palestiny. Jeho tvorba bývá řazena k „mladožidovskému hnutí“ (*jungjüdische Bewegung*) prvních let 20. století, jehož mluvčím byl mimo jiné i mladý Buber a které samo sebe chápalo jako hnutí národního obrození.²²⁸ Jako dva příslušníci Mladé Vídně devadesátých let 19. století představují Hofmannsthal a Beer-Hofmann dvě verze úniku z kobky narcistního já prostřednictvím napojení na společenství – v jednom případě je jím idealizované neo-barokní Rakousko, ve druhém židovská národnost žijící spolu s ostatními v jeho rámci.

Ke střetu dvou uměleckých soupeřů došlo, když po zhlédnutí vídeňského provedení Beer-Hofmannova *Jakobova snu* v dubnu 1919 napsal Hofmannsthal jeho autorovi dopis, v němž ho obvinil z „tendencí k šovinismu a národní pýše“.²²⁹ V odpovědi z května se Beer-Hofmann bránil tím, že Jakobův vztah k Bohu, jež ve hře vyjádřil, nevyklučuje Nežidy z podílu na božském. Podle něj se představení mohlo jmenovat i Vyvolený či Umělec. Jak naznačuje Jacques Le Rider, taková paralela mezi kolektivním vyvolením židovského lidu a indi-

228 Jacques Le Rider: *Modernité viennoise et crise de l'identité*. Paris, Quadrige, PUF 2000 [1990], s. 358-360.

229 Tamtéž, s. 354-355.

viduálním vyvolením génia odpovídala výše zmíněnému „dvojstupňovitému narcismu“ Hofmannsthalovu, který snad mohl být i výchozí pozicí Beer-Hofmanna. Rozdíl spočíval v tom, že zatímco ten druhý se rozhodl tuto svou skrytou hrdost vynést na světlo, první chápal takové veřejné sebe-odhalení jako hrozbu narcistního uspokojení, které mohla přinášet právě jen napůl vytěsňená a čistě soukromá vzpomínka na židovský původ. Jinak řečeno, explicitní poukaz ke kolektivní výlučnosti ohrožoval pocit výlučnosti individuální. Podle Jacquesa Le Ridera to bylo právě přání neztratit citové dividendy pocitu dvojitého vyvolení (spjatého jednak s židovskou krví a jednak s uměleckou genialitou a aristokratismem), které postavilo Hofmannsthalu proti Beer-Hofmannově kulturnímu sionismu. Ten byl navíc v rozporu s univerzalismem jeho katolicko-aristokratické volby: jejím účelem přece bylo potvrdit nadnárodní projekt monarchie *proti* odstředivým projektům jejich národností, nikoliv jejich již tak komplikované vztahy ještě více zkomplikovat přidáním další národnosti.²³⁰

Oba autoři svými volbami překročili estetismus Mladé Vídně první poloviny devadesátých let. U Beer-Hofmanna našel své překonání, ale v jistém smyslu i prodloužení v na odív vystavovaném přihlášení se k židovské identitě, jež neměla rušit, ale doplňovat jeho rakušanství. Hofmannsthal ho překročil židovsky specifickým, „dvojstupňovitým“ způsobem, jenž byl slučitelný s jeho aristokraticko-barokním obratem. Obě pozice konstruktivně interpretovaly rakouskou monarchii: první jí přitakávala jako státu mnoha národností, k nimž přidala Židy, druhá jako univerzálnímu hájemství císaře vládnoucího z Božího práva a zajišťujícího tedy každému poddanému podmínky ke spáse. Zhroucením Rakouska roku 1918 ztratily obě pozice svůj politický opěrný bod. Ani tento „verdict dějin“ nepodmínil Beer-Hofmanna k přehodnocení jeho anti-teritorialismu. Před nacismem utekl do USA, nikoliv do Palestiny, kde se stavil roku 1936 jen na skok, aby sionistům sdělil: „V Zemi zaslíbené jsem doma už třicet let. Neboť člověk nemůže psát o biblických tématech, aniž by žil v duchovním splynutí s Palestinou. Obýval jsem krajinu Palestiny a tato exi-

230 Tamtéž, s. 356.

stence pro mne vždy byla realitou [*Realität*], ale realitou, která se nachází nad skutečností [*Wirklichkeit*].“²³¹ Jak bylo řečeno, Beer-Hofmannovi sionistická identita doplňovala, ale nenahrazovala primární identitu rakouskou. Tato duální identita však proměnou jeho rodné vlasti z nadnárodního útvaru do národního státu rakouských Němců ztratila opěrný politický rámec, aby byla záhy smetena nacismem.

Zemí, která rozvinutí duální identity Židům umožila, nebylo Rakousko první poloviny 20. století, ale USA jeho druhé poloviny. Teprve v Novém světě byla Beer-Hofmannova vize zpětně ospravedlněna. Hůř dopadla volba Hofmannsthalova. Jeho pozdní proměna na hlasatele „konzervativní revoluce“ německého kulturního národa (opakující zakládající gesto Fichteho *Řečí* z roku 1807) zpětně zpochybnila jeho dřívější obhajobu Rakouska-Uherska: neskrývalo se nakonec pod fasádou transnacionálního univerzalizmu v posledku jen „objektivní spojení mezi asimilovanými Židy a rakouskými Němci?“²³²

KONZERVATIVNÍ REVOLUCE

Dne 10. ledna 1927 přednesl Hofmannsthal na mnichovské univerzitě řeč nazvanou *Písemnictví jako duchovní prostor národa*.²³³ Dal v ní své dosavadní kritice odcizenosti moderního subjektu od reality a hledání nového kontaktu s ní nacionalistické završení, když tento nový počátek specifikoval jako počátek *německého* duchovního obrození. S ohledem na jeho předchozí prohabsburské angažmá, v němž zdůrazňoval zásadní rozdíl mezi rakouskou a německou mentalitou a kulturní i politickou identitou, se tato Hofmannsthalova programatická závěť může zdát překvapivá.²³⁴ Ve skutečnosti sleduje

231 Cit. in Le Rider, tamtéž, s. 354.

232 Tamtéž, s. 356.

233 Hofmannsthal: *Písemnictví jako duchovní prostor národa*, in Aleš Urválek (ed.): *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2009, s. 420–451.

234 Jeho prorakouská válečná publicistika obhajovala těsné spojení s Německem, v níž si však Rakousko-Uhersko mělo uchovat svou

jeho pozdní obrat obecný vzorec typický pro řadu dalších protagonistů „konzervativní revoluce“. Stejná logika například poháněla Thomase Manna, když tento výraz uvedl do oběhu roku 1921 v eseji Ruská antologie – v kontextu své výzvy, aby se německý odpor k západní civilizaci propojil s ruským mesianismem v té podobě, v jaké ho znal od Dostojevského.²³⁵ Když si po pádu starého režimu obránci starých, monarchistických či aristokratických, pořádků uvědomí, že není cesty zpět, nezbyvá jim, než aby se proměnili v revolucionáře. Odmítají-li liberálně buržoazní přítomnost, a zároveň uznávají, že návrat do minulosti není možný, nabízí se jim projekt radikálně odlišné budoucnosti, v níž budou hodnoty minulosti znovu zrozeny v jiné podobě a formě, než jakou měly ve starém režimu.²³⁶ V situaci spálených mostů se návrat do minulosti překrývá se skokem do budoucnosti. Na rozdíl od klasické restaurace s sebou takový skok nese selektivní osvojení institucionálních a kulturních forem či kolektivních identit rozvinutých v moderní době. Jejich přijetí je ovšem motivováno týmiž hodnotami, jež byly původně asociovány s před-buržoazním či před-moderním řádem. Konzervativní obsah se oděl do moderní formy – revoluce je novou podobou restaurace.

V případě Hofmannsthal se jednalo o přitakání modernímu národu a redefinici aristokracie. Po zkáze rakouské monarchie jako politického a kulturního partnera německého císařství (které samo bylo nahrazeno republikou) mu nezbylo než akceptovat jako nový prostor realizace své umělecké mise německví. Národ nahradil nadnárodní dynastickou říši s přežívajícími stavovskými elementy, o jejíž udržení se snažil až do konce války. Tato změna s sebou přinesla i kvalitativní promě-

zřetelnou politickou i kulturní distinkci. Pro jeho definici odlišné mentality pruského Německa a Rakouska viz Preusse und Österreicher. Ein Schema. *Vossische Zeitung*, 25. Dezember 1917, in týž: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze II (1914-1924)*. Bernd Schoeller (ed.). Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag 1979, s. 459–461.

235 Thomas Mann: *Aufsätze, Reden Essays, Band 3 (1919-1925)*. Berlin 1986, s. 93, 98. Cit. v A. Urválek (ed.): *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*, s. 248–249.

236 Srov. Hermann Kurzke: *Thomas Mann, Epoche, Werk, Wirkung*. München, Verlag C. H. Beck 1991, s. 174.

nu sociální kategorie, k níž se doposud hlásil. Na místo tradiční stavovské aristokracie krve nastoupila aristokracie ducha. S odkazem na Nietzscheho *Nečasové úvahy* vidí Hofmannsthal její zárodky v mladých „hledáčích“, kteří představují nomádský protipól usedlým buržoazním filistrům. Jsou nonkonformisty bořícími měšťanské konvence – tvůrci, kteří se neřídí obecnými pravidly, ale formulují vlastní zákony. Svou individuální existenci vyvazují z odcizených forem, které fragmentují život člověka a berou mu tak jeho určitost a opravdovost.

Jak napsal v *Dopisech navrátilce*, moderní životní formy činí z lidí přízraky, které dělají hned to a hned ono, poletují sem a tam, bez těžiště a ukotvení, bez tváře a vnitřní soudržnosti: „jejich levá ruka opravdu neví, co dělá pravá, myšlenky jejich hlavy se nehodí k myšlenkám jejich srdce, jejich úřední myšlenky k jejich vědeckým myšlenkám, jejich fasády k jejich zadním schodištím, jejich obchody k jejich temperamentu, jejich veřejnost k jejich soukromým životům. (...) nikde [je] nemožno najít, ani v jejich tvářích, ani v jejich gestech, ani v jejich řeči: protože v ničem nejsou celiství, protože ve skutečnosti nejsou nikde, protože jsou všude a nikde.“²³⁷ Proti modernímu člověku, vznášejícímu se v prostoru mnoha možností, vyzývá Hofmannsthal člověka ukotveného ve vnitřní nutnosti, proti neurčité otevřenosti a mnohoznačnosti staví hloubku a určitost, proti bezcílnosti jeden účel. Vždyť nelze rozumět někomu, „kdo sám neví, k čemu směřuje, kdo leží na životě jako polyp a jedním chapadlem vysává jedno a druhým tamto, a jeden úd neví nic o tom druhém, a když mu jeden odseknete, plazí se dál a neví o ničem“. Toto polovičaté „bezvěrectví“ chce Hofmannsthal nahradit „vírou života“, která z člověka činí bytost ukovanou z jediného kusu.²³⁸ V tomto kontextu pak používá citát, jež si G. Ch. Lichtenberg (1742–1799) opsal z časopisu *Spectator*: „The whole man must move at once.“²³⁹

V mnichovské řeči nacházíme větu, která říká totéž jinými slovy: „Vším musí být člověk tělem i duší.“²⁴⁰ Drží se

237 Hofmannsthal: *Dopisy navrátilce*, s. 193.

238 Tamtéž, s. 194.

239 Tamtéž, s. 190.

240 Hofmannsthal: *Pisemnictví jako duchovní prostor národa*, s. 445.

tedy téhož existenciálního programu, který formuloval před válkou. Mladí hledači mají nejprve obnovit určitost a vnitřní jednotu v sobě, aby posléze iniciovali její obnovu v národě. Hofmannsthal v nich vidí pokračovatele hnutí *Sturm und Drang* a romantiků přelomu 18. a 19. století. Zároveň však podtrhává i rozdíly. Zatímco tito jejich „starší bratři“ měli sklon k přehánění a oscilovali mezi snižováním a nafukováním já, mezi „romantickou prostrací před tím a oním milovaným preludem a (...) romantickou ironií“, dnešní hledači ctí uměřenost. Proti nezodpovědným orgiím nemíry staví smysl pro omezení a askezi: „Týž německý duch pátrající a prahnoucí po svrchovaných poutech a závazcích v nich promlouvá stejně jako z těch dřívějších, jen urazil mezitím strašnou cestu a vyšel z ní proměněn. Ona slastná nedospělost, ono chlapectví a titánství se z něho jednou provždy smekly. Pevně mužné rysy vryly se mu v tvář: jeho intelektuální svědomí se bezmezně zbystrilo, sestoupilo naň cosi ze zodpovědnosti vědy, z přísných učených metod devatenáctého století.“²⁴¹

Jeho noví nositelé jsou předvojem v překonání moderních rozštěpů: avantgardou sjednocení ducha a života, umění a existence, řeči a bytí, které má posléze proběhnout v německém národu jako celku. Aby se tak stalo, bude ovšem třeba překonat další rozštěp – oddělení tvůrčí elity od pracujících mas. V Německu se totiž ještě tvorba výjimečných jedinců nepropojila s životem obyčejných lidí, literatura se nestala duší národního těla – umělecká řeč ještě nezačala hrát roli zdroje celospolečenské komunikace a akce, jak tomu již je ve Francii.²⁴² Na východní straně Rýna je situace opačná: literatura je odříznuta od společenské a politické funkce a slouží pouze jedinečnému sebevyjádření básníků.²⁴³ Představuje-li Hofmannsthal francouzský model propojení umělecké řeči a společenské komunikace – tvůrčího ducha a politické praxe – jako nadřazený německému rozštěpu mezi nimi, pak zároveň nenechává posluchače a čtenáře Řeči na pochybách, že jejich sjednocení v Německu – nejprve v jednotlivcích a ma-

241 Tamtéž, s. 447.

242 Tamtéž, s. 424–425.

243 Tamtéž, s. 428–429.

lých skupinách, posléze na úrovni národního celku – překoná francouzskou syntézu a učiní z Němců model pro celou Evropu: „Proces, o němž mluvím, není než konzervativní revolucí takového rozsahu, jak ho evropské dějiny ještě nezakusily.“²⁴⁴

Hofmannsthalova přednáška v sobě kondenzovala hlavní témata a motivy, které ve dvacátých letech formulovala národně konzervativní opozice vůči liberálně demokratickému duchu Výmarské republiky: odmítnutí moderní fragmentace a slib společenského znovusjednocení (tj. překonání individualistické a mechanické *Gesellschaft* kolektivistickou a organickou *Gemeinschaft*); důraz na službu jednotlivce celku v protikladu k jeho libovůli zajišťované lidskými právy; kult mládí jako předvoje společnosti; představu Německa jako (ve srovnání s Francií a Anglií) ještě nezralého („mladého“), pozdě se probouzejícího národa, jenž je právě proto schopen přinést Evropě radikálně novou budoucnost (Arthur Moeller van den Bruck); kult individuálních géníů, často považovaných okolní společností za „nemocné“ a úpadkové, kteří však navzdory této své domnělé nedostatečnosti (anebo právě díky ní) budou schopni iniciovat národní obrození;²⁴⁵ elitářství malých, sektářsky organizovaných skupin, jako například kruh kolem Stefana Georga, které měly představovat „tajné Německo“ budoucnosti (*das geheime Deutschland*).²⁴⁶

S ohledem na možné inspirátory a zdroje Hofmannsthalovy řeči podtrhává její překladatel do češtiny Roman Kopřiva vliv Rudolfa Pannwitz (1881–1969) jako konkrétního příkladu moderního „hledače“, Florense Christiana Ranga (1864–1924) – s jeho ideou revoluce jako duchovního obratu v jednotlivci – a Paula Ludwiga Landsberga (1901–1944).²⁴⁷

244 Tamtéž, s. 451.

245 Někteří z kultovních hrdinů tohoto proudu buďto zešleli, nebo si sami vzali život: Lenz, Hölderlin, Kleist, Nietzsche...

246 Pro profil a *modus operandi* Georgova kruhu (*Georgekreis*) viz Peter Gay: *Die Republik der Aussenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit: 1918–1933*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag 1970, s. 71–77.

247 Roman Kopřiva: Geneze a kontext recepce Hofmannsthalovy řeči Pisemnictví jako duchovní prostor národa, in Urválek (ed.): *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*, s. 380–419, k Pannwitzovi viz s. 396–397, k Landsbergovi viz s. 399–400, k Rangovi viz s. 405–407.

Ten ve své knize *Svět středověku a my* (1922) načrtl cyklickou představu západních dějin, v nichž řád časem upadá do setrvačné a mrtvé konvence, kterou boří anarchičtí hledači, jejichž tvořivé úsilí připravuje půdu pro ustavení nového řádu.²⁴⁸ Géniové osaměle stojící mimo společnost a z hlediska jejího hlavního proudu považovaní často za nedostatečné, úpadkové a nemocné, mají poslání zachránit národ, jenž se – v důsledku rozštěpu mezi tvůrčími duchy a prostým lidem – také jeví jako nedostatečný a nemocný ve srovnání s normálními a zdravými národy jako Francie. I u Hofmannsthalera tedy nacházíme myšlenkovou figuru, kterou Mann po svém demokratickém obratu považoval za jeden ze zdrojů světovládných aspirací německého fašismu, která však ve své nejobecnější podobě stejně tak dobře posloužila i ruskému bolševismu: poslední se stanou prvními, z těch, kteří jsou na chvostu dějin, se stane jejich předvoj. V romanticko-konzervativní specifikaci této figury, vypracované – napřed souhlasně a posléze kriticky – Mannem samým, má z geniality nemocných, zpožděných či nezralých outsiderů, která je činorodou společností asociována s dekadencí, nakonec vzejít celospolečenské obrození. A podobně vzejde z geniality kolektivního outsidera Evropy, nedostatečného a zaostávajícího za zdravými a zralými národy (Francií a Anglií), obrození Evropy.

Od druhé poloviny dvacátých let bylo Mannovi stále jasnější, že protagonisté „konzervativní revoluce“, včetně pozdního Hofmannsthalera, napomáhají (byť si toho často nejsou vědomi) vzrůstajícímu se fašismu.²⁴⁹ V Pařížském účtování z roku 1926, z něž pochází úvodní motto této knihy, odmítl v reakci na Úvod Alfreda Baeumlera k výboru z Bachofenových spisů „smíšení a záměnu“ revoluce s reakcí, které činí

248 Kopriva konkretizuje Landsbergovu cyklickou teorii následovně: „Od řádu vrcholné antiky vedla cesta ke konvečnosti pozdní antiky a anarchii doby přechodné. Z této anarchie dospěly k řádu středověku a od řádu středověku k stavu měšťanské konvenčnosti a k anarchii, která se projevuje reakcí na měšťanskou konvenčnost. Anarchie vítězí v přítomnosti v hnutí mládeže, jež znovu pokračuje po popsané dráze, a je to anarchie tvůrčí, resp. tvořivá (*schöpferische Anarchie*), jež naplňuje Novalisovo dictum: ‚Opravdová anarchie je plodivým živlem náboženství.‘“ Kopriva, tamtéž, s. 399–400.

249 Tamtéž, s. 409–410.

možnou „propagaci starého pruského boha s gesty budoucnosti“,²⁵⁰ a konstatoval, že „problém revoluce ve své rozštěpenosti a dvojnáčnosti mate hlavy tím, že to nejodumřelejší se může jako zázrakem přestrojit v přitažlivou novost života, a nejhrubší lidová reakce (...) si myslí, že ‚zaostávající humanitu‘ může odbýt revolučním pokrčením ramen. Tak však věci nejsou. Fikce učenců, jako by duchovně dějinný okamžik patřil čistě romantické reakci proti idealismu a racionalismu, proti osvícenství minulých desetiletí, jako bychom opět stáli na počátku 19. století (jež na svém konci mělo *druhý* romantismus, který od roku 1870 a v celé jeho druhé půli triumfoval uměním Richarda Wagnera), jako by, říkám, dnes opět stála ‚nacionalita‘ s plným revolučním právem proti ‚humanitě‘ jako to nové, mladistvé a chtěné dobou, tedy tato učená fikce musí být označena jako to, čím je, totiž právě jako fikce (...) To opravdu nové, co chce nyní být, se nepojí na Bachofena a jeho symboliku hrobů, nýbrž na heroickou a nejobdivuhodnější událost a divadlo německých dějin ducha, na sebe-překonání romantiky v Nietzschem a skrze něj.“²⁵¹

PŘÍPAD KRAUS

Existoval-li u Hofmannsthala soulad mezi skrytou vzpomínkou na židovský původ a třídní volbou (zachycený Brochovým konceptem „dvoustupňovitého narcismu“ čili dvojího vyvolení), pak jiný neo-asimilant podobně konzervativní orientace, Karl Kraus, byl naopak poháněn jejich nesouladem. U Hofmannsthala probíhal rozchod s buržoazií na pozadí kontinuity. Na jedné straně jako by jen dával nový smysl poaristokratictění, k němuž v jeho generaci beztak došlo. Na druhé straně dával také nový základ monarchicko-dynastickým institucím, které již existovaly. Kraus vůči nim zdaleka neměl tak kladný vztah jako Hofmannsthal. Zároveň se nekompromisně postavil jak proti gründerско-liberální, tak proti estétsko-dekadentní podobě své třídy. Protože za její výraznou součást považoval

250 Thomas Mann: Pařížské účtování, in týž: *O sobě. Autobiografické spisy*. Praha, Academia 2003, s. 274-359, s. 311-312.

251 Tamtéž, s. 314-315.

židovské asimilanty, útoky na ni byly často doplněny útoky na ně. Mnohé body jejich kritiky sdílel se sionisty typu Herzla či Nordaua (bezpečnost, vypočítavost, prodejnost atd. atp.), odmítal však jejich léčbu: proti asimilaci nestavěl afirmaci židovského národa, ale re-asimilaci do idealizované aristokracie. (Charakteristickou pro hrdost mnohých židovsko-buržoazních otců na intelektuálně literární výkony jejich antiburžoazních synů byla skutečnost, že Krausův otec Jakob, bohatý průmyslník, finančně i morálně podporoval časopis *Die Fackel*, v němž Kraus zveřejňoval své útoky právě proti židovským buržoům, jako byl on.²⁵²)

Projevovala-li se v „úspěchu“ první asimilace z Krausova hlediska synergie mezi vlastnostmi asimilantů a negativními rysy buržoazní modernity, pak tato druhá asimilace vyžadovala úplné sebe-zapření. V míře, v jaké velká část západoa středoevropských Židů dychtivě nechávala své židovství prostoupit buržoazním způsobem života, spadalo jejich „odburžoaznění“ vjedno s jejich „odžidovštěním“. Taková pozice vrhla Krause nebezpečně blízko Richardu Wagnerovi, jeho zeti Houstonu Stewartu Chamberlainovi i jejich duchovnímu dědici Otto Weiningerovi (viz kap. 9). Podle nich měli za své přijetí mezi německé arijské Židé zaplatit úplným popřením sebe sama. Pro Krause ovšem nevedla hranice mezi *rasami*, ale mezi životními a jazykovými formami, které asocioval s *třídami*. Nápadná viditelnost asimilovaných Židů v nejúspěšnějším segmentu rakouské buržoazie způsobila, že Krausovo pranýřování buržoazie se z velké části překrývalo s pranýřováním asimilovaných Židů. V kontextu převahy lidí židovského původu mezi vlastníky, editory a autory vídeňského tisku například splývaly jeho útoky na *moderní* tisk s útoky na *židovský* tisk.²⁵³ Nakonec mohly být se škodlivým vlivem Židů spojovány i mnohé Krausem napadané vědecké či umělecké

252 Steven Beller: *Vienna and the Jews 1867–1938. A cultural History*. Cambridge University Press 1989, s. 228.

253 Jak konstatuje s poukazem k vídeňskému žurnalistice konce 19. století Steven Beller: „Problém s antisemitskými útoky na ‚židovský tisk‘ spočíval v tom, že alespoň ve Vídni se zakládaly na tvrdých faktech. Všechny hlavní deníky liberálního tisku byly buď vlastněny, nebo editovány lidmi židovského původu.“ *Vienna and the Jews 1867–1938. A cultural History*. Cambridge University Press 1989, s. 38.

směry, např. pozitivismus, estetismus či psychoanalýza, neboť asimilovaní Židé byli v Rakousku nadreprezentováni také mezi jejich průkopníky a stoupenci.

Ve své kritice buržoazní modernity si Kraus osvojil terminologický protiklad mezi „kulturou“ a „civilizací“ vypracovaný na konci 18. století některými předromantickými německými mysliteli v čele s Herderem. Jejich rozdíl zachycuje následovně: „Kultura je tichá dohoda o tom, že životní prostředky ustoupí životnímu cíli. Civilizace je podřízenost životního cíle životním prostředkům. Tomuto ideálu slouží pokrok. (...) Krajní přitakání pokroku už dávno přikazuje, že se potřeba řídí nabídkou (...) nadělal z nás pomocné šrouby našich nástrojů.“²⁵⁴ Nejvyšší životní cíle či hodnoty jsou spjaty s tvořivostí a rozvojem fantazie. Kultura tyto hodnoty udržuje v posvátné oddělenosti od re-produkce profánních předmětů sloužících udržování a zlepšování materiálních podmínek. Pro tuto podřízenou sféru, oddělenou od ducha, rezervuje kultura racionalisticko-utilitaristický přístup. Civilizace naopak hierarchii dvou sfér i oddělenost přístupů k nim ruší. Ve výsledném míšení nechává vítězit profánní nad posvátným, prostředky nad účely, kvantitu nad kvalitou, povrch nad hloubkou, techniku nad obsahem, frivolitu nad metafyzikou.

Nejobecnějším nástrojem míšení vysokého a nízkého je obchod. Zisk v něm přebíjí všechna ostatní hlediska. Činí cokoli směřitelné za cokoli jiného. Směřované hodnoty se stávají zbožím bez ohledu na to, zda jsou souměřitelné. Kvalitativní rozdíly se rozpouštějí do kvantitativních. Nakonec je svému účelu odcizena jak duchovní, tak profánní sféra: komercializace vysoké kultury má svůj pendant v estetizaci užitečných předmětů, které k funkci „instrumentu“ přibírají podobu „ornamentu“. S odvoláním na architekta Adolfa Loose, jenž vyhlásil boj ornamentu, Kraus píše: „Adolf Loos a já, on doslova, já jazykově, jsme nic jiného neudělali, leda jsme ukázali, že je rozdíl mezi urnou a nočníkem a v tomto rozdílu že se teprve uplatňuje kultura. Druzí, pozitivní, se dělí na ty, kdo urny používají jako nočníku, a na ty, kdo nočníku používají jako urny.“²⁵⁵

254 Karl Kraus: *Soudím živé i mrtvé*, s. 258.

255 Tamtéž, s. 133.

To, co má vyšší účel a hodnotu, se zaměřuje s tím, čehož účel a hodnota jsou čistě utilitární. Místem míšení a nivelizace heterogenních hodnot *par excellence* je moderní tisk: na jeho stránkách se fantazie mísí s realitou, city s fakty, nálady s informacemi, názory se zpravodajstvím. Tato směs kazí a znetvořuje obě strany: fantazie je ze svého vzepětí k absolutnu stahována do prostřednosti, fakta jsou kontaminována city, informace názory. Kraus neskrývá nostalgii po depolitizované kultuře a cenzurovaném tisku „předbřeznového“, metternichovského Rakouska.

KDO OHROŽUJE (NĚMECKOU) KULTURU?

V dobách Herderových a Fichteových byla kritika civilizace jménem kultury chápána jako obhajoba německé identity proti jejímu ohrožení ze strany Francie a Anglie – zemí, z nichž se modernizace šířila na východ. Přijímání jejich životních a jazykových forem mělo nahradit jedinečnou hloubku Němců plytkostí rádobu univerzálních – pro všechny národy stejných a tedy zaměnitelných – kategorií. Fichtem byla například zakořeněnost německého jazyka v germánské minulosti dávána do protikladu k převzetí latiny těmi Germány, z nichž se posléze stali Francouzi a další románské národy.²⁵⁶ Tím, že přerušili proces (trvajícím celá tisíciletí), v němž se symboly řeči vyvíjely v organickém sepětí s praxí společenství, odsekli latinizovaní Germáni jazyk od zkušenosti, ducha od hmoty, slovo od činu, (vysokou) kulturu od (obyčejného) života, racionalitu od spontaneity, (vzdělanou) elitu od (nevzdělaného) lidu.

Jádrem sváru mezi zdravou německou kulturou a zmrzačenou francouzskou civilizací je tedy podle Fichteho protiklad mezi němčinou a francouzštinou, jež líčí jako spor organického s mechanickým, přirozeného s umělým, hlubokého s mělkým. Němčina má k životu niterný vztah, je imanentní součástí jeho spontánní tvořivosti – svobody otevírající novou a originální budoucnost. Francouzština přistupuje k životu

256 Johann Gottlieb Fichte: *Reden an die Deutsche Nation*. Berlin, Realschulbuchhandlung 1808.

z vnějšku – jako k neměnné a v sobě ukotvené realitě řízené obecnými zákonitostmi, kterou duch může objektivně zachycovat a přizpůsobovat se jí, avšak nemůže ji spoluvytvářet. Kantián Fichte promítl do vztahu dvou jazyků filosofický spor subjektivního „idealismu“ Němců s materialistickým „dogmatismem“ Francouzů. Svým idiosynkratickým způsobem tak specifikoval široce sdílenou představu německé intelektuální elity své doby o německé kultuře jakožto *konkrétním duchu* zakořeněném v partikulárním místě a národě, kterého ohrožuje invaze *abstraktního ducha*, vznášejícího se všude a nikde a nárokuje si v důsledku této své kosmopolitní vykořeněnosti univerzální platnost.

Přicházely-li intelektuální abstrakce a mechanistický materialismus do Německa z Francie, pak obchod, jenž nivalizoval rozdíl mezi nízkým a vysokým, přicházel z Anglie – od „národa hokynářů“. Metafyzickou hloubku Němců tedy z jedné strany ohrožovala povrchní duchaplnost Francouzů a z druhé utilitární kalkul Angličanů. Antimoderní Němci, Rakušané, a posléze i mluvčí dalších středo- a východoevropských národů, kteří od Němců přejali postoj obrany své *partikulární* kultury proti *univerzální* civilizaci (šířící se ze západu), začali během druhé poloviny 19. století postupně přisuzovat Židům atributy, které Herderova a Fichteova generace přisuzovala Francouzům a Angličanům. Antisemité je obviňovali z toho, že jimi kontaminují evropské národy, do nichž se asimilují. V této perspektivě nebyli Židé náboženstvím ani národem, nýbrž rasou: její příslušníci jsou schopni se stávat příslušníky různých národů a náboženství a rozkládat je zevnitř šířením těch rysů, které němečtí (pre)romantikové připisovali západní „civilizaci“ v jejím protikladu vůči své „kultuře“.

U Krause takovou rasovou diagnózu krize evropské kultury sice nenacházíme, některé jeho texty jsou jí však nebezpečně blízko. Ve slavném eseji Heine a co způsobil obviňuje tohoto básníka z toho, že naučil německé pisálky házet „[s]ypký písek francouzštiny (...) německému čtenáři do očí“.²⁵⁷ Heine podle něj nahrazuje organické sepětí formy a obsahu jejich

257 Karl Kraus: Heine a co způsobil, in *Soudím živé i mrtvé*, c. d., s. 177–205, s. 180.

vnějším vztahem: myšlenka je oblečena do slov jako tělo do šatů, čímž se z ní stává názor vedle jiných a s nimi zaměnitelný. Talentovaný literát je schopný vyjádřit každé mínění a dát odpovídající jazykovou formu každému tématu či předmětu. Je totiž mistrem jazyka. Právě to ho odlišuje od básníka. Ten nepoužívá řeč na odívání názorů, ale v obcování s ní plodí myšlenky. Básníková tvorba, která platonikovi Krausovi splývá s poznáním jako rozpomínáním, bezprostředně vyrůstá z jeho života. Není tedy řemeslem, jemuž se může naučit každý, kdo má talent, a které pak může používat k jakýmkoliv účelům (včetně své obživy). Talent umožňující snadno zvládnout techniku je skutečné tvorbě spíše na překážku: dokonale zvládnutá technika má sklon stavět se nad účely, jimž má sloužit, do postavení samo-účelu. Inspirován Weiningerem, jenž považoval za rozpoznávací znak génia charakter, Kraus tvrdí, že na rozdíl od jazykového výrazu úspěšného žurnalisty se ve výrazu básníka neprojevuje talent, ale charakter.²⁵⁸ Místo suverénního opanování formy (schopného přizpůsobit ji jakémukoliv obsahu) povstává básnické dílo – jakožto nedělitelná jednota obsahu a formy – z láskyplného zápasu básníka s řečí, v němž má řeč navrch. „Ovládám jenom řeč druhých. Ta moje si se mnou dělá, co chce.“²⁵⁹

Útok proti převaze techniky nad tvorbou – talentu nad charakterem – míří nejen proti literatuře, která přebírá nectnosti žurnalismu, ale také proti estetismu či l'art pour l'artismu, který sice pózuje jako jeho opak, ve skutečnosti je však s ním spojen: také on totiž odděluje formu od obsahu a nechává ji nad ním vítězit.²⁶⁰ Přitakáním charakteru proti talentu převrací Kraus primát, který má v estetismu krása nad pravdou. Měla-li estetická kritéria v posledku rozhodovat i etické

258 Pro doložení přímého vlivu Weiningerova na tuto Krausovu tezi srov. Kurt Krolop: *Reflexionen der Fackel. Neue Studien über Karl Kraus*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1994, s. 56.

259 K. Kraus: *Soudím živé i mrtvé*, s. 129, překlad pozměněn podle návrhu Kurta Krolopa, viz Kurt Krolop: *Reflexionen der Fackel. Neue Studien über Karl Kraus*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1994, s. 286.

260 K. Kraus: *Heine a co způsobil*, s. 185–186.

spory, pak podle něj mají i estetické spory etický obsah: pokleslost formy svědčí o charakterové vadě.

Nedostatečnému ukotvení Heineho poezie v charakteru odpovídá podle Krause její nedostatečná zakořeněnost v místě: „Detlev von Liliencron měl jedinou krajinnou představu. Jak se mi však zdá, byl ve Šlesvicku-Holštýnsku kosmičtější než Heine ve vesmíru. Ti, kdo ze svého okresu jakživi nevyjdou, dojdou nakonec dál než ti, kdo do svého okresu jakživi nevejdou.“²⁶¹ Nepřímá úměra mezi talentem (ke ztvárňování libovolných námětů) a charakterem tedy koresponduje s neschopností usadit se na jednom místě. Vedle talentu a vykořeněnosti je pak Heineho třetí nectností vypočítavost: „Ve víře i v nevěře se Heine nezabývá představy obchodu. I láska mluví k bohu jeho písní, požaduje záruky a bůh se asi ptá, kolik polibků mu půjčí na zlatou lyru.“²⁶²

Jakkoliv se Kraus, jenž odmítá Heineho jako básníka, explicitně distancuje od těch, kteří ho odmítají jako Žida²⁶³, výčet Heineho nectností odpovídá rysům, kvůli nimž antisemitští Němci považovali od dob Wagnerova *Judaismu v hudbě* (1850) asimilované židovské tvůrce za prznitele německé kultury. (Pro Wagnera byl typickým příkladem takového talentovaného kosmopolity, jenž rozměňoval německou metafyzickou hloubku, Felix Mendelssohn-Bartholdy.) Čím více asociovala konzervativní kulturní kritika *fin de siècle* úpadkové životní a umělecké formy s asimilujícím se Židovstvem, tím více se nabízela výměna třídní perspektivy za rasovou: v ní již nešlo o obhajobu hodnot idealizované vládnoucí třídy minulosti proti hodnotové nivelizaci, jejímž nositelem byla vládnoucí třída současnosti, nýbrž o obhajobu pravých hodnot árijců proti rozkladnému vlivu semitů. Kraus se tomuto pohledu, jež systematicky rozvinul Otto Weininger, příležitostně a v náznaků blížil, nikdy u něj však – navzdory jeho úctě k Weiningerovi – nepřevládl. Hlavním referenčním rámcem jeho hodnotových soudů není manicheismus dvou ras, nýbrž dvou tříd a jejich životních způsobů.

261 Tamtéž, s. 202.

262 Tamtéž, s. 200.

263 Tamtéž, s. 189.

ARISTOKRACIE DUCHA, NIKOLIV KRVE

Krausův a v jisté míře i Hofmannsthalův aristokratismus je třeba chápat s rezervou, která se vnucuje obzvláště ve srovnání s jeho alternativou prosazovanou jinými asimilovanými Židy, již bylo přihlášení se k proletariátu. Tento druhý třídní projekt měl bezprostředně politickou podobu účasti na mezinárodním dělnickém hnutí. Ve srovnání s takovou praktickou a „doslovnou“ identifikací se Hofmannsthalovo a Krausovo přihlášení k aristokracii jeví jako jen teoretické a „metaforické“ – jako evokace imaginárního stanoviska minulosti, z něhož je možné kriticky nahlédnout a změřit úpadek současnosti. Jak kousavě konstatuje stoupenec proletářského projektu Walter Benjamin: „[Krausovým] programem je regresivní vývoj měšťansko-kapitalistických poměrů ke stavu, který nikdy neexistoval.“²⁶⁴

Doklady úpadku spjatého s „měšťansko-kapitalistickou“ civilizací nachází Kraus v buržoazních životních a vyjadřovacích formách. Charakterizují je rozštěpy mezi duchem a životem, intelektem a citem, myšlenkou a činem, věděním a vůlí, vzdělanou elitou a nevzdělanými pracujícími, jednotlivcem a společností. Ačkoliv se tato *esteticko-kulturní* kritika buržoazní společnosti prezentuje jako anti-pokrokářská a anti-liberální, nelze ji zachytit moderními ideologickými kategoriemi pravice a levice, s nimiž zachycujeme její *politicko-ekonomickou* kritiku. Kraus totiž napadá samotnou představu, že lze odpojit ideje či obsah od forem jejich vyjádření a ty zase od vyjadřující se osoby. Právě tato odpojení ovšem předpokládá moderní masová politika se svým konceptem veřejného prostoru jako arény sporu různých ideologických názorů. Kraus nenapadá tu či onu ideologickou tezi jménem jiné, ale samotný formát ideologických sporů, jenž předpokládá, že lze tu či onu tezi oddělit od její formy i osoby, která ji hájí nebo napadá. Ideologický obsah je méně důležitý než způsob jeho vyjádření: právě v tom druhém se totiž projevuje charakter či bezcharakternost vyjadřující se osoby.

264 Walter Benjamin: Karl Kraus, in týž: *Dílo a jeho zdroj*. Praha, Odeon 1979, s. 189–214, s. 211.

Navzdory tomuto před-ideologickému - kulturně aristokratickému - ukotvení své kritiky hájil Kraus často názory blízké sociální demokracii a během první světové války i jejímu radikálně pacifistickému křídlu, z něž posléze vzešlo komunistické hnutí. Walter Benjamin hovoří v této souvislosti o tom, že u Krause existuje „paradoxní souhra reakční teorie s pokrokovou praxí“.²⁶⁵ Nejen Benjamin, ale také Theodor W. Adorno byl Krausovým vášnivým čtenářem. Krausova kritika buržoazní společnosti *jakožto kulturní formy* se stala jedním ze zdrojů zvláštního typu marxismu, který tito autoři rozvíjeli.

Kraus roku 1911 tajně konvertoval ke katolicismu (jeho kmotrem při křtu byl Adolf Loos), aby se s ním roku 1922 veřejně rozešel na protest proti tomu, že Církev propůjčila barokní Kollegienkirche v Salzburgu režiséru Maxi Reinhardtovi (dalšímu židovskému asimilantu) k provedení Hofmannsthalovy hry. Nehledě na konkrétní okolnosti Krausova spojení a rozchodu s Církví jako by efemérnost tohoto vztahu signalizovala hlubší nesoulad mezi jeho duchovním nastavením a katolicismem. Podle brochovské definice protikladu dvou křídel západního křesťanství odpovídá Krausův existenciální *modus operandi* mnohem více neustálému odkládání spochinutí, typickému pro protestantskou negativní teologii, než baroknímu souzvuku, jímž novověký katolicismus odpověděl na protestantské obrazoborectví. Krausova energie se vybíjí bořením model. K budování barokního chrámu, v němž by člověk mohl potkat Boha ve smyslových - viditelných - formách, se nikdy nedostane. Jistě, Kraus hledá - například ve své obhajobě erotické lásky proti tomu, co chápal jako její materialistickou redukci na sexualitu u Freuda - organické prostoupení smyslového a nadsmyslového, tělesného a duchovního, instinktivního a intelektuálního, života a umění. Jeho samotářský individualismus ho však vrhá na stranu druhých pólů proti prvním. Stále znova tak propadá neřesti, kterou sám napadá: odtrženosti pohledu od jeho předmětu, formy od obsahu, umění od života.

Walter Benjamin proto dochází k závěru, že Kraus napaďá v estétech a žurnalistech sám sebe: „Ten nelítostný zápas

265 Tamtéž, s. 194.

nerozpoutal filantrop, osvícený přítel lidí a přírody, ale školenný literát, duch artistní, dandy, jehož předkem byl Baudelaire. Jen Baudelaire nenáviděl stejně jako Kraus saturovanost zdravého lidského rozumu a kompromis, který s ním vzdělanci uzavřeli, aby našli obživu v žurnalismu. Žurnalismus je zrada na literatuře, na duchu, na démonu. Jeho pravá substance je žvanění (...) V podstatě je to dokonalý ekvivalent (...) života ve znamení pouhého ducha nebo pouhé sexuality, ekvivalent, který zdůvodňuje onu solidaritu literáta s nevěstkou, jejímž nezlomným svědectvím je život Baudelairův. (...) Literární je život ve znamení pouhého ducha, stejně jako je prostituce život ve znamení pouhého sexu.²⁶⁶

Navzdory své romantické obraně erotické lásky, v níž je tělo neoddělitelné od ducha, zaujímá Kraus pozici ducha zřícího na tělesný svět zvnějšku. Jeho psaní je součástí moderní oscilace mezi extrémny, kterou (podle Brocha) rozpoutal protestantismus, nikoliv jejím překonáním v syntéze, které nabízí katolicismus. Kraus přitakává své odloučenosti od světa normálních lidí hrdým přihlášením se k tomu, že pracuje v noci. Jenže, jak připomíná Benjamin, „noc je oním kadlubem, kde se pouhý duch převrací v holou sexualitu a pouhá sexualita v holého ducha a obě tato protiživotní abstrakta docházejí klidu tím, že jedno poznává druhé. (...) Jeho noc (...) není mateční, ani ne lunou ozářená, romantická; je to hodina mezi spánkem a procitnutím, noční vigilie, prostředek trojnásobně odstupňované samoty: samoty kavárny, kde je sám se svým nepřitelem, samoty nočního pokoje, kde je sám se svým démonem, a samoty přednáškového sálu, kde je sám se svým dílem.“²⁶⁷

Na Krause samotného by tedy platil jeho bonmot, jímž mířil na Freuda: jeho texty jsou projevem té nemoci, za jejíž léčbu se prohlašují: rozštěpu mezi čistým duchem a životem – mezi formou, kterou mysl dává realitě, a realitou samotnou.²⁶⁸ V jeho psaní se projevuje touha uniknout ze světa do postave-

266 Tamtéž, s. 202–203.

267 Tamtéž, s. 203–204.

268 „Psychoanalýza je ona choroba, za jejíž terapii se sama pokládá.“
K. Kraus: *Soudím živé i mrtvé*, s. 135.

ní jeho soudce, který sám nemůže být souzen, neboť se nepodílí na kolektivním jednání ve světě, ale vznáší se jako duch nad ním. Takový únik odpovídá buržoazní dekadenci v Mannově smyslu. Dosažení vnější pozice vůči nazíranému světu je gnostickým vysvobozením z empirického do transcendentálního já. V deváté kapitole uvidíme, že k takové pozici směřoval Weininger. Filosofickou podobu jí dal Ludwig Wittgenstein, čtenář Weiningerova i Krause, když v *Logicko-filosofickém traktátu* napsal, že subjekt tvoří „mez světa, nikoliv jeho část“. Krausův rozchod s katolicismem u příležitosti jeho útoku na neobarokní produkci Hofmannsthalova a Reinhardta hovoří sám za sebe. Proti projektu propojení a prostoupení smyslového a nadsmyslového, obrazu a slova, tvaru a myšlenky, génia a lidu potvrzuje jejich oddělení. Vtělený duch je demaskován jako podvod čistým duchem, jenž – oddán nepřetržitému hledání nepřítomného absolutna – není nikdy ani zde, ani tam, ale vždy pouze mezi: na cestě od jedné zbořené modly k další. Čistý duch trpí podobnou vykořeněností, jakou Kraus vyčítal Heinemu.

Vedle Wittgensteina byl dalším čtenářem Krause Arnold Schönberg, jehož ikonoklastický aristokratismus ztvárnil Mann v hlavním hrdinovi svého *Doktora Fausta* (viz kap. 6). Svou operu *Mojžíš a Áron* nenapsal jako *dílo*, které zaujme místo vedle dalších, ale jako *akt* vyvrácení samotného principu operního díla v té podobě, v jaké ho představovaly například opery Richarda Strausse na Hofmannsthalova libreta.²⁶⁹ Áronův pokus vtělit myšlenku Boha do smyslových znamení, která ji zprostředkují lidu neschopnému ji pojmout intelektuálně, odmítne v této opeře jako její zfalšování. Myšlenka je přístupná jen těm, kteří jsou ochotni přesunout se z normálního světa na poušť – tedy mimo souřadnice místa a času, v nichž žijí obyčejní smrtelníci.

Zatímco Hofmannsthal se snažil znovuvzkřísit umírajícího ducha rakouské aristokracie krve, Kraus a jeho pokračovatelé Wittgenstein a Schönberg byli krajními případy rakouské aristokracie ducha: krögerovské postavení vně života

269 Steven Beller, c. d., s. 232-234.

proměnili z prokletí do požehnání – z pouště si učinili nový domov. Vylučuje-li podle Manna uměleckého tvůrce zření života z jeho žití, pak tito noví aristokraté našli v tomto vyloučení své vysvobození.

KAPITOLA OSMÁ
OD BURŽOAZIE
K PROLETARIÁTU:
GYÖRGY LUKÁCS

György Lukács (1885–1971) byl synem jednoho z největších bankéřů Budapešti přelomu 19. a 20. století Józsefa Lukácese (narozeného roku 1855 jako Löwinger). Byl čtenářem Weininger a Bubera, s nímž byl před první světovou válkou v příležitostném osobním kontaktu. To, že se již v mladém věku stal členem klubu německy mluvící intelektuální elity Evropy, dosvědčuje skutečnost, že Thomas Mann obdařil některé postavy svých děl jeho rysy – například Aschenbacha ve *Smrti v Benátkách* či Leo Naphtu v *Kouzelném vrchu*. Podobně jako v případě Mannova vztahu s Freudem ve třicátých letech proudila i v jeho vztahu s Lukáčsem na začátku století inspirace oběma směry: zralý Lukács uznával formativní roli, kterou pro něj mělo Mannovo ztvárnění problematického vztahu umění k životu a tvůrčího génia k měšťácké společnosti v *Tonio Krögerovi* (1903).²⁷⁰ Mannova specifikace Aschenbachovy existenciální pozice ve *Smrti v Benátkách* zase čerpala inspiraci z ně-

²⁷⁰ Srov. Georg Lukács: *Thomas Mann*. Berlin, Aufbau-Verlag 1949.

kterých Lukácsových esejů v *Duši a formách* (1911).²⁷¹ Osobní dilemata Lukácsova mládí vyjádřená v těchto esejích odpovídala do značné míry problematice, kterou narýsoval Mann v některých svých dílech počínaje *Tonio Krögerem*. Poháněn vnitřním puzením k poznání sebe sama a světa se Lukács záhy vydělil z masy svých vrstevníků a odcizil se jejich obvyklým slastem a strastem. Víra jeho otce v jeho skvělou intelektuální budoucnost a jeho bohatství mu poskytly ideální podmínky k tomu, aby se uchýlil do slonové věže budované z četby filosofických a literárních děl. Ve svých vzpomínkách připomíná paradoxní vliv četby Nordauovy *Degenerace*, kterou jako teenager objevil v otcově knihovně: teze o dekadenci, která se měla projevat v dílech literátů *fin de siècle*, mimo jiné i u Henrika Ibsena, ho nevedla k jejich zavržení, ale k tomu, že se sám začal pokoušet o psaní ibsenovských dramát.²⁷²

V ostrém kontrastu k otcově velkorysosti vůči materiálním potřebám a životním rozmarům syna byl synův ambivalentní vztah k otci a k buržoazní společnosti, jejímž reprezentantem a ideologickým stoupencem byl. *Na jedné straně* očekával mladý Lukács od této společnosti uznání své velikosti, k čemuž směřovalo sbírání akademických titulů (včetně podvodného doktorátu z politické vědy z univerzity v Koloszáru), používání předpony „von“ před příjmením (získané jeho otcem za peníze) a pravděpodobně i jeho konverze k protestantismu.²⁷³ *Na straně druhé* se u něho od raného věku projevovala romantická revolta proti měšťáckým sociálním

271 Judith Markus dokládá, že vliv měl především esej *Bürgerlichkeit und l'art pour l'art*, věnovaný Theodoru Stormovi (a rozvíjející krögerovskou tematiku vyloučení umění z života za účelem vytváření jiného života v umění), a *Sehnsucht und Form*: Charles-Louis Phillipe (tematizující platonskou touhu po ideách, která se však neobejde bez smyslových forem). Viz J. Markus: *Georg Lukács and Thomas Mann. A Study in the Sociology of Literature*. University of Massachusetts Press 1987, s. 28–34.

272 G. Lukács: *Gelebtes Denken* (G. Lukács in Gespräch über sein Leben [1969–71] in Georg Lukács: *Autobiographische Texte und Gespräche*. F. Benseker, W. Jung, D. Redlich (eds.). Bielefeld, Aisthesis 2009, s. 49–197, s. 56.

273 Doktorský diplom získal Lukács roku 1906, avšak jeho doktorskou práci nikdy nikdo neviděl. Arpad Kadarkay: *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics*. Oxford, Blackwell 1991, s. 37. K Lukácsově konverzi došlo roku 1907. Viz tamtéž, s. 7.

konvencím, jež v jeho očích zosobňovala jeho matka. Podezření, že otec, pocházející ze skromných poměrů, si tuto ženu obdařenou velkým věnem vzal z čistě finančních důvodů, podpořilo u mladého Lukáče záporný vztah jak k jeho vlastní rodině, tak k buržoazní rodině jako takové. Zatímco vztah k otci byl ambivalentní, vážil si ho a hnusil zároveň, vztah k matce byl jednoznačně záporný. Zosobňovala prázdnotu měšťáckých formalit, které dusí život. Choval se k ní často neuctivě až sprostě: například když na ni mluvil maďarsky, jazykem, který jako rakousko-německá Židovka nikdy plně neovládla. Prvotním impulzem mladého Lukáče bylo uniknout z rodinného odcizení - nahradit společenství vnucené narozením společenstvím volby, v němž by mohl svobodně rozvíjet sebe sama. Takovou náhradní rodinou mu bylo divadlo Thalia, které za finanční podpory svého otce spoluzaložil a dramaturgicky spoluřídil v letech 1904–08.

Protože jádro budapeštské i maďarské buržoazie přelomu století tvořili Židé, Lukácsův ambivalentní vztah k jeho třídě se do značné míry překrýval se vztahem k jeho pokrevnímu původu. Chápal se primárně jako příslušník buržoazní elity, která kontrolovala klíčové pozice budapeštského života, nikoliv jako příslušník opovrhované etnonáboženské skupiny.²⁷⁴ Asimilující se Židy, k nimž patřila jeho rodina, považoval za „karikaturu buržoů“.²⁷⁵ Pokrevní původ tedy v jeho očích zhoršoval symptomy nemoci, jíž jako velkoburžoazní dítě trpěl, nebyl však jejím hlavním zdrojem. Jen v okamžiku nejhlubší existenciální krize se na chvíli objevuje jako možný zdroj jeho utrpení. Když je po sebevraždě své první velké lásky Irmy Seidlerové (sestřenice Michaela a Karola Polanyiů) stížen pocitem viny a vlastní nedostatečnosti, připíše ji na vrub židovské krvi své rodiny, jejíž příslušníky charakterizuje weingerovsky jako odsouzené k věčnému odcizení od reality, k bloudění před branami pravého života, k dekadenci. V deníkovém záznamu z 30. listopadu 1911 charakterizuje svou rodinu takto: „jsme fantasté bez fantazie; absolutně ireální

274 G. Lukács: *Gelebtes Denken*, s. 55.

275 Cit. z tzv. Heidelberských zápisníků z let 1910–13 v Arpad Kadarkay: *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics*. Oxford, Blackwell 1991, s. 11.

lidé, kteří jsou zároveň přilepeni k zemi; realisté (z musu) bez smyslu pro realitu. (...) [N]emohu snést nepodstatný život, ale ještě žiji, protože jsem to úplně nevzdal. Nebo? Nebo jsem cele ‚Lukácsem‘ (...) a obejdu realitu? Neboť realitou je sebevražda. Dokonce jedinou realitou, která je mi přístupná.“²⁷⁶ Dne 15. prosince 1911, kdy už je sebe-vražedný impuls zažehnán, Lukács píše: „Zdá se, že krize je u konce. Uprchl jsem do teorie poznání a frivolity. Půjde to, bojím se. Neboť to zůstalo: pocituji svůj ‚život‘, svoje ‚moci-dále-žít‘ jako dekadenci; skrze sebevraždu bych byl živý, na vrcholu své bytosti, důsledný. Takto je vše smutným kompromisem a rozkladem.“ Zápis z následujícího dne pak klade velmi weiningerovské rovnítko mezi tento upadlý polo-život a „neschopnost k náboženství, k existenci“ na straně jedné a absenci smyslu pro míru na straně druhé.²⁷⁷

Jiná místa deníku ze stejného roku situují realizaci této nemírnosti do sféry reflexe – do sklonu zpochybňovat každé dosažené hledisko zaujetím dalšího, které je samo vzápětí zrelativizováno následujícím. Druhou stranou tohoto neustále sebe sama zpochybňujícího *vědění* je absence *jednání*. Neschopnost ukončit reflexi plodí nerozhodnost. Řetěz myšlenek se táhne donekonečna a čin je tak vytěsněn z obzoru možného. Nadbytek „kontemplace“ vytěsňuje „akci“. Jenže jediné v ní a skrze ni se člověk může setkat s realitou a dát svému životu určitý obsah. Přeintelektualizovaný život je příliš lehký. Schází mu „substance“ a vážnost. Vznáší se v živlu „frivolity“.²⁷⁸ Zralý Lukács vzpomíná, že ho odpuzovala frivolita jeho berlínského učitele sociologie Georga Simmela a přitahovala serióznost jeho heidelberského spolubesedníka Maxe Webera.²⁷⁹ V kontextu jeho zápisků z listopadu a prosince 1911 není nedůležité, že Weber byl Němec a Simmel asimilovaný Žid.

276 G. Lukács: Tagebuch 1910–1911, in týž: *Autobiographische Texte und Gespräche*. F. Benseler, W. Jung, D. Redlich (eds.). Bielefeld, Aisthesis 2009, s. 1–32, s. 31.

277 Tamtéž, s. 32.

278 Zápisek z 23. listopadu, tamtéž, s. 28–29.

279 *Gelebtes Denken*, s. 65.

MEZI SOKRATOVSKOU IRONIÍ A TRAGICKÝM BÁSNICTVÍM

Z hlediska Lukácsova myšlení jako celku představují skryté rasové konotace jeho zápisků výjimku, která potvrzuje pravidlo: primárním terčem jeho sebe-nenávisti nebyl jeho rasový, ale třídní původ. Nejdůležitější texty období před krizí, obsažené ve svazku *Duše a formy* (1912), navíc nedávají zavrhováním rysům jednoznačně záporné hodnotící znaménko. Spíše než s relativismem a frivolitou je spojuje s platonským idealismem – s touhou překročit proměnlivé fenomény a dotknout se absolutna, které je přesahuje. Lukácsova deprese zakončila období, v němž nekonečnou ironií tohoto kritického platonismu (čili sokratismu) chápal jako komplementární protipól tragického básnictví. Kritická reflexe stála proti uměleckému obrazu, nekonečná cesta proti spočinutí v cíli, analýza proti syntéze, próza proti verši, zprostředkování bez konce proti završení v bezprostřednosti.²⁸⁰

U Lukácse však nenacházíme explicitní asociaci prvních stran těchto párů s židovstvím, kterou činil jistý diskurz evropské vysoké kultury 19. století. V úvodním textu *Duše a formy* k ní vykračuje jen náznakem, když podtrhává radikální roztržku Sokrata s jeho dobou, kterou znamenala jeho „antiřecká“ myšlenka „prvotnosti hlediska, pojmu před pocitem“.²⁸¹ Zatímco pocit či cit nás propojuje s realitou a navozují bezprostřednost, pojem či hledisko nás od ní oddělují a vrhají do nekonečného zprostředkování „sokratovské ironie“. Podle Lukácse není náhodou, že Sokrates ukazuje sám sebe vždy jen v dialogu s druhým, v inscenovaném sporu hledisek, ne tak, jak je sám o sobě, o samotě, před či za scénou těchto setkání. Pod neustálým mluvením a střídáním masek není nikdy možno zahlédnout jeho pravou tvář. Rozluštění hádanky jeho života nepřináší ani jeho smrt. Ani ona z něj nečiní je-

280 Viz obzvláště Georg Lukács: Platonismus, Poesie und die Formen. Rudolf Kassner (1908), in týž: *Werke Band 1 (1902-1918), Teilband 1 (1902-1913)*. Bielefeld, Aisthesis 2017, s. 212-221.

281 G. Lukács: Über Form und Wesen des Essays. Ein Brief an Leo Popper (1910), in týž: *Werke Band 1 (1902-1918), Teilband 1 (1902-1913)*. Bielefeld, Aisthesis 2017, s. 195-212, s. 209.

den (zvnějšku přehlédnutelný) celek se začátkem a koncem: neproměňuje sérii nahodilých setkání, z nichž sestával jeho život, do osudu. Nepředstavuje finální akord, jímž by se jeho život shrnul do jediného bodu, k němuž by ve zpětném pohledu od počátku směřoval. Jeho smrti schází osudová nutnost, která se ohlašuje ve smrti mučedníků a tragických hrdinů. Zatímco jejich smrt organicky završuje a shrnuje jejich život, Sokratova smrt je jeho životu vnější – další nahodilá událost, která přerušuje řetěz myšlenek, jenž by bez ní ubíhal dál.²⁸²

Je-li však smrt jen nahodilým přerušením života, nemůže být dramaticky, epicky či obrazově ztvárněna ani konceptuálně zachycena. Není konstitutivním elementem životní formy, ale momentem, jenž každou formu zpochybňuje. Neodpovídá na otázky kladené životem, ale arbitrárně suspenduje jejich kladení, které by bez ní ubíhalo donekonečna: žádná odpověď není s to definitivně uzavřít prostor nejistého a nesamozřejmého, po každé následuje další otázka. Představuje-li jedno možné přerušení jejich řetězu smrt, pak druhé představuje básnický obraz, jenž se člověku dává jako bezprostřední – samozřejmý – výraz smyslu. Sokratově distancí k básnickým obrazům odpovídá analýza moderních uměleckých děl jejich kritikem-esejistou. Mluví-li moderní básník o sobě *bezprostředně*, vyjadřováním svých pocitů, pak esejista o sobě mluví pouze *zprostředkovaně* – tak, že mluví s jinými a o jiných. Jako by posledním opěrným bodem jeho já byl vztah dvou (či více) já, jeho vlastním místem pouze střídání cizích míst.²⁸³ Implicitně je tedy postoj Sokrata a moderního esejisty „hebrejským“ opakem „řeckého“ postoje v té podobě, v jaké tento protiklad rozvinul Hegel či Heinrich Heine (viz kap. 3, s. 87): jeho jediným domovem je bezdomovectví – jedinou daností překračování každé danosti k (ještě) nedanému.

Básnická forma manifestuje či vyjadřuje život, nitro se v ní vtěluje do vnějších tvarů a gest, idea se stává fenoménem. Esejista se nenechává ošálit jejím bezprostředním působením a snaží se zachytit jeho podmínky z odstupu. Zdánlivě *bezpro-*

282 Tamtéž, s. 208.

283 G. Lukács: *Sehnsucht und Form*. Charles-Louis Philippe (1910), *ibid.*, s. 284–299, s. 286.

střední výraz je podroben *reflexi* různých vztahů a konceptů, jejichž *prostřednictvím* mohou různé věci, gesta či obrazy vytvářet různé efekty a brát na sebe různé významy. Zatímco v básnickém výrazu se věc manifestuje jako absolutno, kritika poukazuje k relativnímu hledisku, které se v té či oné manifestaci projevuje. Představuje-li se básnický obraz jako bezprostřední zachycení (pocitu) života, kritika se k životu dostává pouze zprostředkovaně – analýzou formy. Tímto nikdy nekončícím rozkládáním obrazů – převáděním na jejich konceptuální a vztahové podmínky – jako by se chtěla dobrat absolutna, které je nezobrazitelné, zachytitelné pouze platonickým „intelektuálním nazřením“.

V eseji o Rudolfovi Kassnerovi vypracovává Lukács tezi, že protiklad mezi kritickým „platonikem“ a tragickým „básníkem“ nachází své překonání v umělci, jenž ve vyvážené syntéze propojuje obě strany.²⁸⁴ V eseji o Charles-Louisi Philippovi zase rozvíjí platonsko-sokratovskou ideu, že touha po ideálním krásnu, neustále překračující každé jeho vezdejší vtělení, představuje vyšší formu erotismu oproti formě nižší, která na těchto vtěleních ulpívá.²⁸⁵ Výchozí matricí tohoto textu je weiningerovský sexismus: touha ženy je příliš „praktická“ na to, aby se mohla pozvednout k nebeské lásce, kterou je z pozemské lásky schopna destilovat muž. Tato jeho „čistá touha“ se již obejde bez pozemského předmětu, neboť směřuje k „intelektuálnímu zrání“ *ideje* krásy – tj. k „teorii“ v platonském smyslu. Podnětem mužova výstupu k ideám je setkání se ženou. V lásce jí muž dává tvar a ukazuje směr. Žena ho však nemůže následovat. Potence nebeské lásky se v ní nemůže aktualizovat, neboť ji dusí láska pozemská, od níž se (na rozdíl od muže) není schopna osvobodit. Vztah k ženě je tedy pouhým přechodným stadiem na cestě mužova poznání a proměny jeho duše. Po svém použití je odhozena.

284 G. Lukács: Platonismus, Poesie und Formen.

285 G. Lukács: Sehnsucht und Form.

DOBROTOU A TVORBOU PROTI BURŽOAZNÍMU ODCIZENÍ

Posledně zmíněný esej poslal Lukács Irmě Seidlerové po svém donchuanském příteli Bélovi Balázsovi, jako by jí tím chtěl vysvětlit důvod neochoty završit jejich vztah a zároveň jí dát příležitost, aby si toto odmítnutí vynahradila nižší formou erotismu s Balázsem. Irmino vykročení tímto směrem skončilo jejím skokem z budapeštského Margaretina mostu. Z výše citovaných pasáží Lukácsových deníků psaných po Irmině smrti již víme, že v reakci na ni dal Lukács svému sokratismu jednoznačně záporné znaménko. Ruku v ruce s tímto přehodnocením šlo přesunutí těžiště jeho myšlení z estetické do etické oblasti. Jak ukazuje jeho esej O chudobě ducha, nové východisko našel jednak v etice dobroty či lásky, jednak v etice díla.²⁸⁶ Vtěleními prvního typu etiky jsou postavy Dostojevského románů – Sonička ze *Zločinu a trestu*, Aljoša z *Bratrů Karamazových* či kníže Myškin z *Idiota*. Potenciálně zhoubné – neboť nikdy nekončící a do sebe uzavřené – reflexivně již nenastavuje hráz tragické básnictví, ale dobrota, v níž člověk zapomíná na své já tím, že se plně identifikuje s dobrem jiných. Zatímco reflexe může nanejvýš kantovsky zdůvodnit plnění povinností ke druhému jakožto exempláři obecného lidství, křesťanská láska vede člověka k péči o druhého v jeho jedinečnosti a stvořenosti. První etika je ukotvena v *symetrickém* respektu racionálních osob jako morálních samo-účelů, které se jako takové nesmějí stát prostředkem a být obětovány pro něco či někoho jiného. Druhá etika je *asymetrická* – vyžaduje oběť jednoho člověka pro druhého. Je-li křesťanská etika dobroty slučitelná s popřením sebe a absencí sebe-lásky (jako u Myškina), pak kantovská etika povinností předpokládá vzájemnou podmíněnost respektu a sebe-respektu. Vedle sebe-oběti je první etika otevřena i k přestupování sociálních konvencí, které naopak druhá etika podepírá.

Formalismus kantovské morálky i buržoazních konvencí potvrzuje vzdálenosti a hranice mezi lidmi, které zajišťují, že

286 G. Lukács: Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief, in týž: *Werke Band 1 (1902-1918), Teilband 1 (1902-1913)*. Bielefeld, Aisthesis 2017, s. 391–403.

se nikdy neseťkají, a tak nikdy nezačnou opravdu žít. Znájí se jen jako abstraktní a zaměnitelné osoby, nikoliv jako trpící a toužící bytosti. Z kantovského hlediska může být člověk bez viny, i když druhému v rozhodující chvíli nepomůže: neslyší totiž jeho volání o pomoc, neboť jsou jeden od druhého odděleni maskou racionálního já. Primát formy a prázdného obecná (vtělený do Kantova kategorického imperativu) uzavírá člověka do prostoru mnoha možností, čímž ho odděluje od skutečnosti. Vše, co je, může být i jinak. Každý fenomén připouští různé interpretace podle toho, z jakého hlediska ho nahlížíme. Oddělenosti formy od obsahu a jejího primátu nad ním odpovídá oddělenost a primát možnosti nad skutečností a myšlenky nad činem. Kantovská antropologie vidí člověka jako dvojdomou bytost – je součástí světa fenoménů i světa racionálních pojmů a principů, život je determinovaný i svobodný. Tomuto rozštěpu odpovídají dvě já. Empirické já je řízeno zvláštními motivacemi a příčinami. Racionální já se ve svém jednání řídí buďto principy (kategorický imperativ), nebo předpokládanými důsledky (hypotetický imperativ). Jen první hledisko odpovídá ideálu jeho autonomie spjatému s konceptem noumenálního já jakožto samo-účelu. Zaujetím tohoto hlediska člověk potvrzuje svou svobodu, neboť jedná nezávisle na světě fenoménů – zůstává ve svém rozhodování v předzkušennostní, transcendentální sféře. Svoboda je tedy dosažena jen za cenu oddělení od reality.

Dobrota neruší jen oddělení noumenálního od fenomenálního já, ale i další rozštěpy, do nichž Kant chytá lidské bytí: myšlenka je v ní současně činem, možnost skutečností, svoboda osudem, jedna z interpretací jedinou pravdou. Křesťanská láska je bezdůvodná: neskládá účty ze svých principů ani důsledků. Opozici mezi libovůlí či podmíněností empirického já a svobodně přijatou povinností racionálního já nahrazuje vnitřní nutností. Spolu s touto opozicí překonává i další dichotomie moderní filosofie: člověk je zároveň subjektem i objektem, celkem i částí, duchem i tělem. V lásce se jeho život osvobozuje od polovičatosti, do níž ho uvěznují rozštěpy buržoazního (způsobu) života, filosoficky vypracované Kantem, a získává celostnost. Překonání odcizení činem dobroty je ekvivalentem intelektuálního nazření neviditelné ideje, které slibuje, ale nikdy nedosahuje platonismus. Utkvívá-li on ve

„špatném nekonečnu“ neustálého odkládání „na potom“, pak do etického činu se vtěluje „dobré nekonečno“: Boží milost přerušuje přirozený řád návratem ke stvořenému – zázrakem, v němž splývá cesta a cíl a Bůh se spojuje s Božím elementem v člověku. Nekonečno přestává být neustále se posunujícím horizontem cesty, rozplývavou a spornou aproximací toho, co přijde „jindy“ a „jinde“, a kondenzuje se do bezprostředního „zde“ a „nyní“. Transcendence prostupuje imanencí, nebesa sestupují na zem.

Zatímco etika dobroty či křesťanské lásky (*agapé*) nabízí cestu k Bohu, která je jistá, avšak člověkem neovlivnitelná (Boží duch vane, kudy chce), pak spásný účinek etiky díla je sice nejistý, zato však přece jen alespoň zčásti přístupný lidskému rozhodování a vůli. Nikoliv ovšem u každého člověka, ale jen u těch, kteří patří k vyvoleným. Ačkoliv Lukács nepoužívá termín „génies“, je zřejmé, že koncept etiky díla je jeho příspěvkem do debaty o dvojznačném postavení génia mezi dekadencí a spásou, do níž se již před ním zapojili Nordau, Weininger a Mann. Zatímco *agapé* opouští společnost spořádaných měšťáků „spodem“, v oběti pro chudé a trpící („uražené a ponížené“), etika díla ji opouští „vrchem“: génies za sebou nechává polovičitosti šosáctví a podřizuje svou existenci tvorbě díla, v němž shrnuje svět. Jak si všiml Mann, aby toho dosáhl, musí se postavit mimo něj – tj. do kvazibožské pozice. Vysvobozuje se ze svého empirického já, jímž zmitá množství heterogenních motivů a interpretací. Jeho duše se stává „homogenní“, protože podřízená jedinému účelu, který je z hlediska světa fenoménů transcendent(ál)ní. Geniální dílo není zahrnuté ve světě (jako z něj vysvětlitelná součást), ale naopak ho samo v sobě zahrnuje a shrnuje. Druhou stranou oddanosti dílu je rezignace na bohatství slastí a strastí, jimiž vyplňuje lidskou existenci „obyčejný život“ uvnitř světa. Tato „chudoba ducha“ z titulu eseje však s sebou nese nesouměřitelně větší bohatství – naplnění života jediným a jednoznačným smyslem. Vše nepodstatné a kontingentní je odhozeno. Končí rozptýlenost a frivolita. Život je sjednocen v díle, jímž je tvůrčí člověk „posedlý“, podobně jako jsou dobří lidé „posedlí“ láskou.

Výsledná homogenizace duše – skutečnost, že je jakoby z jednoho kusu – však neznamená, že se osvobodila od sváru

dobrého a zlého, ale pouze to, že obě strany vystupují ve svých krajních polohách – že jsou očištěny od zmírňujících příměsí. V asketovi tvorby, jenž se absolutní věrností svému dílu vyloučil ze společnosti normálních lidí, zápasí dábelské s božským a pokušitel je v něm totožný s pokoušeným. Frivolita – spjatá s přechodovými zónami, nahodilostí a mnohoznačností – je překonána. Nejhorší chybou, které se příslušník kasty vyvolených k dílu může dopustit, je zapomenout na to, že nesmí mísit své úkoly a povinnosti s těmi, které náleží lidem *obyčejným*, ani s těmi, kterými jsou vymezeni lidé *dobří*. Podobně jako Mannův Tonio Kröger se musí smířit s tím, že láska je mu zapovězena: tím spíše že žena, kterou by se pokusil vzít s sebou „nahoru“, musí dříve či později znova spadnout „dolů“ – do frivolity nebo nebytí. Ženská esence totiž zapovídá výstup k nebesům. Jeden hlas dialogu Chudoby ducha je přesvědčen o tom, že způsobil smrt své milované tím, že se jí snažil pomoci, čímž smísil ctnosti své kasty lidí díla se ctnostmi vyšší kasty – lidí dobroty. Nedlouho po rozhovoru spáchá sebevraždu. Zjistí, že nebyl schopen dostat ani požadavkům samotné etiky díla. Na stole u jeho mrtvého těla zůstane otevřená Bible s podtrženým citátem ze Zjevení svatého Jana, který končí touto větou: „Ale že jsi vlašný, a nejsi horký ani studený, nenesu tě v ústech.“ (Zj 3,16)

Jako by konec tohoto eseje navozoval následující poučení: je-li způsob vysvobození z empirického já, jež nabízí etika díla, nad lidské síly, pak nezbyvá než se svěřit do rukou Boží milosti, která působí v etice lásky. Na rozdíl od platonského *erosu*, fixovaného na onen svět idejí, otevírá *agapé* cestu k ve zdejšímu světu tělesných a hříšných bytostí. Zároveň, obzvláště ve své ruské verzi, zpochybňuje racionálně zdůvodněné sociální povinnosti včetně těch, které člověka vážou k jeho národu a státu.

OD ETIKY LÁSKY K POLITICE SPÁSY

Příklon k etice lásky Lukácsovi umožnil zavrhnout oslavu heroismu, oběti pro národ a „velkoleposti“ války, s níž mnozí jeho předváleční učitelé a intelektuální spolubesedníci (jako Georg Simmel, Max Weber, Martin Buber či Béla Balázs) přivítali ma-

sová jatka započatá v srpnu 1914. Jeho postoj odpovídal radikální diagnóze, kterou v protiválečném pamfletu podepsaném pseudonymem „Junius“ formulovala Rosa Luxemburgová roku 1915: v nesmyslném vyvražďování vlastního obyvatelstva ukázala buržoazní civilizace svou pravou tvář.²⁸⁷ Pro Lukácsa byly rozdíly mezi jednotlivými velmocemi a jejich politickými systémy nepodstatné. Bylo lhostejné, kdo zvítězí a kdo bude poražen. Výhled na zničení dynastické vlády Romanovců, Hohenzollernů a Habsburků ho nijak nerozlítostňoval. Otázkou pro něj však bylo: „kdo nás [po jejich případném pádu] ochrání před západní demokracií?“²⁸⁸

Luxemburgová v Juniusově pamfletu tvrdila, že jedinou alternativou imperialistického barbarství je socialistická revoluce, kterou mělo ve svém programu dělnické hnutí. Na konci roku 1918 bylo již jasné, že velká část evropské sociální demokracie této revoluci upřednostnila reformu buržoazního řádu. Revolučnímu programu zůstalo věrné jen to její křídlo, které pod vedením Luxemburgové a Lenina odmítlo válku hned na jejím počátku. Lukács přivítal bolševickou revoluci jako odpověď na svou otázku. Záchrana před západními demokraciemi přišla z východu. Tento „praktický“ soud však byl ve chvíli zakládání komunistické strany v Maďarsku v listopadu 1918 chvilkově oslaben „teoretickými“ pochybami nad tím, zda lze humanistického ideálu dosáhnout nehumánním zabíjením těch, kteří ho nesdílejí.²⁸⁹ V prosinci 1918, kdy tato úvaha pod názvem Bolševismus jako morální problém vyšla, byly již pochyby překonány v úvaze Taktika a etika (publikované v lednu 1919).²⁹⁰ Kantovská morálka vzájemného respektu již nebyla odmítnuta s poukazem k asymetrické lásce, ale k boji za všelidské bratrství. Zatímco v lásce člověk obětuje

287 Junius [Rosa Luxemburg]: *Die Krise der Sozialdemokratie*. Zürich, Verlagsdruckerei Union 1916.

288 G. Lukács: *Gelebtes Denken* (G. Lukács in Gespräch über sein Leben) [1969–71] in: Georg Lukács: *Autobiographische Texte und Gespräche*. F. Benseler, W. Jung, D. Redlich (eds.). Bielefeld, Aisthesis 2009, s. 49–197, s. 72.

289 G. Lukács, tamtéž, s. 85.

290 G. Lukács: *Der Bolschewismus als moralisches Problem*, *Brecht-Jahrbuch 1979*, s. 13–18, a týž: *Taktik und Ethik*, in týž: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Darmstadt, Luchterhand 1977, s. 45–53.

sebe *pro* druhého, v emancipačním zápase obětuje sebe i druhého pro světlou budoucnost lidstva. Samo popření respektu k druhému a Božího přikázání „Nezabiješ!“ je ostatně již obětí svého druhu – člověk jím obětovává své čisté svědomí pro větší dobro. Lukács srovnává komunisty zabíjející své odpůrce s Juditou zabíjející Holoferna. Esej končí slovy Judity ze stejnojmenného Hebbelova dramatu: „I kdyby Bůh mezi mne a mně uložený čin postavil hřích – kdo jsem já, abych se mu mohla vyhnout?“²⁹¹

Člověk tedy může či dokonce musí jednat *nesprávně* z hlediska kantovské *etiky*, aby jednal *správně* z hlediska *komunistické taktiky*. Individuální svědomí je obětováno na oltář kolektivní emancipace. Vykoupení hříchu, které v Lukáčsově *etickém* stadiu garantovala boží milost působící mezi lidmi v podobě křesťanské lásky, zajišťuje po Lukáčsově vstupu do *politického* stadia dějinná prozřetelnost tím, že postupuje k univerzální emancipaci proletářským násilím. V třídním boji dělníků nejde vposledku o prosazování jejich partikulárního zájmu proti jiným, ale o osvobození člověka jako takového. Na rozdíl od všech předcházejících tříd, které byly dějinami v určitém okamžiku vyvoleny k vůdčí roli, není tedy posledním cílem proletariátu jeho sebe-potvrzení, ale sebe-zrušení. Jím se překoná rozdělení lidstva na třídy a dějiny se ocitnou na svém konci.²⁹² Zpětně – po přijetí leninské ortodoxie – popisuje Lukács svoji konverzi ke komunismu jako nahrazení subjektivního idealismu objektivním. Univerzální duch již nepobývá v duši snažící se o nazření neviditelného absolutna či o dokončení díla, ani v individuálních aktech obětavé křesťanské lásky k druhým, ale v kolektivním zápasu proletářů s buržoazií, v němž jejich připravenosti obětovat druhé (a své svědomí) odpovídá ochota obětovat sebe sama. Definitivním završením Lukáčsovy kritiky kantovství je tedy přijetí revolučního hegelovství, které zúročuje téma obětí z předchozích stadií této kritiky. V Lukáčsově konverzi ovšem je oběť přítomna i jinak – proměnou v komunistu obětoval kritické myšlení

291 G. Lukács: *Taktik und Ethik* (1919), tamtéž.

292 G. Lukács: *Klassenbewusstsein*, in: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, s. 219–256.

v sokratovském smyslu. Na konci úvodního eseje *Duše a forem* staví toto myšlení do protikladu k myšlení, které můžeme nazvat etablovaným (byť Lukács tohoto termínu nepoužívá).²⁹³ Kritika a pochybování jsou spjaté s explorací prováděnou jednotlivci a jejich *ad hoc* ustavovanými neformálními skupinkami. Etablovaná víra je naproti tomu spjatá se systematizací, která probíhá v rámci určitého institucionalizovaného kolektivu a zpětně tento rámeček potvrzuje. První typ myšlení objevuje, prozkoumává a mapuje nové pole. Druhý typ myšlení zaplňuje pole, které je již prozkoumáno a změřeno. První postoj může představovat iniciační předstupeň druhého – jako předcházela osamělá činnost Jana Křtitele křesťanské věrouce nebo Schopenhauerova *Parerga jeho Světu jako vůli a představě*. Podmínkou ustavení nové syntézy je kritika předcházejících syntéz. Bez prošlapávání nových stezek osamělými nonkonformisty by z nich posléze nemohly vzniknout silnice pro masu ostatních. Co dříve bylo nadhozeno hypoteticky, se posléze tvrdí kategoricky. Ze série testovaných domněnek se stává sada axiomů. Nespojité fragmenty kritiky se proměňují do vzájemně propojených momentů dogmatiky.

Lukácsův postup od sokratovské ironie přes křesťanskou etiku k revoluční politice vyústil do vědomé oběti kritiky, která poháněla první postoj. V krizi roku 1911 ji pochopil jako příčinu svého odcizení od bytí a uvědomil si její afinitu s buržoazním řádem, jež nenáviděl. Došel k závěru, že ze zakletí v buržoazním já, k němuž patří i nekonečná kritika, ho může zachránit jedině čin. Napřed vložil své naděje do činu etického, stále tedy individuálního, pak přišel na řadu čin politický – kolektivní. Primát jednání nad věděním byl v tomto druhém kroku doplněn primátem kolektivu nad jednotlivcem. Řetěz do nekonečna ubíhající reflexe (jehož posledním článkem byla úvaha Bolševismus jako morální problém) byl přerušen skokem víry, v němž se ztotožnil s dělnickou třídou a její údajnou avantgardou – komunistickou stranou. Správný praktický postoj (rozhodnutí stát se komunistou) předcházel a podmiňoval získání správného teoretického náhledu –

293 G. Lukács: Über Form und Wesen des Essays, in týž: *Werke Band 1 (1902-1918), Teilband 1 (1902-1913)*. Bielefeld, Aisthesis 2017, s. 195-212, s. 211-212.

tj. osvojení marxismu-leninismu.²⁹⁴ To, že se Lukács napřed musel stát aktivním účastníkem emancipačního zápasu dělnické třídy, aby mohl potom rozvinout náležitou teoretickou reflexi, odpovídalo myšlence jeho nového filosofického mentora Hegela, že sova moudrosti vzlétá až za soumraku – že činné bytí předchází rozjímavému věděni.

Mladého Marxe přivedl důraz na praxi ke kritice buržoazní dělby práce a s ní spjatého společenského štěpení, jejichž důsledkem byla mimo jiné i oddělenost (utopického) myšlení od (oportunistického) jednání. Nešlo mu primárně o nalezení správné teorie, nýbrž o překonání izolace teorie od praxe. Filosofie neměla být *nahrazena* jinou, ale – v té míře, v jaké představovala sféru individuální reflexe odcizenou od kolektivních společenských zápasů – *zrušena*. Abychom parafrázovali Marxovu Jedenáctou tezi o Feuerbachovi: Filosofové doposud svět jen interpretovali za použití svého *individuálního* rozumu; jde však o to, ho změnit, a to nelze jinak než *kolektivním* jednáním. Předchází-li bytí myšlení, pak nemůžeme ke ztotožnění s proletariátem dojít *teoreticky*, pokud naše myšlení bylo formováno příslušností k buržoazii. K takovému ztotožnění může dojít jen *prakticky*. Teprve z činné participace na zápasu dělnické třídy může vzejít teoretický náhled, který bude vyjadřovat a správně reflektovat tento zápas. Nemůže-li být na začátku tato participace zdůvodněna správným *věděním* (neboť to se bude moci rozvinout až z ní), musí být založena na *víře* v předpoklad, který je věděním nedoložitelný: Leninem řízená strana je nástrojem emancipace proletariátu, do něhož se vtělil duch osvobození z buržoazního odcizení. Navzdory deklarativnímu materialismu zralého Lukácsa hrál v jeho životě komunismus roli náboženství spásy – vysvobodil ho ze třídy, rodiny a z já, které nenáviděl, a nabídl mu jiný život v kolektivním boji za jiný svět. A také jinou náhradní rodinu: skupinu přátel tvořících imaginární světy na jevišti divadla Thalia vystřídala po deseti letech Strana tvořící nový svět na jevišti dějin.

294 G. Lukács: Mein Weg zu Marx, *Internationale Literatur*, č. 2, 1957, s. 185–187 (též in: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Neuwied, Luchterhand 1967, s. 323–329).

PRIMÁT ODPOVĚDI NAD OTÁZKOU

Existovala tedy *odpověď* přerušující nekonečný řetěz sokratovských *otázek* – řešení problému lidského odcizení bylo zázračně skryto v dějinách samých. Stačilo jen uvěřit a prakticky se připojit ke společenské síle, již dějiny světily úkol, aby uskutečnila věčnost v pozemském čase. Nové propojení teorie a praxe, tázání a odpovídání, kritiky a dogmatiky bylo podepřeno primátem druhé strany těchto párů. Vycházelo z předpokladu, že odpověď na otázku spásy člověka již existuje – bylo třeba podle ní začít jednat. Tato odpověď měla status nezdůvodnitelného axiomu, o němž se opírá všechno další zdůvodňování. Nacházelo-li u prvního Lukácse (do krize 1911) nekonečné tázání svou vnější mez v tragickém básnictví, u druhého v etickém činu nebo své transfiguraci do díla, pak u třetího Lukácse (od konce roku 1918) si toto tázání podřizuje (hegelovská) víra v ducha, který kráčí dějinami a definitivně pozná sám sebe až na konci této cesty – v komunistickém miléniu.

Otázky, jež by zpochybňovaly samotné vykročení na cestu, by se vracely zpět k oddělení teorie od praxe a k primátu tázání nad odpovídáním – k tomu, co Lukács po své konverzi nazýval kontemplativním postojem buržoazního vědomí. Jednota teorie a praxe pod vedením druhé dovolovala klást (a zodpovídat) jen otázky, které nastolovala revoluční a socialistická praxe. Otázky po předpokladech této praxe a oprávněnosti základních dogmat její věrouky byly předem vyloučeny. Samotné jejich položení signalizovalo přeběhnutí do tábora buržoazního nepřítele. Je-li odpověď v principu známa, otázka se redukuje na technický nástroj provádění předem stanovených úkolů, jejichž formulace stojí mimo kritiku, neboť je bezprostředně klade revoluční praxe. Povolené otázky neotevírají nové prostory, ale operují v rámci již uzavřeného prostoru, jenž byl jako celek ustaven vírou, nikoliv věděním – odpovědí, nikoliv otázkou, praxí, nikoliv teorií. Jinak řečeno, z výlučné koncentrace na otázky praxe plyne zavržení otázek, jež by mohla klást kritika nezávisle na praxi. Předpoklad této její autonomie patřil k buržoaznímu řádu (a jemu odpovídajícímu vědomí), a byl proto odmítnut. Kritický postoj, jež dřívější Lukács spojoval s figurou Sokrata nebo moderního ese-

jisty, byl zavržen jako projev životního způsobu buržoazie. Již v krizi roku 1911 začal Lukács takový postoj považovat nikoliv za příznak svobody, ale naopak za vězení, z něž bylo třeba se osvobodit. Spolu s jeho obětí bylo třeba obětovat i buržoazní já, jehož atributem byl.

Vedle teze o primátu (činného) bytí nad (rozjímavým) vědomím podepřela tuto oběť i další Hegelova teze: pravda spočívá v celku a jedině završený celek je pravdou.²⁹⁵ Podobně jako *practicismus* první teze (který je paralelou k *practicismu* Franze Rosenzweiga, viz kap. 2) ani tento holismus nemožňoval, aby byl marxistický světónázor podepřen dílčími důvody, neboť smysl a platnost každého z nich mohly být definitivně posouzeny až ze stanoviště konce celého procesu. Jak prvotnost praxe před teorií, tak celku před částí znemožňovaly, aby buržoazní intelektuál typu Lukácsa překročil propast oddělující ho od komunistického hnutí po mostu *racionálního vědění*, neboť takové vědění mělo být plně k dispozici až na konci dějinného procesu. Jediným způsobem překročení této propasti, který dvě hegelovské teze připouštěly, byl *skok víry*.

ZÁVĚR

Proměnou do komunistického revolucionáře a funkcionáře dal Lukács nenávislnému vztahu ke své třídě nový obsah a zdůvodnění. Z hlediska Bourgeta, Nordaua či Manna měl její úpadek kulturní příčiny – syny či vnuky prvních generací evropské buržoazie vydal jejich blahobyť a volný čas pokušení estetické imaginace a relativizující reflexe. Nahradili činnost svých předků přecitlivělou rozjímavostí, čímž přišli o jejich mužnost. Naproti tomu podle Marxe byly příčiny úpadku buržoazie ekonomické – výrobní vztahy, jež byly spjaty s její vůdčí rolí, začaly blokovat další rozvoj výrobních sil. Vůdčí roli musela proto převzít dělnická třída. Její misí bylo vybudovat jiný řád, v němž rozvoj výrobních sil půjde ruku v ruce

295 „Pravda je celek. Celek je však toliko bytnost dovršující se vlastním vývojem.“ Hegel: *Fenomenologie ducha*. Praha, Academia 1960, s. 62.

s překonáním vykořisťování. Vnucené vztahy třídní nerovnosti v něm budou nahrazeny svobodným sdružováním rovných a odcizená práce zase rozvojem tvůrčích schopností každého člověka, jenž bude v souladu se stejným rozvojem všech. Lukácsovo třídní přeběhlictví bylo v souladu s oběma vysvětleními úpadku buržoazie: skokem do revolučního zápasu překonal estétskou zženštilost a zároveň se ze společenského místa, které se právě stávalo zadním vojem dějin, přesunul na jejich předvoj.

Pravda, kterou se intelektuálové komunistického hnutí dozvěděli na konci jeho historické cesty, však byla protikladná té, v kterou uvěřili – jejich hnutí neobstálo v testu, který považovali (ve stopách Hegela) za rozhodující. Jeho dějinná prohra vyvrátila jejich víru. Komunismus nebyl duchem krácejícím dějinami, za nějž ho považovali. Judita usekla Holofernovi hlavu, aby se posléze dozvěděla, že Bohu špatně porozuměla.

Srovnáme-li Lukácsův projekt s ostatními autory probíranými v této knize, pak se jeho radikální touha uniknout z jeho empirického já nejvíce přibližuje Weiningerovi. Oba zahlédli jednu z možností takového úniku ve figuře génia schopného přemístit své těžiště ze světa fenoménů do sféry jejich (transcendentálních) podmínek: od já, které jedná a jeví se ve světě, k já, jemuž se svět jeví zvnějšku, z hlediska idejí. V následující kapitole uvidíme, že Weininger pojal zaujetí této platonské pozice jako radikalizaci Kanta. Naproti tomu Lukács vykročil za Kanta. Proti utopické říši noumenálních já jako racionálních sebe-účelů se oddal snu o totální oběti já – ať již na oltáři díla, ve ztotožnění s dobrem druhého, nebo v proletářské revoluci. Byli-li oba autoři čtenáři Schopenhauera, pak Lukács byl věrnější jeho radikálnímu pesimismu, jenž se projevoval v tom, že viděl kořen všeho zla v samotném principu individuace (*principium individuationis*).

Obecněji vzato svědčil Lukácsův antikantismus o větší blízkosti Lukáče k filosofii života s její touhou po překonání rozštěpů moderního racionalismu a buržoazního způsobu života. To ho přibližovalo k Buberovi. Oba zajímalo mystické sjednocení činu a myšlenky, věčnosti a časnosti. Buber považoval Ježíšovo Kázání na hoře za výraz židovského ducha, zatímco Lukács viděl v „židovském mysticismu“ chasidů (zachyceném v Buberových knihách) pozitivní alternativu bur-

žoazního odcizení.²⁹⁶ Oba chtěli spasit západního člověka z rozptýlenosti a fragmentace – obnovit jeho vztah k celku, jehož druhou stranou je všelidské sjednocení. Podle předválečného Bubera měl dovést lidstvo k univerzálnímu bratrství obrozený židovský lid vedený sionistickým předvojem, podle poválečného Lukáče dělnická třída vedená komunistickým předvojem. Svou připraveností přijmout kohokoliv, kdo je schopen se totálně ztotožnit s jejím bojem, je tato třída univerzálnější než Buberův vyvolený lid, členství v němž je předurčeno krví. Jak uvidíme v následující kapitole, kolektivismus zápasu dělnické třídy ji navzdory jeho univerzalistickému účelu (jímž je vysvobození lidí z tříd) činí partikulárnější než Weiningerovu árijskou rasu, jejíž příslušníci jsou vtěleními lidství čili (ducha) bezprostředně – bez nutnosti ztotožnění s nějakou zvláštní skupinou.

Ačkoliv Lukács na rozdíl od Weiningera neformuloval svůj projekt jako kritiku židovské asimilace a hledání její alternativy, lze také jeho otázky a odpovědi pochopit jako výraz krize asimilace, byť jiného druhu. Spíše než o asimilaci Židů do kultury evropských *národů* v ní šlo o jejich asimilaci do transnacionální kultury buržoazní *třídy*. Je-li pro Weiningeru alternativou národní asimilace duchovní konverze k árijcům jako univerzální *rase*, pro Lukáče je alternativou buržoazní asimilace duchovní konverze k proletariátu jako univerzální *třídě*. V obou případech je dosavadní asimilace charakterizována jako něco, co nevedlo ke slibovanému cíli. Místo k naplnění člověka potvrdilo jeho odcizení – nepřivedlo ho k univerzalitě, ale uvěznilo v partikularitě. U Weiningeru nečinila Židy maska Němců lidmi, ale jen zakryla skutečnost, že zůstali Židy. U Lukáče se Židé bez problémů proměnili do buržoů. Protože však ti jsou zmrzačenými lidmi, odcizilo je to od pravého lidství. Přijetím marxismu Lukács přidal ke kulturně etické kritice buržoazní společnosti její kritiku politicko-ekonomickou – odcizující *způsob života* nahlédl jako důsledek a součást vykořisťovatelského *způsobu výroby*, k jehož změně je zapotřebí revoluční akce proletariátu.

296 G. Lukács: Jüdische Mystizismus, in týž: *Werke Band 1 (1902-1918), Teilband 1 (1902-1913)*. Bielefeld, Aisthesis 2017, s. 383-384.

KAPITOLA DEVÁTÁ

**RASA VÝCHODU Z RASY
PODLE OTTO WEININGERA**

Ve třetí kapitole jsem zmínil shodu mezi východisky Buberových *Tří řečí* a Weiningerova *Pohlaví a charakteru*: ani pro jednoho autora není židovství primárně náboženstvím či národností, ale určitým postojem člověka vůči životu a světu.²⁹⁷ Na rozdíl od Bubera je ovšem Weininger agnostický s ohledem na vztah tohoto postoje k biologické rase: zatímco humanitně vzdělaný Buber si vystačí s nespécifikovaným odkazem ke krvi, Weininger, jenž je obeznámen s biologií své doby, poukazuje k tomu, že schází přesvědčivé vysvětlení vzniku a povahy židovství jakožto rasy.²⁹⁸ Proto dává tuto otázku stranou a chápe židovství jako „duchovní orientaci (*Geistesrichtung*), jako psychickou konstituci, která představuje *možnost* pro všechny lidi a v historickém židovství našla pouze své nejgrandiózněj-

297 Otto Weininger: *Geschlecht und Charakter*. 19. vyd., Wien - Leipzig, Wilhelm Braumüller 1920, s. 402.

298 Tamtéž, s. 401.

ší uskutečnění“.²⁹⁹ Vztah židovství v tomto *ideově esenciálním* smyslu k rase v *biologicko-pokrevním* smyslu nám podle Weiningera zatím uniká. Rozhodnutí soustředit se pouze na první stranu tohoto vztahu ospravedlňuje poukazem k případům, které dokládají jejich nezávislost: například v „agresivním antisemitovi“ lze vždy rozpoznat „jisté židovské vlastnosti“, ačkoliv jeho krev může být prostá „všech semitských příměsí“.³⁰⁰ Jakožto univerzální lidská možnost je prostě židovství platonskou ideou, na níž může „participovat“ každý člověk nehledě na svůj původ. To hlavní se odehrává v nitru či duši člověka, jenž může tuto možnost svým rozhodnutím buďto aktualizovat, anebo se postavit proti ní. Pro nositele pokrevního židovství ovšem vyžaduje druhá volba mnohem nelitostnější zápas se sebou samým. Svou krev změnit nemůže, duchovní dispozici, s níž je nějakým – zatím nevysvětlitelným – způsobem spjata, však ano. Prvním krokem k překonání židovství (u Židů i Nežidů) musí být analýza jeho existenciálního a světonázorového obsahu – esence či ideje. Weininger ji podává ve 13. kapitole druhé části svého spisu.³⁰¹

V následující kapitole uvidíme, že jeden z Weiningerových vídeňských čtenářů Sigmund Freud se pokusil o tři desetiletí později v *Muži Mojžíši a monoteismu* zaplnit mezeru a vědecky vysvětlit vztah židovství jako duchovního postoje k židovství jako krvi. Židovství ve smyslu psychické dispozice vyvodil z traumatické reakce Židů na zakládající událost vzniku jejich lidu, jíž byla jejich vražda Mojžíše. Tato reakce byla vepsána do jejich těl a přenášena z generace na generaci biologickou dědičností. K židovství je tedy předurčoval mezigeneračně přenášený psychický mechanismus, který nemohli kontrolovat – který byl součástí jejich těl nezávisle na jejich vůli a vědomí.

Ve Freudově vysvětlení byla tedy idea Weiningerova platonského nebe proměněná do důsledku pozemské histo-

299 Tamtéž, s. 402.

300 Tamtéž, s. 403.

301 Otto Weininger: *Das Judentum*, in *týž: Geschlecht und Charakter*. 19. vyd., Wien – Leipzig, Wilhelm Braumüller 1920, s. 399–441.

rie – „participace“ na transcendentní esenci byla nahrazena imanentní empirickou nutností.

Situoval-li Weininger židovství do meziprostoru, v němž se spolu tajemně (tedy vědecky neuchopitelně) střetávají hmota a duch, objektivní determinace a subjektivní rozhodnutí, osud a vůle, nutnost a svoboda, Freud ho umístil jednoznačně na první stranu těchto protikladů: proti Weiningerově metafyzickému dualismu postavil svůj vědecký monismus. Jestliže se do vztahu jejich dvou pozic vtělil protiklad idealismu a materialismu, pak o Buberovi před první světovou válkou bychom mohli říci, že směřoval k překročení tohoto protikladu v mystickém monismu.

IMAGINÁRNÍ ŽIDÉ

Dříve než si představíme Weiningerovu pozici, načrtněme si v tomto a následujícím oddílu dobový kontext, kterým byli on (nar. 1880), Freud (nar. 1856) či Buber (nar. 1878) formováni a jenž tvořil společné pozadí a sdílený diskurzivní prostor jejich projektů. Problém židovství a intelektuální nástroje jeho řešení nebyly pro ně – ale, jak jsme viděli v první kapitole, ani pro Theodora Herzla (nar. 1860) – věcí svobodné volby. Vnutily jim ho politické, kulturní a intelektuální okolnosti vídeňského „konce století“. Krize liberální emancipace přiměla židovské intelektuály jejich generací, aby si kladli otázku své židovské identity v situaci, v níž většina z nich již byla odcizena od tradičních podob židovství, které vkořeňovaly jednotlivce do sociálně odděleného etnonáboženského společenství. Navzdory této jejich asimilaci do většinové společnosti a její kultury je však přesto jejich okolí identifikovalo jako Židy a antisemité je dokonce vylučovali z německého kulturního národa. V této situaci již židovství nebylo plnohodnotnou *kulturní* identitou, ale redukovalo se na identitu *sociálně* přisuzovanou a *rodinně*, tj. pokrevně děděnou. Jeho primárním nositelem již nebylo *tradiční společenství* sdíleného způsobu života, ale *moderní jednotlivec*, pro něhož bylo takové společenství pouze blednoucí rodinnou vzpomínkou. Zpochybňování jeho německé národní příslušnosti poukazem k jeho židovství ho nutilo klást

si otázku po podstatě židovství spolu s otázkou, zda skutečně je či chce-li být Židem.

Protože k židovství jako samozřejmě žité každodenní formě existence ztratil již asimilovaný Žid přístup, odpovídání těchto otázek na sebe bralo velmi abstraktní a intelektualistickou podobu. Místo náboženské či etnické kultury, do níž se člověk rodí a v níž je prakticky socializován dříve, než je schopen od ní získat odstup a kriticky ji reflektovat, se židovství stalo něčím, co bylo od začátku intelektuálně konstruováno z odstupu – ideou, kterou bylo třeba nejprve teoreticky definovat, aby k ní posléze bylo možné zaujmout buď kladný, nebo záporný postoj. S odkazem ke stejnojmenné knize Alaina Finkielkrauta (popisující opakování téže situace – byť v radikálně jiných historických podmínkách – u francouzských asimilovaných Židů sedmdesátých a osmdesátých let minulého století) hovoří Jacques Le Rider o Židech vídeňského *fin de siècle* potýkajících se s otázkou své identity jako o „imaginárních Židech“: na rozdíl od jejich otců mělo jejich židovství své těžiště ve vědomě rozvíjených konceptech, představách a obzorech moderní německé či evropské vzdělanosti, filosofie či vědy, nikoliv v bezprostředně žité realitě tradičního etnonáboženského společenství.³⁰²

MESIÁNSTVÍ RASY, TŘÍDY A VYVOLENÉHO LIDU

Byla-li jednou stranou této „de-kulturace“ židovství jeho proměna ze způsobu života viditelného *společenství* do *ideje* vědomě konstruované *jednotlivcem*, pak jeho druhou stranou byla jeho proměna do *rasy* jakožto neviditelného společenství. V kontextu kontinentální říše Habsburků nebyla jiná rasa něčím na první pohled zřejmým a nesporným jako v kontextu zámořských říší Britů a Francouzů. Byla něčím, co se fyzicky a kulturně ukazovalo jen nepřímou a sporně, prostřednictvím dílčích rysů a indicií, nikoliv přímo a evidentně jako u jiné barvy kůže či jiného tvaru očí ne-Evropanů kolonizovaných

302 Alain Finkielkraut: *Le Juif imaginaire*. Paris 1980; Jacques Le Rider: *Modernité viennoise et crises de l'identité*. Paris 2000 [1990], s. 254.

západoevropskými národy. Spíše než zjevnou odlišností *těla* byla rasa skrytou odlišností *krve*. Právě tato její snížená viditelnost z ní činila nejvhodnější pojítka mezi Židy různých věr a světonázorů (judaismus, křesťanství, ateismus), jazykově národních kultur (německé, francouzské, polské či ruské) a fyzických typů (evropského či orientálně arabského). Kompatibilita pokrevního židovství s různými jazyky, kulturami, náboženstvími i tělesnými atributy ho odlišovala od etnického národa, u nějž krev měla korespondovat s jazykem, kulturou a – podle některých stoupců tohoto konceptu – i fyzickým typem. Židovská či árijská krev mohly kolovat v žilách příslušníků různých etnických i občanských národů. Rozdíl mezi těmito dvěma rasami nespočíval primárně v konkrétních fyzických rysech či kulturních *obsazích*, ale v hodnotách, které se projevovaly ve *formě* jejich osvojování a prožívání. Určité krvi tedy měl odpovídat určitý hlubší a obecnější existenciální či duchovní postoj, protikladný postoji spjatému s opačnou rasou.

Trans-kulturalita a trans-teritorialita pokrevní rasy šla v evropské imaginaci *fin de siècle* ruku v ruce s naznačenou redukcí počtu relevantních ras na dvě, jež vůči sobě byly v hierarchickém vztahu vysokého a nízkého. Zatímco v klasickém herderovsko-mazziniovském paradigmatu si byly kultury mnoha různých národů rovné (tj. měly stejně blízko k Bohu), základní hodnotové orientace dvou nejdůležitějších ras si byly vzhledem k typu lidství, který vyjadřovaly, nerovné. Stejně tomu ostatně bylo i u tříd. S pluralitou rovných národů tedy kontrastovala hierarchická opozice árijské a semitské rasy či buržoazní a dělnické třídy. Protože zápas ras či tříd procházel napříč jednotlivými národy a měl duchovní povahu, neměl žádná omezení. Tím se lišil od zápasů národů, které byly navzájem vymezeny jazykově kulturními a územními hranicemi a jejichž války tudíž byly – právě jakožto spory o *hranice* – teritoriálně i morálně omezené.³⁰³

303 Ideálně-typické zachycení vztahů kategorií národa, třídy a rasy v Evropě *fin de siècle* podané v tomto oddíle syntetizuje vhledy Michela Foucaulta, Hannah Arendtové, Benedicta Andersona a Etienne Balibara, které prezentují v knize *Mezi Davidovou a rudou hvězdou. Židovské odpovědi na krizi liberální emancipace*. Praha, NLN, Knížnice DaS 2022, s. 17–61.

Zatímco v prvním zápase šlo o univerzálně platný ideál lidství, který může být z definice jen jeden, v těchto zápasech proti sobě stálo mnoho různých podob lidství, které mohly a měly ko-existovat: první zápas tedy mohla vyhrát jen jedna strana na úkor druhé, druhé zápasy mohly vyhrát všechny strany, pokud byly schopny vyřešit své pohraniční spory. Rozdíl v povaze zápasu je naznačen v rozdílu konceptu pravdy, která může být jen jedna, a konceptu kultury, kterých z definice může existovat více. Spor mezi rasami a třídami o *univerzální pravdu* o člověku byl hrou nulového součtu, v níž vítězství jedné strany znamenalo zničení druhé. Implikoval tedy totální a neomezenou válku na život a na smrt. Spory *partikulárních kultur* různých národů naproti tomu implikovaly omezenou válku na pozadí zásady „žít a nechat žít“. S rozdílnou povahou zápasu byla spjata rozdílná povaha nepřátelství. Příslušníci protikladných ras či tříd si byli nepřáteli absolutními a věčnými, příslušníci různých národů nepřáteli relativními a přechodnými.

Mohly-li být oba typy zápasu pochopeny jako boj za emancipaci, její povaha byla odlišná. Předpoklad mnohosti národů, z nichž se podle nacionalistů mělo skládat lidstvo, implikoval mnohost emancipačních zápasů. Z předpokladu, že árijská rasa či dělnická třída existuje v mnoha (potenciálně ve všech) evropských národech, plynula naopak teze o jediném emancipačním zápase prostupujícím všechny společnosti. První typ zápasu byl partikulární bezprostředně a univerzální jen zprostředkovaně – díky vzájemné inspiraci a solidaritě mnoha odlišných národně osvobozeneckých bojů, které se odkazovaly na sdílenou, a tedy univerzálně platnou hodnotu principu sebe-určení. *Za naši i vaši svobodu!* Tak znělo heslo Listopadového povstání v Polsku roku 1830. Emancipace měla smysl primárně pro daný národ, ale zároveň se chápala jako analogie zápasů jiných národů, které – každý svým zvláštním způsobem – uskutečňovaly jeden univerzální ideál a měly si v tom být morálně i politicky nápomocny.

Rasová a třídní emancipace naproti tomu představovaly jediný a nedělitelný zápas, jenž byl univerzální bezprostředně a partikulární jen zprostředkovaně – díky zvláštní podobě, kterou na sebe bral v různých zemích a národech. Univerzality měla hodnotový aspekt: daná rasa (árijská či židovská)

nebo třída (buržoazní či dělnická) představovala nadřazený typ člověka. Měla však také aspekt teritoriální: určitá rasa či třída nezápasila jen o vládu nad určitým národním územím, ale o vládu nad celým kontinentem a vposled nad celou planetou. Vedle těchto rozdílů však rasová a třídní emancipace sdílela s národní emancipací představu radikální kolektivní obnovy: obrození národa, regenerace rasy, uvědomění třídy. Národ, třída a rasa byly nejen *daností* (kultury, ekonomiky, biologie), ale také *projektem*. Poukaz k *osudu* se v těchto třech mobilizujících mýtech snoubil s evokací *svobody* zaslíbení: dědictví minulosti, k níž se stačilo přihlásit, si podávalo ruce se zářnou budoucností, kterou bylo třeba vydobýt. Přijetí zděděného osudu nebylo výrazem pasivity, ale naopak aktivním vzepětím vůle.

Někde mezi ideálním typem národa a rasy stojí koncept vyvoleného lidu. Když Chesterton řekl, že Američané nejsou národem, ale církví, měl na mysli jejich ambici ukázat cestu ostatním národům: znovuzrození křesťané měli spustit proces regenerace či spásy Evropy a nakonec lidstva jako celku. Stejnou logiku jako hnutí anglických puritánů stěhujících se v 17. a 18. století za Atlantický oceán měla v 19. a 20. století hnutí znovuzrozených německých árijců (ve Wagnerově pojetí), Židů (v Buberově pojetí) či revolučně uvědomělých dělníků (v Marxově pojetí). Podobně jako identita puritánů nebyla ani identita mesiánské rasy či třídy setrvačně předávanou tradicí, ale vědomě formulovaným a aktivně prosazovaným programem, jenž od znovuzrození či sebe-uvědomění dané skupiny mířil k regeneraci celého lidstva. Navzdory všem rozdílům se Buberův rasový sionismus, německý národní socialismus i marxismus-leninismus pohybovaly v jediné matici skupinového mesiánství. Z tohoto hlediska byly jejich elitní organizace (NSDAP, Kominternu, Světová sionistická organizace) chestertonovskými církvemi.

WEININGER JAKO ANTI-BUBER

Weininger, Buber a Freud odpověděli na krizi židovské asimilace konstrukcí „imaginárního židovství“ (či árijství) jako korelátu rasy. Fyzicky stěží viditelná rasa jim byla prázd-

ným plátnem, na něž mohli promítnout v principu jakýkoliv obsah - volným označujícím (signifikantem), schopným se naplnit jakýmkoliv označovaným (signifikátem). Položíme-li Weiningerovu a Buberovu koncepci vedle sebe, uvidíme, že židovská „rasa“ mohla být nositelem velmi odlišných duchovních identit. Ačkoliv jejich konstrukce židovství (jako korelátu židovské rasy) se v podstatných ohledech lišily, nebyly zcela libovolné. Každý vytěžoval jedno ze dvou problémových polí či ohnisek charakteristických pro filosofii Vídně a střední Evropy konce století. Filosofickým pozadím Buberovy koncepce je spor německého idealismu (především různých variant novokantovství) s voluntaristickým vitalismem (představovaným Schopenhauerem a Nietzsche). Filosofickým pozadím Weiningerovy koncepce je spor novokantovství s pozitivistickým empirismem představovaným Ernstem Machem a Richardem Avenariem. Tyto dvě filosofické debaty se prolínaly s debatou o úpadku evropské kultury, který antisemitské křídlo německé a rakouské publicistiky dávalo do příčinné souvislosti s jejím údajným „požidovšťováním“. Při hledání odpovědi na krizi židovské asimilace tedy Weininger a Buber na jedné straně vstupovali do filosofických debat své doby, na druhé straně odpovídali na otázku krize evropské kultury. S filosofickou a kulturní rovinou jejich reflexe se prostupovala rovina ideologická: krize židovské asimilace a evropské buržoazní kultury byla zároveň krizí liberalismu a jeho epistemologicko-etického podloží, jež tvořily racionalismus a individualismus. Weiningerova a Buberova konstrukce židovské identity odpovídala na všechny tři krize, nejexplicitněji se však vázala na debatu kulturní či civilizační, která z tohoto důvodu představuje nejlepší přístupovou cestu ke srovnání jejich pozic.

Oba autoři přejali z antisemitských diskurzů *fin de siècle* asociaci evropského kulturního úpadku s kritikou diasporického Židovstva. Podobně jako Buber líčí i Weininger exilového Žida moderní éry jako rozptýleného do množství pozemských úkolů, neukotveného v žádném principu či hodnotě, které by ho transcendovaly a sepínaly jeho existenci do jednoho celku. Diasporický Žid je chycen v nejednoznačnosti a mnohosti různých životních pozic a orientací, schopný rychle směřovat jednu za druhou. V souladu s Buberem ho také Weininger

líčí jako izolovaného od něčeho, co by jeho životu mohlo dát konzistenci a hodnotu. Oba zasazují množství dílčích rozštěpů Židovy existence do rámce jednoho základního rozštěpu: u Bubera představovaného opozicí Západu a Orientu, u Weiningerova opozicí árijství a židovství. Oba spojují překonání existenciální rozptýlenosti s překonáním této rozdvojenosti a dvojznačnosti, k němuž má dojít rozhodným přihlášením se k jednomu z těchto pólů.

Podle Bubera se může exilový Žid ze svého úpadku vysvobodit jedině tehdy, začne-li poslouchat hlas své krve, podle Weiningerova toho dosáhne naopak jeho rozhodným popřením. Zatímco Buber Žida vyzývá, aby se spasil *židovstvím*, Weininger ho vyzývá, aby se spasil z židovství. V obou případech je přitom židovství ve sporu se západním, přesněji kantovským ideálem racionální autonomie. Podle Bubera s sebou překonání úpadku nese přehodnocení tohoto ideálu, podle Weiningerova naopak jeho metafyzicky zesílené potvrzení.

Pro pochopení toho, jak dva autoři mohli dojít k opačné léčbě, si musíme všimnout opačné interpretace nemoci – upadlé existence diasporického Žida. Podle Bubera je popřením esence či ideje židovství, podle Weiningerova jejím uskutečněním. Opačné vymezení této esence či podstaty se nejzřetelněji projevuje v otázce jednoty. Viděli jsme, že Buber považuje spění k ní za atribut Žida, jenž se projevuje v jeho opakovaných pokusech sjednotit nadpřirozené s přirozeným, transcendentní s imanentním, ducha s hmotou. Weininger považuje spění k jednotě za atribut árijců, projevující se v jejich opakovaných pokusech zahrnout druhé strany těchto protikladů jménem prvních. Tímto pohybem se árijec zároveň osvobozuje ze zajetí v partikulárních normách té či oné skupiny a usazuje se v autonomním já, které je schopné docházet svým rozumem k univerzálním normám lidstva a zahrnovat do sebe – po způsobu leibnizovské monády – celý svět.

PODSTATA ŽIDA

Opakem árijců nejsou podle Weiningera jen Židé, ale také ženy.³⁰⁴ Ani jim nedává jejich podstata či idea žádnou možnost, aby svůj individuální život vymanily z jeho předurčení skupinou – aby ho proměnily do jedinečné existence, která cele spočívá sama v sobě. Takovou proměnou se individuální život stává leibnizovskou monádou. Ve Weiningerově pojetí v sobě monáda zahrnuje svět, aniž by v něm sama byla zahrnutá, a tedy podřazena pod tu či onu jeho zvláštní kategorii. V nich jsou naopak uzavřeni Žid a žena: nejsou schopni se z „individua“ jako *zaměnitelného* exempláře určité kategorie či druhu (*Gattung*) proměnit do „individuality“ jako *jedinečného* exempláře lidstva (či lidství). Tato podřízenost partikulární skupině či kategorii je druhou stranou Židovy a ženiny podřízenosti tělu. Obě vazby jim brání povznést se z úrovně lidského živočicha, poháněného tělesnými potřebami či vášněmi, k „osobnosti“ schopné řídit své volby transcendentními – světem empirických fenoménů přesahujícími – měřítky.

Z hlediska Weiningerova platonizovaného novokantovství to znamená, že Židovi schází „eros“ ve specificky platonském smyslu touhy po nebeských, tj. pozemskou realitu překračujících idejích. Místo *erotiky* zná Žid jen *sentimentalitu*. Zůstává mu utajeno také *tragično*, které plyne z troskotání pokusů člověka jako konečné a časné bytosti dotknout se nekonečna a věčnosti. Stejně tak mu schází smysl pro *komično*, jež se objevuje tehdy, když se díváme na věci tohoto světa s nepřímým či negativním odkazem k ideám onoho světa. Takový pohled se projevuje v humoru typickém pro Angličana – sestoupil k empiričnu a usadil se v něm, stále však v sobě chová vědomí o transcendentální – čili nad- i před-zkušenostní – dimenzi skutečnosti. Z jejího hlediska jsou empirické fenomény všechny stejně směšné a rozdíly mezi nimi zanedbatelné. Tento smích je shovívavý a chápavý: v perspektivě nekonečna se všechna konečná jsoucna jeví jako rovná ve své nedostatečnosti. K takové nivelizaci však nedochází, jakmile transcen-

304 Následující výklad rezumuje 13. kapitolu druhé části citované Weiningerovy knihy nazvané Židovství: *Das Judentum*, c. d., s. 399–441.

dentální dimenze zmizí. Na místo rozdílu mezi nekonečným a konečným nabývají na důležitosti rozdíly mezi konečnými bytostmi samotnými. Humoristu střídá šprýmař. Svými žerty snižuje některé lidi ve prospěch jiných. Podobně jako se erotično a tragično v Židově světě rozpouští do sentimentality, mění se v něm smích ve výsměch a komedie v satiru. Takové jsou důsledky ztráty transcendent(ál)ního horizontu a uzavření Židů ve světě zkušenosti.

Konstatování této „imanentnosti“ Žida přivedlo Weiningerova inspirátora Houstona Stewarta Chamberlaina k tezi, že Židé nejsou schopni „mystiky“ ve smyslu překročení světa tohoto směrem k onomu. Weininger tuto charakterizaci přejímá, ale dává jí mnohem širší smysl. Rozšiřuje „mystiku“ tak, aby zahrnovala i víru v hodnotu, posvátnost či nepodmíněnost nenáboženských obsahů. Absence zbožnosti (*Frömmigkeit*) u Žida odráží neschopnost *bezpodmínečné* víry v *cokoliv*, byť by to mělo zcela pozemskou povahu. Není to tak, že by Žid byl jednoduše skeptikem rozvracejícím všechny dogmatismy či bezvěrcem horlivě bořícím každou víru. Nevěří totiž ani ve skepsi či nevíru. Z ničeho není schopen učinit bezpodmínečný, tj. absolutní a posvátný základ svého života. Vše považuje za zpochybnitelné, včetně svého pochybování. S žádnou životní pozicí se není schopen zcela ztotožnit. Každá je mu pouze jednou z více možností, jejíž hodnota může být relativizována hodnotou jiné pozice, a tak dál, donekonečna. Vše je jen podmíněné a relativní.

Neschopnost usadit se pevně a bezpodmínečně v jedné z možných životních identit je protějškem lhostejnosti Žida k pozemkovému vlastnictví. Soustavně mu upřednostňuje movitý kapitál, jehož vlastnění nepožaduje od člověka žádnou pevnou a konkrétní vazbu, neboť je kdykoliv směnitelný za cokoliv dalšího. S touto územní vykořeněností pak dále koreluje absence smyslu pro stát. Vždyť ten je vždy spjatý s kontrolou určitého území a schopností občanů dát v sázku život při jeho obraně – tj. vědomě se podřídí ideji státu a jeho *národa*, která transcenduje proměnlivou realitu *kmene*. Neschopnost územního zakořenění a přesažení se v teritoriálním státu nedovoluje Židům dosáhnout úrovně individualizovaného občanství, definovaného právě vztahem ke státu a jeho (státnímu) náro-

du jako k právní a politické pospolitosti, jejíž povaha kvalitativně překračuje před-politickou pospolitost kmene.

Weiningerův rozšířený koncept židovské bezbožnosti a nevíry (*Ungläubigkeit*) nezachycuje tedy jen absenci náboženské či metafyzické transcendence (jako u Chamberlaina), ale *jakékoliv* transcendence ve smyslu oddanosti něčemu, co přesahuje zkušenostní svět těla a kmene, svět neustále proměnlivých a navzájem se relativizujících fenoménů. Nic nestojí Židovi za vklad, jež by nemohl obětovat nějakému jinému vkladu, a ten zase dalšímu. Pro nic se není ochoten bezpodmínečně nadchnout tak, že by to považoval za hodnotu, která by nemohla být přebita jinými hodnotami, čímž by jim – a životu jako celku – mohla dát smysl. Absence možnosti takového absolutního, bezpodmínečného vkladu vylučuje Žida ze třídy „osobnosti“, a tím také ze samotné sféry velikého – ať již by se jednalo o velkou neřest nebo velkou ctnost. Určitou osobnost může její charakter vázat ke zlu, jinou k dobru, Židovi však schází samotný charakter. A bez něj nelze život pevně ukotvit v *určitém* vztahu, *určitém* obsahu či *určité* formě, neboť neustále přechází z jedné do druhé. Tato jeho nekonečná proměnlivost čili *bezcharakternost* situuje Žida do světa mimo radikální dobro a radikální zlo, a ovšem také mimo radikální hloupost – odtud představa o židovské „chytrosti“. Neschopnost učinit z něčeho něco nezaměnitelně vlastního, co by již za nic dalšího nebyl ochoten směnit a za co by byl připraven ručit svým životem, vylučuje Žida z pravého bytí: může být polovičatě vším, protože není opravdově ničím. Jeho život je bez ceny, neboť ho není schopen ukotvit v něčem, co by po něm v mezní situaci žádalo jeho oběť.

Spíše než morálním úpadkem je úpadek Žida ontologickým či existenciálním: týká se povahy jeho existence, nikoliv její orientace na ty či ony – morální či nemorální – obsahy. Nejde v něm primárně o setrávání na straně zla proti dobru, ale na straně falešnosti proti opravdovosti, umělosti proti přirozenosti, proměnlivého proti stálému. Aby mohl život Žida být dobrý nebo zlý, musel by napřed něčím určitým být – mít nějakou jednoznačnou identitu. Jeho podstata ho však odsuzuje k proteovské proměnlivosti a dvojnáčnosti: zůstává před branami (pravého) bytí, které se neobejde bez určitosti. V této své situaci „před“ bytím je Žid odsouzen k věčnému bloudění

v živlu umělého a nevlastního, neustále dále štěpen a proměňován, neschopen nechat svou tekutost zatuhnout do jedné pevné identity a získat tak *charakter*.

ŽID A ŽENA

Nekonečnou tvárnost spadající vjedno s absencí identity a osobnosti sdílí podle Weiningera Žid se ženou. Dvěma rysy se však od ní odlišuje. Především je to aktivita. Žena se podobá pasivní hmotě, jež může být zformována do jakéhokoli tvaru mužem, který je – právě jakožto osobnost – schopen nejen rozhodnout, co je pro něj bezpodmínečné nebo podmíněné, absolutní nebo relativní, posvátné nebo profánní, ale navíc toto své rozhodnutí obtisknout do ženy. Tím i ona získává – jakkoliv odvozeně a zprostředkovaně – životní těžiště, bod ukotvení, centrum. Její v *principu* nekonečná tvárnost tak alespoň *přechodně* dostává stabilní tvar. Žid však žádné těžiště ve druhém či cizím, který by mu dal jediný a jednotný účel, získat nemůže. Na rozdíl od ženy receptivity k impulzům přicházejícím z vnějšího prostředí či od cizí osoby se totiž jeho nekonečná mnohotvárnost projevuje aktivně – střídáním prostředí a míst, pozic a mezilidských vztahů, a s nimi i tvarů a forem. Vztah k cizímu mu nenabízí žádnou kotvu – už proto, že může být vždy vystřídán vztahem k jinému cizímu. Nárokům nového prostředí se Žid přizpůsobuje jen proto, aby z něj mohl mít prospěch. Viditelná asimilace Žida skrývá neviditelnou asimilaci daného prostředí Židem. Ve vztahu k ostatním národům funguje Žid jako biologický parazit. Zdánlivé podrobení se požadavkům a formám hostitelského organismu slouží ve skutečnosti dobru Žida dosahovanému na úkor hostitele.

Při tomto svém parazitismu užívá Žid druhého rysu, jenž ho odlišuje od ženy – schopnosti používat konceptů. Protože mu schází morální těžiště ve vlastní či – jako v případě ženy – cizí osobnosti, mají u něj koncepty čistě instrumentální použití. Kantovským jazykem řečeno zůstávají Židé se svými koncepty na rovině *kategorií* rozvažování (*Verstand*), jež jsou aplikovatelné na fenomény. Nikdy se nemohou povznést k *idejím* rozumu (*Vernunft*), které tuto empirickou sféru přesahují. Jedině vztah k těmto ideám však zakládá morální autonomii

osoby, a tím i její sebe-úctou a schopnost respektovat druhé (kteří dospěli na stejnou úroveň) jako rovné a žádat stejný respekt od nich. Árijský muž se může (ale nemusí) svou vůlí a intelektuálním úsilím vypracovat k morální autonomii, v jejímž rámci nechává svůj život řídit univerzálními ideami, které nachází v rozumu. Židovskému muži však taková potence schází. Z tohoto hlediska je nejnižším, nejzženštilejším typem muže. V kantovské perspektivě je heteronomní bytostí, tj. bytostí sledující pouze partikulární cíle, které se – na rozdíl od transcendent(ál)ních idejí – nacházejí v empirické sféře: ve sféře světa jako fenoménu. Protože Židovi chybí transcendentální ukotvení, chybí mu také sebe-úcta, o níž se opírá respekt k rovným. Pocit vlastní hodnoty je schopen získat pouze ve vztahu k sobě nerovným: hrdosti árijských duchovních aristokratů odpovídá arogance Židů, pokoře prvních servilita druhých.

ŽID A ÁRIJEC

Druhou stranou neschopnosti Žida ukotvit svou existenci v sobě samém a v univerzálních idejích rozumu – stát se individualitou, osobností či (kantovsky řečeno) sebe-účelem – je uzavření jeho obzoru hlediskem jeho těla a partikulární endogamní skupiny, jejímž údem toto tělo je. Kolektivní nesmrtnost židovského kmene je ekvivalentem individuální nesmrtnosti árijcovy duše. Dosahuje-li árijec věčnost překročením se k univerzálnu, které je zároveň radikální individualizací (vysvobozením ze společenství krve), pak Žid ji dosahuje rozmnožováním – přidáváním stále dalších generací k těm předcházejícím. Díky této schopnosti kmenového přežití zůstávají mezigenerační vztahy v židovských rodinách nerozvolněné i poté, co děti dosáhnou dospělosti. Mladý muž se nestává morálním středem nové domácnosti a nové firmy, ale setrvává po celý život v morálním i obchodním společenství se svým otcem. Nestává se samostatnou osobou bojem o své uznání s ostatními osobami v otevřeném prostoru občanské společnosti, ale zůstává opěrným bodem a agentem přežití svého kmene. Je-li účel života jednotlivce redukován na uchování skupiny, pak jsou také jeho povaha a chování vysvětlitelné

z esence této skupiny. Jen árijec/křesťan je schopen vymanit se z partikulární povahy svého kmene a potvrdit se jako jedinečný, z žádného skupinového typu nevysvětlitelný sebe-účel. Jen on je s to stát se osobou schopnou navazovat vztahy rovného respektu s jinými osobami v občanském prostoru vymezeném principy univerzálního rozumu.

Pro Weiningeru tedy není vztah árijců a Židů vztahem dvou symetrických ras, které by spolu soupeřily o vládu, ale dvou kategorií jednotlivců: těch, kteří jsou schopni opustit svou rasu a stát se exempláři univerzálního lidství, a těch, kteří toho schopni nejsou a zůstávají exempláři partikulárního skupinového druhu. Z tohoto hlediska jsou „[h]esla jako ‚Nakupujte jen u křesťanů židovská, neboť chápou a hodnotí individuum pouze jako příslušníka druhu, podobně jako za takového označuje, a tím každého křesťana subsumuje [pod partikulární druh] židovský koncept ‚Góje‘“.³⁰⁵ Chce-li člověk židovského původu, za jakého se ve své knize Weininger otevřeně označuje, překonat podřadnou, neboť pravého univerzální nedosahující existenci, k níž ho předurčuje jeho skupinová esence, pak musí celou svou vůlí zapudit své židovství a stát se árijcem. Takové zapuzení bude spadat vjedno s překonáním bezbožnosti ve výše naznačeném, tj. širokém smyslu. Jím bude mnohoznačnost a mnohotvárnost jeho života ukotvena v jednoduchém, dále nerelativizovatelném bodu, a tím překonána. Člověk překročí svět podmíněných fenoménů směrem k říši nepodmíněných noumenonů – kantovských sebe-účelů. Tato sebe-úcta, jejíž nabytí spadá vjedno s ustavením člověka jakožto osoby, mu umožní žádat uznání sebe jako jedinečného, tedy neredukovatelného na skupinovou esenci. Z ghetta, v němž jsou osobní potenciality přebíjeny nároky kolektivní identity, člověk vyjde do širého světa svobodných individualit.

Protože má kantovská říše sebe-účelů křesťansko-árijské základy, vyžaduje vstup do ní po jedinci židovského původu, aby překročil proces *kulturní* asimilace do toho či onoho národa (jehož prostřednictvím naplňuje své kmenové zájmy) směrem k *duchovní* konverzi od židovství k árijství. Weininger

305 Weininger, c. d., s. 414.

ger považuje sionismus za kolektivní formu takové konverze: z hlediska výše naznačené esence židovství by Židé ustavením svého státu překonali své transteritoriální nomádství a apolitickou stádnost, a přestali by tedy být Židy. Problém však je v tom, že taková konverze může proběhnout pouze na individuální úrovni. Jen jednotlivec ve svém nitru může ukončit nekonečné bloudění v živlu mnohoznačného a relativního a otevřít bránu skutečného bytí, která pro něj – jakožto Žida – dosud zůstávala uzamčená. Jen svým navýsost niterným a individuálním rozhodnutím může opustit svou rozptýlenost a mnohoznačnost a sjednotit svou existenci pod vládou pevného – nepodmíněného a jednoduchého – já, které do sebe (pokud se stane dokonalou osobností, tj. géniem) zahrne po způsobu leibnizovské monády celý svět. Takovou konverzí získá člověk zároveň smysl pro hranice mezi osobami, které jsou v árijské společnosti udržovány prostřednictvím pravidel společenského styku. (Neschopnost Židů tato pravidla dodržovat – jejich pověstný nedostatek taktu – plyne právě z absence smyslu pro autonomii osob.)

Jacques Le Rider konstatuje, že Weininger rozvíjí tu verzi německého antisemitismu, jejíž základy položil Houston Stewart Chamberlain, když tradici německého filosofického osvícenství a idealismu, vtělenou na přelomu 18. a 19. století do filosofie Immanuela Kanta, nechal prostoupit antiosvícenským rasismem přelomu 19. a 20. století.³⁰⁶ Ve výsledné syntéze si Němci jako modeloví árijci přisvojují postavení vyvoleného národa od Židů, které vykazují do postavení zavržené rasy: nejenže je neschopná nastoupit cestu árijské spásy, ale ve své „asimilované“ podobě představuje hlavní zábranu toho, aby na ni vykročili samotní árijci.

RASA VÝCHODU Z RASY

Weiningerův antisemitismus má dva rysy, které odporují jeho konvenčním definicím. Prvním je představa, že individuální Židé jsou schopni překročit své rasové předurčení k židov-

306 Jacques Le Rider, c. d., s. 244–245.

ství. Tuto možnost zmiňuje nejen Chamberlain ve svém základním díle, ale i jeho tchán Richard Wagner, který například za takového plnohodnotně konvertovaného jedince považoval představitele Mladého Německa dvacátých a třicátých let 19. století Ludwiga Börneho (roz. Löw Baruch).³⁰⁷ Krev tedy není nepřekročitelným osudem. Konverze je možná, byť je obtížná. Jedině totální zapuzení sebe sama totiž může Žida proměnit v plnohodnotného člověka – v árijce. Takové kompletní sebe-popření vyžaduje výjimečnou, ne-li přímo nadpřirozenou vůli. Není proto divu, že paradigma úspěchu nepředstavuje Weiningerovi nikdo menší než Ježíš Kristus. Popřít Žida v sobě znamená nahradit kolektivní nesmrtelnost individuálním vzkříšením: nechat vystřídat přesah své konečnosti v potomcích, tj. na časové horizontále, vertikálním pohybem k Bohu, jímž je časné já obětováno, a tím proměněno do věčné duše. Tato vpravdě mystická operace, v níž člověk získává zcela nový základ svého bytí, vyžaduje schopnost dát v sázku svou pozemskou existenci: člověk nebude moci získat život věčný, nebude-li schopen překonat své lpění na životě pomíjivém. Z hlediska kantovského pojetí dvojdomosti člověka, jenž je zároveň součástí fenomenálního i noumenálního světa, znamená taková operace potvrzení druhého světa proti prvnímu. Dosáhnout sebe jako inteligibilního já, schopného transcendovat svět fenoménů, bude Žid moci jedině obětí svého empirického – tělesného a kmenového (tj. židovského) – já. Jeho popření, skok do propasti empirického nebytí, povede buďto ke smrti, nebo k zázraku – k znovuvzkříšení v pravém bytí. Ježíš se mohl proměnit v Krista, člověkoboha, pouze obětí pozemského člověka v sobě: tedy jedině tím, že podstoupil riziko své smrti.

Je-li prvním výjimečným rysem Weiningerova antisemitismu tato jeho křesťansko-kantovská osnova, pak druhým výjimečným rysem je pojetí árijské rasy jako případu překročení samotného principu rasy ve smyslu partikulární skupinové příslušnosti. Posledním horizontem jeho antisemitismu není kvazidarwinistická představa boje zvláštních ras, ale uni-

307 Tamtéž, s. 332; k Chamberlainovi srov. Chandak Sengoopta: *Otto Weininger. Sexualita a věda v císařské Vídni*. Praha 2009 [2000], s. 65.

verzalistický projekt vysvobození člověka ze světa ras a jeho vstupu do říše morálních sebe-účelů. Použijeme-li formulaci Marcela Gaucheta, v níž označil křesťanství za „náboženství východu z náboženství“ (*la religion de la sortie de la religion*), pak árijskou rasu v pojetí Weiningerové (jenž ostatně v souladu kultury své doby používal termíny „árijec“ a „křesťan“ jako synonyma) můžeme nazvat „rasou východu z rasy“ (podobně jako můžeme Marxovy proletáře chápat jako „třidu východu ze třídy“).³⁰⁸ Asimilace či konverze do této rasy nerasy je podmínkou *sine qua non* překonání rasového kolektivismu, jenž zamezuje rozvinutí morální autonomie (v kantovském smyslu) a individuální jedinečnosti (v nietzscheovském a leibnizovském smyslu). Zatímco partikularistické verze antisemitismu spojují vykořeněnost a mnohotvárnost Židů (s Holzem řečeno jejich „ne-identitu“) s jejich univerzalizmem, Weininger ji – ve stopách Chamberlaina – spojuje s jejich partikularismem: s uzavřeností v nepřekonatelně relativním a proměnlivém světě fenoménů, ve světě jejich těl, jež jsou schopna překonávat svou konečnost pouze plozením dalších těl – tj. prodlužováním skupinové existence z jednoho pokolení na další. Skutečná nesmrtnost je opakem tohoto falešného, horizontálního nekonečna, jehož druhou stranou je fenomenalistický relativismus. Ontologické zakořenění nesmí být pochopeno kmenově kolektivisticky a imanentně, ale morálně individualisticky – transcendentně. Není zakořeněním ve zvláštní skupině tohoto světa, k níž váže člověka tělo, ale v idejích onoho světa, k nimž ho váže duch. Toto platonské zakořenění, jímž člověk překročí každou zvláštní rasu, spadá vjedno se ztotožněním s árijskou rasou jakožto rasou východu z rasy.

UNIVERZÁLNÍ RASA VS. VYVOLENÝ LID

Weiningerovi árijci na sebe nejen berou roli, kterou Buber *Tří řečí* přisoudil Židům, ale radikalizují ji. Ve třetí kapitole bylo řečeno, že Buberův vyvolený lid leží někde mezi národem a rasou. K prvnímu ho řadí představa plurality národů, ke druhé

308 Marcel Gauchet: *Le Désenchantement du monde*. Paris, Gallimard 1985.

mu představa, že pod jejich viditelnými hranicemi se skrývají neviditelné hranice, které vydělují nositele určité krve jako posly všelidské spásy. Jakmile definoval Židy jako pokrevní rasu, volá ovšem Buber po jejich rekonstituci do podoby viditelného národa *vedle* ostatních národů. Jen tak budou moci uskutečnit svou spásnou misi. Obrození individuálních Židů (odpovídajících na hlas krve) má tedy nejprve spustit *kolektivní* obrození jejich partikulárního národa, a teprve jeho prostřednictvím *lidstva* jako celku. Zatímco Buber obdařuje Židy současně rysy univerzální rasy i partikulárního národa, Weininger usazuje árijce cele na straně univerzální rasy. *Zaprvé* relativizuje vztah mezi krví (tělem) a schopností konverze, když předpokládá, že jí mohou dosáhnout i nositelé neárijské krve. *Zadruhé* mu cesta splývá s cílem, neboť obrození jednotlivci bezprostředně utvářejí říši kantovských sebe-účelů a přestávají tak být členy jakékoliv partikulární skupiny. Na rozdíl od židovského lidu, jenž svou spásnou misi vykonává jakožto *kolektiv*, spadá realizace podstaty árijství bezprostředně vjedno se vstupem *jednotlivce* do říše univerzálního lidství. Jsou-li tedy obrození příslušníci vyvoleného lidu u Bubera univerzálními jak individuálně, tak zprostředkovaně přes židovský lid, pak podle Weiningerova jsou árijští konvertité univerzální každý v sobě, tj. bezprostředně, a nepotřebují proto již hledat žádné sociální zprostředkování. V následující kapitole uvidíme, že v tom se Weiningerovo pojetí árijství podobá Freudovu pojetí židovství. Freud a Buber jsou si naopak bližší v potvrzení vazby univerzalistické dispozice Židů na krev. Zatímco Weininger pokrevní determinaci židovství či árijství rozvolňuje, oni ji utužují.

ROZDÍLNÉ ÚKOLY ŽIDOVSKÉHO GÉNIA

Na první pohled se Buberova afirmace a Weiningerova negace židovství jeví jako absolutní protiklad. Na hlubší úrovni se však překrývají v předpokladu, že nositel spásy musí projít situací zavržení – že do nebeských výšek nás může dovést jen ten, kdo předtím sestoupil až na dno propasti. Podle obou autorů mohou ke skutečné jednotě dojít jedině ti, kteří pobývali v krajní rozptýlenosti, s bytím mohou skutečně splynout pouze ti, kteří prošli nicotou. V třetí kapitole jsme viděli, že u Bubera

je Židům svěřen mesiánský úkol právě proto, že jsou maximálně rozkročení mezi nízkým a vysokým, což nazývá „polaritou“. U Weiningera jsou ztotožnění pouze s nízkým a jejich role je v důsledku toho čistě negativní. Přesto jsou stejně nezastupitelní jako u Bubera: představují protiklad, jehož popření a překonání je nutnou podmínkou spásy. Géniové zvláštní kategorie, do níž podle Weiningera spadají zakladatelé velkých náboženství (vedle Ježíše zmiňuje jako příklad Buddhu či Luthera a přibližuje k nim i Sokrata jako protiklad Platona), mohli přinášet spásu jen proto, že v sobě byli schopni zažít a ve vnitřním zápasu překonat zavržení jako opak spásy. Z árijsko-křesťanského hlediska toto zavržení představuje pozice židovství ve smyslu ontologického odcizení, které je spjaté s nevěřičností či bezbožností: nic není bezpodmínečným a samozřejmým opěrným bodem, vše je relativizováno a problematizováno. V tomto věčném bloudění se žádné místo nestává domovem – každé je pouhou zastávkou na cestě, která nikde nekončí.

Také v důrazu na nesamozřejmost se Weiningerova definice židovství překrývá s Buberovou. Zatímco však u Bubera je nesamozřejmost předstupněm duchovního sjednocení prováděného Židovstvem, u Weiningera je specifikována jako věčná pochyba, která od bytí odcizuje, takže její překonání s sebou nutně nese i popření židovství. Musí-li být vstup do opravdového bytí podepřen negací svého opaku (která je možná jen poté, co byl tento opak plně prožit a osvojen), pak to, že byl Ježíš Žid, nebylo nahodilostí, ale nutností. Přetrvávající existence Židovstva i po jeho vykupujícím aktu – jímž ostatně teprve rozvinul samotný protiklad židovství a křesťanství, dvou aspektů „starého“ Izraele – svědčí o tom, že dílo spásy nebylo završeno. Dokončí ho ten, kdo bude schopen – podobně jako Kristus – popřít mezní nicotu právě proto, že jí má hluboce zakořeněnu v sobě samém. Bude to tedy znovu Žid (myslel Weininger na sebe?). Weininger a Buber se tedy shodují nejen na tom, že Židovstvo je nepostradatelnou součástí dějin všelidské spásy, ale také na tom, že klíčovou roli v těchto dějinách hrají židovští géniové. U Bubera ukazují cestu Židovstvu, které ukazuje cestu lidstvu, u Weiningera ukazují cestu lidstvu přímo – aktem překonání svého židovství.

V rozdílné konstrukci židovství u Bubera a Weiningera se projevují rozdíly v jejich filosofických východiscích. Buber

je formován nietzscheovskou kritikou idealistického dualismu, který na sebe v dlouhých dějinách západní metafyziky od Platona ke Kantovi bral podobu opozic ducha a hmoty, idejí (esencí) a jevů (existence), aktivity a pasivity, muže a ženy. Do své ideje židovství promítl Buber projekt překonání těchto antitezí v mystické syntéze.³⁰⁹ Ideu židovství podle něj aktualizovali židovští géniové svými abnormálními výkony, které přerušovaly kontinuum normální židovské historie. Weininger je formován druhým ohniskem filosofických debat své doby – sporem mezi novokantovským transcendentalismem a novopozitivistickým empiricismem. Byl původně stoupenec druhé pozice v té podobě, v jaké ji formulovali Ernst Mach a Richard Avenarius, když nechali protiklad mezi realitou a jí údajně transcendujícím vědomým já rozpustit v imanentním světě lidské zkušenosti. V průběhu práce na své dizertaci, již posléze přepsal do svého *opus magnum*, však Weininger tento svůj empirický monismus nahradil platonsko-kantovským dualismem.³¹⁰ Tato jeho filosofická konverze poskytla model jeho řešení židovské otázky. Imanentní, tj. s empirickým světem splývající židovské já mělo být nahrazeno árijským já transcendentálním – relativní fenomény překročeny směrem k absolutním idejím. Filosofické negaci židovské odcizenosti od pravého bytí odpovídal světodějný proces spásy, v němž hráli podobně jako u Buberova nezastupitelnou roli židovští géniové. Na rozdíl od Buberova pojetí však jejich úkolem nebylo aktualizovat potence židovské rasy proto, aby tím podnítli podobnou aktualizaci u ostatních soukmenovců, ale proto, aby ji definitivně překonali jakožto rasu – aby vyšli z ohrady partikulárního kmene do říše jedinečných sebe-účelů. Tělesnost empirického *individua* zahrnutého ve světě měli zapudit jménem transcendentální *individuality*, jež v sobě naopak svět zahrnovala. Takové sebe-překročení provedl Ježíš.

309 Jak dokládá jeho výbor ze světové mystiky z roku 1909 *Extatická vyznání* (Vyšehrad 2016), Buber předpokládal, že jakožto dílčí fenomén existoval tento pohyb také v ostatních náboženských kulturách. Srov. J. L. Rider, c. d., s. 360–361.

310 Odtud logická nekonzistence mezi I. a II. částí jeho knihy; viz Sangoopta, c. d., s. 102.

JEŽÍŠ, NEBO KRISTUS?

Také pro Bubera byl Ježíš jedním z židovských géniů, který ostatním lidem – Židům i Nežidům – ukázal cestu. Jeho výkon však dva autoři interpretují opačně. Podle Weiningerova se dokázal svým vystoupením na nebesa proměnit v Krista – nahradit své časné tělo věčnou duší. Podle Bubera dokázal snést nebesa na zem a věčnost realizovat v časnosti. U Weiningerova je Kristus vítězstvím asexuálního ducha, kterého v sobě nachází pouze muž, nad tělesností a sexualitou, s nimiž splývá bytí ženy. U Bubera je Ježíš implicitně syntézou mužství a žensství, aktivity a pasivity. Weiningerovi je Ježíš geniálním poslem spásy proto, že dokázal nahradit židovství jako světskou (imanentní) činnost duchovní kontemplací nad-světského (transcendentního) bytí. Buberovi je jím proto, že dokázal uskutečnit židovství jako jednotu aktivity a receptivity, syntézu pohyblivého těla s nehybným duchem, akce s kontemplací. Pro prvního byl Ježíš geniálním antižidem, pro druhého geniálním Židem.

Bylo řečeno, že podle Weiningerova se v Ježíši osamostatnil a očistil jeden aspekt „starého“ Izraele od jeho aspektu druhého, z nějž se v této jeho vydělenosti stalo židovství ve smyslu opaku křesťanství. Podle Bubera naopak Ježíš sjednotil dva rysy, které se oddělily a postavily proti sobě v průběhu dějin starověkého Židovstva. Odpovídají-li hlavní rysy Buberova pojetí Ježíše (byť ne jeho detaily) východiskům jeho interpretace Nietzsche v *Antikristu*, pak jeho Weiningerovo pojetí odpovídá té interpretaci Ježíše, kterou Nietzsche v této knize přisoudil Pavlovi z Tarsu: sjednotil-li v sobě Ježíš ducha a hmotu, rozjímání z hlediska onoho světa s činností v tomto světě, vnitřek s vnějškem, pak Pavlův Kristus obnovil jejich metafyzické oddělení, v němž jsou první, v sobě ukotvené strany těchto protikladů nadřazeny stranám druhým, odvozeným.³¹¹ Proti monismu Ježíšova života, v němž je onen svět realizován v tomto, postavil Pavel hierarchický vztah dvou oddělených světů. Spásou člověka již není jejich sjednocení v životě, ale

311 Friedrich Nietzsche: *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*. Praha, Kamilla Neumannová-Krémová 1905.

přechod z jednoho (nižšího) světa do druhého (vyššího): nedochází k ní „zde a nyní“, naším přičiněním, ale „tam a potom“, přičiněním našeho spasitele, jehož druhý příchod očekáváme.

Na tomto místě stojí za to si připomenout opačnou charakterizaci tohoto Pavlova a Kristova dualismu Danielem Boyarinem.³¹² Je-li u Weiningeru Pavlův Kristus, a tím pádem implicitně i Pavel sám, na straně radikálního antižidovství, Daniel Boyarin naopak s Pavlem asociuje radikální židovství. Podobně jako Buber považuje Boyarin vznik judaismu a křesťanství v prvních stoletích křesťanské éry za důsledek vydělení a proti-postavení dvou aspektů předkřesťanského judaismu. Přijmeme-li tuto hypotézu, není ovšem jasné, proč by jeho „požidovštění“ Pavla (a Krista) mělo být více legitimní než jejich „poarijštění“ Weiningerem – obzvláště s ohledem na platonizující proud judaismu Ježíšovy doby, jak ho představoval v Ježíšově době například Filón Alexandrijský. Jinak řečeno: mohou-li být Pavel a jeho Kristus nazváni radikálními Židy, stejně tak přesvědčivě mohou být nazváni i radikálními anti-Židy.

KRIZE ZÁPADU A ŽIDOVSKÁ ASIMILACE

Zatímco na Ježíšově genialitě se Weininger a Buber – byť s opačným zdůvodněním – shodnou, Spinozu považuje za génia pouze Buber, a to v zásadě ze stejných důvodů jako Ježíše – tj. jako sjednotitele tohoto a onoho světa, do nichž idealistická metafyzika rozštěpila bytí. Pro Weiningeru ovšem Spinozova identita ducha a hmoty – transcendentálních idejí a empirických kategorií – není překonáním jejich protikladu, ale pouze redukcí jeho první strany na druhou. Výsledný soulad odcizuje člověka od pravého bytí a uzavírá ho do bytí falešného: ruší tragično (v němž se konečné heroicky vzpíná k nekonečnému) i komično (v němž je konečné ukazováno ve své nedostatečnosti vzhledem k nekonečnému) a nechává lidské individuum samolibě utkvívát v jeho malosti a prostřednosti. Spino-

312 Daniel Boyarin: *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*. University of California Press 1997.

zův člověk je pouhým „modem substance“ – tedy nesamostatným a odvozeným momentem celku světa. Je tedy absolutním protikladem „individuality“, která v sobě jako leibnizovská monáda celek světa zahrnuje, než aby v něm byla zahrnuta. Pro Bubera i Weiningera je Spinoza Židem *par excellence*. U prvního ukazuje svou velikostí lidstvu cestu vzhůru, u druhého svou malostí cestu dolů.

Opačná filosofická východiska, projevující se v odlišných interpretacích Ježíše a Spinozy, korelují s opačnými odpověďmi dvou autorů na domnělou krizi či úpadek evropské civilizace, jež se měla projevovat i v krizi asimilace Židů. Zatímco Buber přivedlo troskotání asimilace k odmítnutí jejího deklarovaného cíle a k afirmaci židovství, Weininger neodmítl asimilaci obecně, ale pouze její omezení na kulturu. To podle něj vedlo ke zvráceným důsledkům – místo k poněmčování Židů v ní totiž docházelo k požidovšťování Němců. Redukce cíle asimilace na kulturní přizpůsobení většinovým národům nejenže nepřekonala židovství, ale umožnila mu rozkládat árijství zevnitř. Židovská kulturní adaptabilita svědčí o tom, že je zakořeněno hlouběji než na úrovni kultury. Z jeho individuálních nositelů je nelze vykořenit pouhou kulturní asimilací, ale daleko radikálnější duchovní asimilací, pro niž se lépe hodí výraz „konverze“.

Podobně jako Buberovi jde i Weiningerovi o vysvobození člověka z upadlého stavu fragmentace a existenciálního rozptýlení. Protože tento stav je v západní či árijské civilizaci paradigmaticky vtělen do židovské existence, musí náprava začít aktem Žida, jenž obnoví jednotu. Dva autoři však tento akt interpretují opačně. Podle Bubera spadá vjedno s obnovou židovství, podle Weiningera s jeho popřením. Shodují se na tom, že dekadentní rysy moderní evropské kultury korespondují s rysy asimilujícího se Židovstva, a že tedy jeho proměna je nutnou podmínkou zastavení úpadku a cesty vzhůru. Podle Bubera spočívá tento úpadek v jednostranném rozvinutí rozvažování na úkor cítění. Zatímco první staví subjekt proti objektu, druhé je schopno vracet se k jednotě, která předchází jejich rozštěpu. Fragmentující a zpředměťující racionalita Západu musí být doplněna orientálním smyslem pro nezpředmětnitelný celek. Toto napojení Západu na jeho východní protiklad mohou zprostředkovat Židé jako jeho interní Orientálci

pod podmínkou, že se vrátí ke své původní podstatě, jíž se asimilací odcizili. Z weiningerovského hlediska je tato teze absurdní: současná upadlost Židů neplyne z odcizení jejich podstatě, ale z jejího uskutečnění. Podle své (platonské) ideje totiž není židovství ničím jiným než věčným blouděním před branami bytí.

Je-li u Weiningerova žensství explicitně asociováno s židovstvím jako další zdroj kulturního úpadku, u Bubera je s ním asociováno implicitně jako další zdroj kulturní obnovy. Židovství je podle něj schopno zachránit evropskou civilizaci dodáním těch duchovních aspektů, které představují opak racionální autonomie a které byly už od romantiků spojovány s Orientem. Protože racionální kontrola sebe a světa jsou asociovány s mužstvem, jsou tyto „orientální“ rysy – jako receptivita (pejorativně chápána jako „pasivita“), fantazie, cit, spontaneita, hravost – spojovány s žensstvím. Spíše než Buberem samotným byl „feminní“ aspekt jeho pozice reflektován jeho komentátory – ať již byli jeho příznivci jako Gustav Landauer, nebo odpůrci jako Walter Benjamin.³¹³

Zatímco neoromantik Buber chce vyvážit západní racionalitu jejím orientálním opakem, jehož zástupci jsou Židé a ženy, platonský novokantovec Weininger ji chce ubránit před jejich zhoubným vlivem. Emancipace a asimilace Židů a žen do evropské a mužské kultury totiž podle něj nevedla k poárijštění Židů a povýšení žen na úroveň mužů, ale k poždovštění a poženštění árijských mužů. Spíše než že by židovství a ženství mělo spasit Evropu, musí se Evropa spasit před židovstvím a ženstvím. Je-li negace židovství Weiningerem symetrickým protějškem jeho afirmace Buberem, pak vyvolení árijců u prvního *není* symetrickým protějškem vyvolení Židů u druhého. První vyvolení totiž spěje ke zničení soupeřící či odlišné skupiny, druhé k její spáse: přinese-li podle Weiningerova realizace árijství definitivní zkázu židovství, pak podle Bubera přinese plná realizace židovství spásu i západní, tj. árijské civilizaci, mimo jiné tím, že se díky ní rozpomene

313 O Benjaminově odporu k Buberově plačtivosti a sentimentalismu viz Pierre Bouretz: *Svědčkové budoucího času II: G. Scholem, M. Buber, E. Bloch*. Praha, OIKOYMENH 2009, s. 195; k Landauerově ocenění Buberovy ženskosti viz J. L. Rider, c. d., s. 361.

na své židovské kořeny v prvokřesťanství. Chce-li Weininger překonat protiklad židovství a árijství negací prvního, pak Buber chce překonat protiklad Západu a Orientu jejich syntézou založenou na převaze druhého.

KAPITOLA DESÁTÁ

**RASA VÝCHODU Z RASY
PODLE SIGMUNDA FREUDA**

Abychom získali úplnější představu o vějíři možností, z něž střeoevropští židovští intelektuálové přelomu 19. a 20. století volili odpovědi na pokus antisemitů vyhnat je z národních buržoazií, do nichž se asimilovali, musíme protiklad mezi *sionistickou* afirmací židovství Buberem a jeho křesťansko-árijskou negací Weiningerem doplnit o jeho *nesionistickou* afirmaci Freudem. Na obecnější úrovni Freudova alternativa dokládá, že tvář v tvář antisemitismu bylo možné přihlásit se k židovství, aniž by se přitom člověk stal židovským nacionalistou nebo se vrátil k judaismu jako náboženství. Hledání odpovědi na krizi asimilace se rovnalo hledání alternativního domova. Freud ho nenašel v židovském *národu* (jako Herzl či Klatzkin) nebo náboženském *lidu* (jako Rosenzweig), ani v jiné *třídě* (jako byla Hofmannsthalova aristokracie nebo Lukácsův proletariát), ale podobně jako Weininger a raný Buber v *rase*. Na rozdíl od posledně zmíněného autora však nebyla pochopena romanticky a mysticky, ale osvíceně a vědecky – jako biologicky přenášená psychická dispozice jednotlivců židovské krve. Toto pojetí umožnilo Freudovi najít v *rase* nový

domov a nezavrhnout přitom s kritikou dosavadní formy asimilace asimilaci – a liberální emancipaci – jako takovou. Integrace Židů do mnoha západních buržoazních národů neměla být nahrazena integrací do jediného orientálního národa či rasy nebo jiné třídy. Měly být pouze proměněny její parametry, a to v opačném směru, než jaký navrhoval Weininger. Zatímco pro něj byly požadavky kulturní asimilace nedostatečné, neboť umožňovaly židovskou identitu uchovat, pro Freuda byly přehnané, když předpokládaly její zánik. Navrhoval-li jeden *radikalizaci* asimilace, pak druhý navrhoval její *zmírnění*. Mělo být možné stát se kulturním Evropanem, a zároveň zůstat etnickým Orientálcem – být plnohodnotným občanem země svého narození, a nepřestat být Židem. Freud hledal střední cestu mezi nacionalistickou afirmací židovství a jeho asimilacionistickou negací – mezi šovinismem a sebe-nenávistí.

Podobně jako u Weininger a Bubera bylo i u něj řešení židovské otázky spjaté s řešením otázky krize buržoazní civilizace v té podobě, v jaké se ustavila ve druhé polovině 19. století. Zatímco Buber a Weininger načrtávali alternativy liberálního racionalismu, Freud ho chtěl zachránit: Proti jeho orientální relativizaci prvním autorem a jeho platonské absolutizaci druhým stavěl jeho realistickou moderaci. Navzdory těmto rozdílům ho přibližuje dvěma autorům důležitost, kterou hraje v jeho pojetí rasy její vazba na univerzalismus, byt jsou mesiánské konotace jeho rasismu maximálně tlumeny jeho osvícenským materialismem.³¹⁴

LIBERALISMUS PROTI NACIONALISMU

Podobně jako jeho současník Bernard Lazare a později Hannah Arendtová patřil Freud k těm Židům, kteří i navzdory svému úsilí o integraci do většinové společnosti, opuštění víry svých otců a zpretrhání svazků s organizovanou židovskou

314 V následující interpretaci Freuda jsou použity některé pasáže z mých článků „Bezbožný judaismus Sigmunda Freuda. Poslední kniha zakladatele psychoanalýzy očima Yosefa Hayima Yerushalmiho“, *Orientace, Lidové noviny*, 5. 9. 2015, a „Být uvnitř i vně. Nežidovský Žid Sigmund Freud“, *A2*, 21/2015.

komunitou nereagovali na nárůst antisemitismu popřením svého židovství, ale naopak jeho potvrzením. To z nich v určitých obdobích jejich života činilo sympatizanty sionismu, byť většinou zůstávali mimo něj, neboť si uvědomovali odvrácenou stranu každého nacionalismu. Některé Freudovy výroky uváděné jako doklad jeho ambivalentního vztahu k židovství ve skutečnosti dokládají jeho ambivalentní vztah k sionismu. Vážil si Herzla za to, že vyzval Židy, aby tváří v tvář antisemitismu zvedli hlavu, ale zpochybňoval budování národní domoviny Židů v již obydlené Palestině s poukazem k nespravedlnosti, kterou to způsobí domorodému obyvatelstvu a k zášti, kterou to u něj podníká vůči Židům.

Nešlo však jen o kritiku konkrétního projektu. Freudův odpor k *židovskému* nacionalismu měl hlubší kořeny v odporu k etnickému *nacionalismu* malých národů vůbec. Rakousko-němečtí liberálové jeho generace (v nichž stále rezonoval projekt německého sjednocení roku 1848) ho chápali jako překážku důsledné modernizace habsburské říše – tedy její proměny do univerzálního prostoru, v němž práva a životní příležitosti jednotlivců nebudou záviset na jejich příslušnosti k té či oné statusové, třídní, náboženské či národnostní skupině, ale pouze na jejich schopnostech, tvořivosti, iniciativě a výkonu. Z hlediska této individualisticky-meritokratické vize, která předpokládala jako své samozřejmé pozadí hegemonii německé kultury v habsburské monarchii, se snahy menších národů (Čechů, Chorvatů, Slováků atd.) o autonomii jevíly zpátečnický – jako reakční pokusy zabrzdit emancipaci založenou na rozvinutí *univerzálního rozumu* jednotlivců a znovu je podřídit *partikulárním mýtům* skupin.

Hodlal-li Freud hrdě odpovédět na antisemitismus konce století, aniž by se vzdal svého osvícenského individualismu, musel hledat takovou afirmaci své partikulární židovské identity, která by byla slučitelná s integrací do univerzálního politicko-kulturního prostoru, jež představoval evropský liberální stát. Anglofil Freud tušil možnost takové syntézy dvou pólů ve Velké Británii. Představovala mu alternativní model k Rakousku-Uhersku, kde se oba póly rozešly a postavily proti sobě v podobě bigotního nacionalismu malých národů na straně jedné a abstraktního kosmopolitismu německy mluvící buržoazie (včetně části k ní patřících Židů) na straně druhé.

Freud se nemohl stát sionistou, neboť sionismus se ze své podstaty (tj. *jakožto nacionalismus*) klonil k první straně této antinomie. Zároveň však nechtěl skončit ani na její druhé straně – tj. ve vyprázdněném univerzalizmu. Jak dokládá Jacques Le Rider, Velká Británie ho přitahovala právě tím, že vzbuzovala větší naději na možnost smíření dvou stran, které byly v Rakousku-Uhersku v permanentním napětí. Nikoliv Sión, ale Albion mu byl zemí zaslíbenou.³¹⁵

Yuri Slezkine ukazuje, že většina východoevropských Židů následující generace, kteří prchali od konce 19. století před antisemitismem na západ, našla to, co Freud hledal ve Velké Británii, ve Spojených státech amerických.³¹⁶ Do nich se jim vtělil liberální ideál duální identity, jež si Freud implicitně promítal do Velké Británie. Od Ameriky Freuda odrazovala „psychologická bída masy“, jež byla důsledkem absence silné kolektivní identity reprezentované vůdčími individualitami.³¹⁷ Scházela-li identifikace s národním celkem (a jeho vůdci), sociální pouto muselo mít své těžiště v (horizontální) „identifikaci účastníků mezi sebou navzájem“, což s sebou neslo na jedné straně atomizaci a fragmentaci, na druhé stádnost a konformismus.³¹⁸ Amerika by tak Freudovi představovala opačný extrém vůči společenstvím typu Církve a armády, v nichž je – podle jeho líčení v *Davové psychologii a analýze Já* – všechna autonomie a pluralita smazána jménem jediné homogenní entity.³¹⁹ Velká Británie Freuda zřejmě přitahovala jako střední poloha mezi touto krajní asimilací, převedením na jediného jmenovatele, a odstředivou stádností Ameriky. Škodlivá byla jak *absence* sdílené identity, tak *rozpuštění* všech rozdílů na identitu jedinou, k níž směřovaly etnické nacionalismy střední a východní Evropy, včetně toho židovského.

315 J. Le Rider, c. d., s. 307–308.

316 Yuri Slezkine: *Židovské století*. Praha, Dauphin 2019.

317 Sigmund Freud: Pocit stísněnosti v kultuře (1930), *Spisy z let 1913–1917*, sv. X. Praha, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek 2007, s. 327–393, s. 366.

318 Sigmund Freud: Pocit stísněnosti v kultuře, tamtéž.

319 Sigmund Freud: Davová psychologie a analýza Já (1921), *Spisy z let 1920–24*, sv. XIII. Praha, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek 1999, s. 59–128.

Freudova afirmace židovství ko-existovala nejen s jeho kritikou tohoto nacionalismu, ale také s jeho odmítnutím judaismu: v Předmluvě k hebrejskému vydání *Totemu a tabu* (napsané roku 1930) tvrdí, že to, čím je definováno židovství, není ani jazyk či národní příslušnost, ani náboženská víra. Zároveň uznává, že není tento základ schopn racionálně uchopit, a tak zbavit jeho tajemnosti.³²⁰ Pokusí se o to až v posledních letech svého života v knize *Muž Mojžíš a monoteistické náboženství*.³²¹ Snaží se v ní postavit svou afirmaci židovství na vědecký základ. Podává jeho psychoanalytickou genealogii, která má v posledku stejný účel jako náboženský judaismus: říci Židům, co je činí Židy, jak se jimi stali a proč jimi mají zůstat. Podobně jako judaismus také tato jeho reformulace dává Židům klíčovou roli v procesu polidšťování lidstva. Freud ho chápe jako postup od totemismu a polyteismu k monoteismu – od mnoha viditelných model k jednomu neviditelnému celku, od kmenového egoismu k univerzální spravedlnosti, od zdání smyslů k pravdě odhalované rozumem, od vlády kolektivních mýtů k rozvoji rozumových schopností jednotlivců.

Podobně jako jiný realistický liberál jeho generace Max Weber také Freud byl toho názoru, že mojžíšovský monoteismus položil základy toho, z čeho se o tři tisíciletí později rozvinula západní buržoazní civilizace. Podle Webera spustil proces dlouhodobé racionalizace, na jehož konci stály úspěchy moderní vědy.³²² Poukaz k transcendentnímu (a neviditelnému) počátku imanentního (a viditelného) světa zbavil svět bohů, a tím otevřel cestu, aby se z něj v novověku stal *objekt* uchopitelný a technicky manipulovatelný *subjektem*, jenž se proměnil do jeho „pána a vlastníka“ (R. Descartes). Oddělení světa jakožto souhrnu (vědeckých) faktů od (náboženských)

320 Cit. v Yosef Hayim Yerushalmi: *Freudův Mojžíš. Judaismus konečný a nekonečný*. Praha, Academia 2015, s. 45.

321 Sigmund Freud: *Muž Mojžíš a monoteistické náboženství. Spisy z let 1932-1939, sv. 16*. Praha, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek 1998, s. 87-200.

322 Konkrétněji byli starověcí Židé podle Webera předchůdci puritánů, jejichž etika byla morálním pohonem moderního kapitalismu. Srov. např. Max Weber: *Sociologie náboženství*. Praha 1998, s. 346-357.

hodnot, které se s ním původně (i prostřednictvím množství bohů) prostupovaly, označuje Weber za jeho odčarování – *Entzauberung der Welt*. Freud charakterizuje tento proces jako intelektuální pokrok – *Fortschritt in der Geistigkeit*.³²³ Jeho psychologickou dimenzi pak zachycuje jako „sublimaci“: předmět sexuálního pudu je vytěšňován do nevědomí a pud si nachází náhradní ukojení v pěstování představ. Energie se z přirozené sféry živočišných potřeb přelévá do kulturní sféry lidských institucí a výtvorů. Vztahy k předmětům smyslů jsou nahrazovány vztahy k předmětům rozumu. Touha se přesouvá od materiálních věcí či těl k ideám a artefaktům a stává se tak pružinou rozvoje intelektuálních schopností člověka.

Weber ani Freud nebyli naivními pokrokáři. Uvědomovali si cenu, kterou lidé za rozvoj racionální civilizace, obzvláště v jejím posledním, buržoazním stadiu, byli nuceni zaplatit v podobě odpírání (či nekonečného oddalování) uspokojení, vyhnání z bezprostředně zažívaného světa a rostoucí převahy duševních činností nad tělesnými. Přesto odolávali všem novoromantickým pokusům o zpětné „začarování“ světa či nahrazení liberálně individualistické emancipace jejími kolektivisticko-revolučními alternativami. Buržoazní svět byl pro ně tím nejméně špatným ze všech možných.

Freud chápal psychoanalýzu jako metodu zvládnání a zmírňování rozporů lidské situace prostřednictvím uznání toho, že posledním energetickým zdrojem i těch nejvznešenějších lidských citů a činů jsou amorální tužby a že na počátku civilizace je zločin – vražda praotce. Přijetí dvojznačné povahy civilizačních výdobytků – toho, že jejich vytěsněné zdroje jsou mimo dobro a zlo a že jejich druhou stranou je psychické utrpení – mělo vést k odstraňování všech represivních norem a institucí, které šly nad rámec toho, co bylo nezbytně nutné pro udržování civilizovaného mezilidského soužití. Objev

323 Freud: *Muž Mojžíš*, s. 171. Český překlad „pokrok v duchovnosti“ může konotovat rozvoj spirituality, zatímco Freud má na mysli osamostatňování racionálních schopností z jejich závislosti na smyslových obsazích naší zkušenosti a obrazech naší představivosti. Srov. s. 172. Protože si to překladatel do angličtiny James Strachey uvědomil, dal – na rozdíl od českého překladatele – téměř všude v překladu *Geistigkeit* přednost slovu „intellectuality“ před slovem „spirituality“. Srov. Yerushalmi: *Freudův Mojžíš*, s. 189–190.

amorálnosti lidské přirozenosti tedy neměl vést k posílení represivních rysů bužoazní společnosti, ale naopak k větší toleranci – k opuštění přehnaných a zbytečných morálních nároků, které na člověka nakládá náboženství, když mu jakožto tělesnému živočichu vytýká za vzor anděla – bytost čistě duchovní.

MUŽ MOJŽÍŠ A MONOTEISTICKÉ NÁBOŽENSTVÍ

Během svého života ovšem Freud vztah k náboženství změnil. Zatímco v *Konci jedné iluze* (1927) šel jeho program ruku v ruce s radikálně osvíceneckým popřením jeho užitečnosti, ve druhé polovině třicátých let, kdy vzniká *Muž Mojžíš*, již vidí v katolické církvi praktického spojence proti vzrůstajícímu se novopohanství nacistů, a zároveň teoreticky formuluje tezi, že Židé se stali předvojem civilizačního pokroku v podobě šíření vědeckého a etického racionalismu právě díky *náboženskému* projektu započatému Mojžíšem. Rozvoj univerzalistické racionality u nich ovšem podle něj nebyl primárně podepřen praktikováním náboženství, ale psychickými dispozicemi, které dědili v rámci své (více či méně) endogamní skupiny. Tyto dispozice povstaly z mechanismu návratu vytěsněné vzpomínky na – a s ní i viny za – vraždu Mojžíše, již se dopustili. Vracející se traumatická paměť a její efekty byly po celá tisíciletí biologicky předávány z generace na generaci.

Freudovo vysvětlení původu a povahy judaismu můžeme stručně shrnout následovně: V souladu s hypotézou některých biblistů své doby (ale i s jistou tradicí sahající až do starověku) Freud tvrdí, že Mojžíš nebyl Hebrejec, ale dvořan egyptského faraona Amenhotepa IV. (Amenophise IV.), jenž proti polyteismu, magii a touze po posmrtném životě postavil uctívání jediného Boha spjaté s životem v pravdě a spravedlnosti. Achnaton (jak se faraon s odkazem ke jménu tohoto „Boha slunce“ přejmenoval) však nebyl schopen překonat odpor kněžích boha Amóna a jeho předčasná smrt stvrдила neúspěch jeho náboženské reformy. Mojžíš se rozhodl zachránit Achnatonův projekt tím, že ho vstúpí Hebrejcům, které – spolu s družinou svých egyptských věrných, z nichž se později stali levité – vyvedl z Egypta, v němž mezitím zavládl chaos

a bezvládní. Hebrejci ho nejprve přijali za svého vůdce, pak však nemohli unést tíhu jeho náročného monoteismu a zabili ho.

Když po mnoha dalších letech putování docházejí do oázy Kádeš na pomezí dnešního Sinaje, Palestiny a Arabského poloostrova, spojují se s arabskými Midjánci (a dalšími semitskými kmeny) a přijímají jejich boha Jahveho, jehož velekněz se shodou okolností také jmenuje Mojžíš. Tento násilný a krutý Bůh (spjatý se sopečnou horou Sinaj-Choréb) se v ničem podstatném neliší od kmenových bůžků ostatních národů. Pod jeho vedením osidlují Hebrejci Kanaan, jehož obyvatelstvo vyhánějí a vyhlazují. Postupně se však té jejich části, která patří k někdejšími egyptským otrokům, začíná vracet vytěsňená vzpomínka na vraždu prvního Mojžíše, jenž v ní nabývá nadlidských, božích rozměrů. Vina za vraždu člověka se proměňuje do dluhu vůči univerzálnímu Bohu, zločin se v podobě navracejícího pocitu viny a závazku stává zdrojem morálky. Vzestup ke svatosti by nenastal, nepředcházeli-li by mu pád do mezního hříchu.

Nový projekt nalezne své mluvčí v prorocích. Proti obětem kněží, kteří se jimi pokoušejí naklonit kmenového boha, staví naplňování univerzální spravedlnosti. Proti magickým praktikám manipulujícím nadpřirozené síly kladou víru v neviditelného Boha prikazujícího život v pravdě. Nutkavě ohlašovaná povinnost dostát jeho nárokům je posílena nejen nevědomým úsilím o splacení dluhu za jeho (čili Mojžíšovo) zabití, ale také sebe-důvěrou spjatou s představou Bohem vyvolaného lidu. V *Misi Mojžíšově*, textu oblíbeného Freudova autora Friedricha Schillera z roku 1790, je vyjádřeno osvícenské pojetí Mojžíše jako člověka, který vytvořil židovský národ tím, že se mu prezentoval jako vyslanec Boha, jenž nabídl Židům ochranu výměnou za víru v jeho jedinnost a přijetí náročných norem chování s ní spjatých.³²⁴ Freud dal Schillerovu pojetí specificky psychoanalytickou interpretaci. Mojžíš vytvořil židovský národ paradoxně tím, že se nechal vzbouřenými Hebrejci zabít a pak se jim v nadživotní, božské velikosti vracel

324 Friedrich Schiller, Die Sendung Moses (1790). Die Sendung Moses – Friedrich Schiller Archiv (friedrich-schiller-archiv.de).

v podobě špatného svědomí – vědomí dluhu vůči otci-stvořiteli, morální povinnosti dodržovat normy a stávat se obrazem Božím.

Na rozdíl od Schillera neviděl Freud ve vytvoření židovského národa jednorázový akt, ale dlouhodobý historický proces spuštěný krvavou porážkou Mojžíšova pokusu o jeho uskutečnění. Neustále opakovaný návrat vytěsněné vzpomínky nutící odčinit zločin se vepsal nejen do kolektivní židovské tradice, ale také – prostřednictvím lamarckovského mechanismu biologického přenosu získaných vlastností a zkušeností (či vzpomínek na ně) – do individuálních těl. Vražda Mojžíše těmi, kteří jeho projekt zavrhli, tak ve skutečnosti zajistila, aby ho právě oni uskutečnili: navěky svázala Hebrejce s transcendentním Bohem a s ním spjatými univerzalistickými hodnotami. Cesta k Bohu spočívala v nekonečném odpykávání viny za jeho počáteční zavržení. Právě proto, že hebrejské kmeny Mojžíše jakožto vyslance Božího sprovodily ze světa, stal se z nich Boží lid. Nová identita, zformovaná nutkavě se ohlašující povinností splácet dluh za vraždu otce navracejícího se v podobě Boha, se podle Freuda vyznačovala třemi rysy předávanými dalším generacím jak kolektivní náboženskou tradicí, tak individuální biologickou dědičností: *Etickým perfekcionismem* povstávajícím z touhy dostat těm nejnáročnějším ideálům spravedlnosti; *intelektualismem* hledajícím neviditelnou pravdu pod smyslovými vjemy s pomocí abstraktního myšlení; *důvěrou* v život a svět živenou přesvědčením, že Židé jsou blíže Bohu než ostatní národy.

Jedním z nevědomých zdrojů antisemitismu je podle Freuda právě žárlivost těchto národů na výsadní postavení, které mají jejich židovští bratři u Otce všech lidí. Nejvýznamnějším z vědomých důvodů antisemitismu je pak křesťanské obvinění z otcovraždy, kterou si Židé nechťejí připustit. V *Totemu a tabu* (1913) Freud tvrdil, že na počátku lidských dějin a civilizace stojí vražda praotce hordy jeho syny. Ve svém posledním díle předpokládá, že všichni lidé si v sobě nesou vytěsněnou vzpomínku na ni, která rezonuje a vzájemně se posiluje s oidipovským komplexem, jež zažívají v raném dětství. Zatímco Židé se na tuto „pra-vraždu“ „rozpomněli“ pouze jejím opakováním ve vraždě Mojžíše, ale jinak ji nechali vytěsněnou, křesťané učinili v konceptu dědičného hříchu první krok

k jejímu uvědomění. Z této pozice jako by říkali Židům – my jsme se k této vině přiznali a byla z nás smyta díky smrti syna (tedy zástupce vrahů otce). Je to vaše bohorovná pýcha, která vám brání učinit totéž.

Freud uznává, že v tomto smyslu je křesťanství blíže pravdě o člověku (jako nedokonalém tvorů poháněném vražednými pudy) i o náboženství (jako kolektivní neuróze, která je důsledkem vraždy otce). Pozitivní zhodnocení tohoto rysu křesťanství implicitně koresponduje s Freudovou výzvou, aby buržoazní civilizace přestala být zbytečně represivní vůči přirozeným sklonům člověka. Z uznání amorálnosti lidské přirozenosti plyne vyvážení přisnosti shovívavostí, nelítostného práva chápavou milostí, spravedlnosti dobrotou. Z tohoto hlediska je větší důraz křesťanství na odpouštějící lásku než na spravedlivou odplatu skutečně znakem jeho větší vyspělosti. Tento pokrok je však podle Freuda neutralizován zpětným skluzem křesťanství k polyteismu: zbožštěním syna a matky (v Panně Marii) a ustavením panteonu svatých upadá křesťanství zpět od jednosti Atona k boží mnohosti hlásané Amónovými kněžskými.

Symetrickou kritikou judaismu a křesťanství jako by Freud naznačoval, že z obou pozic je možné překonáním jejich omezení vykročit k pravému univerzalizmu, čímž by byl rozštěp monoteismu z první poloviny prvního století křesťanské éry překonán. Svou knihou Freud již vykročil tímto směrem, když *jako Žid* uznal obecnou platnost křesťanské myšlenky dědičného hříchu, tj. vraždy otce syny, kterou může podle zákona odplaty vykoupit pouze oběť jednoho z nich. Židé se budou moci podílet na všelidském bratrství pouze tehdy, uznají-li, že také oni jsou postiženi dědičným hříchem vraždy otce, a tak se zřeknou nároku na své vyvolení, který je staví nad ostatní lidi (a tím i mimo ně).³²⁵

První dvě části *Muže Mojžíše* uveřejnil Freud v časopise *Imago* (jehož byl editorem) roku 1937, ale k dokončení a uveřejnění celého díla (tedy včetně třetí, nejdůležitější části) se odhodlal teprve roku 1939 v Londýně, kde našel útočiště před

325 Carl E. Schorske: To the Egyptian Dig: Freud's Psycho-Archeology of Cultures, in týž: *Thinking with History. Explorations in the Passage to Modernism*. Princeton University Press 1998, s. 191-215, s. 207.

nacisty. Otálení bylo způsobeno snahou nepopudit katolickou církev. Jak bylo naznačeno, Freud ji považoval za menší zlo, které mělo zabránit tomu, aby byli rakouští Židé a psychoanalýza smeteni větším zlem – nacismem. Zároveň si uvědomoval i to, jak zraňující bude hlavní teze jeho práce pro Židy, nad nimiž se v Evropě schylovala stále temnější mračna. Nakonec se však – přesně v duchu toho židovství, které definoval v práci – rozhodl upřednostnit „pravdu“ před „domnělými národnými zájmy“ svého kmene.³²⁶ Podle svědectví jiného velkého Vídeňáka, jenž našel azyl v Londýně, Stefana Zweiga, však Freud na samém sklonku života prý přece jen zalitoval, že „uveřejnil tuto knihu zrovna uprostřed nejstrašnější chvíle Židovstva. ‚Teď, kdy jim vše berou, beru jim ještě já jejich nejlepšího muže‘.“³²⁷

ŽIDOVSTVO JAKO PŘEDVOJ OSVÍCENSTVÍ

A skutečně byl pro řadu židovských komentátorů Freudův *Mojžíš* potvrzením jeho „židovské sebe-nenávisti“ nebo alespoň ostře ambivalentního vztahu k jeho židovskému původu. Tento obraz začal být revidován až na počátku posledního desetiletí minulého století. Například Yosef H. Yerushalmi v knize z roku 1991 dokládá, že Freud se navzdory svému osvícensko-materialistickému odmítnutí židovského *náboženství* celý život nedvojznačně ztotožňoval se svou židovskou *identitou*. Různá prohlášení a skutky svědčící o jeho snaze učinit ji bezvýznamnou či dokonce neviditelnou lze podle Yerushalmiho vysvětlit Freudovou snahou zabránit odpůrcům psychoanalýzy, aby ji odsoudili k bezvýznamnosti poukazem k tomu, že se jedná o „židovskou národní záležitost“ (většina Freudových spolupracovníků a stoupců první generace byli židovského původu). Toto Freudovo úsilí nepřipustit, aby jeho terapeutické hnutí bylo vykázáno do židovského ghetta, mu ovšem nebránilo hrdě se k židovství hlásit všude tam, kde toto nebezpečí nehrozilo. Činil to tím spíše, že odmítal Židy se sklopenou

326 Freud: *Muž Mojžíš*, s. 87.

327 Stefan Zweig: *Svět učerejška*, s. 427.

hlavou – pokorně snášející ústrky okolí. Yerushalmi tvrdí, že si Freud jako Žid bez Boha (*gottloser Jude*) našel v psychoanalýze „judaismus bez Boha“.³²⁸ K podobnému závěru dochází i Jacques Le Rider v knize z roku 1990. Na rozdíl od Yerushalmiho prosionistické interpretace Freuda však připomíná, že se jedná také o judaismus bez národa.³²⁹

Oba autoři upozorňují na to, že k Freudově rané identifikaci s biblickým Josefem, jenž uměl faraonovi vykládat sny, se v pozdním věku přidala nejen identifikace s Mojžíšem, ale také s Jochananem Ben Zakajem, jenž podle talmudické legendy odešel z obleženého Jeruzaléma těsně před zbořením druhého Chrámu do Javne, aby tam se svými žáky studoval Tóru. Položil-li Jochanan základy judaismu, jenž se musel obejít bez Chrámu a politické autonomie, pak se Freud pokusil svou poslední knihou obhájit židovství, jež by se obešlo bez Boha i národa. I v této jeho nejnovější verzi zůstává jeho jádrem oddanost univerzální pravdě a spravedlnosti. Protože však snaha o naplňování těchto ideálů nevzešla z vyvolení Židů Bohem, ale jiným člověkem („mužem Mojžíšem“), ztrácí své transcendentní ukotvení a stává se hodnotou sledovanou pro ni samu. Identifikace se Zakajem navíc naznačuje, že také Freud viděl těžiště židovství v „teoretickém“, reflektujícím postoji ke světu, nikoliv v jeho „praktické“ proměně politickými prostředky: viděl ho v duševní práci, nikoliv v boji o politickou moc.

Bylo-li druhou stranou Weberovy „racionalizace“ „odčarování světa“, pak druhou stranou Freudova „intelektuálního rozvoje“ (*Fortschritt in der Geistlichkeit*), na jehož špičce měli Židé být, bylo opuštění řeckého ideálu harmonie mezi rozvojem duše a těla a ztráta samozřejmé jednoty já se světem.³³⁰ Odpojení duše od těla (subjektu od objektu) a odcizení člověka od přírodního a sociálního okolí jsou ekvivalenty Buberovy nesamozřejmosti. Zatímco však Buber chápe tyto rozštěpy nejen jako přechodnou podmínku pravého sjednocení, ale také jako defekt, podle Freuda představují jednoznačně civilizační pokrok. Jejich překonání by neznamenal krok vpřed, ale

328 Yerushalmi: Freudův Mojžíš, c. d., s. 156.

329 Le Rider, c. d., s. 287–289.

330 Freud: *Muž Mojžíš*, s. 174–175.

vzad – oslabení schopnosti člověka racionálně zvládat nepřekonatelné rozpory lidské situace. Bezprostřední soulad touhy a reality – života a světa, duše a těla, subjektu a objektu – není Freudovi ztraceným rájem, do něž se po našem kosmickém exilu máme řízením Boží či dějinné prozřetelnosti vrátit, ale iluzí produkovanou naší fantazií a posvěcovanou náboženstvími spásy. Kolektivistická politická hnutí, která – ve stopách těchto náboženství – slibují překonání odcizení buržoazní civilizace a znovunastolení jednoty přírody s člověkem (a jednotlivce se společností) musí skončit v barbarství. Podle materialisty Freuda nemá být naším úkolem spása z tohoto světa, ale jeho humanizace prostřednictvím dalšího intelektuálního rozvoje, jehož předvojem jsou Židé. Toto jejich postavení ostatně dokládá i jeho vlastní výkon: to, že s pomocí vědy, kterou vynalezl, byl schopen podat materialistické vysvětlení židovství, o něž mohl – tváří v tvář antisemitismu – opřít jeho afirmaci i bez víry v Boha a národ.

Absence těchto opěrných bodů se nakonec ukázala spíše jako výhoda. Rasa totiž poskytovala daleko pevnější základ židovství než národní kultura, která by ve své moderní, tj. jazykově teritoriální podobě musela být teprve vytvořena (což se nakonec stalo v Palestině), nebo náboženská víra hroutící se pod nárazy sekularizace. Na rozdíl od odumírajícího dědictví náboženských knih a obřadů mohla biologická dědičnost reprodukovat židovskou identitu „donekonečna“ – bez ohledu na asimilaci Židů (pokud by se ovšem někomu jako Hitlerovi nepodařilo ukončit tento transgenerační přenos jejich fyzickým vyhlazením). Hypotézou biologického přenášení vytěsněné vzpomínky na Mojžíšovu vraždu (a s ní spjatých dispozic k vědeckému a etickému univerzalizmu) se Freudovi podařilo překonat napětí mezi potřebou afirmovat židovskou identitu tváří v tvář antisemitismu na straně jedné a odmítnutím židovského náboženství i (projektu vytváření) židovského národa (v Palestině) na straně druhé.

Freudovým originálním příspěvkem byl pokus o vědecké vysvětlení judaismu a s ním spjaté (ale od něj oddělitelné) židovské identity. Oběma dal přitom obsah, jenž odpovídal interpretaci, která byla v jeho době široce sdílená na nejliberálnějším křídle reformního judaismu. Podle ní byl judaismus náboženstvím východu z náboženství, exoterickým teismem,

jehož esoterickým jádrem byl humanismus – fasádou pravdy zjevené Bohem, pod níž se skrývala pravda vydobývaná filosofickým a – v moderní době stále více také – vědeckým rozumem. Tak je například monoteistické náboženství prezentováno v dílech mého pradědečka, moravského rabína Maximiliana L. Sterna (1844–1908): spíše než pravdu samu představuje pedagogický nástroj cesty k ní, způsob, jak je možné i v těch, kteří nemají přístup k filosofickému či vědeckému rozumu, pěstovat hodnoty, k nimž tento rozum dospívá u těch, kteří ho byli schopni dostatečně rozvinout.³³¹ Jeho bratr rabín Simon Stern (1855–1930) předpokládá, že judaismus jako monoteistické náboženství bude existovat i v moderní epoše, v níž dostávají s postupem emancipace Židé možnost stát se plnoprávními členy evropských národů. Jakožto jejich občané mají být svobodnými subjekty, které se spíše než kolektivními normami, jež jsou partikulární, řídí přirozeným rozumem, jenž je univerzální. Judaismus se z „náboženství kolektivu“ promění v „náboženství jednotlivce“. V prvním typu náboženství je etika prostoupena právem, ve druhém se opírá o individuální rozum a cit, jež jsou kultivované vzděláním (*Bildung*). Knihu o podstatě judaismu *Evropský Izrael* věnuje Stern „vzdělančům“, čímž naznačuje, že novým obsahem a jádrem židovství je osvícené vzdělání. Kategorie „Žid“ tak ztrácí etnicko-partikularistickou konotaci a do značné míry se překrývá s kategorií „vzdělanec“.³³²

Freudovi sloužilo rasové vymezení Židovstva k potvrzení tohoto univerzalisticko-individualistického ideálu liberálního judaismu jeho doby. Židovská rasa byla v jeho pojetí rasou východu z rasy: její misí bylo osvobodit lidi z uzavření v partikulárních skupinách a uvést je na cestu individuálního rozvoje jejich univerzálního lidství. Podle Le Ridera se Freudův anti-kolektivismus, jehož druhou stranou byl antinacionalismus,

331 Maximilian L. Stern: *Philosophischer und naturwissenschaftlicher Monismus. Ein Beitrag zur Seelenfrage*. Leipzig, Th. Grieben's Verlag (L. Fernau), 1885, a též: *Monistische Ethik. Gesetze der Physik und Ethik abgeleitet aus den Grundprinzipien der Deszendenztheorie*. Leipzig, Johann Ambrosius Barth 1911.

332 Simon Stern: *Das europäische Israel*. Brünn 1889 a *Religion des Individuums und Religion des Volkes*. Breslau, Schlesische Verlags-Anstalt v. S. Schottlaender 1902.

nejvíce projevil v jeho lpění na egyptském původu Mojžíše, který – na rozdíl od jeho vraždy – nepotřeboval pro vysvětlení původu judaismu.³³³ Jako by Freudovi nestačilo, že judaismus redukoval z důsledku nadpřirozeného zjevení Boha na důsledek historického jednání člověka: jako by k troskám, do nichž proměnilo osvícenství *náboženský* mýtus, chtěl za každou cenu přidat i trosky mýtu *národního* tím, že z praotce všech Židů učiní příslušníka národa, který Židy – podle jejich vlastní tradice – utlačoval. Jako by se zkrátka Freud mohl přihlásit ke svému kmeni pouze skácením jeho kmenové modly, a tedy potvrzením nezávislosti svého individuálního rozumu na kolektivních mýtech. Rozpor mezi morální potřebou afirmace partikulární identity (tváří v tvář její stigmatizaci antisemitismem) a racionalistickým univerzalismem vyřešil Freud tím, že židovský kmen vymezil vyznáváním anti-kmenových hodnot: pochopil ho jako kolektiv, jehož členové se od ostatních lidí liší většími dispozicemi k antikolektivismu. V tomto pojetí byli *Židy* ti, kteří měli větší sklon než příslušníci ostatních skupin chápat sami sebe prvotně jako *lidi* a řídit se v souladu s tím všelidsky platnými kognitivními a morálními kritérii. Partikularita židovství tkvěla ve sklonu jeho individuálních nositelů k univerzalitě. Z tohoto hlediska nebylo skácení Mojžíšovy modly (tezí o jeho egyptském původu) negací židovství, ale radikalizací jeho afirmace.

Freudovi tedy koncept rasy umožnil překonat rozpor mezi jeho morální potřebou potvrdit židovství a nevírou v existenci Boha a židovského národa. V podobě rasy se židovství stalo biologicky zděděnou psychickou dispozicí každého jednotlivce židovského původu, kterou mohl plně rozvíjet a pěstovat na úrovni svého individuálního života, a tedy nezávisle na tom, zda či v jaké míře sdílel náboženské či etnické tradice svých soukmenovců a byl součástí jejich viditelného (sociálního) společenství. Protože židovství jako vrozená psychická dispozice jednotlivce mělo spočívat v kritice kolektivních modelů a hledání všelidské pravdy a spravedlnosti, byl Freudův psychologický (ovšem biologicky založený) rasismus v dokonalém souladu s jeho osvícenským humanismem. Spojujícím

333 Jacques Le Rider, s. 299-300.

článkem mezi nimi byl jeho materialistický scientismus. Jako jeho stoupenec nemohl založit židovství *teologicky* (v Bohu) ani *nacionalisticky* (v mýtu), ale jen přísně *vědecky* - v rozumu schopném ho vysvětlit z jeho empirických, historických příčin.

DŮSLEDKY MON(OTE)ISMU

Bylo řečeno, že Freudova interpretace židovství a jeho původu byla idiosynkratickou variantou monismu, na nějž redukovali v jeho době monoteismus někteří radikální židovští teologové, k nimž patřili i mí dva předci. Z jejich hlediska nebyl Mojžíš šířitelem zjevené pravdy Boží, ale přirozené pravdy lidské. Nadpřirozená i přirozená interpretace se překrývaly v představě neviditelnosti či nezobrazitelnosti zdroje všeho viditelného a zobrazitelného. První však evokovala tento zdroj jako transcendentní, druhá jako imanentní: přesahoval sice každé partikulární jsoucní (a každou určitou kategorii jsoucího), ale přesto od nich nebyl oddělen. Zahrnoval je, ale byl v nich zároveň zahrnut jako jejich skrytá dimenze - jako nekonečný (a tedy empiricky nezachytitelný) celek, jehož bytí se v nich bezprostředně manifestovalo. Jakmile byl takto ztotožněn s bytím, ztratil Bůh rysy osoby.

Monisté odmítli představu Boha jako jednajícího subjektu (obdařeného vůlí a rozumem), který je transcendentní celku světa a může do něj právě proto zasahovat, ze dvou důvodů. *Jednak* dává tato představa Bohu antropomorfní rysy. *Ale především* není nutná k zachycení toho nejpodstatnějšího z Mojžíšova zákona - totiž hierarchického rozdílu mezi univerzálním a partikulárním. Ten je implikován i v konceptu imanentního Boha: je všudypřítomný a věčný, ale přesto - nebo právě proto - ho nemůžeme identifikovat s žádným určitým místem či časem tohoto světa. Nemůžeme ho ovšem najít ani v pomyslném „jinde a potom“ světa onoho, neboť ten je svou povahou vždy jen antropomorfní extrapolací světa tohoto. Můžeme se s ním setkat jedině „zde a nyní“, jako se skrytou dimenzí konečných jsoucní a osob, která je zachycena tehdy, když se nám podaří na ně pohlédnout *sub specie aeternitatis*.

Bůh může být vším a všude právě proto, že není v *lidském smyslu* ničím a nikde – že ho nikdy nemůžeme uvidět jako jednu určitou věc na jednom určitém místě. Neviditelnost a „nejsoucnost“ Boha má závažné epistemologické důsledky: umožňuje odlišit racionálně dosahovanou pravdu od smyslových obsahů naší zkušenosti, čímž otevírá prostor pro rozvoj vědeckého poznání a civilizace na něm založené. Neméně závažné jsou její morální důsledky: viditelní bozi jsou – jako určité bytosti vedle jiných – stejně tak partikulární jako kmeny (či národy), jež si je snaží naklonit, aby svými nadpřirozenými schopnostmi pomohli zajistit jejich blaho v boji s ostatními kmeny (či národy) nebo s nepřízní přírodních sil. Bohové pomáhají prosazování zvláštních zájmů – individuálních či skupinových – a mohou jim navíc svěřovat punc oprávněných nároků, které jsou v souladu s obecným řádem světa. Taková proměna partikulárního zájmu v univerzální právo – tj. jeho ospravedlnění – je ovšem falešná v té míře, v jaké jsou tito bohové jako určité bytosti mezi jinými sami stranami sporů, jejichž morální řešení údajně přinášejí.

Jedině Neviditelný je dostatečně odlišen od partikulárních jsoucn (či jejich kategorií), aby byl schopen rozsoudit, kdo je v daném sporu v právu a kdo ne. Právě proto, že není jednou ze stran, může oběma měřit rovným dílem. Jeho univerzalita jde ruku v ruce s principem rovnosti lidí a jejich národů a ideálem nestranné spravedlnosti mezi nimi. Jakákoliv fixace Boha k nějakému místu, jsoucnu či jménu tohoto světa by podkopala univerzalitu, rovnost i nestrannost. Jeho umístění v našem empirickém světě by z něj dělalo jednoho z mnoha bohů. K některým jsoucnům či jejich kategoriím by měl blíž, k jiným dál. Již by nebyl nekonečným a obecným. Stal by se konečným a zvláštním – vymezeným protikladem k ostatním konečným jsoucnům či kategoriím. Daní za zisk určitosti (viditelnosti a pojmenovatelnosti) by tak byla ztráta jeho jedinos-ti a nestrannosti – z rozhodčího zájmových sporů by se stala jedna jejich strana.

Z tohoto hlediska není na myšlenke jediného a neviditelného Boha důležitý Bůh, nýbrž jedinnost a neviditelnost. Ta koresponduje s tím, co pro moderní kantovskou filosofii představuje „transcendentalita“ jako předzkušenostní předpoklad vší zkušenosti. Upřednostnění monismu před teismem může být

navíc posíleno výše zmíněným sklonem druhého sklouzávat k antropomorfní představě Boha jako jednající osoby. Jak věděl Mojžíš Maimonides, taková představa podvrací jeho jedi-
nost, neboť podřazení pod kategorii „osoby“ implikuje, že pod ni spadá spolu s mnoha dalšími bytostmi – včetně lidských. Žádný pokus vymezit atributy Boží osoby se nemůže vyhnout pasti jejího zobrazování a zviditelňování, snižování na úroveň kategorie lidských bytostí. Důsledně domyšlený monismus s sebou naopak nese „de-antropomorfizaci“ a „de-personaliza-
ci“ Neviditelného. Jedinými jednajícími osobami v procesu prosazování morálních principů jsou lidé schopní aktualizovat vztah k Jednomu – k celku, k obecně. Dějiny se vyvazují z nadpřirozeného rámce. Nejsou již scénou Božích intervencí, ale zápasu lidí o prosazení ideálů univerzální pravdy a spravedlnosti. Z tohoto hlediska si Hebrejce jakožto skupinový před-
voj těchto ideálů nemohl vyvolit Bůh, ale jen člověk (Mojžíš).

Bylo řečeno, že kvalitativní odlišnost Neviditelného od viditelných bohů s sebou nese radikálně jinou funkci. Zatímco oni mají pomáhat lidem a národům v dosahování jejich zvláštních zájmů, vztah k Němu klade na lidi a národy nárok, aby jich dosahovali jen v mezích spravedlnosti – tedy s ohledem na jiné lidi a národy jakožto rovné. Různí bohové nechávají být lidi a národy takovými, jací jsou. Pouze Jediný na ně klade nárok sebe-překonání – mají být svatí, jako je on svatý. Mají být schopni překračovat svá relativní hlediska a vztahovat se k sobě a ostatním *sub specie aeternitatis*. Viditelní bozi slouží lidem, vztah k Neviditelnému lidi nutí, aby vedležití svých životů sloužili spravedlnosti – aby sledování svých zájmů omezili morálními normami.

Není jasné, proč by měl nějaký člověk či národ dobrovolně směnit partikulární bohy za univerzálního a místo rozšíření příležitostí svého naplnění vyloučit některé z nich jako nemorální a nepřijatelné. Právě o tuto záměnu se měl pokusit Mojžíš u starých Hebrejců. Z hlediska liberálně monistické interpretace judaismu je nasnadě, že přitom musel používat také lest a neříkat celou pravdu o novém Bohu – že Bohu-nároku musel přičíst i některé vlastnosti bohů-sloužebníků. Neosobní morální ideál nestranné spravedlnosti, jež se lidé mají snažit uskutečňovat na tomto světě, musel částečně proměnit do jednající osoby motivující je k poslušnosti hrozbou trestu

či slibem odměny v příštím světě. Bez těchto „vznešených lží“ (Platon) by lidstvo nikdy nenastoupilo cestu morálního pokroku. Sama proměna Hebrejců do *božího lidu* již byla kompromisem. Znamenala, že Izrael nebude jen *výjimečným* společenstvím svatých řídicích se *univerzálními* normami, ale také národem jako ostatní, bojujícím s nimi o své *partikulární* místo na slunci. Liberální judaismus 19. století byl připraven překonat tento Mojžíšův kompromis a přesunout židovství definitivně ze strany partikulárního *kolektivu* na stranu univerzalistického *náboženství* jednotlivce. Jeho radikální křídlo pak bylo ochotno redukovat i samotné *náboženství*, konotující zjevenou, nadpřirozenou pravdu, na *morálku*, k níž dochází přirozený rozum, jakmile je s to se osvobodit od náboženských pověr.

ASSMANNOVA TEZE

Tento radikální proud židovství se tak protnul s humanistickým výkladem monoteistických proroků, který rozvíjeli ti myslitelé 17. a 18. století, pro něž byla jejich *nadpřirozená podobnost* pouhou pomůckou, jak nejvyšší pravdu přiblížit obyčejným lidem, neschopným ji zachytit prostřednictvím *přirozeného rozumu*. V některých osvícenských interpretacích byl takto post-teisticky chápán Muhammad, čímž se tradiční křesťanská teze o islámu jako podvodném či falešném náboženství proměňovala z hany na chválu. Podobně však někteří osvícenci pojímali i Mojžíše jako někoho, kdo používal ideu božího vyvolení pouze jako motivační nástroj k prosazení norem univerzálního rozumu. Spíše než vyslancem Božím měl být moudrým zákonodárcem, jenž svým působením u Hebrejců položil nástupní kámen k následnému osvícení celého lidstva. Pozdním plodem této tradice byl také výše zmíněný Schillerův esej, jež mohl znát Freud.

Podle Jana Assmanna nebylo vůbec náhodné, že tyto heterodoxní výklady zdůrazňovaly Mojžíšovu vazbu na Egypt.³³⁴ V důsledku odmítnutí nadpřirozeného pramene jeho mise bylo

334 Jan Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag 2020 [1998].

třeba hledat jeho pramen historický: Mojžíš již nestál v bodu zlomu, v němž byly profánní dějiny přerušeny dějinami posvátnými. Počátek se nenacházel v Bohu, nýbrž v Egyptě. Zatímco podle Bible se mojžíšská tradice vymezovala proti Egyptu, z nenáboženského pohledu v něm měla své kořeny. Mojžíšova mise byla další kapitolou egyptské moudrosti, kterou přičítal Mojžíšovi Nový zákon (Skutky apoštolů 7,22), nikoliv vzpourou proti ní. Pod fasádou polyteistických rituálů se u starých Egyptanů měl skrývat kult Jednoho, které není redukovatelné na žádné jsoucno, ale všechna zahrnuje: které je tedy jak příčinou sebe sama (*causa sui*), tak všeho ostatního – „jedno čili vše“ (*hen kai pan*). To bylo tajemstvím „egyptských mysterií“, do něhož byli zasvěceni pouze kněží, neboť jeho veřejnou známostí by se spolu s modlami bohů skácel i společenský řád.

Marsilio Ficino považoval na konci 15. století za vtělení této tradice spisy přisuzované Hermesu Trisgemistovi, které z pověření svého florentského patrona Cosima Medicejského přeložil. V návazu na tento *Corpus hermeticum* a další starověký rukopis objevený a šířený v renesanci – Horapollona *Hieroglyphica* – vypracoval ve druhé polovině 17. století cambridgeský platonik Ralph Cudworth egyptskou doktrínu „dvojí teologie“. Jeho koncepce se doplňovala s historickým výkladem starověkého judaismu jako vzešlého z dialogu a konfrontace s egyptským náboženstvím, který podal jeho cambridgeský současník John Spencer.

Podle Assmanna naznačovala díla obou autorů paralelu mezi egyptským a hebrejským náboženstvím. Obě měla opeřovat na dvou rovinách – zjevné a skryté, exoterické a esoterické. Na první rovině byla náboženstvím prostého lidu, na druhé moudrostí vzdělané elity. Na první jsou rituály či podobenství chápána víceméně doslova, na druhé jako alegorie ontologické skutečnosti, která je přesahuje a kterou v této její neredukovatelnosti na obraz, vyprávění či dokonce koncept mohou zachytit jen ti, kteří dostatečně rozvinuli své rozumové schopnosti a byli náležitě iniciováni. Podobně jako egyptské rituály či hieroglyfy měla také nesčetná pravidla Mojžíšova zákona dvě na první pohled se vylučující funkce – zprostředkovala, ale zároveň také zahalovala poslední pravdu o nejvyšším jsoucnu, které je samo sebou i vším ostatním.

Radikální osvícenec John Toland, Schillerův známý Karl Leonhard Reinhold a pod jeho vlivem i Schiller sám pak interpretovali tuto poslední pravdu prizmatem Spinozova *Deus sive natura* a chápali Mojžíše jako humanistického zednáře *avant la lettre*. Zatímco Toland a další osvícenský humanista Gotthold Ephraim Lessing považovali Mojžíše za egyptského kněze (který znal esoterickou pravdu z titulu své funkce), Schiller a další ho považovali za Hebrejce, který však byl do „egyptských mysterií“ iniciován. Obě domněnky měly nakonec stejný smysl: vyvazovaly postavu Mojžíše z antropomorfní teologie dějin spásy a z úzce hebrejského kontextu. Rozšíření Mojžíšova profilu o egyptské dědictví přitom jeho velikost neumenšovalo, ale potvrzovalo – dávalo mu všelidský rozměr a význam.

Tato *pozitivně* míněná osvojení Mojžíše zednáři, osvícenci a některými pre-romantiky mohla být ovšem po nástupu zralého romantismu, jenž vytěsnil egyptské počátky řeckého dědictví a na uvolněném místě po nich rozvinul protiklad árijců a semitů, použita *negativně* jako doklad toho, že Mojžíš se dovolával Boha a Židé svého vyvolení lživě a podvodně. To nezabránilo pozdnímu osvícenci Freudovi, aby svým idiosynkratickým způsobem navázal právě na humanistické osvojení Mojžíše zednáři a osvícenci. Zatímco však oni odkazovali ke skrytému (mono-pan-teistickému) jádru egyptského polyteismu, Freud mohl po objevení hymnů z Amarny učinit z Mojžíše následovníka Achnatona, jenž vedl monoteistickou vzpouru proti němu. Esoterický monoteismus „egyptských mysterií“, k němuž odkazovali v návazu na renesanci osvícenci 17. a 18. století, nevyklučuje manifestaci Jednoho v obrazech, bozích či institucích, které tento svět propojují se skrytým Bohem. Achnatonův a Mojžíšův monoteismus naopak mezi nimi rozevírají nepřekročitelnou propast. Assmann shrnuje rozdíl dvou doktrín následovně. Druhé přikázání Dekalogu vyhánění ze světa spolu s obrazy i bohy. *Diference* uvnitř jednoho náboženství mezi jeho esoterickou a exoterickou podobou je tak nahrazena vnější *distinkcí* mezi náboženstvím pravým a falešným.³³⁵

335 Jan Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*. München, Hanser 2003.

Podvojnosti prvního typu monoteismu odpovídala podle Assmanna touha osvícenců a pre-romantiků překonat ve figuře egyptského (či poegyptštělého) Mojžíše protiklad mezi zjevenou pravdou Bible a přirozenou pravdou rozumu, která se projevuje nejen v Bibli, ale i v textech a mýtech jiných náboženství. Podle Assmanna představoval Egypt společný základ, odkazem k němuž bylo možné propojit Jeruzalém a Atény, Starý zákon a řeckou filosofii, judaismus a jiná monoteistická náboženství.

PŘEVŘÁCENÍ RASOVÉHO ANTISEMITISMU

Freud formuluje svou vizi Mojžíšovy mise za radikálně odlišných podmínek než jeho předchůdci ze 17. a 18. století. Vzdělanost 19. století totiž odřízla Atény od egyptského dědictví a zároveň (po objevení podobnosti mezi sanskrtem, řečtinou a latinou) překryla jejich protiklad k Jeruzalému protikladem mezi árijci a semity.³³⁶ V polovině 19. století se na tomto nově vymezeném problémovém poli rozvinula diskuse o přednostech a záporech dvou lidských typů, reprezentovaných těmito dvěma jazykově kulturními rodinami. Jak dokládá například Heinův esej o Ludwigu Börnem, tato debata umožňovala posuzovat je jako dvě životní formy, odpovídající spíše hlubinným existenciálním nastavením jednotlivců než fatalitě jejich „semitské“ či „árijské“ krve.³³⁷ Umožňovala také chápat jejich vztah *komplementaristicky* jako vztah dialogu a vzájemného vyvažování, nikoliv *antagonisticky* jako vztah boje, v němž vítězství jedné strany znamená popření druhé. Nástup antisemitismu však tuto debatu – jejíž ozvuk nalezneme v Buberových *Třech řečech* a kterou v odrasovělé podobě znovu oživil Claude Tresmontant a Emmanuel Lévinas po druhé světové válce³³⁸ – marginalizoval a vyhlásil

336 Martin Bernal: *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Rutgers University Press 1987; Maurice Olender: *Les Langues de Paradis. Aryens et Sémites: un couple providential*. Paris, Gallimard - Le Seuil 1989.

337 Heinrich Heine: *Über Ludwig Börne. Eine Denkschrift* [1840], *Heines Werke in fünf Bänden*, sv. 4, 1974.

338 Claude Tresmontant: *Bible a antická tradice*. Praha, Vyšehrad 1998;

nesmiřitelný boj mezi nimi. Odraz této nové, antagonistické konstelace nacházíme u Weiningera. Nacismus ji dovedl do všech politických důsledků. *Muže Mojžíše*, psaného ve druhé polovině třicátých let a dokončovaného v situaci, kdy nacistická perzekuce dolehla i na Freuda samého – můžeme chápat jako jeho odpověď nacismu. Přesně v duchu židovství se vztyčenou hlavou v ní nehlásá smíření, ale převrací antisemitskou hierarchizaci dvou stran, když Židy (a jejich monoteismus) staví nad árijce. S odkazem na Achnatona – a v disonanci s raně osvícenskou tradicí 17. a 18. století, na niž jinak ve svém výkladu Mojžíše navazuje – proměňuje egyptský monoteismus z inkuzivního a tolerantního na exkluzivní a ikonoklastický (s Assmannem řečeno „teo-klastický“). Místo budování mostu či syntézy mezi polyteismem a monoteismem, árijci a semity, „helénismem a hebraismem“ (M. Arnold)³³⁹ ukazuje, že u zrodu západní civilizace stojí a její avantgardou jsou Židé. Pokud árijci nechtějí tuto civilizaci zradit, musejí je následovat.

Emmanuel Lévinas: *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. La Haye, Martinus Nijhoff 1961.

339 Matthew Arnold: *Kultura a anarchie. Kritický esej o politice a společnosti*. Brno, CDK 2014 [1869].

ČTVRTÁ ČÁST
MANNOVA SYNTÉZA

KAPITOLA JEDENÁCTÁ
MANN A FREUD
ANEB SINAJ PROTI SIONU

Freudova kniha o Mojžíšovi inspirovala Thomase Manna k napsání novely *Zákon*³⁴⁰, která – již po Freudově smrti – završila jejich implicitní biblický dialog: jedním z podnětů, který přiměl Freuda roku 1934 k rozhodnutí napsat práci o Mojžíšovi, totiž bylo přečtení prvních dvou dílů Mannovy biblické tetralogie *Josef a bratři jeho*. Její poslední díl *Josef Živitel* (1943) zase psal Mann – podobně jak *Zákon* (1944) – poté, co četl *Muže Mojžíše* (1939).³⁴¹ Podobně jako Freudova hypotéza Mojžíše-Egyptana se i Mannova literární fikce Mojžíše-bastarda v *Zákonu* mívá s interpretací Exodu jako příběhu kolektivního osvobození, ať již se takový příběh drží teologické matrice Boží smlouvy, nebo se pokládá za sebe-emancipační akt utlačovaného národa (Hebrejců) či vykořisťované třídy (otroků) jako v *Exodu*

340 Thomas Mann: *Zákon*, s. 394–442.

341 Jacques Le Rider: Joseph et Moïse égyptien. Sigmund Freud et Thomas Mann, *Savoir et clinique*, sv. 6, č. 1, 2005, s. 59–66.

a revoluci Michaela Walzera.³⁴² V obou verzích je Mojžíš mluvčím a představitelem své skupiny – jednou je nástrojem jejího spojení s Bohem, podruhé nástrojem jejího sebe-osvobození. Ve Freudově a Mannově výkladu je naopak tato skupina materiálem realizace vize Mojžíše. Zatímco u Walzera jde o osvobození určitého kulturně či sociálně definovaného kolektivu (utlačovaného národa či vykořisťovaných otroků), u Freuda a Manna se tento kolektiv stává prostředkem morálního experimentu, který klesí cestu pro lidstvo jako celek.

MEZI SINAJEM A SIONEM

V souladu s touto redefinicí smyslu Exodu mění oba autoři záporné hodnocení Egypta jako domu útluaku a strádání. Freudovi je Egypt primárně místem náboženského sváru mezi Achnatonovým monoteismem a tradičním egyptským polyteismem. Mannovi je země vyspělé kultury, v níž našli hebrejští přistěhovalci snesitelný život, byť jen na spodní příčce společenské hierarchie. Nic je nepudilo ke vzpouře a odchodu do chvíle, než mezi nimi začal Mojžíš s hrstkou svých proselytů rozdmýchávat nespokojenost poukazem ke slibu Boha, že je dovede do pozemského ráje. Teprve na toto jeho hnutí reaguje faraon zhoršením ekonomické situace Hebrejců, čímž ovšem jen přilévá oleje do ohně zapáleného Mojžíšem. Exodus tedy není prvotně *kolektivní vzpourou* proti nesnesitelným podmínkám, ale *individuálním dílem*, jímž se osvícený génius snaží náhodně vybranou skupinu páriů morálně povznést, a tak z ní učinit předvoj a model zbytku lidstva. Aby toho dosáhl, musí jí slibovat „mléko a strdí“ a idealizovat cílový bod cesty. Blahobyt a politická samostatnost *partikulárního* národa (či třídy) jsou však podřízenými cíli vzhledem k finálnímu účelu – prosazení *univerzálních* hodnot. Mojžíš sice činí z hebrejských otroků *obyčejný* národ sledující své *zájmy*, to však jen proto, aby z nich zároveň učinil *újjimečný* národ – vtělení *norem*, jimiž se mají řídit obyčejné národy a jejich příslušníci při sledování svých zájmů. Exodus je Mojžíšovým „vzdělávacím dílem“:

342 Michael Walzer: *Exodus and Revolution*. New York, Basic Books 1985.

z „hrubých a spurných hord“ chce utvořit „nejen národ, jako jsou jiné národy (...), ale (...) ryzí podobu utvořenou pro Neviditelného a Jemu zasvěcenou“.³⁴³

Mojžíš nechce Hebrejcům dát svobodu k naplnění jejich tužeb, ale naučit je nést jeho morálních nároků, které tuto svobodu omezují. Na takové břemeno ovšem nejsou Hebrejci připraveni. Chtějí být jako ostatní národy. Chtějí boha, jenž jim zajistí naplnění. Nechtějí obětovat své naplnění proto, aby se přiblížili dokonalosti Boha. Právě to však po nich chce Mojžíš. Rozpor mezi jejich a Mojžíšovým projektem se ukazuje hned na začátku jejich putování. Když Rákosové moře jakoby zázrakem pohltily egyptské pronásledovatele a Hebrejci začínají jásat nad jejich zkázou, Mojžíš mezi ně rozšíří zprávu o této údajné reakci Boží: „Jakže, moji tvorové se propadají do moře, a vy chcete zpívat?“ V souladu s tímto napomenutím pak Mojžíš hlásá: „Nebudeš se radovat z pádu svého nepřítel; tvé srdce ať se netěší jeho neštěstím.“³⁴⁴

Přístup ke druhému jako k sobě samému (neboť všichni jsme si jako boží tvorové rovni) začíná prosazovat i ve vztahu k zajatým Amalekitům. Jak vůči příslušníkům vlastního kmene, tak vůči cizinci se má člověk chovat jako k rovnému. Zrušení přirozeného nároku já nad druhým a vlastního národa nad cizím je logickým důsledkem zaujetí „nadpřirozeného“ hlediska a v něm ukotvené nestranné spravedlnosti – tedy spravedlnosti soudící všem stranám podle stejné míry, neboť od všech stejně vzdálené. Z hlediska Freudova a Mannova univerzalistického výkladu exodu jako pokusu vnutit určité skupině lidí „nepřirozené“ omezení egoistických sklonů se nelze divit tomu, že Freudův Mojžíš je Hebrejci zabit a že Mannova povídka nekončí na prahu země zaslíbené, ale již po formulaci zákona na Sinaji. Místo osvobození *zvláštního lidu* a naplnění jeho *zájmů* na blahobytu a politické samostatnosti považují oba autoři za jádro Mojžíšovy mise formulaci a prosazení *normy*, jimiž se mají řídit *všichni lidé* a jejich národy při sledování svých zájmů.

343 Thomas Mann: Zákon, c. d., s. 422.

344 Thomas Mann: Zákon, c. d., s. 411.

Lze-li tvrdit, že pro biblický příběh vyvoleného lidu je charakteristické napětí mezi národním partikularismem a morálním univerzalismem, Sionem a Sinajem, pak Freud a Mann kladou těžiště jednoznačně na stranu druhého.³⁴⁵ K této marginalizaci Sionu se přidává jejich zmíněná shovívavost k Egyptu. V míře, v jaké je jakákoliv země či říše schopná své instituce přibližovat principům Mojžíšova zákona (tj. nestranné spravedlnosti rovných), může se stát domovem či zemí zaslíbenou Židů, neboť jejich identita je definována právě tímto zákonem. Takovou zemí byl achnatonovský Egypt pro Mannova biblického Josefa, Velká Británie pro Freuda a USA pro miliony východoevropských Židů.

EMANCIPACE INDIVIDUÁLNÍM POZNÁNÍM, NEBO KOLEKTIVNÍM JEDNÁNÍM?

Zatímco konvenční interpretace Exodu postupuje od diasporického Josefa k Mojžíšovi jakožto vysvoboditeli *židovského národa*, Freud a Mann postupují od Mojžíše jakožto morálního zákonodárce k *liberální civilizaci*, v níž se individuální Židé, jejich rodiny a společenství mohou cítit mezi ostatními jako doma, podobně jako se přistěhovalec Josef cítil doma v Egyptě. Z hlediska Walzerovy sekularistické interpretace je Exodus revoluční odpovědí na ztroskotání Josefova projektu integrace: Židé, kteří za ním přišli hledat štěstí do Egypta, se nestali dvořany, ale otroky; po uvědomění si tohoto stavu se rozhodli emancipovat tím, že si vybudují vlastní – alternativní – společnost a stát.

Walzer i Michel Foucault dokládají, že v souladu s tím se biblický příběh v novověku stává inspirací pro hnutí emancipace stavů, národů nebo tříd ze systému, který je podle svého oficiálního diskurzu integruje, ve skutečnosti však utiskuje či vykořisťuje.³⁴⁶ Od posledních desetiletí 19. století mohou být taková hnutí pochopena jako výraz druhé fáze emancipace,

345 Touto oscilací například charakterizuje hebrejskou bibli Jon D. Levenson: *Zion and Sinai. An Entry into the Jewish Bible*. HarperOne 1987.

346 M. Walzer, c. d.; Michel Foucault: *Je třeba bránit společnost*. Praha, Filosofie 2006.

kteřá reaguje na neuspokojení z první fáze, jež slibovala občanskou integraci jednotlivců do systému rovných práv a příležitostí.³⁴⁷ Na místo tohoto projektu individuálně liberální emancipace nastupuje projekt emancipace kolektivně revoluční – ideu integrace utlačovaných do buržoazního systému střídá idea budování vlastního systému utlačovanými. Stát všech svých občanů má být nahrazen státem dělnické třídy, osvobozeného národa či ohrožené rasy. Foucault a Walzer poukazují na to, že exodus do země zaslíbené se v moderní době stal metaforou rozchodu se stávající společností jménem jiné společnosti – metaforou stavovské, národní, socialistické či rasové revoluce. Domněle či skutečně utiskovaný stav, třída, menšina či rasa bere svůj osud do svých rukou, boří stávající pořádek a na prázdném místě po něm buduje pořádek nový – odpovídající její identitě a zájmům.

Ve své reinterpretaci Exodu upřednostňují Freud a Mann první, liberálně elitářský typ emancipace před tímto typem druhým, lidově kolektivistickým. V první fázi není emancipace v režii toho či onoho utiskovaného kolektivu, ale výjimečných jednotlivců či z nich se rekrutujících transnacionálních elit, jejichž příslušníci jsou schopni poznat principy platné pro všechny lidi a jejich kolektivy a vést je k jejich dodržování. Z tohoto hlediska není náhodné, že Freud a Mann navazují na onu tradici výkladu Mojžíše, jež byla v 18. století rozvíjena především zednáři. Viděli egyptské náboženství prizmatem dvojí teologie a považovali se za dědice egyptských kněží – elity iniciovaných, která má spolupracovat s osvícenými panovníky na budování a udržování společenského řádu, jenž má v mezích možností odpovídat obecným principům této pravdy (byť musí být masám servírována prostřednictvím podobenství a mýtů).

V zednářském a předrevolučně osvícenském pojetí leželo těžiště lidské emancipace v rozvoji intelektuálních schopností jednotlivců, jejichž elita měla ze zákulisí ovlivňovat etablovanou moc, nikoliv ve veřejných aktech odporu vůči této moci – leželo tedy ve skrytě pěstovaném, ale zjevně loa-

347 Pro rozdíl dvou fází emancipace viz Pavel Barša: *Mezi Davidovou a rudou hvězdou. Židovské odpovědi na krizi liberální emancipace*, c. d., s. 282–284.

jálním individuálním *poznání*, nikoliv v odbojném kolektivním *jednání*. Podíl zednářů na Velké francouzské revoluci ukázal, že tento protiklad nevylučoval zapojení do veřejného hnutí ve chvílích revolučního kvasu. O jedno století později se však dvě křídla emancipačního hnutí již politicky zřetelně odlišila a postavila proti sobě v podobě liberálních obhájců *statu quo* a jejich revolučních – socialistických, nacionalistických či antisemitských – vyzyvatelů.

V německém a britském kulturním okruhu byli příslušníci prvního tábora často produkty ideálu *Bildung*, vypracovaného Wilhelmem von Humboldtem na začátku 19. století mimo jiné právě v touze vyhnout se volbě mezi násilnou revolucí a politickou reakcí.³⁴⁸ Podle tohoto ideálu nespočívala emancipace primárně v politickém jednání kolektivů, ale v harmonickém rozvoji tvořivých schopností jednotlivců, jehož modelem byla idealizovaná představa řeckého člověka. Elita takto vzdělaných jednotlivců pak měla obsadit důležité pozice v politických a kulturních institucích. Liberální stoupci tohoto ideálu vycházeli z toho, že elita, k níž patřili, měla postupnými reformami přivádět na cestu individuálního sebe-zdokonalování stále větší část pracujícího lidu – že se tedy společnost jako celek postupně promění ve střední vrstvu vzdělaných profesionálů, kteří budou těžiště svých životů klást do individuální sebe-realizace v kvalifikované práci, nikoliv do participace na zápasu národů, tříd či ras o světovládu. Na pozadí přetrvávajících a rostoucích třídních rozdílů uvnitř evropských společností i jejich stále nelítostnějšího boje o rozdělení vlády nad neevropskými společnostmi se však univerzalistický individualismus liberálů stával v posledních desetiletích 19. století stále méně věrohodný. V této situaci se pokoušely některé proudy liberalismu zajistit mu přežití tak, že ho propojovaly se socialismem, nacionalismem či imperialismem.

V Úvodu jsme k takovým projektům zařadili sociál-demokratismus Victora Adlera a sionismus Theodora Herzla.

348 Martin Bernal: *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985*. New Brunswick – New Jersey, Rutgers University Press 1987, s. 284–288.

Obrat prvního k socialismu a druhého k nacionalismu byly odpovědí na krizi liberalismu.

To ovšem jen signalizovalo krizi liberalismu – jeho neschopnost dále vykonávat svou roli hegemonní ideologie tváří v tvář náporu revolučně kolektivistických alternativ. Na konci první světové války se evolučně individualistická představa emancipace ocitá v dlouhodobé defenzivě, která končí až ve „dlouhých“ sedmdesátých letech minulého století, kdy lidsko-právní globalismus, nový humanitarismus a neoliberalismus strhávají kyvadlo zpět.³⁴⁹

FREUDOVA SÁZKA

Nacistická exaltace kolektivního jednání zrušila důraz liberální civilizace na individuální vzdělání: násilný čin měl znova získat vrch nad myšlenkou – politická moc (s jádrem v monopolu násilí) nad mocí intelektuální. Generační blíženeček Adlera (nar. 1852) a Herzla (nar. 1860) Freud (nar. 1856) se upsal liberální civilizaci ve chvíli, kdy se na konci gymnázia rozhodl změnit své původní rozhodnutí a místo studia práv studovat přírodní vědu. Vsadil tak na moc individuálního poznání proti moci kolektivního jednání. Na konci svého života mohl být pyšný na to, že si prostřednictvím nové vědy, kterou založil, byl schopen podrobit nejmocnější životní pud v člověku, který je také posledním zdrojem boje o politickou moc. I kdyby nebyl Židem, mělo by pro něj vítězství nacismu ničivé důsledky. Svým útokem na liberální řád totiž znehodnocovalo status a autonomii, které tento řád svěřoval nositelům profesionálního vědění, jako byl on. Nástupem kolektivistických hnutí, jako byl nacionalismus a antisemitismus v Rakousku konce 19. století, byly sice tyto liberální výdobytky stále více omezo- vány kompromisy, které v odpovědi na ně liberalismus uzaví-

349 K „dlouhým“ sedmdesátým létům srov. P. Barša: *Mezi Davidovou a rudou hvězdou*, c. d., s. 291–292. Ke třem zmíněným proudům viz Samuel Moyn: *Poslední utopie: lidská práva v dějinách*. Praha, Rybka 2022; David Rieff: *A Bed for the Night. Humanitarianism in Crisis*. New York, Simon and Schuster 2002; Guinn Slobodian: *The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2018.

ral s korunou a Církví, nebyly však zcela zrušeny. Rozhodnutí Freuda opustit sen o politické činnosti, s nímž si jako gymnasta spojoval studium práv, ve prospěch činnosti vědecké tak mohlo přinést své plody v podobě úspěšné profesionální kariéry, byť byla – v důsledku vzestupu antisemitismu, jenž omezil přístup k akademickým postům – svedena z čistě vědeckého na terapeutické pole.

Toto jeho rozhodnutí převést svou ctižádost a vůli k moci ze sféry politiky do sféry vědění rekonstruuje Carl E. Schorske z *Výkladu snů*, nejautobiografičtější Freudovy knihy.³⁵⁰ Malý Sigmund byl politizován entuziasmem svého otce Jakoba pro vítězíci rakouský liberalismus ve druhé polovině šedesátých let. „Měšťanský kabinet“ (*Bürgerministerium*), vytvořený po přijetí rakouské ústavy roku 1867, dal rakouským Židům snažícím se o sociální vzestup naději na definitivní právní a politickou emancipaci. Tato situace podnítila v jedenáctiletém Sigmundovi touhu stát se ministrem, k čemuž ho mělo přivést studium práv.³⁵¹ Jeho adolescentní politické ambice však měly i jiný zdroj, byť také spojený se vztahem k otci. Projevovala se v nich reakce na to, co Sigmund chápal jako otcovu neschopnost obhájit svou čest tváří v tvář antisemitským urážkám. V rámci svého liberálního politického angažmá chtěl Sigmund pomstít toto ponížení. Jeho hrdiny byli vyzyvatelé starých režimů – s jejich jádrem v nadpráví aristokracie a panovnických dynastií – jako Oliver Cromwell či Napoleon a jeho generál Masséna, o němž se Freud mylně domníval, že byl židovského původu. Ze starověkých dějin obdivoval kartágského (čili semitského) vojevůdce Hannibala, jehož nechal jeho otec jako malého chlapce přísahat, že se pomstí Římanům.³⁵² Z nedávných rakouských dějin se Freud mohl identifikovat s Adolfem Fischhofem, židovským lékařem původem z Moravy, jenž byl jedním z vůdců vídeňského povstání roku 1848.

Ve *Výkladu snů* se podle Schorskeho ideál aktivního podílu na svržení stávající moci sváří s antipolitickou vizí

350 Carl E. Schorske: kap. IV, Politika a otcovražda ve Freudově *Výkladu snů*, s. 179–206. V následujícím rezumuji Schorskeho interpretaci.

351 Viz S. Freud: *Výklad snů*. Praha, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek 1998, s. 210–211.

352 Tamtéž, s. 213–214.

vědecké kariéry, jejíž podmínkou jsou naopak politické kompromisy. Tuto alternativu symbolizuje figura zakladatele dějin umění a jednoho z otců romantického kultu řecké kultury Joachima Winckelmana, jenž svou touhu dostat se ke starověkým památkám Říma zaplatil konverzí ke katolicismu, bez níž by se nemohl stát papežským knihovníkem. Freud navozuje ve *Výkladu snů* otázku, zda je lepší se dostat do Říma cestou Hannibala nebo Winckelmana.³⁵³

Volba druhé cesty – na jejímž počátku stálo rozhodnutí studovat přírodní vědy a na konci pak hledání „kontaktů“ ve vídeňském establishmentu při zařizování mimořádné profesury – pak s sebou přinesla na jedné straně špatné svědomí z neschopnosti dostat slibu a pomstít otcovu politickou slabost vlastní politickou velikostí, na straně druhé i kompenzaci tohoto selhání založením psychoanalýzy. Vědecká velikost přebila politickou, neboť byla schopna zvládat potlačené sexuální pudy, které vposled pohánějí i boj o politickou moc. Lékařská profese navíc umožnila Freudovi, aby vrátil otci jeho podceňování a plísňení (mimo jiné za dětské pomočování) tím, že mu v poslední scéně tzv. Revolučního snu jako fyzicky ochablému starci přidrží nádobu na močení.³⁵⁴ Vědecká a lékařská kariéra tedy měla Freudovi umožnit dosáhnout stejné, ne-li větší moci a uznání, jaké si předtím jako dítě spojoval s kariérou politickou, k níž se chtěl dostat studiem práv.

Jak Schorske na konci své analýzy připomíná, Freudova antipolitická volba byla slučitelná s jeho politickým krédem. Vždyť rakouský liberalismus si na svůj štít napsal heslo *Wissenschaft macht frei!* Je-li tomu tak, pak můžeme pochopit Freudovo rozhodování mezi dvěma „cestami do Říma“ jako volbu mezi dvěma typy emancipace. Jedna má těžiště v kolektivním a veřejném zápasu za proměnu světa, do něhož se vrhl zmíněný Fischhof či Freudův vrstevník a spolužák, vůdce rakouské sociální demokracie Victor Adler (jenž se také mihne v jednom z Freudových snů). Druhá má těžiště v individuálním a soukromém vzdělávání a poznávání, jímž člověk proměňuje sám sebe a zároveň získává vědeckou či profesionální experti-

353 Tamtéž, s. 213.

354 Tamtéž, s. 232–233.

zu a s ní sociálně privilegované postavení. Tam, kde Schorske navozuje protiklad politiky a poznání, můžeme tedy vidět dvě výše zmíněné cesty k emancipaci – cestu kolektivně revoluční a individuálně liberální. První slibuje svržení stávajícího a budování nového řádu, druhá sebe-rozvoj a vědeckou či profesionální kariéru ve stávajícím řádu. Zatímco liberalismus roku 1848 ještě obě cesty spojoval, na konci 19. století již představoval pouze druhou z nich v jejím protikladu k první. Ve Freudově posunu od politické k vědecké ambici tak můžeme vidět individuální paralelu ideologické proměny liberalismu z revoluční doktríny (roku 1848) do doktríny *statusu quo* (na přelomu 19. a 20. století).

MEZI NÁRODNÍM STÁTEM A LIBERÁLNÍ CIVILIZACÍ

Jak bylo řečeno výše, protikladu dvou typů emancipace odpovídá protiklad dvou židovských projektů symbolizovaných Sionem a Sinajem. V prvním se Židé mají stát jedním z mnoha teritoriálních národů, ve druhém transteritoriálním společenstvím kosmopolitů. Jednou mají být homogenním kolektivem těch, kteří žijí v jedné domovině a hájí její partikulární zájem, podruhé heterogenním společenstvím těch, kteří jsou doma v mnoha zemích a při hájení svých i jejich zájmů se řídí pravidly univerzální spravedlnosti. Figuru vyvoleného lidu lze pochopit jako pokus spojit tyto protikladné projekty do jednoho. Židé se v ní stávají národem paradoxu – mají *zvláštní zájem*, zároveň však také misi šířit *obecné normy*. Usidlují se na Sionu jako ve své zemi zaslíbené, jsou však definováni Sinajem – horou, na níž nebydlí žádný člověk ani národ, a právě proto může její zákon nestranně vládnout všem.

V *Muži Mojžíšovi* vztáhl Freud tuto podvojnost židovského národa ke dvěma tvářím jeho Boha – z jedné strany se jeví jako bůh kmenový či národní, z druhé jako Bůh univerzální.³⁵⁵ Zatímco u Schillera či v Mannově *Zákonu* je jeho první tvář líčena jako ústupek lidu, v úvodní kapitole *Josefa Živitele* (čtvrtého dílu své tetralogie) ji Mann připisuje původnímu záměru

355 Freud: *Muž Mojžíš*, s. 122–123.

Božímu. Bůh se rozhodne spojit s Hebrejci, neboť závidí národním bohům jejich větší „životnost“ – to, že jsou součástí reálného světa, který on může jen pozorovat a soudit zvnějšku. Naneštěstí pro něj však mají Hebrejci jako jediný národ na světě větší touhu po poznání Boha než po naplňování svých pozemských zájmů a poníží Boha tím, že ho znova vynesou do zászvětní existence – tedy od partikulárních zájmů jednoho národa k univerzalitě a nestrannosti, s níž má vládnout všem národům. Jedině tato „dezinkarnace“ odpovídá „pravé přirozenosti Boží“, tomu, že Bůh je „prostorem světa, svět však není prostorem jeho (zcela podobně jako vypravěč je prostorem příběhu, příběh však není prostorem jeho, což pro něho znamená možnost, aby o něm pojednával)“.³⁵⁶

Jako může umělecký génius zachytit život v dokonalé formě jen proto, že stojí mimo něj, může být také Bůh stvořitelem a nestranným vládcem světa jen potud, pokud si vůči němu udrží své vnější postavení a nepromění se v boha jednoho z jeho národů. Z druhé strany se také lid, jenž chce být co nejvěrnějším obrazem tohoto stvořitele, musí stáhnout na okraj světa – tak, aby nebyl identifikovatelný s žádným partikulárním místem či identitou uvnitř něj. Mannovu analogii mezi literárním vypravěčem a Bohem lze rozšířit na individuální i kolektivní génie, které v Židech viděl Gombrowicz. Je-li jejich „ne-identita“ pro filosemity jako on důvodem lásky, pak pro antisemity je zase, jak ukázal Klaus Holz, důvodem nenávisi (kap. 3).

„Ne-identita“ odpovídá univerzalistickému sklonu Židů. Dává-li Freud vysvětlení tohoto sklonu rádobou vědeckou, seriózní formu, pak Mann ho vyjadřuje formou literárně hravou, když v první kapitole *Josefa Živitele* tvrdí, že Židé chápali lépe než Bůh sám, že nemůže být zároveň bohem Sionu a Bohem Sinaje, a odmítli prvního jménem druhého. Bůh, jenž se chtěl napojit na svět prostřednictvím národního těla Židů, byl samotnými Židy upozorněn, že takovým vtělením by popřel svou podstatu: vždyť univerzální duch, jenž by se stal partikulárním tělem, by ztratil svou univerzalitu. Můžeme dodat, že byla-li by dovedena do důsledku, musela by se taková pozice projevit nejen odmítnutím sionismu, ale také judaismu.

356 Thomas Mann: *Josef Živitel*. Praha 1959, s. 30.

Ani on se totiž neobejde bez konceptu vyvoleného lidu, byť před příchodem mesiáše nežádá teritoriální stát. Jakmile byl ale takový stát navzdory rabínskému zákazu uspíšit příchod mesiáše roku 1948 ustaven³⁵⁷, ukazuje se zřetelněji než kdy jindy Achillova pata konceptu vyvoleného lidu: představa vtělení neviditelného do viditelného, univerzálního do partikulárního, transcendentálního do empirického. Při obhajobě vlastního partikulárního zájmu proti ostatním totiž může být univerzalistický nárok lehce proměněn v ospravedlnění vlastního nadprávní, a tedy v opak všelidské spravedlnosti, jíž se dovolává.

Freud si každopádně v tomto ohledu nečinil žádné iluze, když mluvil pejorativně o „deliriu vyvolení“ jako o jednom ze zdrojů antisemitismu a nacionalismu. Jeho jednoznačné zavržení toho druhého se projevuje například v korespondenci s Arnoldem Zweigem. Zweig své odmítnutí německým národem kompenzoval přilnutím k národu židovskému. Freuda však vypuzení z jednoho národa nepodnítilo k hledání jiného, ale ještě posílilo jeho individualismus. Když byl antisemity vyhnán z německé kultury (s níž se jako pohrobek liberálního pangermanismu roku 1848 identifikoval), nehledal náhradní národní oporu své identity. Po první světové válce, když vítr mocně zadul do zad kolektivistickým alternativám buržoazního liberalismu – ať již evokovaly emancipaci národa, třídy nebo rasy –, ocitl se tak spolu s Mannem v zadním voji obránců liberalismu a s ním spjatého elitářství, byť oba odmítli optimistický idealismus této doktríny realistickým poukazem k tomu, že jádrem lidské přirozenosti je amorální pud. Svě spojením realismu s univerzalismem postavili proti Hitlerovu spojením realismu s partikularismem.

Obě strany sporu se shodovaly v tom, že to byli Židé, kteří vnesli morální univerzalismus do evropské civilizace. Zatímco Hitler v tom – ve stopách vulgarizovaného Nietzscheho

357 Tento zákaz tradičních Židů přejala i většina těch rabinů 19. století, kteří byli pozitivně naladěni k modernitě. Tón udal na počátku této doby Moses Mendelsohn, když roku 1783 připomněl tradiční rabínské ztotožnění „dcer jeruzalémských“ toužících po milovaném s lidem Izraele očekávajícím příchod mesiáše: „Zapřísahám vás, jeruzalémské dcery, při gazelách a při polních laních: nebuďte a neburcujte lásku, dokud nebude chtít sama“ (Píseň písní, 2,7 a 3,5). Srov. Šlomo Sand, c. d., s. 149–150.

Genealogie morálky – viděl trik přirozeně slabých, jak získat moc nad silnými tím, že nadřadí přírodě univerzální principy, Freud a Mann to považovali za dílo humanizace, které ze Západu učinilo civilizaci v pravém, tj. kosmopolitně liberálním smyslu: zájmově a kulturně pluralitní prostor spravedlivého soužití jednotlivců a skupin. Zatímco Hitlerova vize chtěla spolu s univerzalismem vypudit z Evropy (a světa) i Židy, podle Freuda a Manna byli právě díky svému univerzalismu v moderní Evropě stejně, ne-li více doma jako křesťanské národy.

ZE SINAJE DO EGYPTA: ŽIDÉ JAKO PŘEDVOJ BURŽOAZIE

Antropologický základ konvergence Mannovy a Freudovy vize lidské civilizace a židovství můžeme schematicky zachytit následovně: Na počátku lidského života je narcistní a incestní touha, která jako by chtěla obnovit původní jednotu a nerozlišenost já a světa. Podmínkou civilizace je její překonání. Láska k matce či sestře musí být vytěsněna a nahrazena láskou k cizí ženě, jakkoliv v ní muž nevědomě hledá zavržené incestní spojení. Naplňování této druhé, náhradní touhy je pak omezeno pravidly spravedlnosti, která garantuje otec, jenž se v pocitu viny za jeho (skutečnou či fantazijní) vraždu (k níž došlo v zápasu o matku či sestru) vrací jako Bůh.

Tento obecný model vzniku civilizace je – díky jeho opakování ve vraždě Mojžíše – zintenzivněn a doveden na kvalitativně vyšší úroveň v židovském monoteismu: neviditelný Bůh klade na člověka dříve nemyslitelné nároky tím, že ho zbavuje pomoci a útěchy pozemských bůžků a jejich obrazů a dává mu za vzor sám sebe jako duchovní protiklad materiálního světa. Božské je vyhnáno z přírody a postaveno proti ní jako ideál, o jehož dosažení se člověk jakožto *obraz Boží* musí pokoušet, který je však pro něj jakožto pro *konečného živočicha* nedosažitelný. Stejně jako je božské vyhnáno z přírody a postaveno proti ní, má se člověk postavit proti přírodě v sobě – proti svým přirozeným sklonům. Má se stát svatým, jako je On svatý.

Ve svých vyšších stádiích, která se ovšem z jiného hlediska mohou jevit jako fáze dekadence, však civilizace začíná tuto absolutní „možjíšskou distinkci“ (J. Assmann) mezi transcendentním Bohem a odčarováním světem (přísným Super-ego a podrobeným Id) – a s ní spjatou netolerancí k množství bůžků, s jejichž pomocí lidé hledají pozemské uspokojení – zmírňovat a jejich protiklad usmiřovat. Rigorismus zásvětního monoteismu je rozředován tolerancí světského humanismu. Vzepětí k platonické ideji přestává fungovat vylučujícím a antagonistickým způsobem. Spíše než na to, v čem se s méně náročnými projekty lidského života vylučuje, se jeho stoupenci začínají soustřeďovat na to, v čem se s ním překrývá. Nejde již o to, postavit jednu zjevenou ideu Absolutna proti ostatním, ale hledat společný základ, jenž se objevuje v různých zjevených náboženstvích či filosofických systémech. Od Marsilia Ficiniho k Friedrichu Schillerovi symbolizoval tuto ekumenickou opci poukaz k „egyptským mysteriím“ s jejich propojením esoterického mono-pan-teismu s exoterickým polyteismem. Jak protestantismus, tak proti-reformaci lze pochopit jako zápornou reakci na toto ekumenické hledání „původní“ teologie (*prisca theologia*) či filosofie (*philosophia perennis*).³⁵⁸

Nástup protikladu indoevropského a semitského principu v sebe-rozumění Evropy přelomu 18. a 19. století přesunuje domnělou kolébkou její civilizace z Egypta jednak do Indie, jednak do Řecka. V synergii s postupující sekularizací to otevírá dveře novopohanství, které začíná znova začarovávat svět. Z hlediska „árijského mýtu“ rozvinutého v 19. století se usedlá, zemi obdělávající evropská civilizace definuje vylučujícím protikladem k semitskému monoteismu, jenž vzešel z životního způsobu pouštních nomádů. V reakci na nacistické vyústění tohoto projektu potvrzují naopak Freud a Mann ukotvení Evropy v monoteismu achnatonského Egypta. Zatímco Freud zdůrazňuje jeho striktní a exkluzivistickou – ikono- a teoklastickou – podobu, Mann mu naopak dává podobu ekumenickou a inkluzivní. První tedy vyvolává zpět ostrou „možjíšovskou distinkci“, druhý navozuje „dvojitou teologii“ egyptských mysterií.

358 J. Assmann: *Moses der Ägypter*.

ANDROCENTRICKÁ, NEBO ANDROGYNNÍ CIVILIZACE?

Rozdílu v pojetí monoteismu odpovídá rozdíl v rodové specifikaci civilizačního ideálu. Zatímco Freud klade těžiště na schopnost mužské racionality kontrolovat ženskou smyslovost a pudy, Mann ve své biblické tetralogii načrtává civilizaci, v níž mužská a ženská strana lidství již nejsou v hierarchickém a vylučujícím vztahu, ale vzájemně se relativizují, vyvažují a prostupují. Puritanismus pozdního Freuda přitom není logicky nutným vyústěním jeho psychoanalytických východisek. Jak bylo řečeno výše, až do třicátých let u něj převládal sklon západní civilizaci za zbytečně přehnanou represi smyslové a pudové stránky lidského života kritizovat, ne chválit. V prvních desetiletích 20. století se také otevřel relativizaci rodové opozice, kterou – v souladu s evropskou patriarchální kulturou 19. století – definoval jako protiklad aktivního a pasivního pólu. Oba podle něj existovaly v nositelích obou pohlaví: muži mohli zaujímat pozici pasivní a ženy aktivní. Podobně relativní byl podle něj i rozdíl v sexuální orientaci: i u heterosexuálů byla latentně přítomná možnost homoerotické volby. Dva způsoby vybočení z vládnoucího patriarchalistického modelu přitom ve značné míře korelovaly – sklon zaujímat ženskou pozici šel u muže ruku v ruce s homoerotickou orientací. Freud sice nikdy neopustil tezi, že jádrem normální psychické struktury je oidipovský komplex, naznačoval však i možnost většího zhodnocení předoidipovského stadia, v němž ústřední roli v utváření identity dítěte nehraje otec, ale matka.

Podle Carla E. Schorskeho není náhoda, že jeho zájem o kulturu starověkého Egypta se intenzivně projevil právě v prvním desetiletí 20. století, na jehož počátku píše Wilhelmu Fliessovi, že hodlá napsat práci o „dvojphlavnosti v člověku“.³⁵⁹ Egyptská mytologie korespondovala s předoidipovským stadiem – například v podobě androgynní bohyně Mut, zobrazované s ňadry a ztopořeným údem, nebo bohyně Nut,

359 Dopis ze 7. srpna 1901 citován v Carl E. Schorske: *The Egyptian Dig: Freud's Psycho-Archeology of Cultures*, in též: *Thinking with History. Explorations in the Passage to Modernism*. Princeton University Press 1998, s. 191–218, s. 202, pozn. 24, s. 214.

kteřá měla supí hlavu. Ve Vzpomínce z dětství Leonarda da Vinci (1910) Freud tyto dvě bohyně mylně ztotožňuje.³⁶⁰ V dětském snu, na nějž si Leonardo vzpomínal, mu sup otevřel zobákem pusu a pak ho do ní vkládal. Freud připomíná starověký názor, že supi jsou jen ženského rodu a oplodňuje je vítr. Sen podle něj dává klíč jak k Leonardově homosexualitě, tak k jeho androgynním rysům. Jde o vzpomínku na erotický vztah s matkou Kateřinou, která s ním během prvních tří až pěti let života žila sama. Na jedné straně jí on nahrazoval muže (což zintenzivňovalo její laskání), na straně druhé byla pro něj ona nejen předmětem objektové lásky, ale také – v důsledku nepřítomnosti otce – lásky identifikační, což vedlo k orientaci jeho sexuality na muže.

Nepřítomný otec nemohl nastavit hráz ani touze po matce, ani pudu k věděni, jenž je v raném dětství aktivován jako nástroj této touhy. To se podle Freuda mělo projevit ve druhé polovině Leonardova života, v němž tento nenasytný pud vážně narušil jeho schopnost dokončovat započatá díla a blokoval plné rozvinutí Leonarda jako tvůrčího umělce. Freud na jedné straně spojuje Leonardovu homosexualitu a jeho ženské rysy s omezením jeho schopnosti tvořit a jednat – jako by převaha pasivního pudu k poznávání světa suspendovala jeho schopnost v něm aktivně působit a přetvářet ho. Na straně druhé však sám tento svůj soud podkopává poukazem k tomu, že absence autority otce v raném dětství vysvobodila Leonarda z úcty k tradici a otevřela prostor k rozvinutí jeho schopnosti zkoumat přírodu pouze vlastním rozumem – bez zprostředkování mužskými autoritami. To, co učinilo z Leonarda jednoho z nejoriginálnějších přírodovědců a vynálezců jeho doby, byla skutečnost, že těžištěm jeho osobnosti nebyl vztah k chránícímu a trestajícímu otci-Bohu, nýbrž ke štědré a plodné matce-Přírodě. Z tohoto hlediska by Leonardova androgynie a homosexualita nesignalizovaly jeho zmrzačení, ale genialitu. Nečinily by ho méněcenným vzhledem k ostatním lidem, ale naopak jim nadřazeným – schopným vidět věci, které jim zůstávaly skryté.

360 Freud: Vzpomínka z dětství Leonarda da Vinci (1910), in též: *Spisy z let 1909-1913, sv. VIII*, s. 109-175.

V tomto kontextu Freud připomíná, že pozdní podobou jedné z egyptských androgynních bohyní (saiské Neith) byla i řecká bohyně moudrosti a spravedlnosti Athéna (římská Minerva), jejíž androgynní rysy ovšem takřka zmizely pod Diovou patriarchální vládou. Takové rysy byly někdy přičítány také egyptské bohyni lásky Isis, jejímž ekvivalentem byla babylonská Ištar, zobrazovaná s vousy, i řecká Afrodita. Podle Freuda byl falus přidán k ženskému tělu znakem „plodivé síly přírody“. Obecně pak chtěly takové představy bohyní „vyjádřit, že teprve spojením znaků mužských se ženskými dospějeme ke správné představě božské dokonalosti“.³⁶¹

V letech před první světovou válkou se však Freudův kulturní zájem neobrátil od Řecka a Říma pouze ke starověkému Egyptu, ale také ke starověkému Izraeli.³⁶² Zatímco první obrat byl v souladu s jeho zájmem o „dvojpodobnost v člověku“, druhý se naopak ukázal jako cesta ke znovupotvrzení vlády mužství. Zafixoval se totiž na postavu Mojžíšovu – a to nejprve v podobě slavné Michelangelovy sochy.³⁶³ Viděl v ní ztělesnění duchovní mužnosti ve smyslu schopnosti podřídit okamžité pudy a vášně racionálně sledované hodnotě, která je přesahuje. Dvacet let po vydání článku o Michelangelově Mojžíšovi začíná Freud psát knihu, jejíž název nezačíná spojením „člověk Mojžíš“, ale „muž Mojžíš“.³⁶⁴ Oba výrazy signalizují nahrazení nadpřirozeného výkladu počátku judaismu výkladem přirozeným – teocentrismu humanismem. Zatímco však první nechává obsah afirmovaného lidství otevřený, druhý implikuje, že modelovým člověkem je muž. Civilizace, která vzešla z Mojžíšova činu, spočívá v podmanění ženské smyslovosti a smyslnosti (*Sinnlichkeit*) mužskou intelektualitou (*Geistigkeit*), pudu rozumem, těla duchem.

Carl E. Schorske, z jehož interpretace Freudova pozdního patriarchalismu vycházím, připomíná, že Freud mohl k takovému výkladu Mojžíše-Egyptřana dospět jedině vypuštěním toho,

361 Freud: Vzpomínka z dětství Leonarda da Vinci, tamtéž, s. 109-175, s. 138.

362 Schorske, *The Egyptian Dig*, s. 203-204.

363 Freud: Michelangelův Mojžíš (1914), in: *Spisy z let 1913-1917, sv. X*, Praha, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek 2002, s. 153-180.

364 Schorske, *The Egyptian Dig*, s. 208.

co jeden z jeho citovaných zdrojů – James Henry Breasted – píše o estetice achnatonovského Egypta. Podle něj byla svou „smyslovou, naturalistickou plastičností hodná *art nouveau*. Z fresek znázorňujících Achnatona a jeho krásnou královnu Nefertiti v něžném spojení či v láskyplné hře s jejich dcerami vyzařuje rozkoš *Sinnlichkeit*.“³⁶⁵ Příroda a tělesnost nejsou zavrženy jménem transcendentního Boha či ducha, ale oslavovány jako jeho emanace či manifestace. Breasted také cituje egyptský text, jenž tvrdí, že Aton je „*otcem a matkou* všeho, co stvořil“, což podle Schorskeho odpovídá výše citovanému Freudovu odkazu k egyptské představě, že boží dokonalost je dvojpohlavní.³⁶⁶ Pozdní Freud zamlčel nejen tuto a další pasáže Breastedových *Dějin Egypta* z roku 1905, ale také článek svého berlínského spolupracovníka Karla Abrahama z roku 1912 Amenhotep IV. Achnaton je v něm vykreslen jako androgynní vládce odmítající používat násilí proti svým nepřátelům, vyznávající Boha všeobjímající lásky (bližšího křesťanskému než mojžíšskému pojetí) a svěřující ženám – vedle Nefertiti také matce Teje – klíčové postavení na svém dvoře.³⁶⁷ I v Abrahamově pojetí je tedy pro kulturu achnatonovského Egypta charakteristické vyvažování a propojování mužského a ženského, duchovního a smyslového, nikoliv panství prvního pólu nad druhým.

Zatímco vedle některých pasáží Breasteda a článku Abrahama vytěsnil pozdní Freud i svůj vlastní zájem o „dvoj-pohlavnost v člověku“ a v egyptské kultuře z let před první světovou válkou, Thomas Mann jako by ve své biblické tetralogii rozvinul právě toto jeho nasazení spolu s podněty obou autorů.³⁶⁸ Hlavní postavou jeho díla není duchovně mužný Moj-

365 Schorske, s. 210. Schorske odkazuje na James H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, New York 1933, s. 292–298 a též: *A History of Egypt*, New York 1923, s. 376–378.

366 Schorske, pozn. 47, s. 215, J. H. Breasted, *A History of Egypt*, s. 377.

367 Schorske, s. 210–211, Karl Abraham, *Amenhotep*, Selected Papers, 2 vols, New York 1955, vol. 2, s. 262–290.

368 Akademická autorita na Thomase Manna Hermann Kurzke uvádí mezi zdroji Mannovy tetralogie Breastedovy knihy a Freudovy spisy, Abrahamův článek ovšem nezmiňuje, srov. Hermann Kurzke: *Mondwanderungen. Wegweiser durch Thomas Manns Joseph-Roman*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag 2003 [1993], s. 150–151, 153.

žíš, ale androgynně půvabný Josef: ve svých sedmnácti letech „krásnější než žena a muž, krásný jako muž a žena, krásný tak i tak a na všechny způsoby, tak půvabný a krásný, že žena a muž na něho zevlují a že se v něm zhlížejí“.³⁶⁹ Až tento mladík vyspěje v mladého muže, stane se jeho pokušitelkou žena nesoucí jméno bohyně Mút (Pótífarova choť Mút-em-enet), jež sama sebe v jisté chvíli vidí jako „vousatého muže“, který „útočí na něžnou pannu“ a posléze Josefovi říká: „Jsem Isis, Velká matka, a nosím přílbu se supem.“³⁷⁰

Achnaton je u Manna karikaturou zženštilosti a přecitlivělosti. Státnickou moudrost, která mu schází, reprezentuje jeho matka Teje a posléze Josef jako jeho vezír. Kritika faraona i rodičů Mutina muže Pótífara Huij a Tuij (kteří nechali svého synka vyklestit, aby vyšli vstříc čistě duchovnímu, post-pohlavnímu věku) je součástí Mannova hledání náležité rovnováhy mezi duchem a tělem, mužem a ženou, intelektem a smyslovostí, rozumem a pudy. I když na rozdíl od Freuda Mann nepoužívá výrazu „pokrok v duchovnosti“, je také pro něj jádrem civilizace.³⁷¹ Na rozdíl od Freuda však nespocívá v podmanění tělesnosti, ale v její kultivaci, jíž duch nejen získává skutečnost, ale také je sám kultivován. V momentě fašistického útoku na liberálně kosmopolitní civilizaci klade Mann do jejího středu lidství podepřené stejně tak mužským jako ženským pólem a schopné relativizovat jejich protiklad. Ve stejné chvíli naopak Freud potvrzuje ústřední postavení, které v této civilizaci má mít duchovní mužnost jako schopnost rozumu podmaňovat si iracionální aspekty lidské existence spojované s ženstvím.

Od devadesátých let minulého století, kdy se vzedmula vlna obnoveného zájmu o Freudovo poslední dílo, byly na jeho adresu formulovány dvě protikladné kritiky. Podle Carla E. Schorskeho dospěl Freud vyvozením obsahu judaismu z Egypta a nahrazením „pravdy o androgynním faraonovi“ puritánskou etikou k paradoxnímu výsledku: „tím, že promě-

369 Thomas Mann: Mladý Josef, s. 316.

370 Thomas Mann: Josef v Egyptě, s. 447, 453.

371 Srov. Jan Assmann: Thomas Mann, Sigmund Freud und die wissenschaftliche Prosa, in: *Thomas Mann Jahrbuch* 25, 2012, s. 167–176, s. 173.

nil Mojžíše do Egyptana, nakonec učinil z Achnatona Žida^{.372}. Toto tvrzení by ovšem platilo jen tehdy, pojímali-li bychom židovství tak, jak je pojímal sám pozdní Freud. Toto pojetí podtrhávalo právě ty rysy židovství, s odkazem k nimž stavěla jistá část evropského myšlení 19. století semity proti árijcům: zatímco první měla víra v neviditelného ducha vykořenit ze smyslové reality, druzí bezprostředně přitakávali této realitě jako prostoupené duchem. Takové rozdělení rolí – formulované na přelomu 18. a 19. století ranou německou romantikou a mladým Hegelem – nemuselo samo o sobě vést k antisemitismu. Vykořenění mohlo být pochopeno jako negace nereflektovaného zakořenění, která směřuje ke své vlastní negaci – k propojení semitské transcendence s árijskou imanencí, které překoná jednostrannost obou. I bez této dialektiky dospěl k takové syntéze Thomas Mann v postavě Josefa.

Jinou cestou se vydali antisemité, když opozicí mezi semity a árijci podepřeli stereotyp Žida jako bytosti trpící hypertrofií abstraktní racionality. Odvrácenou stranou tohoto jednostranného rozvoje ducha či duchovnosti (*Geistigkeit*) mělo být zakrnění těla a smyslovosti (*Sinnlichkeit*). V míře, v jaké byl Židův vztah ke světu založen pouze na rozumovém zprostředkování a zcela zbaven spontaneity, byl jeho život zmrzačený a odcizený. V gestu hodnotového převrácení či re-signifikace (J. Butler) klade Freud pochvalně do středu židovské existence právě ten rys, s poukazem k němuž Židy zavrhovali antisemité: civilizační ctností je racionální odstup a zprostředkovaný vztah ke světu smyslů a tělesných pudů, nikoliv jeho spontánní a nekritické přijetí.

Uvědomíme-li si kontext Freudova gesta, jímž byl vítězný nástup nacismu, jeví se jako nespravedlivá druhá hlavní výtká, která byla od přelomu tohoto a minulého století vznášena proti poslednímu Freudovu dílu. Daniel Boyarin a v jeho stopách Joel Whitebook vidí Freudovo gesto nikoliv na pozadí antisemitismu 20. století, nýbrž antijudaismu 1. století v té podobě, v jaké byl údajně formulován Pavlem z Tarsu, když kritizoval Židy za to, že nejsou schopni se pozvednout k duchu a ulpí-

372 Schorske, *The Egyptian Dig*, s. 211.

vají na těle a liteře.³⁷³ Zmínění autoři asociují Pavlova ducha s maskulinitou a jeho židovské odmítnutí s femininitou a tvrdí, že Freud internalizuje tuto výtku a svou tezi o Židech jako nositelích „pokroku v duchovnosti“ se „identifikuje s agresorem“.³⁷⁴ Ve třicátých letech 20. století však neodpovídal Freud na antijudaistickou kampaň židokřesťanů údajně vedených Pavlem, ale na antisemitskou kampaň nacistů vedených Hitlerem.³⁷⁵ Jejich pohanská představa ideálního árijce byla variací na raně romantickou opozici mezi semity a árijci, nikoliv na raně křesťanskou opozici mezi židokřesťany a Židy. To, že Freud není Pavlem 21. století, se nejvíce projevuje právě na jeho pojetí duchovnosti. Zatímco Pavlův duchovní člověk má své těžiště v milosti Boží a etice lásky, Freudův ho má v rozvoji intelektu a etice povinností. Podřizuje-li se první Kristu unášen citovým hnutím, druhý každé citové hnutí podřizuje rozumu. Proti víře v zázrak a mystickému sjednocení s Bohem stojí odstup od jakéhokoliv citu, jenž by člověka odváděl od racionálně dosahované pravdy a spravedlnosti. V míře, v jaké je taková sebe-vláda (symbolizovaná Freudovi Michelangelovým Možíššem) charakterizována moderní patriarchální kulturou jako mužská, zatímco podléhání citům je považováno za ženské, mají ovšem Boyarin a Whitebook pravdu ve druhé výtce, kterou vznášejí na Freudovu adresu – v jeho obvinění z mas-

373 Daniel Boyarin: *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley, University of California Press 1997, s. 245–248; Joel Whitebook: *Geistigkeit: A Problematic Concept*, in: Gilad Sharvit and Karen S. Feldman (eds.): *Freud and Monotheism. Moses and the violent Origins of Religion*. Berkeley, Townsend Center for the Humanities, University of California, New York, Fordham University Press 2018, s. 46–65. Pro charakterizaci Boyarinova argumentu v kontextu dalších interpretací posledního Freuda v posledním desetiletí minulého a prvním desetiletí tohoto století srov. Eliza Slavet: *Racial Fever. Freud and the Jewish Question*. New York, Fordham University Press 2009, s. 15, 170.

374 Joel Whitebook: *Geistigkeit: A Problematic Concept*, in: Gilad Sharvit and Karen S. Feldman (eds.): *Freud and Monotheism. Moses and the violent Origins of Religion*. Berkeley, Townsend Center for the Humanities, University of California, New York, Fordham University Press 2018, s. 46–65, s. 56.

375 Pro historické argumenty proti tezi o Pavlově antijudaismu, kterou Boyarin a Whitebook sdílejí s hlavním proudem křesťanství, viz Paula Fredriksenová: *Apoštol Pavel, posel Božího království*. Praha, Maraton 2023.

kulinismu. Obvinění z internalizace *árijského* ideálu mužství je však liché – vždyť jeho součástí ve Freudově době bylo rozvinutí a používání tělesné síly, nikoliv její popření či omezení jménem ducha, které evokuje Freud. Jeho maskulinismus do sebe na rozdíl od *árijského* zahrnul intelektualizaci mužství symbolizovanou mimo jiné obřízkou. Duchovní mužnost Freudova (a Michelangelova) Mojžíše prostě neodpovídá *árijské* mužnosti vzývané ve 20. století Freudovými pronásledovateli.

Jsou-li Freudova a Mannova vize protikladné z hlediska pohlavního rodu, ve vztahu ke třídě se shodují: byť jeden definuje civilizaci androcentricky a druhý androgynně, oba ji chápou jako měšťanskou či buržoazní. Jistě, jsou otevření k socializujícím reformám, které by vyrovnaly majetkové i statusové rozdíly a vzaly vítr z plachet resentimentu. (V souladu s merkurovskou schopností smířovat protiklady propojuje Mannův Josef ve své přestavbě egyptského hospodářského systému socialistický princip zespolečenštění s kapitalistickým principem vlastnické svobody.³⁷⁶) Takové reformy mají polidštit, nikoliv však zrušit buržoazní civilizaci.

Oba autoři také sdílejí elitářství: civilizace se neobejde bez kategorie výjimečných jednotlivců, kteří ostatním ukazují cestu. Plní-li u Freuda tuto roli Židé ve smyslu příslušníků pokrevní rasy, pak Mann se držel i ve svém zralém období kategorie *génia*, kterou zdědil z *fin de siècle* – svého formativního období. Dvě následující kapitoly představí dvě verze této figury – *génia* jako *vypoleného* k vedení ostatních a *génia* jako *požehnaného* k naplnění a ochraně života.

376 Josef Živitel, s. 392.

KAPITOLA DVANÁCTÁ
VYVOLENÝ:
GÉNIUS JAKO DUCHOVNÍ VŮDCE

Nejlepší přístupovou cestou k Mannovu pojetí génia je jeho srovnání s pojetím Weiningerovým. Podle Manna je génius obtížen ambivalencí – může být symptomem nemoci, ale i cestou k její léčbě. Podle Weiningera je pouze tím druhým. Rozdíl plyne z rozdílného hodnocení vnějšího postavení génia vůči životu a světu. Vidí-li v něm Mann problém, pak Weininger ho chápe jako géniovo privilegium. Jestliže je podle prvního autora zmrťování života jeho zachycováním z odstupů příznakem úpadku, pak podle druhého je příslibem spásy: je třeba dokončit tento pohyb – překonat kantovskou dvojdomost a stáhnout se z říše fenoménů do říše noumenonů. Z bytosti, která participuje na světě, se má člověk proměnit do jeho vnějšího pozorovatele – z působícího těla do zřícího ducha, z aktéra do voyeura. Zření, jímž do sebe jako leibnizovská monáda zavínuje celý svět, však míří za něj – k idejím. Empirické já je nahrazeno transcendentálním.

Zatímco tedy Weininger potvrzuje nárok génia na opuštění světa, Mann naopak hledá způsoby, jak ho do světa vrátit.

Místo schopenhauerovské touhy po spáse ze života ho pohání nietzscheovská potřeba životu přitakat. Proti utopii transcendentálního zření staví realitu pozemského jednání. V protikladu k Weiningerovi mu „jinosvětскost“ géniů ohlašuje dekadenci, nikoliv její překonání. Géníus se může z jejího zajetí vymanit jedině tak, že se zapojí do společnosti – že zužitkuje své *rozjímavé* postavení *mimo* ni pro *činnou* intervenci *uvnitř*. Weininger a Mann sledují opačné definice osvobození. Má-li se podle prvního génius osvobodit ze světa, pak podle druhého se má osvobodit právě z této své dekadentní touhy po opuštění světa. Tvarování světa ve svých představách a dílech má doplnit či přímo nahradit jeho tvarováním v reálném prostoru a čase. Weininger tento zpětný pohyb „dovnitř“ akceptuje jen jako přechodný návrat, jehož cílem je vyvést i ostatní lidi „ven“.

Oba autoři se překrývají v pozornosti, kterou věnují géniům zvláštního druhu – zakladatelům náboženství či jejich reformátorům. Jednomu je paradigmatem Kristus, druhému Mojžíš. Zatímco Weiningerův Kristus se stává vzorem ostatním lidem svým vstoupením na nebesa (může ho následovat každý, kdo je schopen obětovat své pomíjivé tělo na oltář věčného ducha – překonat Žida v sobě), Mannův Mojžíš v novele *Zákon* snáší nebesa na zem – chce, aby se lidé již „zde a nyní“ jako kolektiv řídili principy univerzální spravedlnosti, jejíž uskutečnění jim křesťanství slíbí až „tam a potom“ jako *jednotlivcům*. Proměnou génia z tvůrce uměleckého díla v tvůrce nového, „svatého“ lidu jsou jeho dekadentní rysy zužitkovány pro nápravu světa. Jeho abnormální existence již není pouhou odchylkou od společenských pravidel, v lepším případě bezúčelnou, v horším škodlivou, ale stává se nástrojem jejich polidšťování. Dílo, jemuž se Mojžíš oddává, nevzniká vně (či na okraji) lidské reality, jako její myšlenkový či umělecký odraz nebo obraz: je jím proměna reality samé. Staví-li Weininger génia ducha či rozjímání nad génia činu a jednání, Platona nad Napoleona, pak Mann staví ve figuře Mojžíše na nejvyšší místo střední polohu mezi nimi. V jeho zákonodárné činnosti se propojuje kontemplace s akcí, byť donucující stránku té druhé zajišťuje Jozue jako hlava vojenských a policejních jednotek. Slovy Manna je Mojžíš obdařen zralou „mužností du-

chovní, v sebe obrácenou“ a Jozue naopak „mladistvou mužností, upřenou veskrze na věci vnější, plně k dispozici“. ³⁷⁷

VYVOLENÝ

Když se Mann vrátí k otázce dekadence a geniality v románu *Vyvolený*, nechá rozdílné mužnosti Mojžíše a Jozueho působit v jediné postavě: Řehoř, zrozený z incestního vztahu dvojčat vévody Grimalda, Sibyly a Willigise, kompenzuje absenci právoplatného společenského místa výjimečným rozuměním životu a Boží spravedlnosti i výjimečnou schopností porážet fyzicky své protivníky – nikoliv však prostou silou, ale soustředěností své vůle. ³⁷⁸ Mann ho líčí jako monoteistický protějšek Wagnerova pohanského Siegfrieda – potomka incestního vztahu Siegmunda a Sieglindy.

Pozoruhodné je, že v tomto díle vyjímá Mann rozjímavou schopnost zachycovat zvnějšku život a dávat mu uměleckou formu zcela ze sféry geniality. Nechává ji zastupovat vypravěčem Klementem, který oznamuje čtenářům, že je rád, že si po vzoru svatého Pavla mohl obléci „nového člověka“ a pomíjivé tělo konající ve světě podřídí rozjímavému duchu schopnému reflektovat svět z odstupu. Jedině díky vstupu do mnišského stavu – tedy za cenu rezignace na svou mužnost – se mohl stát „vtělením ducha vyprávění“. Tento duch dovede zachycovat život proto, že se vznáší nad ním: právě díky tomu, že jeho živlem je „abstrakce“, tedy přesah každého místa a času, je schopen dávat tvar příběhům odehrávajícím se v konkrétních místech a časech. Jen proto, že není sám situován, může zachycovat situované dění. O „pravém štěstí“ a „pravém neštěstí“ dovede Klement vyprávět tak dobře díky tomu, že je nikdy nepoznal. Vyprávěním si kompenzuje své ochuzení.

Absence místa ve světě, kterou Klement přijal jako požehnání, je ovšem na hlavního hrdinu novely uvalena osudem jako prokletí. Protože se k němu otec a matka nemohou přiznat (neboť jsou mu zároveň strýcem a tetou), nemá žádné legitimní a legální místo v rodinné a společenské struktuře

377 Thomas Mann: *Zákon*, in *týž: Novely a povídky*. Praha 1979, s. 414.

378 Thomas Mann: *Vyvolený*. Praha, Odeon 1974.

lidského světa a s ním spjaté jméno. V důsledku této jeho „nemístnosti“ není jiná možnost než nechat o jeho osudu rozhodnout vlny. Po svém zázračném vylovení získává nevlastní matku a sourozence v prosté rybářské rodině a duchovního otce v opatovi jednoho kláštera, jenž ho opatří jménem a vzděláním se záměrem učinit z něj svého nástupce. Řehoř však nemůže být rybářem, opatem ani nikým jiným ve světě lidí. „Nemístná“ část jeho osoby každou identitu podvrací. Od všech rolí je odcizen, na žádném místě nemůže najít domov. Je puzen k cestě, která mu má odhalit zdroj této „nemístnosti“ – tajemství jeho původu. Na této cestě pak náhoda či prozřetelnost způsobí, že se i on dopustí mezního hříchu, když se – podle oidipovského vzoru – stane osvoboditelem jednoho vévodství a mužem jeho panovnice, která se posléze ukáže být jeho matkou. Po tomto objevu na sebe uvalí natolik krajní mnohaleté pokání na pusté skále, že ztratí svou lidskou podobu a – vyživován pouze „matkou zemí“ – padne na „úroveň sviště“.

Druhou stranou vyloučení ze společnosti ostatních smrtelníků a pádu „pod“ ně se však stává vynesení „nad“ ně, když je mu přisouzeno postavení jejich duchovního vůdce. Na zprávu o svém vyvolení papežem reaguje Řehoř těmito slovy: „Nebýlo pro mne místa mezi lidmi. Jestliže mi nezbadatelná milost Boží vykazuje místo nad nimi všemi, zaujmu je pln vděčnosti, že smím svazovat a rozsvazovat.“³⁷⁹ Jako by výjimeční lidé mohli být buď vydědenci, nebo světci, nikdy bratry ostatních lidí. Mohou žít *pod* či *nad* nimi, nikoliv s nimi v pozici rovnosti.

Podobný model používá Gombrowicz při charakterizaci vyvolenosti Židů (kap. 3) i Weininger při charakterizaci jejich zavrženosti (kap. 9). Jeho pojetí Krista vyjevuje společné východisko filosemitismu a antisemitismu. Podobně jako jeho Žid Kristus i Mannův Řehoř může zprostředkovat spásu ostatním právě proto, že byl krví svého zrození předurčen k ztracení. Může být lepším soudcem lidí a prostředníkem mezi nimi a Bohem než ostatní papežové proto, že byl sám jako plod i pachatel těžkého hříchu málem zavržen. Jen ten, kdo je schopen vykoupit výjimečný hřích výjimečným pokáním, může přinášet ostatním spásu. Ideálním pastýřem zdravých a normálních

379 Tamtéž, s. 222.

lidí je člověk, který poznal propast nemoci a abnormálního. Ten, kdo zažil a překonal oscilaci mezi nelidskými extrémy (Buberovu „polaritu“), získal adekvátní smysl pro měřítko lidskosti, které leží mezi nimi. Výjimečnost tohoto papeže dokládá Mann nejen tím, že poráží všelijaké hereze a obnovuje kostely a kláštery, ale především tím, že při rozhřešování a vynášení soudů víc „rozvazuje“ než „svazuje“ – tedy klade milost nad právo. Mann naznačuje, že převaha shovívavé dobroty nad přísnou spravedlností plyne z toho, že sám na sobě poznal zkaženost lidské přirozenosti. V literární postavě papeže Řehoře jako by Mann předjímal otevření se pluralitě životních způsobů moderního světa na 2. vatikánském koncilu (*aggiornamento*) či široké srdce papeže Františka.

Velikost Řehoře byla testována nesamozřejmostí, s níž se jako bastard musel od svého narození potýkat. Nic neměl zaručeno automaticky a předem. S výjimkou poslední role byly všechny ostatní, které ve světě hrál, problematické. Žádná mu nepadla jako vlastní. Každou si musel vydobývat tím, že prokazoval větší ctnosti než ti, kteří se do ní narodili. Jako „nemístné“ dítě zapovězeného spojení byl v zápase s tímto dědičným handicapem postaven před krajní alternativu, kterou Nietzsche vyjádřil maximou „co mě nezabije, to mě posílí“: mohl buďto zahynout, anebo v sobě objevit výjimečnou energii schopnou překonávat výjimečné překážky. Povstávala-li tato síla z absolutní nesamozřejmosti jeho existence, pak absolutní samozřejmost, s níž zažíval svou existenci jeho otec Willigis, zplodila životní slabost. Od začátku měl zaručeno privilegované postavení ve světě a připraveny všechny podmínky, aby se ho mohl zhostit. Jaký pak div, že on, který v dětství a mládí neprošel žádnými zatěžkávacími zkouškami, při první takové zkoušce zahynul? Předem zajištěné uznání nejen nechalo zakrnět jeho kreativní a bojové schopnosti, ale vedlo k narcismu a incestu: nikdo jiný nemohl být hoden jeho přízně než on sám anebo jeho druhé já v podobě jeho sestry. Jistota o vlastní výlučnosti ho odvedla od obcování s jiným a uzavřela do vlastního. Skutečně plodné však je pouze setkání s cizím. Láska ke stejnému plodí zmetky. Paradoxem, jež navozuje Mannův román, je, že bez zkušenosti této „nemístnosti“ jako součásti a produktu dekadence by se nemohla rozvinout velikost, která dekadenci překonává.

ABRAHÁM, JÁKOB, JUDA

Obecný model korelace mezi vyvoláním k vůdcovské roli a nesebejistotou existence či dočasným morálním zavržením používá Mann také ve své biblické tetralogii. Tím, kdo povede proti úmyslům Jákobova srdce židovský lid vstříc jeho misi, není Josef, obdařený od raného dětství samozřejmou důvěrou v přízeň Boží a nadřazenost ostatním bratrům (a sklízějící za tuto svou pýchu jejich odplatu), ale Juda rozdíraný pocity viny a morální nepatřičnosti. A to nejen za to, co spolu se svými bratry provedl Josefovi (byť patřil k těm, kteří ho chtěli nechat naživu), ale také za své nutkavé oběti Astartě – bohyni pohlavní touhy. Tato jeho náruživost ho vžene do léčky nastražené Tamarou. Tento a podobné incidenty ho však nediskvalifikují pro vůdcovské povolání. Spíše naopak. Vědomí hříchu má jen ten, kdo touží po čistotě a nemá ji zaručenu: anděl, jenž si jí je jist, ani zvíře, které po ní netouží, hřích neznají.³⁸⁰ Právě schopnost hřešit – tedy uvědomovat si úpadek prostřednictvím jeho kontrastu s ideálem – učinila Judu vhodným příjemcem Jákobova pověření, aby vedl Izrael k naplnění jeho dějinného poslání.

Jak ukazuje Mann v Předmluvě k tetralogii, povoláního charakterizuje duševní neklid, ženoucí ho za hlasem Božím.³⁸¹ Bůh není opěrným bodem, ale výzvou. Není místem spočinutí, ale zdrojem nespokojenosti, která člověka pohání dál a dál. Nelze se ho zmocnit – přibít ho na nějakou věc a použít pro potvrzení vlastní hodnoty. Právě z odporu k Bohu jako opěrnému pilíři moci a slávy člověka, odešel Abrahám z Nimrodova království. Nechtěl snad tento král pomníky tyčícími se k nebesům potvrdit svou velikost a zvěčnit svou slávu? Babylonské věže a modly fixující Boha na určitá místa a do určitých jsovcen k němu lidi nepřivádějí, ale naopak cestu k němu zahrazují. Spíše než z *nebes*, s nimiž bychom se mohli spojit věží, na nás Bůh volá z *budoucnosti*. Abrahám na toto volání odpovídá vykročením na cestu, čímž začínají dějiny jako dialog

380 Pavel Eisner: Úvodem, in: *Josef Živitel*. Praha, Melantrich 1951, s. 7–20, s. 9.

381 Thomas Mann: Předmluva, in: *Josef a bratři jeho (1)*. Brno, Bonus A 1998, s. 7–43, s. 9–12.

lidského s božským, jsoucího s ještě nejsoucím, zděděného se zaslíbeným.

Strany těchto párů chřadnou a skomírají, jakmile jsou odděleny od svých protějšků a odkázány samy na sebe. Jestliže pravý život povstává jedině z jejich spojení a prostoupení, pak z toho plyne, že tento život má své těžiště a střed v přítomnosti. Jakmile se minulost a budoucnost od sebe oddělí a postaví proti sobě (jakoby v prostoru), tajemství života se jeví myticky. Nemytická podstata jeho tajemství se dává jen požehnaným, kteří zakoušejí obě časové dimenze jako vzájemně prostoupené. Sjednocení minulosti a budoucnosti v přítomnosti je požehnaným stavem, v němž žije Josef: božské prosvětluje lidské, které dává realitu božskému a oba póly se tak vzájemně posvěcují.³⁸²

V následující kapitole uvidíme, že v takovém vykoupěném světě žije požehnaný, nikoliv povoláný. Prostoupení (přirozené) „duše“ s (nadpřirozeným) „duchem“ se mu ohlašuje pouze jako nikdy plně nedosažená budoucnost a transcendece, nikdy jako přítomnost a imanence. Přirozené není prostoupeno nadpřirozeným, minulé se nepřekrývá s budoucím v přítomném. Duch není místem spočinutí duše, ale výzvou, aby překročila sebe samu, „poslem, který upomíná, principem vzdoru, vzpoury a putování, který v prsou jednotlivcových budí za radostného souhlasu jeho přívrženců neklid nadpřirozených běd, který ho vyhání z bran věcí hotových a daných do dobrodružné nejistoty“.³⁸³ Zatímco obcování s duchem spočívá v Josefově případě v sebe-uspokojující hře, u patriarchů Abraháma a Jáкова se uskutečňuje v „poslouchání a hledání, bojování o Boha, v hořké a zoufalé snaze o pravdu a právo, o odpověď na otázku odkud a kam, o vlastní jméno, o vlastní bytost, o vlastní názor na nejvyšší“.³⁸⁴ Tento neklid duše hledající du-

382 Prostřední polohou, na níž participuje jak lid, tak požehnaný, je svátek: „slavnost, která se stále vrací, která překlenuje čas a činí minulé a budoucí pro smysly lidu přítomným. (...) Slavnosti vyprávění, ty jsi svátečním rouchem tajemství života, neboť rušíš pro smysly lidu čas a zaklínáš mýtus, aby se dál v nejskutečnější přítomnosti!“ Thomas Mann, Předmluva, s. 42.

383 Tamtéž, s. 38.

384 Tamtéž, s. 39.

cha brání Jákobovi někde se „pevně usídlit“ a udržuje ho napořád v „prozatímním, pohyblivém, improvizovaném“.³⁸⁵ Dává mu důstojnost, ale bere mu čest, která se opírá o pevné ukotvení v (geografickém a sociálním) místě. Proč Jákob „nežil se svým rodem jako zámožný občan v některém z měst, v samém Hebroně, Urusalimě nebo v Síchemu, v pevném domě z kvádrů a ze dřeva, pod nímž by mohl pochovávat své mrtvé? Proč bydlel jako Izmaelita nebo beduín z pouště ve stanech mimo město a v pustém kraji, (...) v táboře, který bylo možno kdykoliv odstěhovat, tak, jako by nesměl zůstat s ostatními a zapouštět s nimi kořeny, jako by co hodinu musel čekat na rozkaz, který mu poručí strhnout chýše a stáje, naložit na velbloudy tyče, plst a kožešiny a táhnout dále? Josef ovšem věděl, proč. Muselo tak být, protože sloužili Bohu, jehož bytost nepopřávala svým vyznavačům klidu a bydlení v domech, Bohu budoucích plánů, jehož vůle připravovala věci neznámé, velké a nesmírně závažné, a který byl vlastně ještě sám i se svými rodícími se světovými plány teprve připravován, a byl proto Bohem nekľidu, Bohem starostí, který chtěl být teprve hledán a pro něhož bylo třeba být vždy a stále volný, pohyblivý a v pohotovosti.“³⁸⁶

MOJŽÍŠ

Nepřekračuje-li Mann svou charakterizaci patriarchů v tetralogii dualistický rámeček dialogu přirozeného s nadpřirozeným, člověka s Bohem, pak v Mojžíšovi z novely *Zákon* ho opouští a usazuje v osvícenském monistickém naturalismu. Vedle některých rysů Abraháma či Jákoba mu Mann přisuzuje také rysy, které přisoudil Řehořovi, Tonio Krögerovi a Gustavu Aschenbachovi, a které raný Buber nacházel u diasporických Židů: rozštěp mezi více světů nebo národů, nesamozřejmost společenského místa či identity, oscilaci mezi živočišnou smyslovostí a čistou duchovností. „Moše“ *Zákona* není Egyptan, ale míšenec vzešlý z nepřítadného spojení hebrejského otroka a druhorozené dcery faraona Ramsese. Po porodu, odlo-

385 Tamtéž, s. 40.

386 Tamtéž.

žení do rákosí a „nálezu“ je dán na vychování do hebrejské rodiny Amrama a Jochebed a získává tak nevlastní sourozence Árona a Miriam. Poté mu jeho matka zařídí egyptské vzdělání, které mu má otevřít možnost zaměstnání u faraonova dvora. Moše se však vrací předčasně ke svým. Po zabití egyptského drába, který ponižoval jednoho jeho nevlastního soukmenovce, uteče do Midjánu, kde si vezme za ženu dceru velekněze Reuela Siporu. Arabský kmen Midjánských vyznává vedle jiných bohů také neviditelného Jahveho a Mojžíš ve chvíli osvětlení pochopí, že je totožný s hebrejským Elohim, „Bohem světa a věčnosti“. Uvědomí si, že jeho neviditelnost znamená také jeho jedinnost a univerzalitu a – ruku v ruce s nimi – nestrannost jeho příkazů: že tedy není prostým kmenovým bůžkem ochraňujícím partikulární zájmy, ale zdrojem spravedlivých pravidel k rozsuzování jejich střetů. Rozhodne se vrátit ke svým, vyvést je z Egypta a postavit jejich kolektivní bytí na tento univerzalistický základ, jež si kdysi v podobě Elohim vetkli do štítu, na nějž však v Egyptě zapomněli.

Všechny Boží intervence z První knihy Mojžíšovy jsou v Mannově novele převedeny na přirozené příčiny a lidské činy (hořící keř je zhmotnělou vizí Mojžíše, vraždění prvorozených má na svědomí Jozue, božská mana je zvláštním typem lišejníku atd.). Je zřejmé, že Hebrejce nevyvádí z Egypta Bůh, ale Mojžíš, přičemž „Bůh“ je pouze jménem jeho druhého, ideálního já, které před ním kráčí jako jeho vůdce. Mann ukazuje, že excentrické postavení Mošeho vůči jeho lidu bylo podmínkou *sine qua non* jeho mise. Podílí se na životě Hebrejců, je však také schopen se na něj podívat z hlediska Egyptanů či Midjánců. Když ve chvíli malomyslnosti žádá ve vnitřním monologu Boha (své ideální já), aby ho zbavil jeho úkolu, a dovolává se toho, že beztak patří k hebrejskému lidu jen částečně, Bůh mu odpovídá: „Právě proto, že jsi s ním spřízněný jen napůl, ze strany svého zahrabaného otce, jsi mužem, který mi ho dovede zpracovat a vytvořit z něho národ svatý. Kdybys vězel uprostřed nich a byl nadobro jedním z nich, neviděl bys je a nemohl bys na ně položit ruku.“³⁸⁷

387 Thomas Mann: Zákon, c. d., s. 427.

Byl-li by zcela ponořen do jejich bytí, nemohl by si nikdy uvědomit úroveň jejich morálního propadu ani možnost a směr nápravy. Scházely by mu také intelektuální prostředky k jejímu uskutečňování. *Na jedné straně* je jeho složená kulturní identita – Hebrejce, Egyptana a Midjánce – defektem, jenž mu misi znesnadňuje: ani jeden ze tří jazyků například neumí úplně dobře a váhání mezi nimi způsobuje zadrhování řeči, které mu ztěžuje jeho vyjednávání s faraonem i účinné apely na Hebrejce ve chvílích krizí. *Na druhé straně* je však tato kulturní trojdomost pokladnicí zdrojů a nástrojů potřebných k vytyčení a provedení jeho úkolu: bez studia „egyptských svitků zákona a kodexu Chammurapiho“ by nebyl s to formulovat svůj zákon; bez zkušenosti s mnoha jazyky a různými způsoby jejich zapisování by nebyl s to vymyslet písmo, jímž ho zapsal na desky na hoře Sinaj. Podobně se to má s dalšími abnormálními rysy jeho existence. Uvědomění si neřestného a nespořádaného způsobu jeho zrodu mu umožnilo pochopit důležitost rodinných hodnot, prchlivé zabití zase význam příkázání nezabiješ. Bez zkušenosti morálního úpadku by nebyl schopen vést svůj lid k morálním výšinám – k nahrazení partikulárních norem zděděné tradice univerzální spravedlností.³⁸⁸

Jazykem předchozího výkladu Buberovy koncepce vyvolaného lidu (viz kap. 3) lze říci, že Mojžíš byl vtělením nesa-mozřejmosti. Nebyl samozřejmou součástí svého lidu. Právě proto, že s ním „prakticky“ – ve svém bezprostředním jednání – nesplýval, měl možnost ho zachytit zprostředkovaně, „teoreticky“, zvnějšku: jako předmět vhodný k opracování, jako „vzpírající se špalek“, jenž měl být otesán tak, aby se co nejvíce podobal neviditelné, čistě duchovní podobě Jediného.

388 Pád ke dnu a hřích jako podmínku vzestupu k nebi a svatosti – zkušenost nízkého jako podmínku dosažení vysokého – navozuje Mann ve třech úvodních odstavcích své novely: „Jeho zrození nebylo řádné, proto vášnivě miloval pořádek, nezrušitelnost, příkaz a zákaz. V prchlivém vzplanutí v rané mladosti zabil, proto věděl lépe než každý člověk nezkušený, že zabíjet je sice skvělé, ale zabít děsné a že – nezabiješ. Měl horké smysly, proto toužil po duchovnosti, čistotě a svatosti, po tom, co je neviditelné, neboť neviditelnost mu připadala duchovní, svatá a čistá.“ Thomas Mann: *Zákon*, c. d., s. 394.

KAPITOLA TŘINÁCTÁ
POŽEHNANÝ: GÉNIUS
JAKO OCHRÁNCE ŽIVOTA

VNUK V ZEMI VNUKŮ

Egypt Amenhotepa III. a Amenhotepa IV. (přejmenovaného posléze na Achnatona), do něžž Mann anachronicky klade druhou polovinu Josefova příběhu, nese v jeho podání všechny známky kosmopolitní a tolerantní, „dekadentní“ civilizace.³⁸⁹ Úspěšnost Josefovy integrace a sociálního vzestupu je Mannem vysvětlena tím, že je v podobném vztahu k židovským praotcům, v jakém je Egypt Achnatona a jeho otce k jejich praotcům – těm, kteří svými výboji založili říši. V obou případech se jedná o vnuky, kteří přišli poté, co byly jejich předky za mimořádných okolností a díky výjimečným výkonům ustaveny určité tradice či instituce, které vytvořily předem daný a stabilní rámec jejich života. To, co bylo pro jejich otce a dědy výsledkem heroických činů, považují za samozřejmost.

389 Thomas Mann: Josef v Egyptě, in: *Josef a bratři jeho*. Praha, SNKL 1959, a *Josef Živitel*, in tamtéž.

Vyzývala-li předky jejich situace k mimořádným výkonům, je k žádným takovým výkonům nevyzývá.

Jejich vnukovství má přeneseně charakterologický, nikoliv doslovně biologický význam. Proto může Mann hovořit o Josefovi jako o vnukovi Abraháma, přestože ten byl podle biblického podání jeho pradědem. Není důležitý počet generací, ale proměna lidského typu, který odpovídá změně situací. Ve 4. kapitole jsme viděli, že diskurz *fin de siècle*, představený paradigmaticky Maxem Nordauem, interpretoval rysy životního způsobu vnuků jako úpadek od síly a činné odvahy mužů ke kultu krásy a nečinnému snění žen. Posun od bojovného partikularismu (nacionalismu) k tolerantnímu a násilí se vyhýbajícímu univerzalizmu (kosmopolitismu) – od *kultury* války k *civilizaci* obchodu (O. Spengler) – byl chápán jako zeslabení schopností dané společnosti úspěšně čelit vnitřním i vnějším hrozbám a prostřednictvím těchto zápasů dále růst. Doba otců-zakladatelů je vystřídána dobou vnuků, dědičích plody jejich boje a práce, zbavených však schopnosti je svým bojem a prací dále rozmnožovat. K této kulturní dekadenci odkazují vlastenecko-konzervativní hnutí, která si kladou za cíl zabránit hrozícímu zániku tím, že technické či institucionální výtvarky nové doby propojí s obnovením tradic a světového názoru doby staré. Jejich hlavním ideologickým soupeřem je světoobčansko-liberální tábor, jenž v protikladu k jejich pesimismu líčí zjemnění mravů a toleranci k cizincům optimisticky jako předstupeň věčného míru, k němuž směřují dějiny.

Protože tato „xenofilie“ je v ostrém protikladu ke xenofobii prvního tábora, může učinit Mann z kariéry přistěhovalce Josefa testovací případ poměrné síly těchto dvou ideologií v Egyptě Amenhotepa III. a IV.: na jedné straně byly „jisté náboženské a vlastenecké zásady, které se této životní dráze stavěly na překážku“, na straně druhé „názory opačné, které by bylo možno nazvat volnomyslitelsko-snášenlivými nebo také módními a slabošskými a které zas jeho růstu prospívaly“.³⁹⁰ Svobodomyšlná snášenlivost je symbolizována bohem „širokého obzoru“ Atum-Ré, jehož hlavním sídlem je město On

390 Thomas Mann, Josef v Egyptě, in: *Josef a bratři jeho (II)*, Praha, SNKL 1959, s. 245.

čili Heliopolis. Někteří faraonovi dvořané ho prosazují na první místo egyptského panteonu, které si podle nich neprávem uzurpuje bůh „národní kázně“ Amon-Ré spjatý s kněžským establishmentem v Thébách. Velekněz Beknechons spojuje jeho obranu s výše naznačenou pesimistickou diagnózou doby vnuků. Egyptané se přestali bát bohů a rozvolnili své mravy, což může „zničiti všechny posvátné svazky a zemi zbavit síly, takže se před jejím žezlem na pobřeží nebudou již chvěti a říše upadne. (...) dobré staré v sobě skrývalo nové, totiž říši a bohatství, jako svou odměnu; ale odměna, to jest říše a bohatství, v sobě skrývá rozklad, zeslabení a ztrátu“.³⁹¹ Proto je podle něj třeba obnovit autoritu tradičních bohů a znovu potvrdit přehradu oddělující vládnoucí od ovládaných, vysoké od nízkých, vlastní od cizích. Je třeba zabránit znesvěcení posvátných opěrných bodů hierarchického společenského řádu.

Ve chvíli Josefova příchodu do Egypta je ovšem Beknechonsův tábor v defenzivě před rostoucím vlivem boha z Heliopolis, jehož příznivci hlásají toleranci k cizímu – včetně nomádských Asiatů, kteří byli ve staré době chápáni jako nečistí, a tedy nehodní integrace do egyptské společnosti. Volno-myšlenkářské přehodnocování těchto xenofobních předsudků spjaté s obrodou a vzestupem kultu Atuma-Ré sdílí i Josefův pán a faraonův dvořan Pótífar i jeho správce Mont-kav, jenž kupuje otroka Josefa do služby Pótífarova domu. Neméně než to, že se ocitl v zemi vnuků, je pro Josefův kariérní vzestup na Mont-kavova nástupce klíčové, že je sám vnukem: podobně jako Egyptané opustili své předsudky vůči semitům (ale také árijcům³⁹²), vykročil on k překonání předsudků svých otců vůči Egyptu. Copak Jákob nepovažoval Egypt za říši podsvětí („zemi Šeólu“), oblast nečistých bytostí uctívajících mrtvoly a žijících v krvesmilstvu? To, že dědictví po otcích stále působí, se projevuje ve vnitřním odstupu, jež si udržuje vůči egyptským zvykům, do nichž se asimiluje. Zásady otců jsou stále přítomné, ztrácejí však absolutní závaznost. Jedině díky tomuto rozvolnění může *skupinovou* koexistenci Hebrejců s jinými společenstvími vystřídat *individuální* integrace Josefa do ne-

391 Tamtéž, s. 259–260.

392 Tamtéž, s. 158.

hebrejské společnosti. Jeho otevřenosti k cizímu světu přitom odpovídá podobná otevřenost na straně jeho hostitelů, neboť také oni jsou „vnuky“³⁹³: xenofobii dobyvatelských zakladatelů říše nahradila u těchto jejích správců xenofilie – začali kladně oceňovat odlišnosti společností a kultur, které jejich předkové v rámci procesu jejich podmaňování stigmatizovali.³⁹⁴ Mann zasazuje příběh Josefova vzestupu a pádu v domě Pótífarově přímo do středu sporu tohoto ekumenického kosmopolitismu s náboženským nacionalismem: z prvního ideologického tábora se rekrutují jeho ochránci jako Mont-kav, trpaslík Bohumilek či Pótífar, z druhého jeho nepřátel jako Pótífarův komorník, trpaslík Dúdu nebo sám velekněz Beknechons.

OD MUŽE K ŽENĚ

Jak známo, v Německu patřil Mann až do konce první světové války ke druhému, národně konzervativnímu táboru a ani po přeběhnutí k táboru kosmopolitně liberálnímu se nevzdal kritiky úzce racionalistického pojetí lidské přirozenosti, které v něm převládalo. Odmítl sice reakční diskurz celkového kulturního úpadku, podržel si však kritiku některých krajních poloh vnukovského lidského typu jako úpadkových, neboť umrtvujících tvořivé životní síly. V Josefovi v Egyptě představuje karikaturu této slepé uličky vykleštěný Pótífar, který spolu se sexuálním pudem a plodností ztratil schopnost bojovat: jak jeho role manžela vznešené Mút-em-enet, tak jeho post plukovníka faraonových vojsk jsou v důsledku toho čistě titulární úřady – z obsahu vyprázdněné formy. Podobně je ovšem příznakem úpadku skutečnost, že rodiče Mút mohli svou

393 Tamtéž, s. 266.

394 Začali například považovat dříve opovrhovanou kenaanštinu za jemnou. „A proč jemná? Protože byla zahraniční a cizí. Ale cizozemsko přece byla bída a méněcennost? Jistě, ale byla přesto jemná, a toto nelogické oceňování pramenilo podle svého vlastního mínění nikoliv z dětinské slabůstky, nýbrž z volného myslitelství – Josef to cítil. Byl prvním člověkem na světě, který to cítil, neboť poprvé na světě byl i tento zjev. Bylo to volné myslitelství lidí, kteří nad bídnou cizinou nezvítězili sami a sami si ji nepodrobili, nýbrž dali to obstarati předky a mohli si nyní dovoliti nalézati ji jemnou.“ Tamtéž, s. 157.

dceru provdat za eunucha: jako příslušníci faraonem vyvlastněné a do úřednictva proměněné šlechty ztratili zřejmě spolu se vztahem k půdě také smysl pro důležitost plodnosti. Jejich čin představuje paralelu k činu Pótífarových rodičů, kteří jeho vykleštěním chtěli přinést oběť bohům, jíž by odpykali své incestní manželství a zároveň anticipovali novou dobu, jejíž produchovnělé náboženství překoná ústřední postavení sexuality a pohlaví v náboženství starém. Oba činy zrušily pohlavně rodovou diferenci – bylo popřeno Mútino ženství i Pótífarovo mužství.

Oslabení či vykleštění mužství je ovšem tématem reakčního diskurzu vynořujícího se v dobách vnuků a dědiců: úpadek ctností a potence mužů má signalizovat úpadek celé společnosti. Mann má vůči tomuto diskurzu ambivalentní vztah. Na jedné straně ho v postavě Pótífarově potvrzuje, na straně druhé mu oponuje, když ukazuje produktivní podobu přemostění pohlavně rodové diference v postavě Josefově. Mužské ctnosti – síla, odvaha a smysl pro čest projevující se smrtícím násilím – jsou v Josefovi otupeny, ne-li přímo popřeny ženským smyslem pro krásu, sen a hru. Při setkání s dvořanem Pótífarem si Josef uvědomí rozdíl mezi *zrušením* dvou stran pohlavně rodové dichotomie a jejich *přemostěním*. První čin, jehož se dopustili Pótífarovi a Mútini rodiče, chce sice vzdát hold nové době, ve skutečnosti ji však předem pohřbívá. Josefovým závěrem je, že „je velký rozdíl mezi dokonalostí obou pohlavností a dvořanskou nepohlavností. Mužskoženství, které v sobě sjednocuje moc obou pohlaví, jest božské jako obraz Nilu s jedním prsem ženským a druhým mužským a jako měsíc, který jest slunci ženou, ale mužem zemi a který paprskem svého semene zplodil v krávě býka; a jeho poměr k dvořanské bezpohlavnosti se podle Josefova výpočtu rovnal poměru dvou k nule.“³⁹⁵

Integrace ženského pólu do Josefova mužství mohla navázat na re-definici mužství, kterou provedli jeho předci. Bezvýhradné mužství odvahy, msty a z ní plynoucího smrtícího násilí překonali smlouvou s Bohem-soudcem, jenž nahradil zákon msty nestrannou spravedlností. V míře, v jaké tato

395 Josef v Egyptě, s. 195.

smlouva byla popisována jako zasnoubení a sňatek, se navíc stali tak trochu ženami. Sexuální a násilné pudy, jimž dával volný průchod pravěký muž, nebyly zcela popřeny a vyloučeny, ale byly podrženy – pod podmínkou, že přijmou nepřekročitelné meze. Toto umenšení mužství (které je zároveň jeho posvěcením) symbolizuje obřízka – hlavní znamení smlouvy.³⁹⁶

To, že zaslíbení Bohu posunulo Židy na pomyslné škále mezi ideálními póly mužství a ženství blíže ke středu, dobře dokládají biblické bratrské konflikty, jejichž archetyp nachází Mann již u Abela a Kaina, a přes Sema a Chama, Izáka a Izmaele, Jákoba a Ezaua vede až k Josefovi a jeho bratrům. Přidává k nim i egyptskou dvojici Usira (s nímž se Josef identifikuje svým egyptským jménem Usarsír) a Sutécha (Setha), jenž svého mladšího bratra rozsápal a pohodil do rákosí Nilu.³⁹⁷ Josefovi ezauovští bratři se proti poženšťující tradici smlouvy vzpouzejí, když se před svým násilným zúctováním s Josefem dovolávají Kainova potomka Lamecha, jenž se holedbal tím, že každou nepravost, která se dotkne jeho cti, pomstí sedmasedmdesátkrát. Podle Zebulúna, jednoho ze synů Ley, zanesla do jejich rodu zkázu Lamechova žena Ada: „Neboť ona porodila Jábala, praotce těch, kdož bydlí pod stany a pasou stáda, předka Abráma, Jischaka a Jákoba, našeho mírného otce. Tady máme tu zkaženost a to nadělení, že již nejsme muži (...), nyní brž mudrlanti a pobožňůstkáři, kteří jako by byli, nedej Bůh, srpem vykleštěni! Ano, kdybychom byli lovci nebo námořníci,

396 „Nelze zapomínat, že mrav obřízky, z říše egyptské přejatý jako zvyk pouze vnějškový, nabyl odedávna v Josefově rodě a v jeho okolí zvláštního mystického významu. Bylo to Bohem žádané a nařízené zasnoubení se s ním, s božstvím, uzavírané na části těla, která se zdála být místem jeho bytosti a na níž byl také vykonáván každý tělesný příslib. Mnoho mužů mělo na plodivém údu jméno Boží nebo si je na něj napsalo, dříve než pojalo ženu. Lenní svazek s Bohem byl pohlavní, a jsa uzavřen s chtivým a na samovládném vlastnictví trvajícím stvořitelem a pánem, působil na lidské mužství mravně potud, že je zeslaboval a poněkud zženšťoval. Krvavá oběť obřízky se blíží myšlence odmužštění ještě jinak než jen tělesně. Posvěcení těla má zároveň smysl cudnosti i jejího obětování; což je podstatou ženství.“ Příběhy Jákovovy, s. 63. Obřízka u židovských mužů udržuje tedy stejný dvojsmysl jako u zasnoubených žen závoj: „[V] stavu nevěst se jistě protivou ruší a závoj, znamením bohyně lásky, jest zároveň znamením cudnosti i jejího obětování, znamením jeptišky a také milostnice.“ Josef v Egyptě, s. 376.

397 Thomas Mann: Příběhy Jákovovy, in: *Josef a bratři jeho (I)*, Brno, Bonus A 1998, s. 160-161.

to by bylo něco jiného. Ale s Jábalem, Adiným synem, přišla na svět zbožnost obyvatel stanů, přišlo pastýřství a Abráмова zbožná hloubavost, to oslabilo naše nervy, takže se třese strachem, abychom ctihodnému otci neublížili, a velký Rúben říká: Pomsta náleží Bohu. Můžeme však na Boha a na jeho spravedlnost spoléhat, když je sám spornou stranou a když ohavnými sny posiluje ničemného mladíka v jeho drzosti?³⁹⁸

Jedním ze zdrojů jejich zášti vůči Josefovi je jeho vzdělání – Jákobův správce Eliezer ho naučí číst a psát a zasvětil nejen do příběhu smlouvy, ale do celkového vědění jeho doby. Také on je tedy na straně „mudrlantů a pobožníků“, kteří se odcizili pravému mužství. Kontinuita mezi Josefem a praotci je však jen pozadím, na němž vynikne to, čím se od nich liší. Jen částečně ho lze totiž pochopit jako pouhé završení tendence k omezení a zjemnění, která se projevovala již mezi praotci: ještě Abrahám byl schopen v případě potřeby porazit své nepřátele se zbraní v ruce, zatímco Jákob sice uměl „zápasit s Bohem“, ale tváří v tvář potenciálnímu násilí ze strany lidí ho přepadala bojácnost, kompenzovaná následně o to větším vzepětím ducha.³⁹⁹ Josef sice navazuje na tuto tendenci, jeho další úrok od mužského pólu k ženskému však nepředstavuje jen jeho mechanické prodloužení, ale vznik kvalitativně jiného lidského typu. Nejenže nikdy nebojuje a před čelnými střety upřednostňuje ženskou lest, ale sám je – v jinošském věku ostentativně – zpola ženou. Jeho kladné oceňování ostatními lidmi nepovstává jen z respektu k jeho ctnostem, ale také z lásky vzbuzované jeho půvabem. Nezájímá si lidí ukazováním odvahy a síly, ale sváděním a vemlouváním se do jejich přízně. Je-li ve světě absolutizované pohlavně rodové diferen-

398 Thomas Mann: Mladý Josef, in: *Josef a bratři jeho (I)*, Brno, Bonus A 1998, s. 445.

399 Jeho „duše byla měkká a bojácná; zavrhovala činit násilí, chvěla se strachem, aby se nějaké nestalo jí, a byla plna vzpomínání na porážky, které utrpěla její zmužilost – a toto vzpomínání jen proto neponižovalo její důstojnosti a vznešenosti, že vždy a zpravidla právě v těchto chvílích tělesného pokoření bývala ozařována novým světelným proudem duchovní síly, že se stávala účastnou zjevení nadmíru potěšujících a znova dokazujících její vyvolenost.“ Thomas Mann: Příběhy Jákobovy, in: *Josef a bratři jeho (I)*, s. 105–106.

ce pravdou, že ženská krása je hloupá a mužská učenost oškřlivá, pak jejich propojení v Josefově osobě toto pravidlo ruší.

POŽEHNANÝ, NIKOLIV VYVOLENÝ

U Josefa však dochází k proměně na ještě hlubší – náboženské – rovině. Má radikálně odlišný vztah k Bohu a božskému než jeho předkové. V Předmluvě k tetralogii vyjadřuje Mann tento rozdíl jako rozdíl mezi člověkem „povolaným“ a „požehnaným“, který odpovídá protikladu „Žida“ (či semity) a „Řeka“ (či Heléna) rozvíjenému v různých variantách evropskou vzdělaností 19. a 20. století (viz kap. 3, s. 87).⁴⁰⁰ Prvního charakterizují niterná muka a pochyby. Pozemská danost ho nespokojuje, žádný stav neodpovídá tomu, co slibuje Bůh, jenž mluví z *budoucnosti*. V požehnaném člověku je naopak božské zažíváno a oslavováno jako součást *přítomnosti*. Nesetkáme se s ním teprve ve světě, který přijde, „tam a potom“, ale ve světě, do něhož jsme se narodili, „zde a nyní“. Josef náleží k tomuto druhému lidskému typu. Jeho já je prodchnuto důvěrou v sebe i existující svět a vysílá ji na ostatní v podobě svatozáře. Zatímco u povolaného zůstává božský svět oddělen od lidského jako neustálá výzva k jeho překonání, u požehnaného se oba světy prostupují a vzájemně zrcadlí: božské se stává lidským a lidské božským. Začíná-li v prvním typu člověka pro lidstvo *jiná* budoucnost, u druhého typu prostupují božské archetypy přítomnost ve věčném návratu *stejného*. Hledání nepřítomného Boha, jenž na nás volá z jiného času a místa, je rozpuštěno rozehráváním božského zde a nyní.

Vzniká-li mužská identita (podle winnicottovského proudu psychoanalýzy) v momentu zpřetrhání identifikační vazby s matkou, pak Josefova identita je naopak založena na jejím potvrzení, ještě posíleném Jákobem, který v něm miluje předčasně zemřelou Ráchel. Jako zbožňoval svou nejmilejší, zbožňuje i Josefa: do té míry, že by ho nedokázal nabídnout Bohu, jak to učinil Abrahám s Izákem.⁴⁰¹ Josef zpětně dochází

400 Thomas Mann: Předmluva, in: *Josef a bratři jeho (I)*, s. 11.

401 Příběhy Jákobovy, s. 83–85.

k přesvědčení, že to byla právě žárlivost na toto zbožštění ženy i syna Jákobem, která vedla Boha k předčasnému ukončení Ráchelina života i „odtržení“ Josefa od kmene. To byla svého druhu Josefova smrt, po níž následovalo vzkříšení ke druhému životu v Egyptě. Ačkoliv se na začátku Josefovi jeví uvržení do jámy bratry jako trest za domýšlivost, s níž se jim chlubil sny o svém vyvýšení, s větším odstupem v něm vidí potvrzení těchto snů. Je-li Izrael nevěstou Boží kolektivně, Bůh odnětím Josefa od kmene (které Mann představuje jako analogii k oběti Izákově) potvrdil, že Josef je takovou nevěstou individuálně. Slibuje-li Bůh vyvolenému lidu vyvýšení nad všechny národy, pak u Josefa – kterého měl Jákob sklon chápat jako Boží dítě z panny – se vyvolení projeví jako požehnání: vyvýšení nad ostatní lidi v zemi exilu. Aby je naplnil, musí se proměnit do Egyptana, a přesto zcela nesplynout s egyptskou kulturou. Navzdory asimilaci si tedy musí podržet vnitřní odstup od bohů a zvyků své adoptivní vlasti, jenž povstává ze stále živé vzpomínky na jeho skutečnou vlast, jíž je hebrejský kmen. Ke dvěma atributům či „symbolům“ Josefovy postavy, jimiž jsou „odtržení“ a „vyvýšení“, se tak váže třetí – věrnost „dědictví“, v jehož středu stojí smlouva s Neviditelným.⁴⁰²

Jako „vnuk“ (v Mannově smyslu) ji ovšem chápe mnohem volněji než jeho „dědové“. V jeho pojetí nevyklučuje soužití s ostatními bohy. I v této oslabené podobě mu ovšem pomůže odolat pokušení v podobě svádění Pótífarovy ženy. Jeví-li se tedy Josef z jistého hlediska jako půvabný mladý bůh (Tammúz či Adonis), v němž byl znovunastolen soulad mezi člověkem a přítomným světem, který Abrahám popřel vykročením k budoucímu světu, pak jeho příběh v Pótífarově domě ho naopak představuje jako dědice Abraháмова činu, jímž je cyklický čas bohů a lidí s jeho kultem erotu, nahrazen lineárním časem zaslíbení lidí jedinému Bohu a jeho vznešenému morálnímu ideálu.

V Josefově postavě se prostupují dva protikladné světové názory. V „možjíšovské distinkci“ se smlouva na Sinaji představuje jako absolutně nový počátek, jenž přerušuje dosavadní cyklický návrat minulého šipkou ukazující k tomu, co při-

402 Josef v Egyptě, s. 422–423.

jde. Vykročení k absolutní budoucnosti znehodnocuje vše, co bylo spjato s mytickým koloběhem bohů a lidí. Počátek, jenž jako by zneplatňoval vše, co mu předcházelo, Josef odmítal. Byl otevřen k novému a čistému, uvědomoval si však, že často bylo svými kořeny ponořeno v bahně starého. Jejich vytržení by nakonec ohrozilo i nový výdobytek. Krásný, „košatý a stín skýtající strom“ seschne, vyrvou-li se jeho kořeny s odůvodněním, že se „živily spodní nečistotou“. Proto byl Josef pro „ušetření“, nikoliv „vymýcení“: „Viděl v Bohu, který konečně také vždy nebyl tím, čím je nyní, Boha šetrnosti a přechodu, který ani při události potopy nešel až do důsledků a až na kořen lidstva, nýbrž probudil v chytrém muži myšlenku na záchrannou archu. Rozumnost [*Gescheithheit*] a šetrnost [*Verschöning*] se zdály Josefovi sesterskými myšlenkami, které si vyměňují svůj šat, a mají dokonce společné jméno: jméno dobrotivost.“⁴⁰³ Bůh postupuje s lidmi k morálnímu pokroku, aniž by musel ničit vše přetrvávající z minula. Spíše než k anihilaci se kloní ke kvalitativní modifikaci. K ní došlo, když byla lidská oběť, které se ještě dopustil Josefův děd Lában zabitím prvorozeného syna, nahrazena obětí zvířecí. Stalo se to záměnou Izáka za berana při Abrahámově obětování na hoře Moria.

Odmítá-li Josef reakcionářství Lábanovo, odmítá také avantgardismus Pótfifarových rodičů, kteří v anticipaci nového obětovali svého syna tím, že ho nechali vyklestit: „Ale právě tehdy, kdy se snažili přiznati k novému světu, jak čistě po lábanovsku to učinili, jak po staru a jak ustrnule!“⁴⁰⁴ Nehledě na opačnou časovou a světonázorovou orientaci se oba činy odchýlily od rozumnosti (*Gescheithheit*) Boha, jenž navzdory svému hněvu umožnil přežití lidského a jiných druhů na Noemově arše, zarazil Abraháma v odhodlání obětovat syna a místo vyloučení sexuální žádosti kastrací se spokojil s její regulací symbolizovanou obřízkou. Ve svém pojetí Boha a morálního pokroku dochází tedy požehnaný Josef ke stejnému závěru jako vyvolený Řehoř ze stejnojmenné novely.

403 Josef v Egyptě, s. 194. Překlad mírně změněn. Srov. komentář k tomuto místu in Jan Assmann: *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josefsromane*. München, C. H. Beck 2018 [2006], s. 199–200.

404 Josef v Egyptě, s. 195.

POLITIK, NIKOLIV PROROK

Josefův úspěšný boj s Mútiným pokoušením ovšem nezábrání veřejnému skandálu, jenž ho znova uvrhne na dno, do „druhé jámy“ v podobě egyptské věznice. I tam je však schopen – díky své schopnosti okouzlovat – znova najít zastánce a obdivovatele, aby byl posléze znova vyvýšen, tentokrát až na dvůr nového faraona Amenhotepa IV., jenž se na znamení uctívání slunečního boha přejmenuje na Achnatona. Faraon přesně odpovídá modelu degenerovaného velkoburžoazního synka načrtnutého v *Degeneraci* Maxe Nordaua (viz kap. 4). Na rozdíl od svých předků je neschopný dobývat a zabíjet. Konvenční škrobenost, která by odpovídala důstojnosti jeho úřadu, nahrazuje uvolněnou neformálností. Před politickou správou své země upřednostňuje nekonečné přemítání o jediném Bohu, přerušované občasnými záchvaty mystického vytržení (popisované Mannem jako padoucnice). Slovy Mannovými z něj „něžnost“ zcela vytlačila „mužnost“. Nechce být pánem války, ale míru. A vzhledem k tomu, že jeho říše je široko daleko největší a nejmocnější, může si dovolit snít o míru věčném.

Faraonově postoji konvenuje, že velkovezír Josef je schopen k takovému míru směřovat beze zbraní. Na zahraniční politiku totiž aplikuje nepřímé způsoby dosahování cílů, které praktikuje ve své osobní kariéře. K tomu, aby menší mocnosti byly přivedeny k poslušnosti, není třeba nasazovat vojenské prostředky, stačí chytře využívat jejich hospodářské závislosti. Lze jim tedy vládnout nepřímou, po způsobu námořních velmocí (k jakým v moderním věku patřily Velká Británie a USA), nikoliv přímým donucením, na něž se v moderní době spoléhaly velmoci kontinentální (jako Rusko, Prusko či Francie). Milenaristický horizont jediné říše zajišťující pokojnou spolupráci všech lidí je podepřen teologickou vizí jediného Boha jako jejich otce. Mann tuto utopii naznačuje jen útržkovitě a mimochodem, na okraj Josefova příběhu. S realistickým odkazem na lidskou přirozenost také připomíná, že úplná abdikace faraona na sílu nemůže nevyvolat pokušení menších mocností o násilnou revizi egyptské hegemonie i navzdory hospodářské

závislosti.⁴⁰⁵ K dosažení věčného míru by si faraon přece jen musel podržet aspoň část mužnosti: nezřící se zcela použití síly a nátlaku v zahraniční politice a uzavřít smír s polyteismem Amuna-Ré (jímž kněžská oligarchie sytí nevzdělaný lid) v domácí politice.

Právě takový realistický přístup hájí velkovezír Josef. Na sousední země nemilosrdně vyvíjí ekonomický nátlak (jenž si ve svých potenciálně smrtících důsledcích v ničem nezadá s vojenským donucením) a usiluje o kompromis s kněžími Amuna-Ré. Uvědomuje si, že k nastolení trvalého míru nestačí zbožná přání, ale je třeba propojit „něžnost“ s chladným kalkulem. Domýšlí tím do důsledku úkrok od mužnosti, jež učinil již jeho otec Jákob, „stanový člověk“, když nad mečem a lukem bratra Ezaua zvítězil lstí. I kdyby neměl dvojitou – mužsko-ženskou – povahu, přimělo by ho vyhnání do cizí země pokračovat v Jákobových způsobech. Jako přistěhovalec čelící převaze egyptské většiny, na jejíž straně je moc donucení, se nemůže při sledování svých cílů opírat o čelné střety s protivníky, ale musí používat oklik a triků: protože by mu nepomohlo, měl-li by sebevíc (mužské) *síly*, musí se spoléhat na (ženskou) *chytrost*.

Jákob však kombinoval tuto praktickou ženskost s duchovní mužností, kterou zdědil po Abrahamovi jako příznak povolání. V Josefovi se ovšem povolání proměnilo do požehnaní. Živlem jeho sebe-realizace je tento svět, nikoliv duch směřující k jinému světu. V protikladu k sebe-pochybám a nespokojenosti svého otce a praděda přitakává spontánně sobě i stvořenému. V důsledku absence duchovní mužnosti z něj nakonec Jákob neučiní vůdce Židů, byť to měl původně v plánu.⁴⁰⁶ Až příliš samozřejmě přijímá své místo veездеjším světě, než aby mohl vést lid, který má poslání obracet lidstvo ke světu budoucímu. Protože k duchovní mužnosti, již má být obdařen nositel židovského zaslíbení, patří pocit viny a sebe-pochybování, svěruje Jákob roli duchovního vůdce Judovi rozdíranému výčitkami svědomí.

405 Josef Živitel, s. 393-394.

406 Josef Živitel, s. 376-377.

KAPITOLA ČTRNÁCTÁ

VE ZNAMENÍ MERKURA

Posláním Josefa není vést lidi k radikálně jinému světu, který má teprve přijít, ale zlepšovat jejich šance na štěstí ve světě, do něhož se narodili. Aby tento úkol mohl splnit, musel zemřít pro svůj nomádský kmen a být vzkříšen jako příslušník usedlé kultury, přitom si ovšem podržel morálně univerzalistické jádro kmenové smlouvy. Josefovo požehnání se nerealizuje hledáním spásy ani bojem či fyzickým donucováním druhých. Nejde v něm ani o zaplňování nedostatku, jakému se například věnuje zemědělec či výrobce užitečných předmětů. Josefova povaha je postavena na přitakání existujícímu jako dostatečnému, nikoliv na úsilí přidat k němu něco, co by mu scházelo. Jako by ve světě bylo již vše, co člověk potřebuje a stačilo by to jen nacházet a užitečně propojovat. Josefovou doménou není vytváření jiného, ale správa, udržování a přerozdělování již vytvořeného. Nikoliv manuální řemeslo, ale schopnost usouvztažňovat různé věci a činnosti a prostředkovat jejich vztahy.

Když se zaučuje v Pótífarově domě jako pomocník správce Mont-kava, cítí se zpočátku nesvůj z toho, že má poroučet řemeslníkům, jejichž činnostem nerozumí a není schopen je

vykonávat. Záhy však pochopí, že jeho oprávnění k jejich řízení se odvozuje z jeho schopnosti pochopit všeobecné souvislosti a na základě toho propojovat vykonavatele různých činností či přerozdělovat jejich produkty. Jeho „vyvýšení“ se nezakládá na schopnosti vyrobit to či ono *rukama*, ale na schopnosti zachytit vztahy různých takových produktivních činností *hlavou* a prostřednictvím komunikace je koordinovat a přerozdělovat jejich výsledky.

Tímtéž, jen v nepoměrně větším měřítku, se zabývá jako faraonův velkovezír. V Mannově terminologii to znamená, že je „živitelem“ zajišťujícím, aby vytvořené potravinové bohatství sloužilo společnosti, nikoliv jeho „tvůrcem“. Jako by to, co společnost potřebuje, již existovalo, a šlo by jen o to, s tím dobře hospodařit – tak, aby všichni měli, co jim náleží. Josef se nespécializuje na výrobu, nýbrž na propojování, směnu a přerozdělování. Ekonomicky řečeno tedy není jeho místo ve sféře „produkce“, nýbrž „cirkulace“ či oběhu. Důvěra v již existující hojnost, již je pouze třeba chytře spravovat, jako by vyjadřovala vzpomínku na *pastýřské* zaměstnání jeho kmene, jímž opovrhovali *zemědělstí* Egyptané.⁴⁰⁷ Jako nebylo třeba lidem *unucovat* cizí směr jednání, ale stačilo dotvářet již existující situace tak, aby je přiměly vykročit žádoucím směrem *dobrovolně*, nebylo ani třeba přidávat ke jsoucímu něco navíc, ale stačilo ho jen re-konfigurovat tak, aby to přineslo užitečné efekty.

Mann do Josefa vtělil rysy značné části asimilujících se Židů evropských společností 19. a 20. století. Úspěšnost jejich sociální integrace se projevovala v tom, že se stávali – v daleko větším poměru než členové většinových kulturních skupin, do nichž se asimilovali – příslušníky středního stavu a buržoazie. Místem v celkové dělbě práce, na němž se koncentrovali, nebyl činný vztah k přírodě, ale vztahy mezi lidmi. Všude tam, kde k tomu dostávali příležitost, proměňovali se do obchodníků, lékařů, manažerů, novinářů či právníků. Jejich privilegovaným pracovním nástrojem nebyly ruce, ale hlava. Zapojovali-li se do výroby, pak nikoliv jako vykonavatelé manuálních, ale intelektuálních činností. Ať již jako ti, kdo prostřednictvím

407 Josef Živitel, s. 379.

peněz dávali dohromady různé výrobní faktory a startovali tak výrobní proces (kapitalisté), nebo ti, kdo ho prakticky organizovali (manažeři). Všude kde k tomu v modernizujícím se světě dostali příležitost, proměňovali se Židé v příslušníky privilegované sociální třídy. Jejich místo bylo mezi buržoazií a vzdělanou střední vrstvou, nikoliv mezi dělníky a rolníky.

Řekli jsme, že Josef může své světské požehnání naplnit až poté, co umřel pro svůj kmen a byl znovu zrozen v jiné společnosti. K tomu, že prošel smrtí, odkazuje jeho egyptské jméno Osarsif, složenina Jehosifa a Osirida – bratra a manžela bohyně Isis, rozčtvrceného jejich bratrem Setúchem a znovuzkříšeného. Také Josef je (málem) zabit svými bratry a znovuzrozen v Egyptě. Zpřetrhání svazků s kočovným kmenem a nalezení nového domova v usedlé – s určitým územím srostlé – kultuře činí z jeho postavy model asimilovaného židovství. K jeho rodnému společenství ho váže jen vzpomínka, nikoliv sdílené zvyky každodenního života. Vazba je mnohem menší, než jak předpokládají esencialisté (ať již jsou antisemity nebo filosemity), kteří pod asimilovanou slupkou tuší nenarušené hebrejské jádro. Jako by bylo podstatou, k níž se lze dostat odloupením slupky. To s ohledem na asimilované Židy předpokládá také Buber ve *Třech řečech*, když navrhuje, aby překonali odcizení své jevové existence od hlubinné esence a první ukotvili ve druhé (viz kap. 3).

Podle Manna však nelze Josefovou dvojakost překonat tak, že bychom jednu jeho část podřídili druhé. „Slupka“ je pro jeho identitu stejně tak určující jako „jádro“. Součástí osoby je ve stejné míře maska jako tvář, kterou kryje: „Přestrojený není tím, za něhož se přestrojil,“ avšak ani tím, který z něj vykukuje. „Zůstávají dvojí osobou. Poznat jednu v druhé neznamena udělat jednu ze dvou.“⁴⁰⁸

LIDÉ MĚSÍCE

Této podvojnosti odpovídá Josefova schopnost přecházet a prostředkovat mezi vysokým a nízkým, nebem a zemí, živo-

408 Josef Živitel, s. 316.

tem a smrtí, duchem a hmotou. Pro Manna ji symbolizuje měsíc, s nímž je mladý Josef v kvazierotickém vztahu propojení. Právě od něj přijímá ono dvojznačné postavení mezi nebeskou a pozemskou sférou: měsíc je „nejlátkovější z těles nebeských, nejduchovnějši z pozemských“.⁴⁰⁹ Jeho zvláštní postavení „mezi“ vysvětluje jeho androgynní povahu: ve vztahu ke slunci je měsíc pasivní, ve vztahu k zemi aktivní. Právě proto mezi nimi může hrát roli prostředníka. „Starému, ranému lidstvu byl měsíc pozoruhodný a svatý díky jeho dvojznačnosti, jeho prostřednímu a prostředkujícímu postavení mezi slunečním a pozemským, duchovním a materiálním světem. Žensky přijímající ve vztahu ke slunci, ale mužsky plodný ve vztahu k zemi, měsíc mu byl nejnečistější z nebeských těles, ale nejčistější z pozemských. Patřil sice k látkovému světu, zaujímal však v něm nejvyšší, nejduchovnější postavení na přechodu ke světu slunečnímu, vznášel se na hranici dvou říší, které zároveň odděloval a propojoval, Zaručoval jednotu vesmíru, tlumočil mezi smrtelníky a věčností.“⁴¹⁰

Podle Hermanna Kurzkeho a Jana Assmanna byl Mann v charakterizaci Josefa jako člověka měsíce (*Mondmann*) prostředkujícího mezi člověkem země či pole (*Ackersmann*) a člověkem slunce (*Sonnenmann*) inspirován evoluční teorií tří stadií, formulovanou Johannem Jakobem Bachofenem v 19. století.⁴¹¹ Nejnižší stadium zvané hétérismus bylo charakterizováno vkořeněním člověka v živlech země a kultem sexuality, jehož druhou stranou byl kult smrti. Opačným a nejvyšším stadiem byl řád nebeského Boha-otce, v němž byly pudy těla cele podrženy požadavkům ducha. Mezi materialistickým hétérismem a duchovním patriarchalismem – živočišností Země a jasem slunce – se nacházelo prostřední stadium vlády matky (*Mutterrecht*) asociované s měsícem.

409 Mannův zápis do deníku z 25. 11. 1933 citován in Hermann Kurzke: *Mondwanderungen. Wegweiser durch Thomas Manns Joseph-Roman*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag 2003 [1993], s. 20.

410 Thomas Mann: Schopenhauer, cit. v Kurzke, s. 20; srov. T. Mann: Schopenhauer, in týž: *Eseje*. Bratislava, Kalligram 2006, s. 178–211, s. 182.

411 Kurzke, c. d., s. 19–20, 182; J. Assmann: *Thomas Mann, Sigmund Freud und die wissenschaftliche Prosa*. Denkrede zum Thomas-Mann-Preis 2011, s. 167–176, s. 169–172.

V Mannově románu odpovídají héterismu pejorativní představy Jáкова o Egyptu jako zemi smilstva a mrtvých. Do tohoto nečistého bahna chce Josefa svým sváděním stáhnout Pótífarova žena Mút-em-enet.⁴¹² Karikaturou vyzna-vačů slunečního jasu, v němž bude člověk osvobozen od vlády pohlavních pudů, jsou Pótífarovi rodiče, dvojčata Tuij a Huij, kteří v anticipaci tohoto věku – a také pro odčinění svého incestuálního vztahu – nechají vykleštit svého syna.⁴¹³

Mann učinil ze tří stadií tři lidské typy. Proti zemitému a sexuálně živočišnému člověku polí a lovu (od Kaina přes Ezaua k Josefovým bratrům) postavil duchovního člověka pouště komunikujícího s Bohem (od Abraháma k Mojžíšovi). S prostředním stadiem nekoresponduje u Manna ani tak vláda ženského principu (jak by odpovídalo Bachofenově triádě), ale jeho propojení s principem mužským, v němž se oba vzájemně zmírňují a relativizují. Patří-li ke slunci asketa pouště a k zemi rolník či lovec, pak k měsíci patří nejen pastýř, ale také vypravěč-umělec. Umění stojí mezi duchem a životem: „Je androgynní jako měsíc, ženské ve vztahu k duchu, ale mužsky plodící v životě, látkově nejznečištěnější manifestace nebeského, přechodně nejčistší a nezkazitelně nejduchovnější z pozemských sfér. Její podstatou je měsíčně čarodějné zprostředkovatelství mezi oběma regiony. Toto zprostředkovatelství je zdrojem jeho ironie.“⁴¹⁴ Podobně jako Josef je také umělec učedník boha Hermése a androgyn.

Přes vztah k měsíci můžeme vysvětlit afinitu, kterou Mann jako umělec s potlačovanými homosexuálními sklony pociťoval k asimilovaným Židům.⁴¹⁵ Z hlediska jednoznačné

412 Tamtéž, s. 171.

413 Tamtéž.

414 Thomas Mann: Schopenhauer, cit. v Kurzke, s. 20, srov. T. Mann: Schopenhauer, in týž: *Eseje*. Bratislava, Kalligram 2006, s. 182.

415 V tomto kontextu vidí například Jan Assmann paralelu mezi Mannem a Freudem v tom, že byli oba poháněni „hrdostí a utrpěním radikálního outsiderství: v případě Manna bylo spjato s homosexualitou a problematickou legitimitou umělce, v případě Freuda s židovstvím a problematickou legitimitou jeho právě tak průkopnické jako – dodneška – sporné badatelské cesty“. Jan Assmann: *Thomas Mann, Sigmund Freud und die wissenschaftliche Prosa*. Denkrede zum Thomas-Mann-Preis 2011, *Thomas Mann Jahrbuch* 25, 2012, s. 167–176, s. 168.

identity příslušníků většiny byli oni i on chyceni v dvojznačné hře masek typické pro život s více identitami. Oficiální a viditelná identita německého či francouzského Evropana skrývala tajemství židovské krve, podobně jako heterosexuální maska zakrývala homosexuální orientaci. Jak připomíná Yuri Slezkine, paralelu mezi asimilovaným Židem a gayem nalezneme nejzřetelněji vyjádřeno v Proustově *Hledání ztraceného času*: „Jakkoliv se zdá, že jsou Proustovy postavy vyhýbavými a proteovskými, ve světě povstalém z jeho paměti existovaly dvě marginální ‚rasy‘, které ohraničovaly lidskou tekutost, i když ji zároveň ztělesňovaly. Obdaření neredukovatelnými vlastnostmi, které, jakmile si jich jednou všimneme, činí osoby a životy ‚srozumitelnými‘ a ‚samozřejmými‘, Židé a ‚invertí‘ jsou schopnějšími v nošení masek, neboť mají rozpoznatelnější tváře.“⁴¹⁶ V příslušnicích obou menšin stejně jako v umělcích typu Tonio Krögera spolu soutěží pocit hanby a zavržení s pocitem pýchy a vyvolení – jako by jejich stigmatizace normálními lidmi byla důkazem jejich nadřazenosti a výlučnosti. Jak v komentáři k Proustovi konstatuje Hannah Arendtová: „Židovskost byla pro jednotlivého Žida zároveň fyzickou poskvrnou a tajemným osobním privilegiem, obojí patřilo k ‚rasové predestinaci‘.“⁴¹⁷ Asimilovaní Židé, skrytí gayové i krögerovští umělci byli ve své imaginaci rozkročeni mezi polárními protiklady – čistým a nečistým, vysokým a nízkým, duchem a živočišností.

POD OCHRANOU BOHA DVOJZNAČNOSTI

Zatímco Buber *Tří řečí* chápe tento rozštěp či „polaritu“ jako výzvu ke sjednocení (viz kap. 3), Mann jí přitakává jako příležitosti ke hře. První autor chce ukotvit židovské bytí v *sebe-tožnosti*, ve zrušení mezery, která štěpí já do dvou vzájemně se vylučujících podob. Žid se má plně – nedvojznačně a opravdově – stát sám sebou. Druhý autor naproti tomu definuje Josefovo židovství právě udržováním vnitřní mezery – *sebe-odstupu*

⁴¹⁶ Slezkine, *Židovské století*, s. 76.

⁴¹⁷ Hannah Arendtová: *Antisemitismus*, cit. v Slezkine, s. 77.

a měsíční dvojznačnosti. Vtip, důvtip a ironie rozehrávané v prostoru mezi slupkou a domnělým jádrem kontrastují se strnulou vážností těch, kteří chtějí celou svou bytost převést na jedinou podstatu skrývající se údajně pod mnoha viditelnými rolemi.⁴¹⁸

S duální identitou je spjaté vědomí nesamozřejmosti, kompenzované ovšem Josefovou důvěrou v soulad vlastní existence s bytím, jemuž přitakává jako dobrému. Důvěra v bytí je světským ekvivalentem víry v Boha. Nezabil ji ani brutální akt jeho bratří. Jako outsider a kulturní kříženec, prošlý zkušeností smrti a nového zrození, je ideálním prostředníkem mezi Egyptany a sférami podsvětí a nadsvětí, mezi nimiž je rozkročen. Geograficky i kulturně přichází zdaleka a překročení této vzdálenosti (asimilace do egyptské kultury) ho učinilo vědomým mnoha aspektů existence Egyptanů, které jim samým zůstávají skryté, neboť jsou pro ně samozřejmé. Díky tomuto nadbytku vědění dokáže být výjimečně dobrým správcem zemědělského bohatství Egyptanů a neméně dobrým vykladačem jejich snů, v nichž se zračí tužby jejich duší.

Schopnost žít mezi více světy je typická pro cestovatele a posly stejně jako pro ty, kteří cestují jen imaginárně – v myšlenkách podněcovaných čtením textů. Na samotném počátku svého putování, když je vyslán Jákobem za bratry, aby se s nimi smířil, sdílí Josef část své cesty se záhadným cizincem, který je zčásti andělem, vyslancem hebrejského Boha, a zčásti vyslancem babylonského boha Nabúa.⁴¹⁹ Stejný člověk pak vede karavanu Izmaelitů, kteří ho odkoupili od bratrů, do Egypta. Napřed ho tedy vedl k hranici smrti, poté ke hranici znovuzrození. Znova se objeví v podobě spěšného posla s okřídlenými sandály, jenž ho převáží z druhé „jámy“, do níž byl uvržen jako údajný svůdce Pótifarovy ženy, k faraonovi. Nabú byl uctíván jako bůh cestovatelů, poslů a podvodníků (při první cestě ostatně cizinec Josefa okrade), bůh pomáhající překračovat hranice – geografické, kulturní i ontologické. V řecké mytologii vystupoval jako Hermés, v římské jako Merkur. Byl však také znám jako bůh písařů, takže v egyptské

418 *Josef Živitel*, s. 251.

419 *Kurzke: Monderzählungen*, s. 15.

mytologii byl asociován s Thovtem, „bílým paviánem a vynálezcem znaků“. ⁴²⁰ Doprovod záhadného cizince ke smrti, ke vzkříšení exilu i ke druhému vzkříšení do vrcholné úřednické pozice ohlašuje, že Josef svého vyvýšení dosáhne jen pod ochranou tohoto boha chytrosti a obratnosti. „Neboť se bude chovati tak chytře a osvědčí se v obcování s bohem tak obratným, že se stane na západě prvním a bude zde seděti, aniž pohlédne napravo nebo vlevo.“ ⁴²¹

Když se při prvním rozhovoru s Josefem faraon zeptá, zda boha znalého všech triků a klamů zná, Josef odvětí, že „duch boha taškaře byl mezi mým lidem vždy doma“. Jako doklad uvádí mimo jiné to, jak jeho otec Jákob získal požehnání Izákovu lstí v převlečení za Ezaua. ⁴²² V nadšení z tohoto souznění obdarovává faraon Josefa lyrou, jedním z mnoha Merkurových vynálezů. Později pak Josef ještě posiluje svou asociaci s Merkurum, když upozorňuje na to, že mu je „bezprostřednost proti myslí“, a vznáší pochyby o jednoznačném rozdílu mezi maskou a tváří či obrazem a věcí. Podle něj „Hermés předčí všechny bytosti“ právě svým poznáním nepřekonatelné dvojznačnosti lidské reality – toho, „že někdo může být pravý a přec nepravý“. ⁴²³

Josef se ovšem k Merkurově moudrosti nepřihlásí jen teoreticky, obsahem své řeči, ale prakticky, její formou: tím, jak jejím prostřednictvím manipuluje faraona k tomu, aby ho vysvobodil z vězení a učinil ho velkovezírem a využívá přitom všech znalostí, které má jak o situaci v Egyptě, tak o povaze a světonázorové orientaci faraonově. Podobně si byl schopen naklonit, ba přímo svést Pótífara tím, že v první rozmluvě s ním dovedl využít podlouně získané informace o jeho vykleštění a o komplexu s tím spjatým. Znalost (více než jednoho) světa a vhled do zákutí lidských duší (a jejich snů) dává tomuto merkurovskému světoběžníkovi velkou výhodu ve vztahu ke starousedlíkům.

420 Mladý Josef, s. 331.

421 Josef v Egyptě, s. 96.

422 *Josef Živitel*, s. 134.

423 Tamtéž, s. 153.

Yuri Slezkine podřazuje Židy pod kategorii merkurovských menšin, jejichž příslušníci jsou výteční v profesích, v nichž mohou využít své složené identity – schopnosti žít (skutečně nebo v myšlenkách) ve více zemích a kulturách zároveň, zaujímat současně více hledisek, která se navzájem vylučují. Slezkine rozvíjí analýzy Ernesta Gellnera, jenž upozornil na zvláštní typ diasporických menšin nabízejících v agrárních společnostech speciální služby, pro jejichž výkon je výhodné, že jsou identifikovány jako etnické či nábožensky cizí.⁴²⁴ Vedle finančních, obchodních a administrativních funkcí vykonávají příslušníci těchto menšin také profese, které si usedlí zemědělci a jejich páni kontrolující násilí spojují se zásvětim a znalostí úradku bohů. Typicky merkurovským kouskem Josefa je jeho věštění z faraonových snů. Pro úspěšné splnění takového úkolu je na jedné straně klíčová znalost lidí, na druhé straně pak schopnost rozehrávat dvojznačnosti. Obojí je spjato s tím, že merkurovci pobývají současně – reálně i imaginárně – ve více světech než v jednom. Střídání různých hledisek se projevuje jako hra dvojznačností, která znejasňuje jejich identitu. Vzbuzují nejistotu: jsou blízcí, nebo vzdálení, naši, nebo cizinci? Nejsou-li plně a jednoznačně tím ani oním, jsou vůbec něčím?

VNITŘNÍ CIZINCI (G. SIMMEL)

Větší znalost světa a lidí předurčuje podle Slezkina příslušníky merkurovských menšin jak ke zprostředkovatelským službám, tak k novátorství – jejich zkušenost s více sociálními prostředními a tradicemi je uvolňuje z utkvění v tom, jak věci jsou, a otevírá je k tomu, jak by být mohly či měly. Předurčují-li je zprostředkovatelská pozice ve stabilních a tolerantních dobách k propojování se společenskou elitou, pak v dobách krizí a společenské polarizace z nich činí spojence revolucionářů nebo obětní beránky.

424 Ernest Gellner: *Nations and nationalism*. Oxford, Basil Blackwell 1983, s. 101-109; *Národy a nacionalismus*. Praha, Hříbal 1993, s. 112-120.

Vedle Gellnerových analýz vychází Slezkine ve svém pojetí merkurovství také z konceptu „vnitřního cizince“, jež v prvním desetiletí minulého století rozvinul jeden z Lukácsových učitelů, německý sociolog – a asimilovaný Žid – Georg Simmel. Ten si ovšem terminologicky vystačil s „cizincem“ bez přívlastku.⁴²⁵ Vymezil ho totiž protikladem k vnějšímu cizinci, jímž byl například barbar k Řekovi. V jejich vztahu nebyla vzdálenost a odlišnost přemostována blízkostí a podobností. Jednalo se tedy o cizotu absolutní, která v důsledku toho nepředstavovala sociální vztah ve vlastním smyslu. O cizinctví jakožto sociálním vztahu lze hovořit jedině tehdy, když je odlišnost doplněna podobností, vzdálenost blízkostí. Absolutní cizota se tím relativizuje. Takovou konstelaci obou stran nastoluje ten, „kdo dnes přijde a zítra odejde, nýbrž ... ten, kdo dnes přijde a zítra zůstane – jako jakýsi potenciálně putující, který, i když nepokračoval v cestě, nepotlačil zcela onu volnost v přicházení a odcházení“.⁴²⁶ Je tedy „prvkem skupiny“, ale takovým, který zároveň „stojí vůči skupině vně a proti ní“.⁴²⁷ S tímto postavením – vzdorujícím logice vyloučeného třetího, která nutí k jednoznačné volbě mezi uvnitř a vně – souvisejí čtyři rysy situace cizinců: mobilita, objektivnost či nestrannost, svoboda od předsudků a nakonec jejich redukce našinci na abstraktní lidskost na straně jedné a zvláštní skupinovou kategorii na straně druhé. Z těchto čtyř rysů lze pochopit specifické funkce, které cizinci plní, i výhody a hrozby, které jim to přináší.

Mobilita je opakem zakořeněnosti, která nachází svůj faktický, ale i metaforický výraz v permanentním – přes generace se dědicím – vztahu k půdě. Funkcí bezprostředně plynoucí z mobility je zprostředkovatelství a obchod – propojování věcí a lidí, ať již uvnitř jediné společnosti nebo mezi různými společnostmi. V prvním případě „žije ona syntéza blízkosti a vzdálenosti, která vytváří cizincovo formální postavení; neboť veskrze mobilní osoba se příležitostně dostává

425 Georg Simmel: Cizinec, in: *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha, SLON 1997, s. 26–33.

426 Tamtéž, s. 26.

427 Tamtéž, s. 27.

do kontaktu s *každým* jednotlivým prvkem, není však s *žádným* jednotlivým prvkem organicky spojena příbuzenskými, lokálními či profesními vazbami“.⁴²⁸

Druhou stranou mobility (vykořeněnosti) je **objektivnost** hlediska cizince, která se v Simmelově podání překrývá s tím, co můžeme také nazvat nestranností. Absence konkrétních organických, přes generace se táhnoucích vazeb s ostatními činí z cizince ideálního vykonavatele funkcí či služeb, které vyžadují takovou nestrannou – nezúčastněnou – pozici nad identitami a zájmy konkrétních podskupin dané společnosti: například rozsuzování jejich sporů, správcovství jejich společných záležitostí nebo jejich zastupování navenek. Specifická konstelace „vzdálenosti a blízkosti, lhostejnosti a angažovanosti“ tak dává cizinci příležitost k zaujímání nadřazených pozic v dané společnosti.⁴²⁹ Relativní cizota či vykořeněnost, tj. oddělenost od zbytku společnosti (při současném přináležení k ní) se také hodí pro výkon funkcí vyžadujících důvěrnost a mlčenlivost – jako jsou péče o tělo či o duši.

S objektivností či nestranností je úzce spjat třetí rys – **svoboda od předsudků a návyků**. Tradice a precedenty nemají v očích cizinců onu samozřejmost a absolutní platnost, kterou požívají v očích domorodců, kteří jsou do nich organicky vrostlí v rámci mezigeneračního řetězu. Tato myšlenková volnost (doslova tedy „volnomyšlenkářství“) činí z cizinců potenciální reformátory nebo dokonce revolucionáře, zároveň však také zástupný terč, na nějž lze odvést hněv za sociální konflikt či vzpouru jedné části společnosti proti druhé či proti panujícímu pořádku. Jakkoliv jsou takové štvance proti cizincům, kteří údajně zavedli svár a chaos mezi našince a podkopali základy společenského řádu, účelovými triky propagandistů vládnoucí vrstvy (mající odvést pozornost od zdroje konfliktu, jenž leží v nespravedlivém či utlačivém uspořádání společnosti samé), odkazují na reálný rozdíl: cizinci skutečně mají větší sklon k relativizaci absolutní platnosti a posvátnos-

428 Tamtéž, s. 28.

429 „[T]ypickým příkladem tu byla praxe oněch italských měst, která své soudce povolávala zvenku, protože žádný domorodec se nemohl osvobodit od své podřízenosti rodinným a stranickým zájmům.“ Tamtéž, s. 28.

ti principů pořadajících danou společnost. Ten ovšem neplyne z jejich údajně zlé skupinové esence, nýbrž z jejich specifického postavení.

Čtvrtý rys se týká **dvojí redukce**, jejímž prostřednictvím mají našinci sklon vidět cizince: převádějí je současně na abstraktní obecnost i abstraktní zvláštnost. To, že menšinová cizinci nejsou organicky vrostlí do konkrétního pletiva vztahů, jímž jsou mezi sebou provázáni většinou našinci, vede k první redukci – ztrácejí svou jedinečnost a vyniká jejich prázdnota, abstraktní obecnost: styk s nimi je vyňat ze zvláštních souřadnic organicky vzrostlých meziosobních vztahů a místo osobní jedinečnosti každého z nich vidí našinci nahodilé opakování nutných a věčných rysů podstaty člověka jako takového. Protěškem této abstraktní esencionalizace druhové obecnosti cizinců, jež je spojuje s našinci jako příslušníky lidského druhu, je neméně abstraktní esencionalizace jejich skupinové zvláštnosti, která naopak mezi cizinci a našinci vytváří nepřekročitelnou propast. Faktickým i symbolickým výrazem tohoto rysu byla středověká daň z hlavy, kterou platili všichni Židé ve stejné výši na rozdíl od daně z majetku, jež se lišila podle jeho velikosti. Vnitřní různorodost jedné skupinové kategorie (rozděluje její příslušníky pod různé další kategorie) je vnějším pohledem homogenizována s odkazem k jedinému rysu, jenž je společný všem jejím příslušníkům: nejsou „vnímáni jako [lidští] jednotlivci, nýbrž pouze jako cizinci jednoho určitého typu“.⁴³⁰ Spojení abstraktní obecnosti s abstraktní partikulárností je méně paradoxní, než se na první pohled zdá: „vědomí toho, že společné je tu jen to, co je zcela obecné, obzvláště zdůrazňuje právě to, co společné není“.⁴³¹

Konkrétní člověk, jedním z jehož mnoha rysů je židovský původ, se stává vtělením domnělých atributů Žida jako takového. Z takové své redukce na zaměnitelné nositele zvláštní skupinové esence – ať již je chápána negativně (jako v antisemitismu) nebo pozitivně (jako ve filosemitismu) – se vnitřní cizinci budou moci začít osvobozovat jen v té míře, v jaké příslušníci většiny začnou ztrácet své symbolické zakořenění

430 Tamtéž, s. 32. (Překlad mírně pozměněn.)

431 Tamtéž.

v organických společenstvích a půdě a jejich společnost jako celek se začne stále více chápat jako společnost vykořeněných cizinců: tedy lidí vázaných k sobě nikoliv primordiálními – přirozeně či sociálně zděděnými – vazbami, ale vazbami občanskými, spjatými se svobodnou volbou. Ideálním úběžníkem takové proměny je završení modernizace a ustavení plně liberální civilizace, v níž přestane existovat rozdíl mezi zakořeněním a vykořeněním, vlastním a cizím.

Josef není jen šifrou asimilovaného evropského Žida konce 19. a 20. století, ale předobrazem plně emancipovaného člověka, jak si ho představuje měšťanský humanista Mann. V plně individualistické civilizaci ztratí lidé spolu se zakořeněním v půdě zakořenění v konkrétních společenstvích, performované opakujícími se posvátnými rituály. Každý bude ostatním stejně tak cizím jako blízkým. Všichni se navzájem budou považovat primárně za příslušníky lidského druhu, nikoliv zvláštních skupin. Všichni se také postupně stanou vysoce vzdělanými profesionály pracujícími v terciální sféře zprostředkování, služeb a správy, kterou v počátcích modernizace disproporčně zaplňovali cizinci Josefova typu.

MERKUROVCI VS. APOLINCI

Konstatovali jsme, že merkurovci excelují ve službách, při jejichž poskytování pomáhá, že jejich vykonavatel nepatří do pletiva vzájemných závazků propojujících příslušníky daného společenství a může se tak řídit jen pravidly činnosti samé – ať již se jedná o půjčování peněz na úrok (a vymáhání dluhů), správu soukromého či společenského bohatství (Josefova funkce) nebo léčení těla či duše (kde sociální distance zaručuje dodržování „lékařského tajemství“).

Od zakořeněných usedlíků tedy odlišuje merkurovce místo, které zaujímají ve společenské dělbě práce. Jsou specializovaní na služby, v nichž mohou využít své dvojznačné postavení – to, že nejsou ani zcela uvnitř, ani zcela vně dané společnosti. (Takovou dvojznačnou identitu si určité menšiny také mohou dotvořit, jakmile je shoda okolností přiměje specializovat se na tyto činnosti.) Hermés měl okřídlené sandály, které mu umožňovaly být na více místech zároveň. Byl bohem

hronic. Jeho „domovem“ byla *no man's land* mezi různými geografickými i ontologickými sférami. Proto se mohl stát bohem prostředníků a zprostředkovatelů, poslů a obchodníků, kejklířů a kouzelníků – těch, kteří jsou schopni propojovat různé a často protilehlé světy, neboť sami nepatří úplně k žádnému.

Slezkine klade přelétavé a dvojznačné uctíváče boha Merkura do protikladu k usedlým a jednoznačným uctíváčům boha Apolóna, ať již zacházejí s pluhem, nebo s mečem. Zatímco apolinci jsou tvůrci bohatství či vykonavateli donucení, merkurovci se věnují činností neproduktivním a nenásilným. Nepobývají ve sféře tvorby materiálních a kulturních statků, ale ve sféře jejich oběhu – (pře)rozdělování a překladu. Spravují, udržují, směňují, modifikují či rekonfigurují to, co vytvořili jiní lidé nebo příroda. Pokud řídí druhé, pak nikoliv s použitím fyzické síly, ale nepřímou – navozováním takových situací a jejich interpretací, že druzí vykračují žadaným směrem zdánlivě na základě vlastního rozhodnutí. Josef používá tuto metodu nejen na faraona, ale také na své soukmenovce: své znovushledání s nimi inscenuje tak, aby nepřímou – prostřednictvím falešných obvinění – vyvolal jejich vzpomínku na skutečnou vinu za jeho prodej do otroctví a přiměl je, aby se před ním za tento čin káli. Nemusí na ně útočit výslovnými výčitkami a požadovat na nich doznání v přímém morálním střetu. Jako dobrému psychoanalytikovi mu stačí, že v nich rozehraje mechanismus návratu traumatické vzpomínky, který je sám přiměje k doznání viny.

Zvláštní postavení a role různých skupin merkurovců vzhledem k apolincům přitom není projevem jejich věčné esence (podepřené případně nějakým teologickým vysvětlením), ale dílem historických okolností. O tom podle Slezkina svědčí „pomerkurovštění“ některých stěhujících se skupin, které v zemi svého původu patřily k apolincům – například Němců přišlých do Ruska na pozvání Petra Velikého, Indů migrujících v rámci britského impéria do východní a jižní Afriky či indonéských nebo malajských Číňanů, těchto „Židů Asie“.⁴³²

Vypracováním konceptuálního protikladu merkurovců a apolinců přináší Slezkine sociologickou odpověď na otáz-

432 Slezkine, *Židovské století*, s. 39.

ku po zdroji ambivalentního vztahu evropských národů k Židům. *Na jedné straně* jako by byli postiženi defekty, které jim brání stát se plnými příslušníky většinové společnosti – jako by představovali nebezpečnou patologickou výjimku ze zdravé normy. *Na druhé straně* však vynikají v určitém typu vědění a dovedností, které jsou většinovou společností žádané a oceňovány. To, co se z jednoho hlediska jeví jako defekt, se z druhého ukazuje jako triumf: nemoc se stává zdrojem moci, degenerace symptomem geniality. V souladu s tím vede abnormální pozice Židů (a dalších merkurovců) normální lidi (tj. apolince) k jejich střídavému zavržení a vynášení, podceňování a pře-ceňování. V dobách společenské stability a prosperity stoupají vzhůru a pronikají do vládnoucí vrstvy a společenského establishmentu. V dobách úpadku a chaosu padají do propasti zavržení – jsou prvními, na nichž si většina vybijí svůj resentment za strádání a nejistotu. Jako cizinci se stávají hromosvodem nenávisi, již se společenství stmeluje tváří v tvář odcizenému světu.

Tato ambivalence se vyostruje nástupem modernizace: příslušníci alfabetizovaných merkurovských menšin (evropští Židé, osmanští Arméni, indiští Pársiové, zámořští Číňané) excelují ve schopnostech a dovednostech, které modernita vyžaduje a oceňuje (obratné zacházení s věcmi, symboly i lidmi, objevování a vynalézání nového, překračování kulturních a geografických hranic, proměna blízkého do vzdáleného a naopak), neboť je zdědili ze svých předmoderních tradic. Mají proto obrovský náskok před modernizujícími se apolinci, kteří prohry v soutěži s nimi chápou jako nespravedlnost. Měla-li by kapitalistická modernita jen univerzalistickou stranu, byla by zlatým věkem merkurovských menšin – obdobím, v němž by jejich příslušníci mohli plně zúročit po staletí pěstované, z generace na generaci předávané dovednosti a ctnosti, které jim předem zajišťují výhodu ve svobodné soutěži individuálních talentů a výkonů.

Modernita má však také druhou – partikularistickou a kolektivistickou – stranu. V dobách prosperity slouží moderní národ a jeho stát ke stabilizaci liberálního řádu, v dobách krizí však může být použit proti němu. Resentiment vůči úspěchům merkurovců byl jedním z pohonných látek nacionalistických, rasistických a v jisté míře i socialistických projektů

na zrušení či radikální transformaci liberálního řádu. Jejich výhody a úspěchy se staly symbolem jeho nespravedlnosti: jako by v něm neproduktivní správci a směňovatelé ekonomických a kulturních statků vládli těm, kteří tyto statky vytvářejí – manuálním pracujícím kultivujícím rodnou hroudu či vyrábějícím materiální předměty i básníkům a umělcům kultivujícím rodný jazyk a tvořícím velká díla. Židovští finančníci představovali parazitismus vykořeněné buržoazie, židovští literáti zase falešnou povrchnost kosmopolitní „civilizace“, která rozměňovala autentickou hloubku národních „kultur“.

MANN, FREUD, LUKÁCS

V osmé kapitole jsem ukázal, že mladý Georg Lukács se snažil dobrat k takovému lidství, které by překonalo hypertrofii sokratovské reflexe, jež nahrazovala autentický čin nekonečnou hrou masek. Zatímco Freud *Muže Mojžíše* obhajoval primát reflexe a poznání, projevující se v moderním kultu vědy, jako nezbytnou daň civilizačního pokroku (viz kap. 10), Mann v *Josefu Živiteli* překonal tuto jednostrannost náčrtem merkurovského typu jednání, v němž se přitakává životu hrou masek a „mužná“ vůle k činu se spojuje s „ženskou“ lstí.

Zákaz zobrazení Boha dal podle Freuda impulz k rozvoji intelektu a ducha: k nahrazování smyslových vjemů abstraktními představami, magických rituálů racionální etikou a k přesměrovávání pudové energie ke kulturním hodnotám v čele s pravdou a spravedlností (tj. k sublimaci). Důrazem na intelektuální rozvoj potvrdil pozdní Freud hierarchický rozštěp lidské existence mezi ideál a realitu, který je v židovské tradici s odkazem k Abrahámovi a Mojžíšovi chápán jako rozdíl mezi Boží budoucností a ještě ne zcela lidskou přítomností, transcendencí a imanencí: mezi jediným Bohem bez podoby a mnoha podobami (falešných) bohů. Ve Freudově sekularizované, osvícenské podobě má tato „mojžíšovská distinkce“ (J. Assmann) těžiště v primátu vědeckého poznání, jímž se člověk staví vně světa, aby ho nazřel, nad tělesně ukotveným jednáním, které probíhá uvnitř světa. V míře, v jaké s sebou takové nazírání života z *odstupu* nese heroické zřeknutí se smyslo-

vého uspokojení, je sekularistickým ekvivalentem duchovní mužnosti.

Thomas Mann ji připisoval biblickým patriarchům, jako byli Abrahám či Jákob, kteří byli díky ní schopni překračovat živočišně nedokonalou lidskou přítomnost směrem k morálně dokonalé – produchovnělé – Boží budoucnosti. Heroicky stupňovaný duch v nich získával nadvládu nad hmotou, byť za to platil vykořeněním z bezprostředně zažívaného světa naší tělesnosti. „Muž“ stále potvrzoval svou nadřazenost nad „ženou“, byť jinak než odvahou k bezprostřednímu použití síly nebo její hrozbou. Z tohoto hlediska přehrával „bezbožný Žid“ (*ein gottloser Jude*) Freud – identifikující se před smrtí stále více s Mojžíšem – sekularizovanou verzí role židovského patriarchy se všemi jejími dualistickými konotacemi.

Mann chtěl naproti tomu jednostrannost hlediska „vyvoleného“, jehož žene *víra* k jinému světu, překonat hlediskem „požehnaného“, jehož váže *důvěra* k tomuto světu. Zatímco Freudova emancipace *věděním* potvrzovala hierarchickou binaritu muže a ženy, Mannova emancipace *hrou* uvolňovala člověka z jejího sevření (mimo jiné i) tím, že v něm oživovala dítě. Freudovský odstup reflexe od spontánního činu – převahu ducha nad tělem, rozumu nad city – nahrazuje Mann vzájemným vyvažováním a prostupováním dvou stran. V souladu s opozicí mezi netolerantním monoteismem „mojžíšovské distinkce“ a tolerancí „podvojně filosofie“ (*philosophia duplex*) přiřazuje Jan Assmann poslední Freudovo dílo k první pozici a Mannovu biblickou tetralogii ke druhé v té podobě, v jaké byla reformulována Goethem či ranou německou romantikou v ideálu syntézy monoteismu a polyteismu, sebe-překročení a sebe-naplnění, heroického vzepětí k příštímu světu a slastného přitakání světu tomuto. V souladu se svými předchůdci z konce 18. století nechává Mann dokonce i starého Jákoba vyjádřit jistou míru porozumění pro zavrhanou idolatrii: „Neboť Bůh je námaha, bohové však jsou potěšení.“⁴³³ Člověka činí člověkem nejen *pravda* a *spravedlnost*, které nastavují vnější měřítko reality v podobě transcendentního ideálu (čímž

433 Thomas Mann: *Josef Živitel*, Praha, Melantrich, s. 352, cit. in Assmann: *Thomas Mann und Ägypten*, s. 174.

ho nutí jít „nad“ či „za“ ni), ale stejně tak jeho schopnost kochat se její krásou a přitakávat jí. Není člověkem jen tím, že se cítí „na zemi cizincem“ následujícím zákon nadzemského Boha (Žalm 119,19), ale také tím, že se na zemi cítí našincem: že užívá jejích plodů a kochá se rozmanitostí jejího tvorstva a stvrzuje tak soulad mezi sebou a světem – tedy právě to, že je na zemi doma.⁴³⁴

Z hlediska „mojžíšovské distinkce“ je syntéza nebo jen koexistence těchto dvou postojů v jediném člověku či společenství nepřijatelná. Oslava krásy a božskosti světa je falešným náboženstvím, člověk musí volit mezi cestou pravou a nepravou – *tertium non datur*. Proti tomuto „buď, anebo“ klade Mann své „jak, tak“. Podle Assmanna kráčí ve stopách Goetheho, který napsal: „Když zkoumáme přírodu, jsme panteisty, když básníme, jsme polyteisty a z mravního hlediska jsme monoteisty.“⁴³⁵ Jiným předchůdcem Manna je podle Assmanna autor „nejstaršího systematického programu německého idealismu“ (pravděpodobně Schelling nebo Hölderlin) s jeho tezí, že potřebujeme propojit „monoteismus rozumu a srdce“ s „polyteismem představivosti a umění“.⁴³⁶

Jakožto potomek Abraháma a Jáкова zaujímá Josef první pozici. Jakožto chránělec boha Merkura a v mládí vtělení Dummuze (či Adonise) však zaujímá druhou. Asistuje bez problémů na polyteistických obřadech a nabádá monoteistického Achnatona k toleranci jiných bohů, než kterého si vytkl na svůj štít. A přece zároveň zůstává dědicem Abrahámovy zaslíbení, jež přikazuje Židům překonat ponoření veездеjším světě smyslů, obrazů a kolektivních pověr poslušností k morálnímu zákonu formulovanému Bohem, jenž tento svět překračuje a žádá po člověku, aby byl jako on (Lv 19,2). V Mannově pojetí vyděluje toto setkání s transcendentním Bohem člověka nejen ze světa přírodního koloběhu, ale také z jeho zakořeněnosti v bytí primordiálního kolektivu a jeho mýtů. Ruku v ruce s touto individualizací jde převrácení kultu sexuality, typického pro polyteistická náboženství, do jejího pojetí

434 Žalm cituje Assmann, tamtéž, s. 194.

435 Goethe, cit. v Assmann, tamtéž, s. 201.

436 Cit. tamtéž.

jako potenciálně rozkladné síly, která prospívá člověku jen tehdy, je-li regulována a omezena transcendentním Božím zákonem. Smilstvo se stává jednou z hlavních nástrah, jež odvádějí člověka z cesty ducha. Boží zaslíbení činí z člověka osobu vědomou si ideálu, jehož je povolána dosáhnout, ale zároveň i své neschopnosti se této výzvy zhostit. Věrnost tomuto zduchovnění umožní Josefovi odolat nástrahám pokušení, které mu strojí touha Pótífarovy ženy.

Jeho druhé, polyteistické já však k této orientaci na transcendentního ducha přidává přitakání světu. Tím, jak se v něm vyvolení jeho lidu proměnilo do osobního požehnání, učinil Josef další krok na cestě individualizace započaté Mojžíšem: přestal být Hebrejcem a stal se asimilovaným Židem. Z hlediska revoluce, kterou znamenalo pojetí času jeho dědů, však to byl krok zpět - od jejich lineárního času k času cyklickému, který opustili. Zatímco „dědy“ pohánělo Boží zaslíbení do otevřené budoucnosti, která přerušovala návrat téhož, „vnukovo“ požehnání vrátilo těžiště jeho existence do této věčně se navracející přítomnosti. Již netrpěl jejich rozštěpem mezi budoucností a minulostí, Bohem a světem, ideálem a realitou. Jako by z něj jeho krása, chytrost a důvěra v sebe a svět učinily boha na zemi - jako by se v něm čistý duch protkl s živočišnou duší, transcendence s imanencí. V tomto „požehnaném“ se neustálé putování k nedosažitelnému ideálu, typické pro „vyvolené“ a „povolané“, zastavilo, neboť ideál se vtělil do reality. Duch přestal být neviditelným a nezobrazitelným, získal pozemskou podobu a tvar - tělo. A přesto se transcendence - vykračování vpřed - zcela neztratila. Právě takovou syntézu dvou pólů, která vystupuje jako ztracený ráj minulosti i završení cesty v budoucnosti, evokuje Mann v Předmluvě k tetralogii: „Je možné, že výrok, že duše a duch bývali jedno, chce vlastně říci, že v budoucnosti jedno být mají. Ano, to se nám zdá být pravděpodobnější, poněvadž je duch již samou svou podstatou hlavně principem budoucnosti, onoho: tak to bude, tak to má být, kdežto jsoucnost duše svázané s hmotou platí minulosti a onomu svatému: za onoho času. Kde zde je život a kde smrt, zůstává sporné; neboť obě části, do přirozenosti zapletená duše a duch, který není z tohoto světa, princip minulosti a princip budoucnosti, oba tvrdí a každý ze svého přesvědčení, že jsou živou vodou a jeden obviňuje druhého, že je

přívržencem smrti: a žádný neprávem, poněvadž přirozenost bez ducha a ducha bez přirozenosti lze jen stěží nazvat životem. Tajemství však a tajná naděje Boží jsou snad v jejich spojení, totiž v pravém vejítí ducha do světa duše, ve vzájemném prostoupení obou principů a posvěcení jednoho druhým ke krásné přítomnosti lidstva, které by bylo žehnáno požeňným shůry nebes a požeňným hlubokosti, která leží dole.⁴³⁷

V Josefově postavě byla spolu s propastí mezi duchem a duší a mužem a ženou překonána i propast mezi reflexivitou a spontaneitou – představováním života a jeho žitím, propast, již byl u raného Manna oddělen od světa umělec jako zvláštní typ vyvoleného (viz kap. 4). Josef je (spolu)autorem her, které na jevišti tohoto světa spolu s ostatními hraje. Necháává tak za sebou izolaci a samotu, které jsou charakteristické pro Boha ve vztahu ke světu, který stvořil i pro vypravěče ve vztahu k příběhu, který vypráví. Tak jako je stvořitel vně stvořeného, zůstává vypravěč vnější vyprávěnému příběhu.⁴³⁸ Josef stejně jako jeho dvojník Felix Krull překonávají toto „buď, anebo“, které odděluje život od jeho duchovního – uměleckého či božího – zpředměťňování a ztvárňování.⁴³⁹ Předpoklad cizoty, která separuje tvůrce od jeho výtvoru, mohl být nejhlubším důvodem, proč Freud lpěl na tom, že Mojžíš, který „vytvořil Židy“, sám nebyl Hebrejcem. Také tento protiklad je překonán. Tím, že postava přepisuje scénář hry, v níž vystupuje, zaujímá stvořené zároveň místo tvůrce a akce se prostupuje s reflexí. Což nás přivádí ke třetímu významu slova „hra“, jež lze u Manna nalézt jen implicitně. Vedle divadelního kusu a (dětského) hraní s něčím či na něco může hra znamenat také opakovanou interakci podle určitých pravidel, do níž vstupujeme s cílem vyhrát, ale i když prohrájeme, máme šanci to napravit v dalším kole – například změnou taktiky, re-definicí sázek či vyjednáváním nových pravidel.

Proti Mannově představě emancipace jako překonání rozštěpu teorie a praxe ve hře klade pozdní Freud emancipaci

437 Předmluva, *Cesta do pekla*, s. 37–38. Srov. komentář Assmannův: *Thomas Mann und Ägypten*, s. 203–205.

438 Srov. Assmann, tamtéž, s. 170.

439 Thomas Mann: *Zpověď hochštaplera Felixe Krulla*.

jednoznačně na první pól: jako by chtěl před svou smrtí znova potvrdit heslo rakouského liberalismu svého mládí: „Wissen macht frei!“ A přece, vezmeme-li v úvahu jeho postavu a dílo vcelku, přestane se propast mezi jeho a Mannovou pozicí z biblické tetralogie jevit jako nepřekročitelná. Navzdory striktnímu racionalismu a intelektualismu v *Muži Mojžíši* (pochopitelnému jako odpověď na iracionalismus a novopohanské násilí nacistů) je možné i Freuda pochopit jako typického představitele merkurovského židovství, které Mann vtělil do Josefa. A to nejen proto, že Hermův příbuzný Thovt byl také bohem písma a vědění. Dříve než se jeho pozornost zaměřila na Mojžíše, identifikoval se autor *Výkladu snů* se svým biblickým předchůdcem Josefem. Ve svém pojetí psychoanalýzy pak kladl výslovně důraz na nutnost emocionálního přehrávání vytěsněných konfliktů (transfer a kontra-transfer) a považoval identitu či „tvář“ za neoddělitelnou od identifikací či „masek“ – rolí, jež na sebe člověk od raného věku bere ve vztazích ke druhým. Také pro Freuda je lidská existence prostoupena skrz naskrz dvojznačností – spíš než v nalézání domněle pravého já spočívá ve zvládnání nevědomých i vědomých konfliktů mezi ideálním nadjád (vzešlým z návratu viny) a libidonózním podjád toužícím po ukojení svých pudů. V centru svobodné existence nestojí překonání odcizení a nalezení pravého já a jediné pravdy, nýbrž schopnost sublimovat nároky pudů ve hravém střídání rolí a perspektiv, které – jako psychoanalýza sama – nikdy nekončí.⁴⁴⁰

Z tohoto hlediska stál Freud *vedle* Manna, nikoliv *proti* němu. Oba obhajovali měšťansko-liberální emancipaci proti Lukácsovi, jenž ji odmítl jménem emancipace proletářsko-socialistické. Nikdy nekončící hra masek a perspektiv, kterou mu symbolizovala Sokratova ironie, se mu v jisté chvíli stala nesnesitelnou. Přitakání ambiguitě na úkor jednoznačnosti, pohybu na úkor spočinutí se podle něj vyhýbalo nejen smrti a tragičnu, ale také kolektivnímu završení dějin, které by překračovalo individuální osudy a dávalo by jim poslední smysl. Na místo koloběhu, jehož scénou je *malá každodennost* buržo-

440 S. Freud: Konečná a nekonečná analýza, in týž: *Vybrané spisy II-III*. Praha, Avicenum 1993.

azie, postavil Lukács pochod proletářů vpřed *velkými dějinami*. Proti Mannově a implicitně i Freudově sjednocení myšlení a jednání v individualistických *praktikách* merkurovského měšťanstva postavil jejich sjednocení v kolektivistické *praxi* revolučního dělnictva. Ve hře i třídním zápasu sestupují nebesa na zem a duch se realizuje „zde a nyní“ – jednou v malých příbězích všedního dne, podruhé ve velkém příběhu lidstva.

Zatímco u Manna a Freuda nachází upadající buržoazie spásu na cestě prošlapané merkurovským židovstvím, v Lukáčsovi a jemu podobných hledají asimilovaní židovští buržoové spásu v proletariátu. V jednom případě dějiny velkých kolektivů (národů či tříd) již skončily a těžiště emancipace se přesunulo do intersubjektivních vztahů jednotlivců. Ve druhém případě skončí dějiny až celosvětovým vítězstvím proletářů jako třídy východu z třídy. Teprve díky němu se začnou spory velkých kolektivů – souběžně s odumíráním státu – rozpouštět do interakce dobrovolně se sdružujících a svobodně se rozvíjejících jednotlivců. Zatímco rozdíl mezi Mannem a Lukáčsem v identifikaci třídy, která vyvede lidstvo z válek dějin do milénia věčného míru, je nepřekročitelný, v obecném vymezení emancipace se překrývají: oba kladou důraz na překonání rozštěpu mezi duchem a tělem, teorií a praxí, rozvojem jednotlivce a dobrem společnosti.⁴⁴¹

441 K těmto styčným bodům poukazuje Lukács v textech věnovaných Mannovi mezi třicátými a padesátými léty. Na jedné straně staví proti jeho měšťanskému humanismu proletářský humanismus své Strany, na straně druhé však – v duchu „lidové fronty proti fašismu“ a spojenectví SSSR s USA v boji proti Hitlerovi – považuje Manna za mluvčího nejpokrokovější části měšťanstva, s níž je třeba vést konstruktivní dialog. Viz Georg Lukács: *Essays on Thomas Mann*. London, Merlin Press 1979.

ZÁVĚR

S přibližujícím se koncem 19. století sílily v západní a střední Evropě hlasy poukazující k údajnému úpadku buržoazní civilizace způsobenému obratem nejmladších generací její vůdčí třídy k esteticky prožívané niternosti. Druhou stranou nárůstu individualismu a tolerance, jenž s tímto obratem souvisel, byl úbytek schopnosti překročit vlastní já ve starosti o rodinu či národ. Byť mezi protagonisty tohoto diskurzu dekadence patřili i někteří racionalističtí liberálové jako Max Nordau, politicky mocnější byli národní konzervativci. I když antisemitismus bylo ke konci 19. století možné najít - v různé míře - všude, svůj hlavní domov měl právě u nich. Jedním z jejich oblíbených terčů bylo liberální řešení „židovské otázky“. Podle liberálů se měli Židé stát příslušníky evropských národů a plnoprávními občany jejich států. Pokud si přáli podržet židovskou identitu, měli minimalizovat její praktické a veřejné projevy a redukovat ji na individuální víru udržovanou v soukromí - tedy „mojžíšské vyznání“.

Národně konzervativní varianta diskurzu dekadence napadla tento univerzalistický projekt emancipace Židů tezi

o jejich neasimilovatelnosti. Nejen jejich akulturace do evropských národů, ale ani jejich konverze ke křesťanství nemohla rozpustit jejich charakteristické rysy. Ty totiž měly svůj základ v rase, jíž se tyto povrchové změny nedotýkaly. Liberální sen o emancipaci *jednotlivců* v občanském národě se roztříštil o skálu jejich příslušnosti k pokrevně reprodukovanému *kolektivu*. Univerzalismus považující jednotlivce za exemplář lidského druhu se ocitl v palbě partikularismu, jenž považoval jednotlivce za exemplář toho či onoho „společenství krve“. Osudová příslušnost ke skupině, do níž se člověk narodil, dopředu omezovala jeho životní možnosti: potence individuální existence byly definovány kolektivní esencí. Osvojení jazyka a kultury evropských národů učinilo orientální původ Židů takřka neviditelný, nezrušilo však jeho působení. Efekt asimilace byl jen kosmetický. Tvrdé jádro rasy bylo obaleno slupkou kultury, nepřestávalo však determinovat chování Židů.

NÁROD MEZI NORMALIZACÍ A ABNORMALITOU

Zpřítomnit si převrat způsobený nástupem tohoto rasového pojetí židovství v posledních desetiletích 19. století budeme moci jen tehdy, připomeneme-li si, že „židovská otázka“ byla do té doby formulována jako problém náboženské tolerance a občanské integrace. Její překlad do jazyka ras znamenal frontální útok na její liberální řešení. Židovští intelektuálové narození v první polovině 19. století jako Hermann Cohen, kteří s tímto řešením spojili své životy a kariéry, se ho pochopitelně drželi dál, jako by se nic nezměnilo. Následující generace však hledala na „židovskou otázku“ nové odpovědi. S jednou z nich přišel Theodor Herzl jejím překladem do jazyka národů. Dříve než se tímto aktem stal jedním ze zakladatelů sionismu, nevysvětloval si ovšem antisemitismus nábožensky nebo rasově, ale třídně – jako resentment pracujících vůči vzestupu židovské buržoazie. Jeho kritika finančního kapitalismu a otevřenost vůči družstevnímu socialismu pak zůstala rozpoznávacím rysem jeho pozice i poté, co přijal národní optiku a formuloval projekt státu Židů. Protože jako kulturně zcela

asimilovaný Žid nemohl dát tomuto projektu židovský obsah, naplnil ho liberálně reformistickými hodnotami střední třídy, k níž patřil. Židovský stát jeho snů byl nejen azylem pronásledovaných židovských chudáků, ale také útočištěm židovských měšťanů, kteří se v něm rozhodli potvrdit humanistickou a tolerantní stranu buržoazní civilizace proti její straně vykořisťovatelské a xenofobní. Stát Židů byl prázdnou nádobou, kterou měly naplnit hodnoty liberálního pokrokářství.

Není divu, že se Herzl záhy ocitl pod palbou kulturního sionismu. Jeho zakladatel Achad ha-Am chtěl, aby se v Palestině obrodil zvláštní duch, jímž se Židé údajně odlišovali od ostatních národů. To neznamenal, že by Židy stavěl proti nim. Vycházel z herderovské představy, že všechny národy měly mít zajištěnu kulturní autonomii, aby mohly realizovat své jedinečné rysy. Chtěl-li Herzl naplnit teritoriálně rekonstituovaný židovský národ hodnotami, které považoval za univerzální (ve skutečnosti ovšem vyjadřovaly perspektivu pokrokářského křídla evropského měšťanstva konce 19. století), pak ha-Am ho chtěl naplnit hodnotami židovsky partikulárními. Navzdory tomuto rozdílu se shodovali v tom, že Židé by měli překonat abnormálnost své existence a stát se národem jako ostatní.

Podle Jakoba Klatzkina nemohla však ani jedna koncepce vést k dosažení takového cíle: ha-Amova proto, že předpokládala setrvání většiny Židů v diaspoře, což v kombinaci s představou jedinečného židovského ducha nutně potvrzovalo jejich abnormálnost. Herzlova koncepce nemohla dosáhnout cíle z opačného důvodu: dával-li ha-Am Židům příliš mnoho, než aby se mohli stát *normálním* národem, pak on jim dával příliš málo, než aby se vůbec mohli stát *národem*: do státu jeho snů si evropští Židé měli přinést jazyky svých národů a kulturu západní Evropy. Byl to „stát Židů“ (*Judenstaat*), nikoliv stát židovského národa. Na to by se podle Klatzkina musel ke sdílenému území a institucím přidat židovský jazyk - hebrejšтина.

Druhou podmínkou toho, aby se projekt přesně strefil do „normálnosti“ a nenadsadil Židy znova do výjimečné pozice, bylo, že se musel vzdát představy ducha židovství. Vedle jeho partikularistického pojetí, zastávaného ha-Amem, existovalo na přelomu 19. a 20. století také jeho pojetí univerzalis-

tické, které hájil Cohen. První promítal do židovského ducha zvláštní hodnoty Židů, druhý obecné hodnoty lidstva, jehož předvojem Židé měli být. Navzdory tomuto rozdílu oba předpokládali, že židovský duch transcendoval jazykově kulturní formy své realizace – že na něm tedy mohli participovat Židé asimilovaní do různých jazyků a kultur křesťanských národů.

Tento předpoklad transnacionálnosti a transteritoriálnosti činil podle Klatzkin z židovského ducha funkční ekvivalent a protějšek židovské rasy, který spolu s ní udržoval abnormalitu Židů – neredukovatelnost jejich existence na existenci ostatních národů. Ke skutečné normalizaci bylo proto nezbytné spolu s rasou odmítnout i ducha a přijmout čistě formální, tj. ideově a hodnotově neutrální definici židovské identity. Podle ní by Židy byli pouze ti, kteří by přijali za konkrétní kolektivní formu své existence židovský stát s jeho jedinečným geografickým umístěním, institucemi a jazykem. Podobně jako občané jiných národních států by se přitom mohli mezi sebou radikálně lišit ve své duchovní orientaci a hodnotových a ideologických volbách. Teprve pak by se židovský národ stal skutečně národem stejného typu, jako jsou ostatní. To by také umožnilo završit asimilaci těm Židům, kteří národní projekt nepřijali: podobně jako nejsou Italové, kteří žijí více než dvě generace ve Francii a nemluví italsky, považováni za „asimilované Italy“, nýbrž za Francouze, nebyli by ani Evropané židovského původu považováni za asimilované Židy, nýbrž za Němce, Rusy či Francouze. Jinak řečeno, ustavení židovského národního státu by umožnilo opustit židovskou identitu těm, kteří by se na tomto projektu odmítli zúčastnit. Se židovskou rasou a duchem by z Evropy konečně zmizel i antisemitismus.

Domyslí-li Klatzkin sionistickou ideu normalizace Židovstva, pak Franz Rosenzweig se znova pokusil obhájit jeho abnormalnost. Proti jejímu rasovému vysvětlení antisemity a duchovnímu vysvětlení svým učitelem Cohenem se vrátil k jejímu vysvětlení náboženskému. Atypické rozptýlení Židů mezi ostatními národy mělo odpovídat jedinečnému poslání, které jim svěřil Bůh. K jeho naplnění se prostě nemohli stát Němci či Francouzi „možjíšského vyznání“, ani se proměnit na společenství stejného typu jako ony. Místo své redukce na víru, ducha, rasu či moderní národ museli zůstat národem *sui*

generis - náboženským lidem, jenž může žít mezi ostatními národy právě proto, že *není* jako ony.

VYVOLENÝ LID A RASA

Alternativě „buď, anebo“ mezi normalizací a excecionalismem, v níž byli chyceni Klatzkin a Rosenzweig, se snažil vyhnout raný Martin Buber. Se stoupenci hlavního proudu sionismu se shodoval v diagnóze abnormality židovské existence a nezbytnosti její radikální proměny. Rozcházel se však s nimi v cíli. Chtěli-li oni proměnou Židů v národ překonat jejich abnormalitu, on ji chtěl touto proměnou novým způsobem potvrdit. Protože navíc ve stopách ha-Ama předpokládal přetrvávání diaspory i po osídlení Palestiny, a zároveň na rozdíl od Rosenzweiga nevěřil ve znovuzkříšení židovského práva jako opěrného rámce židovského lidu, ukotvil identitu jeho příslušníků v krvi. V pražských *Třech řečech* v opozici ke Cohenovi tvrdil, že Židé nebudou moci přispět k uskutečnění obecné lidskosti jakožto příslušníci křesťanských národů, ale jedine svou proměnou do národa. Nestanou se jí ovšem národem jako ostatní, ale potvrdí svůj status vyvoleného lidu. Buberova re-formulace tohoto konceptu kombinovala atributy rasy, jako jsou krev a duchovní orientace, s atributy národa, jako jsou jazyk a území. Podobně jako raný Buber přijal také zralý Freud od antisemitů představu židovské rasy a zároveň převrátil jejich záporné hodnocení. Na rozdíl od Bubera však nepropojil koncept rasy s konceptem národa, ale třídy: dědičné rysy jejich rasy činily z Židů předvoj měšťanstva a jeho liberální civilizace.

Třetím židovským autorem, jenž akceptoval koncept židovské rasy, byl Otto Weininger. Na rozdíl od Bubera a Freuda však podržel její záporné hodnocení antisemity, což ho vedlo k výzvě, aby její nositelé konvertovali k árijcům: poté co první asimilace k národům selhala, měla tato re-asimilace představovat druhý pokus. Tři autoři zaujali odlišný vztah k židovské asimilaci, jejímž produktem byli. Podle Weiningera nedošla k cíli, a bylo ji proto třeba radikalizovat - nahradit kulturní asimilaci její duchovní alternativou, kterou pojímal jako ekvivalent náboženské konverze. Podle Freuda zašla naopak příliš

daleko. Bylo ji proto třeba zmírnit a umožnit evropským Židům pěstovat duální identitu: být kulturními Němci, Francouzi či Angličany, aniž by se vzdali svých zvláštních židovských rysů. Podle Bubera bylo třeba asimilaci odmítnout a nahradit obrozením vyvoleného lidu, jenž měl janusovskou tvář: na jedné straně byl národem se svým zvláštním jazykem a vlastní na Sionu, na straně druhé však také rasou, která sdílela jazyky a území s ostatními národy. Tři autoři vyjádřili svou koncepci Židovstva odlišnými typy diskurzu. Weininger k tomu použil jazyk postkantovské *metafyziky*, Freud jazyk psychoanalytické *vědy* a Buber jazyk *mystiky*: jediné ona podle něj mohla překonat propast mezi (idealistickou) metafyzikou a (materialistickou) vědou, a tak vystihnout poslání Židů, jímž nebylo nic menšího než sjednocení nebeského světa s pozemským.

Vedle filosofických dilemat odpovídali tři autoři také na dilemata evropské civilizace, která byla – podle převládajícího mínění jejich doby – spjata s jejím racionalismem. Buber svěřil Židovstvu misi překonání jeho odvrácené strany – rozštěpu a odcizení člověka a světa, jednotlivce a společnosti, myšlenky a činu, ducha a hmoty. Díky svému orientálnímu smyslu pro celek měli být Židé schopni tyto osamostatnělé póly znovu propojit. Jestliže chtěl Buber překonat rozštěpy západního racionalismu orientální jednotou, pak Weininger a Freud naopak tomuto racionalismu každý po svém přitakávali. Specifikovali ho však protikladně s pomocí dvou alternativních verzí osvícenství – německo-idealistické a britsko-empiricistní. Weininger dal distinktivně metafyzickou, platonskou interpretaci kantovskému rozštěpu člověka mezi empirické (fenomenální) a racionální (noumenální) já. Freud považoval za přirozeně dané pouze první já, druhé mu bylo výdobytkem civilizačního procesu, jehož jádrem byl návrat vytěsněného zločinu ve vině. Vyčítal-li Buber rozštěpení života a nivelizaci hodnot (včetně profanace všeho posvátného) západnímu racionalismu jako celku, pak Weininger ho vyčítal pouze jeho „židovské“ verzi, která dovedla britskou linii osvícenství do materialistických důsledků. Taková charakterizace se přesně hodila na Freuda. Tam, kde se Buber a Weininger snažili každý po svém zachránit evropskou kulturu z materialistického úpadku, jeden jejím napojením na orientální mysticismus *skrze Židy*, druhý znovuzkříšením západního idealismu *proti Ži-*

dům, materialista Freud považoval – podobně jako jeho sociologický protějšek Max Weber – odkouzlení světa a s ním spjaté odcizení a rozštěpy za nezvratnou daň humanizace člověka, která spočívá v rozvoji kritických schopností jeho rozumu.

TŘÍDA A CIVILIZACE

Reformulace „židovské otázky“ Buberem, Freudem a Weiningerem dokládají, že příklon k rasovému pohledu na Židy na konci 19. století šel ruku v ruce s kladením otázky po povaze a osudu západní civilizace a pravých hodnotách lidstva. Na poli této univerzalistické problematiky se pohybovali také ti středoevropští intelektuálové, kteří viděli židovskou otázku prizmatem třídy. Hofmannsthal, Kraus, Broch a Lukács sice občas v nepřímých náznacích odkazovali k židovství také jako k rase, důležitější však pro ně byla otázka, se kterou třídou se mají Židé (a oni sami) ztotožnit, aby byli opravdovými lidmi. Přesto, anebo právě proto, že se narodili do buržoazních rodin, buržoazii si hnusili. Únik nacházeli buďto v aristokratické a barokní minulosti (jejíž zbytky stále přetrvávaly v Rakousku *fin de siècle*), nebo v proletářské budoucnosti, jež měla vzejít ze socialistické revoluce. Chtěl-li Weininger nahradit kulturní asimilaci do buržoazního národa duchovní asimilací do árijské rasy, pak Hofmannsthal a Kraus ji nahrazovali imaginární asimilací do aristokracie a Lukács politickou asimilací do revolučního hnutí dělníků.

Reakční i revoluční neo-asimilanti se do značné míry shodovali na tom, které rysy buržoazní civilizace nesnášeli: pokrytectví buržoazní morálky ztělesněné v instituci manželství (s jeho nutným doplňkem v prostituci), nadvládu abstraktní racionality (ať již v obchodu nebo v kantovské etice), buržoazní nacionalismus, odpojení reflexe od života a s ním spjatou izolaci (vzdělané) elity od (pracujícího) lidu, převahu prostředků nad účely, nivelizaci hodnot zapříčiněnou nadvládou kvantitativních měřítek i přebíjení výsledného hodnotového relativismu estetismem. Reakcionáři Hofmannsthal a Kraus se s revolucionářem Lukáčsem (ostatně čtenářem Krausovy *Fackel*) shodovali na úpadkové povaze buržoazní civilizace a potřebě nahradit ji něčím radikálně odlišným –

schopným sjednotit rozštěpenou společnost a znovunastolit kvalitativní distinkce mezi naplněným a zmrzačeným životem. Obě křídla antiburžoazního odporu chtěla překonat narcismus buržoazního já, které podleгло bludu o tom, že je středem světa. Obě chtěla jednotlivce zapojit do smysluplného celku, myšlení propojit s jednáním a elitu s lidem.

Lišila se „jen“ tím, s kterou třídou si takovou jednotu spojovala: jednou k ní mělo dospět obrození ducha aristokracie, podruhé diktatura proletariátu. Tato formulace naznačuje, že navzdory sdílenému odmítnutí buržoazně liberálního řádu se nejednalo o symetrické alternativy. Jedna měla své těžiště v kritice a transformaci kultury, druhá v kritice a transformaci politické ekonomie. Přihlášení se k odlišným třídám s sebou neslo odlišné praktické důsledky. Lukácsova identifikace s proletariátem implikovala aktivní účast na jeho revolučním hnutí. Naproti tomu aristokracie, s níž se identifikovali Hofmannsthal a Kraus, byla pouze symbolem alternativy liberálního pokrokářství jejich doby, nikoliv reálnou sociální silou, s níž by mohli spojovat naděje na politickou změnu. Z přihlášení se k ní tudíž neplynulo žádné konkrétní angažmá a umožnilo zaujímat zcela opačné politické postoje: zatímco Hofmannsthal zůstal loajálním poddaným císaře i po vypuknutí Velké války, kterou podpořil, Kraus od začátku tuto válku odmítal s argumentací, která se v mnohém podobala pozici vyjádřené Rosou Luxemburgovou ve slavném Juniově manifestu.⁴⁴² Spíše než přihlášením se k určité politické alternativě byl tedy aristokratismus přihlášením se k pozici outsiderství, z níž bylo možné nastavovat kritické zrcadlo bankrotujícímu liberalismu buržoazie.

Chtěli-li konzervativní kritikové liberální civilizace přece jen proměnit svou teoretickou kritiku do politické intervence, museli nakonec přistoupit na třídní kompromis a spojit se s nacionalistickým křídlem buržoazie. Porážka Habsbursků

442 Srov. Rosa Luxemburg: Die Krise der Sozialdemokratie, Anhang: Leitsätze über die Aufgaben der internationalen Sozialdemokratie [von Junius, 1916] in *Gesammelte Werke, Band 4, August 1914 bis Januar 1919*. Berlin, Dietz Verlag 1987, s. 49–164; srov. Kurt Krolop, *Reflexionen der Fackel. Neue Studien über Karl Kraus*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1994, s. 15.

a Viléma II. roku 1918 definitivně pohřbila naděje na obnovení vlády tradiční aristokracie a evropských dynastií a otevřela i ty, kteří původně hledali cestu zpět, k cestě vpřed. Místo o aristokracii modré krve začali snít o nové aristokracii ducha, která by hodnoty předmoderní minulosti realizovala prostřednictvím revolučního skoku do radikálně jiné budoucnosti. Jak jsme viděli, svou verzi „konzervativní revoluce“ německého národa nakonec roku 1927 předložil i Hugo von Hofmannsthal.⁴⁴³

Zatímco někdejší konzervativce Hofmannsthal se stal sklonku svého života národním revolucionářem, socialistický revolucionář Lukács došel jako oficiální ideolog sovětského režimu ke konzervativnímu zjištění, že buržoazní kultura nemá být prostě *en bloc* nahrazena proletářskou, ale že její *klasické formy* rozvinuté v první polovině 19. století mají být inspiračním zdrojem proletářského umění v jeho boji proti jejím *úpadkovým formám*, za něž považoval filosofii života a umělecký modernismus druhé poloviny 19. století. Jako by Lukács ve svém stalinistickém období zužitkoval svou adolescentní četbu Nordauovy *Degenerace*.⁴⁴⁴ Protějškem Lukácsovy, Hofmannsthalovy či Krausovy negace jejich třídy byla její afirmace Thomasem Mannem. Mann nebyl židovského původu, ale stejně jako židovští autoři považoval židovskou otázku za součást debat o dekadenci a možném obrození moderní – buržoazní či měšťanské – Evropy. Stejně jako podle Freuda (a v protikladu k Lukácsovi) nebylo ani podle něj excelování asimilujících se Židů v měšťanských ctnostech důvodem jejich hany, ale chvály. Hlásali-li Lukács a pozdní Hofmannsthal revoluční tažení proti buržoazní civilizaci, které vedl v prvním případě internacionální proletariát a ve druhém německý národ, pak Freud a Mann byli liberálními zastánci její evoluční reformy.

443 H. von Hofmannsthal: Písemnictví jako duchovní prostor národa, in: *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*. Aleš Urválek (ed.). Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2009, s. 420–451.

444 György Lukács: *Rozklad rozumu*. Praha, SNPL 1958 [1954]. Pro stručné shrnutí Lukácsovy stalinistické literární teorie (a její srovnání s pojetím „velké epiky“ u raného Milana Kundery) viz Pavel Barša: *Román a dějiny*. Brno, Host 2022, s. 42–65.

SCHEMATICKÁ REKAPITULACE

Odpovědi vybraných židovských intelektuálů střední Evropy a Thomase Manna na diskurz dekadence a nástup antisemitismu jsem v této knize nasvítíl ze tří hledisek, která schematicky znázorňují tři následující tabulky. První je rozřídí podle toho, zda asimilující se Židovstvo Evropy viděli prizmatem rasy, třídy nebo národa a jaký hodnotící postoj k němu zaujali.

TŘI POHLEDY NA DIASPORICKÉ ŽIDOVSTVO

<i>postoj</i>	<i>transnacionální rasa</i>	<i>buržoazní třída par excellence</i>	<i>abnormální národ</i>
<i>negativní</i>	Weininger	Lukács, Hofmannsthal, Kraus	Herzl, ha-Am, Klatzkin (projekt normalizace)
<i>afirmativní</i>	Freud	Mann (Freud)	Rosenzweig (přijetí abnormálnosti)

Do této tabulky nelze zařadit sionismus Buberových *Tří řečí o židovství*: nechce totiž Židovstvo jeho proměnou do národa normalizovat, ale potvrdit jeho výjimečnost, což se mu daří díky tomu, že v něm vidí zároveň rasu. Pochopili-li bychom tři pozice v tabulce jako tři místa na úsečce, pak bychom raného Buberu mohli přidat jediné tak, že bychom z úsečky udělali kruh a umístili ho tam, kde se její dva krajní body – rasa a národ – dotkly.

Tím, že Buber přitakává výjimečnému postavení Židovstva mezi národy, ale přesto hlásá nutnost jeho proměny do zvláštního národa, vypadá i z následující tabulky, která třídí naše autory podle toho, zda je krize asimilace vedla k jejímu odmítnutí a afirmaci Židovstva jako národa mezi ostatními nebo naopak k re-formulaci a radikalizaci asimilacionistického projektu. Tyto dvě odpovědi lze pochopit jako dva kraje kontinua. Na jednom je integrace Židů do většinových národů a buržoazie nahrazena integrací do jejich vlastního teritoriálního národa. V tomto případě ústí kritika projektu asimilace do jeho sionistické negace. Na opačném kraji kontinua se nacházejí ti, kteří nekritizují projekt sám, ale jeho selhání: nedo-

vedl Židy ke skutečné univerzalitě, kterou si od něho slibovali, a proto je třeba ho nahradit druhou, radikálnější asimilací. Proti sionistickému anti-asimilacionismu tedy stojí ultra-asimilacionismus.

Tyto dvě pozice se shodují na tom, že integrace Židů do hegemonních národů a buržoazie selhala. Liší se však v určité příčiny tohoto selhání. Podle kulturních sionistů nebrala dostatečný ohled na partikularitu židovství, podle ultra-asimilacionistů se jí naopak nepodařilo Židy vysvobodit z jejich partikulární identity k univerzálnímu lidství. Národ a buržoazie nabídl jen neuspokojivý kompromis mezi zmrzačeným a naplněným lidstvím: vzhledem k omezením předmoderních kmenů, stavů či kast sice představovaly relativně otevřené prostředí lidské seberealizace, vzhledem k potencialitám člověka jako individuálního exempláře lidského druhu však byly stále omezující. Židovské nadšení pro liberální emancipaci bylo poháněno prvním hlediskem, její přehodnocování naopak přišlo s uvědoměním si hlediska druhého: buržoazní kultura moderního národa byla shledána nedostatečně obecnou a inkluzivní na to, aby mohla představovat rámec rozvoje jedinečné lidské individuality. Tato kritika národně buržoazní asimilace vedla k projektu jiné asimilace. *Kulturní* asimilace do partikulárního národa a *ekonomická* asimilace do partikulární třídy měly být nahrazeny identifikací s takovou transnacionální skupinou, která slibovala, že člověka definitivně vysvobodí z uvěznění v partikulárních kolektivech a překoná tím odcizení od jeho pravé lidskosti. Tuto naději si Weininger promítal do árijců, Hofmannsthal a Kraus do aristokratů a Lukács do proletářů.

Ve středu úsečky mezi nacionalistickou afirmací a univerzalistickou ultra-asimilací se nacházejí ti kritikové asimilace, kteří ji nechtějí nahradit evakuací Židů do jejich vlastního teritoriálního národa ani jejich konverzí do jiné rasy či neburžoazní třídy, ale jen modifikovat tak, aby Židé v rámci buržoazních národů mohli afirmovat své židovství. Mezi negací a vystupňováním asimilace stojí její oslabení do takové podoby, aby umožnila Židům být Židy a zůstat přitom uprostřed evropských národů. Tuto pozici zaujal Rosenzweig re-afirmací Židovstva jako náboženského lidu. Zaujal ji také Freud, pro něhož židovství nebylo ani náboženstvím, ani národem, ale

rasou. V této tezi se překryl s Weiningerem. Na rozdíl od něj si však nemyslel, že by Židé, kteří chtějí překonat své podrobení kmenovým skupinám a potvrdit se jako autonomní jednotlivci, museli konvertovat k arijcům. Podle něj stačilo, když potvrdí nejvlastnější jádro toho, čím již – jakožto rasa východu z rasy – jsou.

TŘI ODPOVĚDI NA KRIZI ASIMILACE

<i>anti-asimilace</i>	<i>infra-asimilace</i>	<i>ultra-asimilace</i>
(kulturní sionismus)	(duální identita)	(re-asimilace)
ha-Am	Rosenzweig, Freud	Weininger, Hofmannsthal, Kraus, Lukács

Poslední tabulka představuje odpovědi na kulturní dilemata *fin de siècle* z úzce ideologického hlediska, podle něž byla krize židovské asimilace symptomem hypertrofie individualismu. Ti, kteří ji chápali jako výraz dekadence buržoazní civilizace, hledali obrození Západu v kolektivistické revoluci, ať již našla svého nositele v německém národu jako u pozdního Hofmannsthal, nebo v proletářské třídě jako u Lukács. Stoupenci individualistického ideálu lidského sebe-rozvoje jako Mann a Freud viděli naopak úpadek Západu právě v těchto antiburžoazních vzpourách a lék na jeho problémy nehledali v revoluci, nýbrž reformě.⁴⁴⁵

⁴⁴⁵ Aplikace tohoto schématu na volby Židů ruského prahu osídlení na přelomu 19. a 20. století vedla Yuri Slezkina v *Židovském století*, c. d., k tvzení, že východ z tísně našli ve třech „zemích zaslíbených“: proti USA jako vtělení *anglosaského liberalismu* stály dvě kolektivistické alternativy – Izrael jako vtělení *etnického nacionalismu* a Sovětský svaz jako vtělení (leninské verze) *revolučního socialismu*. Zatímco v první volbě se Židé chápali jako podmnožina *buržoû*, ve druhé ze sebe měli učinit samostatný *národ* a ve třetí se měli rozpustit v *proletariátu*. K Slezkinovi můžeme dodat, že ti, kteří odmítli volit mezi židovským národem a mezinárodním proletariátem, se je pokusili propojit v rámci dělnického a socialistického sionismu, srov. Pavel Barša: *Mezi Davidovou a rudou hvězdou*, c. d., s. 99-168.

IDEOLOGICKÁ VOLBA

<i>reformní individualismus</i>	vs.	<i>revoluční kolektivismus</i>	
Freud, Mann		národ	třída
		pozdní Hofmannsthal	Lukács

SUMMARY

**DECADENCE AND REVIVAL:
THE CRISIS OF EUROPEAN LIBERALISM
AND “THE JEWISH QUESTION”**

Towards the end of the 19th century there was a growing tendency in western and central Europe to point to the alleged decadence of Western civilisation. This decadence was said to be caused by an increase in individualism and tolerance, its flip side being a decrease in the ability to fight for the national interest amongst the youngest generations of the leading class, the bourgeoisie. One of the main ideological targets of this discourse of decadence was liberalism, and one of the symptoms of the crisis of liberalism was the rise of antisemitism. This included a questioning of the Jewish assimilation that had arisen from the application of the liberal concept of emancipation to the Jewish question. Assimilation was meant to result in Jews becoming members of European nations and full citizens of their states. If they wished to preserve their Jewish identity, they were supposed to turn it into a religious creed, in other words their own private affair. Antisemitism attacked this project by claiming that Jews could not be assimilated: neither national acculturation nor religious conversion were able to dissolve the hard core of the Jewish charac-

ter, which was alleged to reproduce along blood lines as did race.

Using selected examples, this book looks at the chief answers provided by central European intellectuals to this reopening of the Jewish question and, more generally, to the crisis of liberalism and liberalism's concept of emancipation, of which it formed a part. According to Theodor Herzl the Jews were able to prevent themselves from becoming subordinated under the category of race by becoming a territorialised nation like the rest – and thus by denying their exceptionality. The answer was, in other words, to turn on its head the project of the *assimilation* of the Jews into the Christian nations and make it a project of their national *affirmation*. Instead of being scattered *among* nations they were to live together as a nation *alongside* the others.

One of Herzl's most brilliant intellectual heirs, Jakob Klatzkin, then took his project and thought through all its consequences. If the spread of the antisemitic vision of the Jews as a trans-territorial race at the end of the 19th century was a symptom of and at the same time the cause of the foundering of their assimilation into the European territorial nations, then the transformation of a significant part of Jewry into a territorial nation in Palestine would help to free from the category of race (and thus to definitively assimilate) those Jews who decided to stay in Europe – it would end the main source of their racial identification, which was the absence of the territorially-anchored (and ideologically plural) linguistic culture that is a fundamental attribute of modern European nations.

An alternative answer to the racialisation of the Jews through antisemitism was formulated by Franz Rosenzweig: Jews were to be liberated from race not by making themselves into a modern nation, but by Jewishness' changing from a "religious creed" back into what it was before the coming of assimilation – a unique religious people with a universal mission. A further alternative was drawn up by the early Martin Buber, when he connected this traditional concept of the chosen people with modern nationalism, while at the same time not disdaining the concept of Jewishness as a blood race. This is where his Zionism differs fundamentally from the antiracist

Zionism of Herzl and Klatzkin: Buber was not attempting to normalise the Jews, but to confirm their exceptionality.

However, there was another way in which assimilation was questioned that did not take this extreme form of its negation – whether or not this confirmed the exceptional nature of the Jews, as with Rosenzweig and Buber, or they were to be normalised as with Herzl and Klatzkin. According to Sigmund Freud, assimilation was not to be rejected, but rather to be modified in such a way as to enable the affirmation of Jewishness within its bounds. In defending this moderate affirmation, Freud used the concept of the Jewish race: however, he transformed it from the menace to European nation, as the antisemites saw it, into the vanguard of the European nations' liberal civilisation. If Freud loosened the idea of assimilation into majority *nations* by allowing the affirmation of the Jewish *race*, Otto Weininger, on the contrary, wanted to destroy this race definitively, and this could not be done in any other way than by trumping the cultural assimilation of the Jews into this or that nation with the idea of their spiritual conversion to the Aryan race.

However, Jewishness did not have to be perceived only through the prism of the *nation* (as with Herzl and Klatzkin) or *race* (as with Freud and Weininger) but also through that of *class*. This was the alternative followed by Georg Lukács, when against Weininger's project of the conversion of Jew to Aryan he set the defection of the bourgeoisie to the working class. In the first case the assimilation of Jews into majority nations was meant to be trumped by their assimilation into the Aryan race, in the second their merging with the exploiters was to be replaced by their joining the revolutionary movement of the exploited. If Weininger's racial desertion was driven by Jewish self-hatred, Lukács' class desertion was driven by bourgeois self-hatred. The first type of self-hatred played a role with him only to the extent that Jews represented to him a "caricature" or extreme case of the bourgeois. Antipathy to the bourgeoisie from which they came was also a characteristic of other intellectuals of Jewish origin from the turn of the century – Hugo von Hofmannsthal and Karl Kraus. Unlike Lukács, they were not inspired by a glowing future, but

by an idealised past: their anti-bourgeois revolt did not lead them to the proletariat but to the aristocracy.

The counterpart to the negation of their class shown by Lukács, Hofmannsthal and Kraus was the affirmation shown by Thomas Mann. Mann was not of Jewish origin, but like Jewish authors he considered the Jewish question to be part of the debates on the decadence and possible revival of modern - bourgeois - Europe. Like Freud (and unlike Lukács) he did not see the Jews' affinity to the bourgeois class as a reason to shame them, but to praise them.

The essential options from which selected intellectuals chose their answers to the translation of the "Jewish question" from the language of religious (in)tolerance to the language of race at the end of the 19th century may be summarised as follows. If the Jews are not a religion, but a *race*, should they be proud of their race (Freud) or be ashamed of it and try to convert to another race (Weininger)? What, however, if they are neither a religion, nor a race, but a *nation*? If this is the case, should they become a modern nation like the others, as had been claimed even before the political Zionist Herzl by the cultural Zionist Achad Haam, or should they in spite of this transformation strive to maintain the status of chosenness, as one of his followers, Martin Buber, said? And if they were not a religion, race or nation, but just a particularly successful part of the bourgeois *class*, should they be considered the vanguard of the society of the future, in which everyone will be an educated and tolerant professional (Mann), or part of a declining class from which they may be saved only by converting to the hegemonic class of the future, which is that of the proletarians (Lukács), or the hegemonic class of the past, which is the aristocrats (von Hofmannsthal, Kraus)?

Přeložila Valerie Talacková

BIBLIOGRAFIE

- Arendtová, Hannah: *Původ totalitarismu I–III*. Přel. Jana Fraňková, Jan Rypka, Mario Stretti, Zdenka Strettiová, Helena Vebrová. Praha, OIKOYMENH 2013.
- Arnold, Matthew: *Kultura a anarchie. Kritický esej o politice a společnosti*. Přel. Jan Spousta. Brno, CDK 2014 [1869].
- Aschheim, Steven E.: Reflections on Insiders and Outsiders. A General Introduction, in: Richard I. Cohen, Jonathan Frankel, Stefani Hoffman (eds.): *Insiders and Outsiders. Dilemmas of East European Jewry*. Oxford, Portland, Oregon, The Littman Library of Jewish Civilization 2010, s. I–XIV.
- Aschheim, Steven E.: *The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1990*. Berkeley, University of California Press 1992.
- Assmann, Jan: *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*. München, Hanser 2003.
- Assmann, Jan: Thomas Mann, Sigmund Freud und die wissenschaftliche Prosa, in: *Thomas Mann Jahrbuch* 25, 2012, s. 167–176.
- Assmann, Jan: *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*. München, C. H. Beck 2018 [2006], s. 199–200.
- Assmann, Jan: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag 2020 [1998].
- Avineri, Shlomo: *Theodor Herzl a založení židovského státu*. Přel. Alice Marxová. Praha, Sefer 2017.

- Avishai, Bernard: *Tragedy of Zionism. How its Revolutionary Past Haunts Israeli Democracy*. Allworth Press 2002.
- Babel, Isaak: *Rudá jízda a jiné prózy*. Přel. Jan Zábřana. Praha, Odeon 1984.
- Badiou, Alain: *Svatý Pavel: Zakladatel univerzalizmu*. Praha, Svoboda-Servis 2010.
- Balibar, Etienne: Racism and Nationalism, in: E. Balibar, I. Wallerstein (eds.), *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London, Verso 1991, s. 37–67.
- Bamberg, Claudia: *Hofmannsthal: Der Dichter und die Dinge*. Heidelberg, Universitätsverlag Winter 2011.
- Barša, Pavel: Bezbožný judaismus Sigmunda Freuda. Poslední kniha zakladatele psychoanalýzy očima Yosefa Hayima Yerushalmiho, *Lidové noviny – Orientace*, 5. 9. 2015, s. 24, a týž: Být uvnitř i vně. Nežidovský Žid Sigmund Freud, *A2*, 21/2015, dostupné z <http://advojka.cz>.
- Beller, Steven: *Vienna and the Jews 1867–1938. A Cultural History*. Cambridge University Press 1989.
- Benjamin, Walter: Karl Kraus, in týž: *Dílo a jeho zdroj*. Přel. Růžena Grebeníčková (pod jménem Eva Saudková). Praha, Odeon 1979, s. 189–214.
- Bernal, Martin: *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume I. The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985*. New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press 1987.
- Blaukopf, Kurt: *Gustav Mahler. Současník budoucnosti*. Přel. Jitka Ludová, Eva Pátková. Praha, H+H 1998.
- Bouretz, Pierre: *Svědkové budoucího času II: G. Scholem, M. Buber, E. Bloch*. Přel. Martin Pokorný. Praha, OIKOYMENH 2009.
- Bourget, Paul: *Essais de psychologie contemporaines*. Paris, Alphonse Lemerre 1885.
- Boyarin, Daniel: *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*. University of California Press 1997.
- Boyarin, Daniel: *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley, University of California Press 1997.
- Broch, Hermann: *Hofmannsthal und seine Zeit. Eine Studie*. München, R. Piper 1964.
- Broch, Hermann: *Náměsíčníci*. Přel. Rio Preisner. Praha, Academia 2012.
- Bruford, W. H.: *Culture and Society in Classical Weimar 1775–1806*. Cambridge University Press 1974.
- Bruford, W. H.: *The German Tradition of Self-Cultivation: „Bildung“ from Humboldt to Thomas Mann*. London, Cambridge University Press 1975.
- Buber, Martin: *Tři řeči o židovství*. Přel. Arnošt Kolman. Praha, Spolek židovských akademiků Theodor Herzl 1912.
- Buber, Martin: *Extatická vyznání*. Přel. Ruth J. Weiniger. Praha, Vyšehrad 2016 [1909].

- Buber, Martin: *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt am Main, Rütten und Loening 1916 [1909–1910].
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Kafka. Za menšinovou literaturu*. Přel. Josef Hrdlička. Praha, Herrmann a synové 2001.
- Dvořák, Johann: *Politik und die Kultur der Moderne in der späten Habsburger-Monarchie*. Innsbruck/Wien, Studien Verlag 1997.
- Eisner, Pavel: „Úvodem“, in: Thomas Mann, *Josef Živitel*. Přel. Pavel Eisner. Praha, Melantrich 1951, s. 9–20.
- Elias, Norbert: *The Civilizing Process*. Basel, Haus zum Falken 1939.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Reden an die Deutsche Nation*. Berlin, Realschulbuchhandlung 1808.
- Finkelkraut, Alain: *Le Juif imaginaire*. Paris, Seuil 1980.
- Foucault, Michel: *Je třeba bránit společnost*. Přel. Petr Horák. Praha, Filozofie 2006.
- Fredriksenová, Paula: *Apoštol Pavel, posel Božího království*. Přel. Jan Petříček. Praha, Maraton 2023.
- Freud, Sigmund: Muž Mojžíš a monoteistické náboženství, in: *Spisy z let 1932–1939, sv. XVI*. Přel. Daniel Micka. Praha, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek 1998, s. 87–200.
- Freud, Sigmund: *Výklad snů*. Přel. Otakar Vochoč. Praha, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek 1998.
- Freud, Sigmund: Vzpomínka z dětství Leonarda da Vinci (1910), *Spisy z let 1909–1913, sv. VIII*. Praha, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek 1998, s. 109–175.
- Freud, Sigmund: Konečná a nekonečná analýza (1937), *Spisy z let 1932–1939, sv. XVI*. Praha, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek 1998, s. 51–86.
- Freud, Sigmund: Michelangelův Mojžíš (1914), *Spisy z let 1913–1917, sv. X*. Praha, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek 2002, s. 153–180.
- Freud, Sigmund: Pocit stísněnosti v kultuře (1930), *Spisy z let 1925–1931, sv. XIV*. Praha, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek 2007, s. 327–393.
- Gay, Peter: „Ein Gottloser Jude“. *Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main, Samuel Fischer 1988.
- Gay, Peter: *Die Republik der Aussenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit: 1918–1933*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag 1970.
- Gay, Peter: *Freud, Jews, and other Germans. Masters and Victims in Modernist Culture*. Oxford University Press 1978.
- Gellner, Ernest: *Jazyk a samota: Wittgenstein, Malinowski a habsburské dilema*. Přel. Eva Musilová, Jiří Musil. Brno, CDK 2005.
- Goldberg, David J.: *To the Promised Land. A History of Zionist Thought from Its Origins to the Modern State of Israel*. London – New York, Penguin Books 1996.
- Goldberg, David J.: *This is not the way. Jews, Judaism and Israel*. London, Faber and Faber 2012.

- Gombrowicz, Witold: *Deník*. Přel. Helena Stachová. Praha, Torst 2015.
- Haam, Ahad: *Selected Essays*. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America 1912.
- Heftrich, Eckhard: *Zauberberg Musik. Über Thomas Mann*. Frankfurt am Main, Verlag V. Klostermann 1975.
- Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Přel. Jan Patočka. Praha, Academia 1960.
- Hegel, G. W. F.: *Der Geist des Christentums*. Schriften 1796–1800, Hegel-Studien, sv. 15 (1980), s. 282–284.
- Heine, Heinrich: *Über Ludwig Börne. Eine Denkschrift [1840]*, *Heines Werke in fünf Bänden*, sv. 4, 1974.
- Herzl, Theodor: *Altneuland*. Leipzig, Hermann Seemann Nachfolger 1902.
- Herzl, Theodor: *Židovský stát. Pokus o moderní řešení židovské otázky*. Přel. Ondřej Buddeus. Praha, Academia 2008 [1896].
- Hofmannsthal, Hugo von: *Člověk a smrt*. Přel. Otokar Fischer, Praha, Fr. Švejda 1910.
- Hofmannsthal, Hugo: *Buch der Freunde. Aufzeichnungen*. Ansbach, Im Insel Verlag 1965.
- Hofmannsthal, Hugo: *Preusse und Österreicher. Ein Schema*, *Vossische Zeitung*, 25. Dezember 1917, in *týž: Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze II (1914–1924)*, Bernd Schoeller (ed.), Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag 1979, s. 459–461.
- Hofmannsthal, Hugo von: *Dopis lorda Chandose*, in *týž: Lucidor*, přel. Aloys Skoumal, Praha, Odeon 1981, s. 43–62.
- Hofmannsthal, Hugo von: *Pohádka 672. noci*, in *týž: Lucidor*, Praha, Odeon 1981, s. 87–99.
- Hofmannsthal, H. von: *Písemnictví jako duchovní prostor národa*, in: *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*. Aleš Urválek (ed.), přel. Roman Kopřiva, Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2009, s. 420–451.
- Hofmannsthal, Hugo: *Dopisy navrátilce*. Přel. Lucie Merhautová, *Revolver Revue*, zima 2011, č. 85, s. 189–202.
- Junius [Rosa Luxemburg]: *Die Krise der Sozialdemokratie*. Zürich, Verlagsdruckerei Union 1916, s. 49–164.
- Kadarkay, Arpad: *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics*. Oxford, Blackwell 1991.
- Kaiser, Gerhard: *Thomas Manns Wälsungenblut und Richard Wagners Ring Erzählen als kritische Interpretation*, *Thomas Mann Jahrbuch* 12, 1999, s. 239–258.
- Kierkegaard, Søren: *Bázeň a chuění. Nemoc k smrti*. Přel. Marie Mikulová Thulstrup. Praha, Svoboda-Libertas 1993.
- Kieval, Hillel J.: *Formování českého židovstva. Národnostní konflikt a židovská společnost v Čechách 1870–1918*. Praha - Litomyšl, Paseka 2011.
- Klatzkin, Jakob: *Hermann Cohen*. Berlin, Jüdischer Verlag 1921.

- Klatzkin, Jakob: *Krisis und Entscheidung im Judentum*. Berlin, Jüdischer Verlag 1921.
- Kopřiva, Roman: Geneze a kontext recepcce Hofmannsthalovy řeči *Pisemnictví jako duchovní prostor národa*, in: A. Urválek (ed.), *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2009, s. 380–419.
- Kraus, Karl: *Soudím živé i mrtvé*. Přel. Aloys Skoumal. Praha, Odeon 1974.
- Kristiansen, Borge: *Thomas Manns Zauberberg und Schopenhauers Metaphysik*. Kopenhagen 1978, Bonn 1985.
- Krolop, Kurt: *Reflexionen der Fackel. Neue Studien über Karl Kraus*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1994.
- Kurzke, Hermann: *Thomas Mann. Epoche – Werk – Wirkung*. 2., präpar. vyd., München, C. H. Beck 1991.
- Kurzke, Hermann: *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*. München, C. H. Beck 1999.
- Kurzke, Hermann: *Mondwanderungen. Wegweiser durch Thomas Manns Joseph-Roman*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag 2003 [1993].
- Laqueur, Walter: *A History of Zionism*. London, Weidenfeld and Nicholson 1972.
- Le Bon, Gustave: *Psychologie davu*. Přel. Ladislav K. Hofman, Zdeněk Ullrich. Praha, Kra 1994.
- Le Rider, Jacques: *Modernité viennoise et crise de l'identité*. Paris, Quadrige, PUF 2000 [1990].
- Le Rider, Jacques: Joseph et Moïse égyptien. Sigmund Freud et Thomas Mann, *Savoir et clinique*, sv. 6, č. 1, 2005, s. 59–66.
- Levenson, Jon D.: *Zion and Sinai. An Entry into the Jewish Bible*. Harper-One 1987.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, Martinus Nijhoff 1961.
- Lombroso, Ceasar: *Man of Genius*. London, Walter Scott 1891.
- Lukács, Georg: *Thomas Mann*. Berlin, Aufbau-Verlag 1949.
- Lukács, György: *Rozklad rozumu*. Přel. Lubomír Sochor. Praha, SNPL 1958 [1954].
- Lukács, G.: Mein Weg zu Marx, *Internationale Literatur*, č. 2, 1957, s. 185–187 (též in: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Neuwied, Luchterhand 1967, s. 323–329).
- Lukács, Georg: Klassenbewusstsein, in *týž: Geschichte und Klassenbewusstsein*. Darmstadt, Luchterhand 1977, s. 219–256.
- Lukács, Georg: Taktik und Ethik (1919), in *týž: Geschichte und Klassenbewusstsein*. Darmstadt, Luchterhand 1977, s. 45–53.
- Lukács, G.: Der Bolschewismus als moralisches Problem, *Brecht-Jahrbuch* 1979, s. 13–18.
- Lukács, Georg: *Essays on Thomas Mann*. Přel. Stanley Mitchell. London, Merlin Press 1979.

- Lukács, Georg: Gelebtes Denken (G. Lukács in Gespräch über sein Leben) [1969–71], in týž: *Autobiographische Texte und Gespräche*. F. Benseler, W. Jung, D. Redlich (eds.). Bielefeld, Aisthesis 2009, s. 49–197.
- Lukács, Georg: Tagebuch 1910–1911, in týž: *Autobiographische Texte und Gespräche*. F. Benseler, W. Jung, D. Redlich (eds.). Bielefeld, Aisthesis 2009, s. 1–32.
- Lukács, G.: Jüdische Mystizismus, in týž: *Werke Band 1 (1902–1918), Teilband 1 (1902–1913)*. Bielefeld, Aisthesis 2017, s. 383–384.
- Lukács, G.: Sehnsucht und Form. Charles-Louis Philippe (1910), in týž: *Werke Band 1 (1902–1918), Teilband 1 (1902–1913)*. Bielefeld, Aisthesis 2017, s. 284–299.
- Lukács, Georg: Platonismus, Poesie und die Formen. Rudolf Kassner (1908), in týž: *Werke Band 1 (1902–1918), Teilband 1 (1902–1913)*. Bielefeld, Aisthesis 2017, s. 212–221.
- Lukács, Georg: Über Form und Wesen des Essays. Ein Brief an Leo Popper (1910), in týž: *Werke Band 1 (1902–1918), Teilband 1 (1902–1913)*. Bielefeld, Aisthesis 2017, s. 195–212.
- Lukács, Georg: Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief, in týž: *Werke Band 1 (1902–1918), Teilband 1 (1902–1913)*. Bielefeld, Aisthesis 2017, s. 391–403.
- Luxemburg, Rosa: Die Krise der Sozialdemokratie, Anhang: Leitsätze über die Aufgaben der internationalen Sozialdemokratie [von Juni- us, 1916] in: *Gesammelte Werke. Band 4. August 1914 bis Januar 1919*. Berlin, Dietz Verlag 1987, s. 49–164.
- Magris, Claudio: *Habsburský mýtus v moderní rakouské literatuře*. Přel. Jiří Pelán, Ivan Seidl. Brno, Barrister & Principal 2001.
- Mann, Thomas: *Josef Živitel*. Přel. Pavel Eisner. Praha, Melantrich 1951.
- Mann, Thomas: Předmluva, in: *Josef a bratři jeho (I)*. Přel. Ivan Olbracht a Helena Malířová. Praha, SNKLHU 1959, znovu Brno, Bonus A 1998.
- Mann, Thomas: Příběhy Jákobovy, in: *Josef a bratři jeho (I)*. Přel. Ivan Olbracht a Helena Malířová. Praha, SNKLHU 1959, znovu Brno, Bonus A 1998.
- Mann, Thomas: Mladý Josef, in: *Josef a bratři jeho (I)*. Přel. Ivan Olbracht a Helena Malířová. Praha, SNKLHU 1959, znovu Brno, Bonus A 1998.
- Mann, Thomas: Josef v Egyptě, in: *Josef a bratři jeho (III)*. Přel. Ivan Olbracht. Praha, SNKLHU 1959.
- Mann, Thomas: *Buddenbrookovi*. Přel. Pavel Eisner. Praha, Odeon 1971.
- Mann, Thomas: *Vyvolený*. Přel. Jitka Fučíková. Praha, Odeon 1974.
- Mann, Thomas: Zur Jüdischen Frage [1921], in týž: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*. Sv. 13, Dodatky. Frankfurt am Main, Fischer 1974.
- Mann, Thomas: Die Lösung der Judenfrage [1907], in týž: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*. Sv. 13, Dodatky. Frankfurt am Main, Fischer 1974.
- Mann, Thomas: *Kouzelný vrch*. Přel. Jitka Fučíková a Berta a Pavel Levitovi. Praha, Odeon 1975.

- Mann, Thomas: *Zákon*, in *týž: Novely a povídky*. Přel. Jitka Fučíková a Dagmar Steinová. Praha, Odeon 1979, s. 394–442.
- Mann, Thomas: *Krev Wälsungů*, in *týž: Novely a povídky*. Přel. Jitka Fučíková a Dagmar Steinová. Praha, Odeon 1979, s. 243–264.
- Mann, Thomas: *Smrt v Benátkách*, in *týž: Novely a povídky*. Přel. Jitka Fučíková a Dagmar Steinová. Praha, Odeon 1979, s. 126–181.
- Mann, Thomas: *Tonio Kröger*, in *týž: Novely a povídky*. Přel. Jitka Fučíková a Dagmar Steinová. Praha, Odeon 1979, s. 68–112.
- Mann, Thomas: *Tristan*, in *týž: Novely a povídky*. Přel. Jitka Fučíková a Dagmar Steinová. Praha, Odeon 1979, s. 35–67.
- Mann, Thomas: *Aufsätze, Reden Essays*. Sv. 3 (1919–1925). Berlin – Weimar, Aufbau-Verlag 1986.
- Mann, Thomas: *Doktor Faustus. Život německého hudebního skladatele Adriana Leverkühna vyprávěný jeho přítelem*. Přel. Hanuš Karlach. Praha, Mladá fronta 1986.
- Mann, Thomas: *Královská výsost*. Přel. Anna Siebenscheinová. Praha, Odeon 1987.
- Mann, Thomas: *Jozef a jeho bratia [1942]*, in *týž: Eseje*. Přel. Miroslav Szabó. Bratislava, Kalligram 2006, s. 213–223.
- Mann, Thomas: *Schopenhauer*. Přel. Miloslav Szabó. Bratislava, Kalligram 2006.
- Mann, Thomas: *Nemecko a Nemci*, in *týž: Eseje*. Přel. Miroslav Szabó. Bratislava, Kalligram 2006, s. 224–239.
- Mann, Thomas: *Vojna myšlienok*, in *týž: Eseje*. Přel. Miroslav Szabó. Bratislava, Kalligram 2006, s. 20–32.
- Mann, Thomas: *Nietzscheho filozofie ve světle naší zkušenosti, in: Konec měšťanské epochy. Eseje o literatuře, hudbě a filozofii*. Přel. Jan Hon. Praha, Dauphin 2008.
- Mann, Thomas: *Pařížské účtování (1926)*, in *týž: O sobě. Autobiografické spisy*. Přel. Milan Váňa. Praha, Academia 2013, s. 274–359.
- Mann, Thomas: *Pozdrav Švýcarsku*, in *týž: O sobě. Autobiografické spisy*. Přel. Milan Váňa. Praha, Academia 2013, s. 424–432, s. 426–427.
- Markus, Judith: *Georg Lukács and Thomas Mann. A Study in the Sociology of Literature*. University of Massachusetts Press 1987.
- McGrath, William J.: *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*. New Haven, Yale University Press 1974.
- Mendes-Flohr, Paul: *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*. Detroit 1991.
- Merhautová, Lucie: *Dotyky české literatury s tvorbou Huga von Hofmannsthal, Revolver Revue*, zima 2011, č. 85, s. 175–181.
- Nietzsche, Friedrich: *Nietzsche contra Wagner*. Přel. Arnošt Procházka. Praha, Josef Pelcl 1901.
- Nietzsche, Friedrich: *Případ Wagnerův*. Přel. Arnošt Procházka. Praha, Josef Pelcl 1901.
- Nietzsche, Friedrich: *Lidské, příliš lidské*. Přel. Věra Koubová. Praha, OIKOYMENH 2018.

- Olender, Maurice: *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providential*. Paris, Gallimard – Le Seuil 1989.
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main, Kauffmann Verlag 1921.
- Rosenzweig, Franz: Bauleute. An Martin Buber, *Der Jude*, sv. 8, sešit 8, 1924, s. 433–445.
- Roth, Joseph: *Židé na cestě*. Přel. Ondřej Sekal. Praha, Academia 2013.
- Sand, Šlomo: *Jak byla vynalezena Země izraelská. Od Svaté země k vlasti*. Přel. Přemysl Houda, Veronika Houdová. Praha, Dauphin 2019.
- Sengoopta, Chandak: *Otto Weininger. Sexualita a věda v císařské Vídni*. Přel. Daniel Micka. Praha, Academia 2009 [2000].
- Schiller, Friedrich: *Die Sendung Moses*. Dostupné z <https://friedrich-schiller-archiv.de>.
- Schiller, Friedrich: O naivním a sentimentálním básnictví, in týž: *Výbor z filosofických spisů*. Přel. František Demel, Ivan Ozarčuk. Praha, Svoboda 1992, s. 229–317.
- Schneer, Jonathan: *The Balfour Declaration. The Origins of the Arab-Israeli conflict*. London, Bloomsbury 2010.
- Schnitzler, Arthur: *Anatol*. Přel. Pavel Švanda. Praha, Artur 2006.
- Schorske, Carl E.: To the Egyptian Dig: Freud's Psycho-Archeology of Cultures, in týž: *Thinking with History. Explorations in the Passage to Modernism*. Princeton University Press 1998, s. 191–215.
- Schorske, Carl E.: *Videň na přelomu století*. Přel. Jiří Svoboda. Brno, Barrister & Principal 2000.
- Simmel, Georg: Cizinec, in týž: *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Přel. Otakar Vochoč. Praha, SLON 1997, s. 26–33.
- Sirovátka, Štěpán: Nedostatečnost hrdinů měšťanské epochy: Thomas Mann a Hugo von Hofmannsthal, in: Anna Housková a Vladimír Svatoň (eds.), *Pokusy o renesanci Západu. Literární a duchovní východiska na přelomu 19. a 20. století*. Praha, FF UK 2016, s. 133–144.
- Slavet, Eliza: *Racial Fever. Freud and the Jewish Question*. New York, Fordham University Press 2009.
- Sorkin, David: *The Transformation of German Jewry, 1780–1840*. Oxford University Press 1987.
- Stach, Reiner: *Kafka: Rané roky*. Přel. Vratislav Slezák. Praha, Argo 2017.
- Stanislavski, Michael: *Zionism and the Fin de Siècle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*. Berkeley, University of California Press 2001, s. 80–94.
- Stein, Leonard: *The Balfour Declaration*. London, Vallentine Mitchell 1961.
- Stern, Maxmilian L.: *Monistische Ethik. Gesetze der Physik und Ethik abgeleitet aus den Grundprinzipien der Deszendenztheorie*. Leipzig, Johann Ambrosius Barth 1911.
- Stern, Simon: *Das europäische Israel*. Brünn, Bernhard Epstein 1889.
- Stern, Simon: *Religion des Individuums and Religion des Volkes*. Breslau, Schlesische Verlags-Anstalt v. S. Schottlaender 1902.

- Tresmontant, Claude: *Bible a antická tradice*. Přel. Jan Sokol. Praha, Vyšehrad 1998.
- Tvrdík, Milan: Mladá Vídeň: umělecké hnutí vídeňské moderny, in: Anna Housková, Vladimír Svatoň (eds.), *Pokusy o renesanci Západu. Literární a duchovní východiska na přelomu 19. a 20. století*. Praha, FF UK, Opera Facultatis philosophicae Universitatis Carolinae Pragensis sv. XVII, 2016, s. 145-173.
- Volkov, Shulamit: Einführung, in táž (ed.): *Deutsche Juden und die Moderne*. München, R. Oldenbourg Verlag 1994, s. VII-XXIII.
- Walzer, Michael: *Exodus and Revolution*. New York, Basic Books 1985.
- Wasserstein, Bernard: *Divided Jerusalem. The Struggle for the Holy City*. Yale University Press 2008.
- Weber, Max: *Sociologie náboženství*. Přel. Jan Škoda. Praha, Vyšehrad 1998.
- Weininger, Otto: *Geschlecht und Charakter*. 19. vyd., Wien - Leipzig, Wilhelm Braumüller 1920.
- Weizmann, Chaim: *Trial and Error*. New York, Hamish Hamilton 1950.
- Whitebook, Joel: Geistigkeit: A Problematic Concept, in: Gilad Sharvit and Karen S. Feldman (eds.), *Freud and Monotheism. Moses and the violent Origins of Religion*. Berkeley, Townsend Center for the Humanities, University of California; New York, Fordham University Press 2018, s. 46-65.
- Wistrich, Robert S.: *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*. Plunkett Lake Press 2016.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Praha, OIKOYMENH 2017 [1921].
- Wolfe, Alan: *At Home in Exile. Why Diaspora is good for the Jews*. Boston, Beacon Press 2015.
- Yerushalmi, Yosef Hayim: *Freudův Mojžíš. Judaismus konečný a nekonečný*. Přel. Daniel Micka. Praha, Academia 2015.
- Zipperstein, Steven J.: Ahad Ha'am and the Politics of Assimilation, in: Jonathan Frankel, Steven J. Zipperstein (eds.): *Assimilation and Community. The Jews in nineteenth-century Europe*. Cambridge University Press 1992, s. 344-365.
- Zweig, Stefan: *Svět včerejška: vzpomínky jednoho Evropana*. Přel. Eva Červinková. Praha, Torst 1999.

POZNÁMKA

Česká gramatika zná pravidlo, podle něžž máme psát malé „ž“, míníme-li židy jako náboženskou skupinu, a velké „Ž“, míníme-li Židy jako skupinu národnostní. Pravidlo tedy předpokládá naši schopnost jednoznačně odlišit různé významy židovství spjaté s tou či onou skupinovou kategorií. Pro tuto knihu je toto pravidlo nepoužitelné, neboť jedním z jejích témat jsou právě spory o to, co jsou Židé – náboženství, rasa, národ nebo socio-ekonomická skupina? Ať již mají probíraní autoři na mysli kteroukoliv z těchto kategorií, píšeme velké „Ž“.

V EDICI POLITEIA JIŽ VYŠLO:

- Ian Shapiro: Skutečný svět demokratické teorie (2012)
- Ernesto Laclau: Emancipace a radikální demokracie (2013)
- Judith Butlerová: Rámce války.
Za které životy netruchlíme (2013)
- Martin Horák: Úspěch i zklamání.
Demokracie a veřejná politika v Praze 1990–2000 (2014)
- Noam Chomsky: Disident západu (2014)
- Ernesto Laclau a Chantal Mouffe: Hegemonie a socialistická strategie.
Za radikálně demokratickou politiku (2014)
- Milan Znoj, Jan Bíba, Jana Vargovčíková:
Demokracie v postliberální konstelaci (2014)
- Wendy Z. Goldmanová: Vytváření nepřítele.
Udávání a zastrašování ve stalinském Rusku (2014)
- Michael Sandel: Spravedlnost.
Co je správné dělat (2015)
- Roger Griffin: Modernismus a fašismus.
Pocit začátku za Mussoliniho a Hitlera (2015)
- Maurice Duverger: Politické strany (2016)
- Aletta J. Norval: Averzivní demokracie (2016)
- Nadia Urbinati: Znetvořená demokracie.
Mínění, pravda a lid (2018)
- Ian Shapiro: Morální základy politiky (2018)
- Jürgen Habermas: Diskursivní teorie liberální demokracie (2018)
- Alexej Jurčak: Bylo to na věčné časy, dokud to neskončilo.
Poslední sovětská generace (2018)
- Mark Mazower: Temný kontinent. Evropa ve 20. století (2019)
- Noam Chomsky: Kdo vládne světu? (2019)
- Přemysl Houda: Normalizační festival.
Socialistické paradoxy a postsocialistické korekce (2019)
- Ian Shapiro: Politika proti dominanci (2019)

Ivan Krastev, Stephen Holmes: Světlo, které pohaslo.
Vyúčtování (2020)

Ivan Krastev: Už je zítra? Aneb jak pandemie mění Evropu (2020)

Roger Griffin: Fašismus (2021)

Marc-Antoine Pérouse de Montclos: Africký džihád.
Historické kořeny a současný význam (2021)

Bernard Manin: Principy reprezentativní vlády (2022)

Gilles Kepel: Cesta z chaosu (2022)

Michael J. Sandel: Tyranie zásluh.
Kam se podělo obecné dobro? (2022)

Philipp Ther: Jiný konec dějin.
Eseje o velké transformaci po roce 1989 (2022)

Pankádž Mišra: Věk hněvu. Dějiny přítomnosti (2024)