

vání, začínající u E. D. Hirschovy *Kulturní gramotnosti* (Boston 1987).

Takto detekované příčiny moderního „náboženského analfabetismu“ nejsou ničím zcela novým, Stephen Prothero však nadto dosti odvážně tvrdí, že dalším viníkem byl sám nový protestantismus 19. století (přesněji od tzv. Druhého velkého probuzení), který posunul důraz „od intelektu na emoce, od doktríny k naracím, od Bible k Ježíši, od teologie k morálce“ (s. 105). Tím došlo k prvnímu velkému přerušení „náboženské paměti“ (D. Hervieu-Léger), změna náboženského vyučování vedla k proměně religijního prožívání a k dalším, novějším a známějším příčinám současného stavu. Otázkou přitom je, kde hledat „spásu“ – tedy jak reparovat současný stav nízkých náboženských znalostí hluboce věřících Američanů, a to nejen o jejich vlastních religijních tradicích? Ačkoli autor nezapomíná na vliv rodiny, církve a médií, i v tomto případě klade hlavní důraz na školský systém. Připomíná, že prvnímu dodatku americké ústavy neodporuje vyučování o náboženství (v plurálu) ve státních školách (zatímco vyučování konkrétního náboženství ano) a provokativně tvrdí, že protiústavní vlastně je nevyučování těchto základů americké kultury a dalších kultur, které omezuje informovanost a rozhodovací schopnosti občanů na poli neobyčejného významu. Jako první krok k nápravě sám přidává poměrně obsáhlý výkladový slovník nejfrekvencovanějších náboženských pojmů současnosti včetně příkladů jejich užití v politické či umělecké sféře (s. 150–233).

Přísně vzato, Protherova kniha nepřináší mnoho nového, pouze upozorňuje na nesmírně závažný problém „náboženského analfabetismu“ ve světě, který je „stej-

ně silně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív, a v některých oblastech ještě daleko víc“ (P. L. Berger). I to však stačí. Pro českého čtenáře je nadto třeba připomenout, že i když příčiny americké ignorance vůči náboženským znalostem jsou jen částečně shodné s těmi našimi, jejich důsledky jsou podobné (alespoň v přepočtu *per capita*). A podobná musí být také náprava – ze školního vyučování bychom měli konečně vytěsnit ideologický sekularismus, který stál na mylných předpokladech úpadku významu religiozity v moderních společnostech, nebo naprosto neadekvátní „moderní“ výklady dějin a působení jednotlivých náboženských tradic, včetně výkladů konfesijně podmíněných. Pochopení (nejen historických) religijních součástí naší kultury i ostatních kultur je totiž nezbytným předpokladem plnohodnotného občanství – a to i v zemi, jejíž většina obyvatel se (nepřilíši oprávněně) považuje za ateisty.

Zdeněk R. Nešpor

Ernst Jünger: POLITISCHE PUBLIZISTIK. 1919–1933, k vydání připravil, okomentoval a doslov napsal Sven Olaf Berggötz, Stuttgart: Klett-Cotta, 2001

Ernst Jünger (1895–1998) je známý spíše jako literát, a pokud i jako myslitel, pak na základě své studie *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (Dělník. Hegemonie a figura) z roku 1932. V ní E. Jünger popisuje proměnu „ducha doby“ vzešlé z bitevních plánů první světové války, která proměnila lidství člověka v to, co E. Jünger nazývá

figura dělníka (Gestalt des Arbeiters). Jüngerova antropologická studie se dotýká témat techniky, politiky, umění, jež slouží proměněnému lidství k tomu, aby dosahovalo planetární hegemonie své figury, která udílí celku jsoucího neboli skutečnosti významovou ražbu, tj. tato figura interpretuje jsoucno jako jsoucí *již jen tak*, jak to odpovídá základnímu ontologickému významu figury dělníka, která je co do jejího smyslu určována „prací“. Práce je ontologický titul a odpověď na základní, Aristotelem formulovanou otázku metafysiky: co činí jsoucno jsoucím? Bytí neboli ustavičná přítomnost se v epoše figury dělníka prezentuje a podává *již jen tak*, že je prací neboli *stanovování* mocenských poměrů a kvant, *disponování* vším jako pouhými prostředky a zdroji (včetně či především zdroji lidskými), *kalkulováním* se vším jako libovolně nahraditelným materiálem. Jüngerova antropologie je v *Dělníkovi* výsledkem metafysické pozice a dosvědčuje svou metafysickou fundaci a příslušnost k metafysice.

Jüngerova antropologicko-metafysická koncepce se však formovala a vyvíjela na základě jeho publicistické činnosti během dvacátých let 20. století, kdy se E. Jünger vrhnul na dráhu „politického“ publicisty s extremisticky pravicovými názory. Ernst Jünger aktivně absolvoval celou první světovou válku (obdržel řád *Pour le Mérite*) a po jejím skončení čelil se sobě rovnými naprosté deziluzi, frustraci a zklamání z celkového vývoje. Proto se rozhodl literárně působit, aby kritizoval přítomnou situaci a formuloval radikální politické postoje nacionalismu, který se obracel na a oslovoval především aktivní účastníky války, frontové vojáky. Mohutná, více než osmi set stránková kniha, kte-

rá shrnuje veškerou Jüngerovu „politicalou“ publicistiku z let 1919 až 1933, kdy E. Jünger ustal časopisecky publikovat a upadl v nemilost národně-socialistického režimu, je unikátním obrazem jistého proudu duchovních dějin poválečného, výmarského Německa a z tohoto hlediska je nutným pramenem pro všechny historiky a politology, kteří se zabývají principy pravicového extremismu v meziválečném Německu. Kniha je vybavena detailním poznámkovým aparátem, který specifikuje dobový a osobnostní kontext, jmenným rejstříkem, přehledem základní sekundární literatury k tématu Jüngerovy publicistiky a vydavatelovým doslovem, který uvádí do problematiky a rozebírá ožehavá témata Jüngerova pravicového extremismu, který se nutně musel dříve či později dostat do blízkosti národně-socialistickému hnutí Adolfa Hitlera, respektive antisemitismu.

Z hlediska Jüngerova myslitelského vývoje je pak pozoruhodné sledovat, jak se profiluje jeho chápání pojmu „dělník“, kdy po celá dvacátá léta zastává pojetí, které pak bude v *Dělníkovi* kritizovat, totiž že dělník je tzv. „čtvrtým stavem“; jak pomalu dospívá k fixování představy o pojmu „figura-Gestalt“; jak se vyvíjí jeho postoj vůči technice. Pro Jüngerovo stanovisko je ideologicky nejpodstatnější to, že neustále předpokládá blíže nespecifikovanou diferenci mezi materialismem a idealismem stavěje se na pozici idealismu, které však počátkem třicátých let překoná postojem nazývaným „heroický realismus“, jehož první formulace je zde zřejmá. Jüngerův „idealismus“ je jednak inspirován vágně pochopeným konceptem „vůle“ u A. Schopenhauera, jež se slepě a s osudovou nutností projevuje a prosa-

zuje v čase a ve všem jednotlivém; jednak je inspirován o to vágněji pochopeným konceptem „vůle k moci“ u F. Nietzscheho, jež představuje dynamický, hybný, pro Jüngera „revoluční“ moment skutečnosti. E. Jünger neustále plamenně hovoří o „ideji“, pro kterou je třeba bojovat, žít i umírat. Idea je Jüngerovi vším, je vnitřním obsahem života udílející tomuto životu smysl. Je to nutnost předpokladu „ideje“, která ospravedlňuje nejen válku jako dějinnou událost – pro Jüngera – *kultického řádu*, ale především válku *prohranou*. E. Jünger musí sobě i ostatním frontovým vojákům zdůvodnit, že jejich úsilí a utrpení nebylo zbytečné, že mělo smysl a že bylo jedině správné. Idea je předobrazem pojmu „figura“, je hermeneutickým klíčem k interpretaci smyslu jsoucna jako jsoucího, je tím, co skutečnosti udílí její význam, je světlem, ve kterém skutečnost vystupuje jakožto významuplná. Idea jakožto *ontologický* aspekt skutečnosti (celku jsoucího) funduje jak *logický* (motiv interpretace pravdy jsoucna), tak *etický* (motiv jednání a utváření jsoucna) aspekt významového doteku lidství člověka se skutečností. Spolu s touto ideou, která se uskutečňuje v dějinách – což je spíše Hegel než Schopenhauera, či dokonce Nietzsche – Jünger vyhlíží i příchod vůdce, silné vůdčí osobnosti, která strhne na svou stranu masy, na něž bylo lidství redukováno banalizujícím, demoralizujícím, vše významově relativizujícím liberalismem parlamentní demokracie, kterou zastupuje lidství ve formě „občana“.

Ideou, kterou E. Jünger prosazuje, je *idea nacionalismu*, který stojí na pilířích krve čili rasy, autoritativní diktatury, společné příslušnosti k této ideji. To musí Jüngera přivést k nutnosti vyrovnat se s hnu-

tím NSDAP, se kterým až do roku 1927 sympatizoval, byť nikdy nebyl jejím členem. E. Jünger považoval Hitlera, se kterým se měl dvakrát za zprostředkování J. Goebbelse setkat, k čemuž však nikdy nedošlo, ze největšího německého rétora, byť ho ani na okamžik nepovažoval za onu výjimečnou osobnost, za niž spíše považoval Mussoliniho. Avšak v průběhu roku 1927 se Jünger distancuje od národně-socialistického hnutí, které považoval za pouhé kupce voličských hlasů, jimž vposled nejde o uskutečnění revoluční ideje. E. Jünger začal být ihned stran národně-socialistických koryfeů napadán a po uchopení moci národních-socialistů byl jeho berlínský byt okamžitě prohledán gestapem a Jünger perzekuován tak, že opustil Berlín.

Tohoto se dotýká i diskuze o *antisemitismu*: Jüngera samotného toto téma nezajímá, nikdy se nedopustil žádného programového antisemitského výstupu. Jeho jediný, nikoliv z vlastní vůle sepsaný příspěvek týkající se židovství dokonce ústí v to, že E. Jünger sympatizuje s židovstvím, které se plně hlásí ke své tradici a nepokouší se o žádnou formu kulturní asimilace. Co Jüngerovi je odporné – ale nejen u židovství, ale u každého národu – je právě snaha předstírat něco více, než čím národ je. Proto v článku, který byl odpovědí na zadanou anketu, odpovídá tak, že vítá židovství, pokud bude skutečným nacionalistickým židovstvím a ne pokud se bude snažit být židovstvím v Německu, což neznamená, že by chtěl Židy z Německa vyhánět, ale to, že Židé si nemají hrát na Němce, jelikož idea Německa a idea židovství jsou dvě odlišné, byť rovnocenné ideje, ve kterých přichází k projevu stejná osudová vůle.

Jenomže vposled se ukazuje, že na Jüngerovo „politické“ publicistice není nic „politického“, nýbrž že se jedná o pouhý romantický až naivně anarchistický protest *bezradného* lidství, které ztratilo své ukotvení v tradici, jež už není a které nevidí žádný smysluplný směr v tom, co je právě aktuální. Proto E. Jünger, když ani minulost, ani přítomnost neskýtají oporu, emfaticky vyzývá budoucnost, proféticky – což mu zůstalo po celý jeho předlouhý život – až mystagogicky introdukuje bizarní představu vágního, mnohdy si protirečícího idealismu, decisionistického voluntarismu a vitalismu, jež jsou jen několikrát předestilovaným, zcela vyčpělým, zplstněným a vágním (ne)pochopením myšlenek F. Nietzscheho, který se nestačí přetáčet v hrobě. Naivita, bezradnost a protirečení si tak maximálně vede k pozoruhodným literárním a rétorickým formulacím, v čemž se profiluje Jüngerův čtivý literární styl. Jünger zajisté *vyslovuje* to, co se *co do smyslu* odehrává epochou figury dělníka, aniž by však plně – *pokud vůbec* – chápal, co se to touto epochou co do jejího smyslu odehrává. Nutno poznamenat, že k tomu nedospěl ani – či *právě ani* – ve své vrcholné studii *Dělník*. E. Jünger totiž nemá žádnou představu „politická“ ani v zásadě netematizuje žádná politická témata, u nichž by nadhazoval otázky a snažil se nacházet odpovědi či dokonce řešení, takže samotný editor svazku v doslovu vyslovuje tezi, že *E. Jünger je nepolitickým autorem, jenž zastupuje bytostně utopické představy*. E. Jünger prezentuje pouze své domněnky, mínění a postoje, které se však stále vyvíjejí a vyvracejí tak jeho předchozí, ranější formulace a názory. E. Jünger jen vyslovuje celkový pocit či dojem (Gefühl) své myšlenkově bezradné doby,

na které odpovídá jen dalším pocitem či dojmem.

Svazek zároveň zveřejňuje první verzi Jüngerovy studie *Die Totale Mobilmachung* (Totální mobilizace) z roku 1930. Ve studii *Totální mobilizace* chce E. Jünger určit skrytou povahu války, která je „největší a nejpůsobivější událostí této doby“. Válka je pro E. Jüngera zpřístupňující zkušeností se „skutečností“, která je „při díle“, tj. „skutečná“ ve smyslu účinná, činná, působná a působící *na způsob „práce“*. *Práci* Jünger totiž určí jako *ontologický model určování smyslu bytí jsoucího*, práce je pro Jüngera odpovědí na Aristotelem formulovanou základní úlohu první filosofie: *nakolik jsoucno je jsoucí a co mu jako takovému přísluší*. Práce je pro Jüngera charakterem bytí jsoucího. A proto válka, jakožto uskutečnění pracovního nasazení, není ničím *lidským, příliš lidským*, takže Jünger se zdráhá hledat její povahu ve sféře lidského jednání. E. Jünger spíše válku řadí mezi události „kultického rázu“. Světová válka má charakter „světové revoluce“ a představuje „událost kosmického druhu“, zcela ve smyslu tradičního určení „kosmos“ jakožto celku všeho jsoucího, takže válka se dotýká určení smyslu bytí všeho jsoucího. Válka je uskutečňováním první filosofie, válka je metafysikou *in actu*. Jünger blíže konkretizuje svou úlohu tak, že hledá „skryté popudy“ pro „typicky pokrokové pohyby“, jež ovšem „vedou k výsledkům odporujícím jejich vlastním tendencím“; hledá „vlastní morální faktor této doby“, který utváří atmosféru pokrokové doby, jež podle něho musela nutně vyústit ve válku. Tímto „skrytým popudem“ a „vlastním morálním faktorem této doby“ je pro Jüngera pojem „*totální mobilizace*“.

Pojem „totální mobilizace“ E. Jünger analyzuje odlišením oproti pojmu „částečné mobilizace“ (partielle Mobilmachung). Tuto E. Jünger charakterizuje jako „všeobecnou“ a spojuje ji s monarchistickým i občanským politickým řádem. To však neznamená, že úvahy o „totální mobilizaci“ jakožto uskutečňování první filosofie sklouznou do politických úvah, že by metafysika byla fundována politikou. Naprosto ne; politická vazba je vnějším *projevem*, čili „zdáním“ (Erscheinung), což je termín, který Jünger nabíje významem hlavně v následujícím spisu *Dělník*. Nicméně zní v tom explicitní odkaz na Nietzscheho určení povahy „pravdivosti“ jakožto *Schein* – zdání; avšak nezapomínejme ani na Hegelovu vnitřní dynamiku sebe-ukazování ducha, jenž je svou vlastní fenomenologií. Politika jakožto projev mobilizace uskutečňuje aktuální hybnost energie, na kterou jsou všechna jsoucna proměněna v rámci „totální mobilizace“.

Mobilizace *částečná* je spjata s monarchií i s občanským zřízením, zatímco *totální* mobilizace ohlašuje panství dělníka, který překonává veškerá státní zřízení a společenské řády tím, co Jünger v *Dělníkovi* nazývá „organická konstrukce“ (organische Konstruktion) vykazující rysy „absolutního režimu“. Na částečné mobilizaci se podle Jüngerova podílí lid, rozpočet a společenský duch, objem nákladů a výdajů je omezený, vypočítatelný, v částečné mobilizaci se odráží ještě určitý svérázný státní zájem dokumentovaný nadšením dobrovolníků rukujících do válečných vojů. Pro částečnou mobilizaci je tedy charakteristické lokalizování, to že probíhá na určitém území, týká se určité společenské roviny, sleduje provinční záměry.

Oproti tomu totální mobilizace podle Jüngerova vyniká neomezeností lokalizace, týká se všech zemí, všech společenských tříd. Branná služba „již není povinností a výsadou pouze vojáků z povolání, nýbrž se stává úkolem (Aufgabe) všech, kdo jsou schopni nést zbraň“. Totální mobilizace stírá jakékoli závazky, privilegia a vazby. Jejím smyslem totiž je „rostoucí přeměňování života v energii“. Proto musí *rušit lokačně-temporální rámce*, které jsou platné ještě pro částečnou či všeobecnou mobilizaci. Válka, jež uskutečňuje totální mobilizaci, podle Jüngerova nabývá charakteru „gigantického pracovního procesu“, ve kterém jde o „absolutní uchopení potenciální energie“. V tom zní dvojí: jednak definitivní vyhocení Aristotelem promyšlené souvislosti ontologického modelu *dynamis-energeia* (*potentia-actualitas*) do podoby „práce“ jakožto dynamismu určování charakter bytí jsoucího; jednak odkaz na Nietzscheho, který razí přesvědčení, že „dělníci by se měli naučit vnímat jako vojáci. Honorář, žold, ale žádný plat! Žádný vztah mezi splatností a výkonem! Nýbrž nastavit individuum *vždy podle jeho způsobu* tak, aby mohlo *podat maximální výkon*, který je v jeho dosahu.“

Jedná se tu o proměnu určení jsoucna jako jsoucího, jehož výkladovým modelem se stává „práce“, a zároveň o proměnu určení lidství člověka, jehož výkladovým modelem se stává „figura dělníka“ (die Gestalt des Arbeiters). Jünger proto v souvislosti s určením smyslu totální mobilizace jakožto „absolutní uchopení potenciální energie“ hovoří o „začátku epochy práce“. K tomu, aby veškerá energie mohla být rozvinuta, je podle něho „zapotřebí zbrojení“, kterým se totální mobilizace primárně vyznačuje. Válečné vazby a vztahy

se tak promění na vazby pracovní, v nichž je nárokováno každé (lidské i nelidské) jsoucno jako *zdroj* (Bestand) potenciální energie. Jsoucno je jakožto jsoucí *nastaveno* na to, aby bylo připraveno *stát okamžitě k dispozici* bez ohledu na lokačně-temporální určení: *stát kdykoliv okamžitě k dispozici pro nasazení* (auf Stelle zur Stelle) se stává „jsoucností“ (*úsiá*) jsoucího, tj. Jüngerovo odpovědí na aristotelskou otázku.

E. Jünger v pojmu totální mobilizace zahlíží proměnu ontologického výkladového rámce, jehož jevovou stránkou je *technika*: „Totální mobilizace je výrazem nutkavého nároku, jemuž podléhá náš život v epoše mas a strojů. A tak dochází k tomu, že každý jednotlivý život se stává životem dělníka“. Technika je pro Jüngerova mechanismem totální mobilizace, je prostředkem jejího uskutečňování a tedy i prostředkem vztahování se k ní a disponování jí. Technika je tím, co vzhledem k člověku proměněnému ve figuru dělníka Jünger nazývá *připravenost* (Bereitschaft) pro totální mobilizaci. Připravenost pro ni a disponování jejími prostředky podle Jüngerova rozhodují o vítězství a porážce ve válce. Připravenosti je vlastní rys „automaticnosti“, který vykazuje akt mobilizování, tj. rys „stát okamžitě k dispozici“, takže se tomuto aktu mobilizace nedá vyhnout. Proto mluví Jünger o „nutkavosti nároku“ a o „podléhání“ tomuto nároku.

Přijde-li řeč na legitimitu tohoto nároku totální mobilizace, ukazuje se tato jako „regulativní opatření organizatorického myšlení“, které disponuje „svou vlastní zákonitostí“. Konečným a hlavním – ne-li jediným – smyslem totální mobilizace, který legitimuje ji samotnou a její prostředky (technika, válka, masovost, veřejnost), je totiž úsilí o *planetární hege-*

monii (Erdherrschaft), což Jünger naplno rozvine až ve studii *Dělník* a co explicitně odkazuje k Nietzscheově koncepci *Nadčlověka jakožto smyslu Země*. Totální mobilizace je děním, jímž se uskutečňuje práce jakožto ontologický model určení bytí jsoucího ve smyslu nároku na uchopení a nasazení potenciální energie za „účelem“ vlády nad Zemí, čemuž člověk odpovídá připraveností na tento nárok ve smyslu proměny v dělníka. Totální mobilizace je jednotou *celkového záměru určení bytí jsoucího v celku* (svět ve smyslu disciplíny metafysiky speciální: *cosmologia specialis*) ve smyslu „práce jakožto smysl bytí jsoucího“ a *rámcového záměru připravenosti člověka na mobilizaci* (duše ve smyslu disciplíny metafysiky speciální: *psychologia specialis*) ve smyslu „dělníka“ přítakávajícího prostředkům (technika) dosahování planetární hegemonie. Totální mobilizace jako jednota těchto paralelních záměrů je jakožto první filosofie metafysikou obecnou (*metaphysica generalis*), je nejvyšším a prvním kritériem udělení smyslu, čemuž z tradičních speciálních disciplín metafysiky odpovídá *theologia specialis*; a vskutku Jünger hovoří o tom, že *totální mobilizace je kultovního rázu. Onto-theo-logický ráz metafysiky proniká i Jüngerovu koncepci totální mobilizace*, kdy *logos* je sama technika, kterou dělník používá jako prostředek dosahování planetární hegemonie, *theos* je sama totální mobilizace jakožto střed celého komplexu onto-theo-logické metafysiky; a rysem *on hé on*, rysem *onto-* je *práce* jako „absolutní uchopení potenciální energie“ či „rostoucí přeměňování života v energii“.

Onto-theo-logický charakter metafysiky ve smyslu *vnitřní jednoty totální mobilizace, práce a dělníka* je ukotven v pozi-

ci „vůle k moci“, která je *permanentním*, tj. časový smysl určení bytí jsoucího suspendujícím sebe-překonáváním se, cílícím k naprosté hegemonii za současného přítakání prostředkům tohoto „chtění být více než doposud“. Jünger nejmenuje Nietzscheho, ale vědomě se pohybuje v rámci jeho metafysické pozice završující dějiny západní metafysiky. Totální mobilizace naplňuje Nietzscheův požadavek „velkého stylu“ zakládajícího „velkou politiku“. Nicméně pojem totální mobilizace se tak musí nutně týkat centrálního předpokladu metafysické pozice „vůle k moci“, motivu *nihilismu*. Nihilismem je nepochopení faktu vynucování si zdrojů stát k okamžité dispoziční pod nárokem totální mobilizace, nikoliv – jak by se mohlo zdát – nárok na planetární hegemonii figury dělníka, užívajícího techniky jako prostředku k jejímu dosažení. Nihilismus je vzpírání se onto-theo-logickému základu metafysiky jakožto vnitřní jednotě totální mobilizace, práce a figury dělníka. Nihilismus je příčinou prohrané války, je to samotná porážka. Válka je totiž podle Jüngerova „tím vlastním prubířským kamenem hegemonie“, obzvláště pak válka prohraná. Pojem „totální mobilizace“ Ernsta Jüngerova je tak oním dlouhým stínem, který na nás – hluboko do 21. století – vrhá Nietzscheho metafysika, a v němž jsme doposud zahaleni.

Pro českého čtenáře je zajímavý fakt, že E. Jünger v roce 1928 recenzuje Haškova *Švejka* (str. 439–442) a vyslovuje se k povaze češství. Samotná postava Švejka a styl Haškova románu je podle Jüngerova obrazem idiotie, pokleslého humoru a zlomyslné inteligence samotného Haškova (str. 439). Češství se představuje jakožto bezmezně parazitická pohodlnost, jako

nihilismus nejhrubšího zrna (str. 442), který podle Jüngerova ukazuje na to, jak bylo češství dlouhodobým utlačováním zbaveno vši vnitřní samostatnosti (str. 442), a proto musí již jen parazitovat bez jakéhokoliv nasazení svých bytostných sil. Pro Haška, jehož román E. Jünger prohlašuje za český národní epos, a pro jeho ikonickou postavu Švejka má E. Jünger jen slova pohrdání.

Svazek „politické“ publicistiky E. Jüngerova lze číst jako literární, duchovnědný, historický či politologický dokument, který vyslovuje více, než čeho si byl jeho autor vědom. A je to tak snad i dobře.

Aleš Novák

Witold Gombrowicz: KOSMOS, přeložil Erich Sojka, Argo, 2007

Z posledního románu Witolda Gombrowicze zaznívá neutuchající dialog s Formou. V románu Gombrowicz karikuje žánr detektivního příběhu. Co jiného je detektivní příběh než formování bezformného světa? V takto rozvrženém neautorizovaném světě je jakákoli stopa dána fantazmatem pozorovatele, neboť divák ve snaze najít inscenátora událostí se stává sám inscenátorem a iniciátorem dění. Tento divák (čtenář) vyjevuje tajemství, jehož hloubka je přinejmenším sporná, neboť za nejrůznějšími peripetiemi, událostmi, neční nějaký úmysl. Stopování úmyslu se stává charakterem pohledu, není tedy vlastností nudného, protože nekomponovaného světa.

Podobně jako je hlavní hrdina románu Witold jak objektem, tak i inscenátorem

čtení nečitelného, obdobně je tomu s četbou románu, jehož interpretace lze připsat na vrub rozdílných perspektiv, ve kterých se román stává spíše zrcadlem interpretačních přístupů. Nelze v něm tedy hledat nějakou „hloubku“, spolehlivý význam, místo, z něhož by bylo možné román vyložit. Nepřítomností „hloubky“ však nemíním nějaký nedostatek románu, ale hodlám ji vykázat jako jeho charakteristický rys. *Kosmos* je tedy vystavěn na dvojznačnosti povrchu a hloubky, bezvýznamných věcí a věcí, kterým hlavní hrdina sugeruje smysl (domestikuje je). Obdobně je tomu s interpretací románu, která je na jedné straně vyznačena recitací románu, na straně druhé popisem formálních prostředků, ve kterých se zrcadlí prázdnota, a přesto (či právě proto) sugestivní forma, která s sebou přináší iluzi smyslu.

Hlavní hrdina Witold se vydá do Zakošaného, aby si odpočinul od rodičů. Cestou potká svého známého Fukse. V úvodu románu jsou obě postavy vyznačeny odvratem, Witold od tísnivého prostředí rodiny, Fuks hodlá setřást dohled tváře svého nadřízeného Drozdowského.

Cestou k penziónu najde Fuks v křoví oběšeného vrabce: detektivní vyšetřování naruby má odpovědět na otázku, kdo pověsil vrabce. Witold (ústřední vypravěč románu) vidí v pověšení vrabce netaktnost, porušení proporcí. Zde lze vidět zárodek dynamiky událostí, neboť tato urážlivost, netaktnost pověšeného vrabce, ponouká Witolda ke komponování. Witold bude vyznačen komponováním urážlivé skutečnosti, která má tendenci bobtnat, což znamená, že se vzpouzí jakémukoli řádu. Aby bylo možné zachovat pokračování, ať již příběhu nebo detektivního vyšetřování naruby, je třeba neustá-

le hledat souvislost prvků nesouvislé skutečnosti.

Pro formování, komponování skutečnosti zvolil Gombrowicz (jak již bylo výše zmíněno) formu detektivního vyšetřování, snad proto, že v detektivním vyšetřování detektiv za nahodilými okolnostmi smrti rozpoznává souvislosti svědčící o úmyslu. Stanou-li se objekty indiciemi v policejním vyšetřování, oživnou: mizí jejich lhostejnost, nedostupnost, urážlivost, neboť začínají poukazovat k události zločinu, takto i k úmyslu zločince (k onomu „zeza“). Detektivka je v tomto ohledu antropomorfní žánr, která performuje (vytváří) lidský úmysl tam, kde pro něj není místo. V obdobném ohledu se Witold stává detektivem nesouvislého světa, kterému se snaží vnutit jistý řád.

Obdobného postupu (žánru detektivky naruby) použil Gombrowicz už v rané povídce *Úkladný zločin* – vyšetřující soudce přijede na venkovskou usedlost za svým známým kvůli úřednímu jednání, avšak nalezne jej mrtvého. Nepochybně je, že zemřel přirozenou smrtí, což je však pro vyšetřujícího soudce z titulu jeho funkce urážlivé (vzhledem k jeho formě). Proto se vydá po smyšlených stopách zločinu, donutí syna zemřelého k „vraždě“ mrtvého otce, jako i k úplnému doznání z vraždy. Vražda jakožto domestikovaná smrt ukazuje smrt jako něco, co patří k životu, jako něco lidského, neboť není dána nahodilými okolnostmi života, ale lidským úmyslem.

Obdobný postup nalezneme také v tomto románu, avšak žánr je karikován (či ohledáván) z jiného úhlu. Nyní již nepůjde o vraždu mrtvého, ale o nepatřičnost oběšeného vrabce. Pověšený vrabec je přízračnější než mrtvola, neboť není spo-