

**ETIKA ODVRŽENÉHO A MORÁLKA OBĚTI:
K POJETÍ LIDSTVÍ A NELIDSTVÍ U ADORNA,
BUTLER A AMÉRYHO**

ALICE KOUBOVÁ, Filosofický ústav Akademie věd ČR, Praha, ČR

KOUBOVÁ, A.: The Ethics of the Rejected and the Victim's Morality: On Human and Inhuman in Adorno, Butler and Améry
FILOZOFIA 69, 2014, No 7, pp. 549-557

The article focuses on the investigation of human and inhuman from the non-anthropocentric perspective. It deals with the authors who do not take humanity of human being for granted. These authors describe becoming human as a possible dimension of living experience. The analysis starts with Judith Butler's *Giving an Account of Oneself* and her interpretation of Adorno's considerations regarding human and inhuman in his *Minima Moralia* and *Principles of Moral Philosophy*. Butler's conclusion is that inhuman is not the opposite of human. It is rather the constitutive means of becoming human. The article explores also the connection of Butler's interpretation to the conception of double morality offered by Friedrich Nietzsche in his *Genealogy of Morals*. Finally, the work of Jean Améry serves to show how Butler's and Nietzsche's projects can become even more subtle and differentiated and uncover an unexpected affirmative political strength of the victim.

Keywords: Human – Non-human – Non-anthropocentric view – Butler – Améry – Adorno – Victim – Offence

V tomto textu se chci zaměřit na zkoumání lidského a nelidského, které nevychází z antropocentrického předpokladu. Antropocentrický předpoklad přisuzuje člověku lidství jako bytostnou charakteristiku, jako základ, z něhož je rozvíjena úvaha o přesné povaze jeho bytí, jakož i o tom, v čem spočívá ontologie nelidského. Toto východisko vede zpravidla ke třem možným formám řešení. Prvním je dualismus lidského a nelidského, pro který platí, že lidské je bytostně odlišné od nelidského. Nelidské může figurovat jako objekt oproti lidskému subjektu nebo jako subjekt s jinými bytostnými charakteristikami. Druhé možné řešení je založeno na monistickém tvrzení, že difference mezi lidským a nelidským je difference stupně, a nikoli podstaty (jak to naznačuje například debata o sociálním porozumění u lidí a ostatních primátů představená P. Urbanem v tomto čísle). Třetí možné řešení vyplývá z ohledávání lidských hranic, které není v rámci lidství možné překročit, a které tak odkazují k existenci nelidského mimo oblast lidské moci. Nelidskému je tedy možné ponechat jistou ontologickou volnost jakožto radikálně nedosažitelnému a nesouměřitelnému, přesto však působícímu v oblasti lidského (jak je to patrné např. ve výkladu myšlení E. Lévinase předvedeného v tomto čísle K. Novotným).

Základem mé analýzy jsou myšlenky autorů, podle kterých není lidství pro člověka

samozřejmostí, nýbrž stávání se člověkem chápou jako možnou součást životní zkušenosti a pohybu. Lidství tak není bytostnou charakteristikou člověka, ale jen jednou z možností, která se proplétá s možnostmi jinými, mezi něž patří i nelidství. Má-li však být taková úvaha filosofická, musí nás zajímat, z jakého filosofického postoje, tedy z jaké distance vůči vlastní situaci vychází. Pokouším se tedy o ohledávání toho druhu distance, který nelze topologicky znázornit jako rozdíl dvou oddělených, vylučujících se a komplementárních oblastí, mezi nimiž sekundárně existuje vzájemný vztah, dotyk či závislost.

Vycházím z knihy Judith Butler *Giving an Account of Oneself* (Butler 2005), a to především z té části, v níž tato autorka interpretuje Adornovo pojednání o lidském a nelidském ve spisech *Minima Moralia* (Adorno 2009) a *Principles of Moral Philosophy* (Adorno 2001). Butler z této interpretace vyvozuje, že nelidské není opozitum lidského, nýbrž bytostný prostředek k tomu, abychom se stali lidskými. V další části zmíním vztah tohoto výkladu k rozborům dvojí morálky, jak ji nabízí Friedrich Nietzsche v *Genealogii morálky* (Nietzsche 2002). V poslední části se pokusím na základě interpretace díla Jeana Améryho ukázat, že rozvrh, s nímž přišli Nietzsche a Butler, lze ještě podrobněji diferencovat na základě jisté překvapující afirmativní politické síly oběti.

Vydat počet ze sebe samého. Hlavní záměr knihy *Giving an Account of Oneself* vystihuje otázka formulovaná na samém jejím začátku: „Pokud postulujeme subjekt, jenž není sebe-zakládající, tj. jehož podmínky, za nichž může vyvstat, nebudou nikdy jasně vypočteny a zdůvodněny, podrýváme tím zároveň možnost odpovědnosti a konkrétně řečeno možnost vydat ze sebe počet?“ (Butler 2005, 19) Butler je přesvědčená, že na tuto otázku lze odpovědět kladně. Aniž by bylo nutné upustit od poststrukturalistických závěrů o nemožnosti sebejistého a sebetransparentního já, je dle Butler možné formulovat konkrétní etiku, která se vyhne jak morálnímu nihilismu rozpadlého subjektu, tak morálnímu narcismu sebe-dostačujícího a autonomního subjektu, kterému jsme schopni jednoznačně přiřknout jednání, odpovědnost a vinu za morální pochybení.

Úkol, který si autorka klade, v sobě nese dvě hlavní témata. Prvním tématem je předvedení lidského já jako v sobě neprůhledného self. Subjekt je totiž dle Butler neredukovatelně zapleten do sociálních a jazykových struktur, které vědomě neovládá a které předcházejí jeho vzniku. Na příkladu Foucaultových, Adornových, Lévinasových a Laplančových rozborů Butler ukazuje, že bytostnou charakteristikou člověka je jeho bytí-ve-vztahu s druhými, socialita. Lévinasův rozbor preontologické vztahovosti a Laplančův psychoanalytický popis dětství podle Butler jasně dokládají, že já vyvstává z „původní zkušenosti vždy již být odevzdán“ (Butler 2005, 77), a tudíž nebýt plně svémocný: „Já‘ nemůže podat konečný ani adekvátní počet ze sebe samého, neboť se nemůže vrátit do situace, v níž je osloveno druhým, kterou je však zároveň založeno“ (Butler 2005, 67). Jazyková podmíněnost, a tedy jistá ztráta svémoci tváří tvář jazykovém zapletení, spočívá podle Butler v tom, že „termíny, kterými ze sebe vydáváme počet, kterými sami sebe činíme pro nás i druhé poznatelnými, jsme sami nevytvořili“ (Butler 2005, 21). Tato dvojí neprůhlednost a podmíněnost v nás však nemá v žádném případě vyvolat dojem, že subjekt je čistým výsledkem produkce sociálních a jazykových sil: „eticky jednající člověk

není ani plně determinován, ani radikálně svobodný. Jeho zápas či primární dilema spočívá v tom, že je vytvořen světem a zároveň se nějak musí vytvořit sám“ (Butler 2005, 19). Základní zkušenost morality spočívá právě v divergenci mezi univerzálním a partikulárním.

Z této perspektivy má tedy smysl hovořit o rozložení moci mezi univerzálním a jednotlivým v rámci společenských vztahů. Adorno tvrdí, že „jakmile stav lidského vědomí a stav sociálních sil produkce“ již nesdílejí „kolektivní ideje, stávají se tyto ideje represivními a násilnými“ (Adorno 2001, 17). Je tedy třeba být obezřetný a neprosazovat kolektivní étos, není-li již široce sdílen. Dle Adorna má moralita sestávat z takových pravidel a maxim, které může individuum jakýmsi uvolněným způsobem převzít, sžít se s nimi (Adorno 2001, 15). Zároveň je však, zdá se, nemožné, aby této uvolněnosti v sociálních vztazích mohlo být někdy definitivně dosaženo. A právě v tomto momentu se Adorno vyjadřuje k tématu stávání se člověkem v rámci sociálních sil moci.



Theodor W. Adorno

Lidské a nelidské. Citát, o který se Butler opírá, aby zachytila důležitý moment konstituce lidství v člověku, pochází z Adornova díla *Minima Moralia*: „Tomu, kdo je bolestně dotčen či odstrčen, se věci ukazují stejně jasně, jako když v akutních bolestech vnímá vlastní tělo. Poznává, že v nitru zaslepené lásky, která je nevědoucí a musí nevědoucí zůstat, žije požadavek nezaslepeného. Zakusil bezpráví; z něho vyvozuje svůj právní nárok, a zároveň jej musí zavrhnout, poněvadž to, co si přeje, může vzejít jedině ze svobody. V této nouzi se ten, kdo byl odvržen, stává člověkem“ (Adorno 2009, 162). Podle Adorna tedy existuje jakýsi význačný moment lidské existence, který spočívá v odstrčení a dotčení, v odvržení druhým nebo druhými. Člověk je odmítnut nebo zrazen vztahy, které ho, jak vyplývá z dosavadního výkladu, bytostně konstituují.

Tento fenomén však zároveň potvrzuje, že subjekt je sice sociálními vztahy bytostně konstituován, avšak není určen výhradně jimi. Kdyby byl pouhým výsledkem sociálních sil produkce, mohl by být vyloučen a zůstat jako vyloučený bez známky protestu. Existence bolesti z odstrčení odkazuje k tomu, že subjekt má zároveň určitý druh požadavku na své konstituující okolí, že tedy zároveň projevuje jakýsi nárok, jenž má být prosazen, totiž sílu vlastních očekávání.

Tento nárok vyvstává podle Adornových slov uprostřed zaslepené lásky. Zaslepenost je podle Butler dána tím, že láska má své kořeny v původním dětském očarování, okouzlení subjekty, které nás vpravují do světa svými vztahy: „slepota lásky souvisí podle všeho s tím, že jsme primárně očarováni, že počátek, v němž jsme zapleteni našimi vztahy, nemůže být plně tematizován, nemůže být předmětem reflexe“ (Butler 2005, 103). V lásce jsme

dohnání vlastní neprůhledností, svými vlastními místy neznalosti a zraněními.

Právě díky tomuto očarování se rodíme jako principiálně bezbranní vůči zradě a chybě. Dříve nebo později zažíváme ze strany sociální sil určitou formu násilí, resp. odvržení. Spolu se zážitkem bezpráví se v nás utváří nedokončený cyklus, v němž trčí požadavek, nárok, jenž hlásá naše právo na to, abychom byli absolutně přijati konstituujícími sociálními silami, abychom nebyli zrazeni. Tímto přirozeně právním nárokem však zároveň vylučujeme z pole svého sociálního vztahování lásku jako formu svobody a daru a nahrazujeme ji něčím, co by mohlo připomínat smluvní vztahy. Konfrontace s naší vlastní bezbranností nás uvádí v pohyb, který je především mocenský. Chceme-li se za každou cenu vyhnout zranění, snažíme se buď dožadovat se uznání z pozice oběti, nebo dosáhnout plně svémocné pozice, nezávislé na svévoli okolí, která bude založena v sebezakládajícím, mocném subjektu schopném perzekuce druhých (a která popře naše vlastní dětství a závislost). Oba tyto postoje jsou u Butler v její interpretaci Adorna nakonec nelidské, neboť jejich vyplněním bychom dosáhli zhroucení dané síly do sebe, sebedestrukce. Právní nárok na péči totiž ruší lásku jako dar a svobodu. „Přirozená“ potřeba lásky tak ruší lásku samu, mění naši vepsanost do vztahů s druhými na vazalství druhých ve prospěch vyplnění našich potřeb, a tím ruší podmínku emergence samotného subjektu – totiž vztahovost, kterou nemáme pod kontrolou. „Přirozený“ nárok je tak ve finále lidsky sebedestruktivní. Čím více sledujeme svůj požadavek na láskyplnou péči o naši subjektivitu, tím více jsme nelidštější a zabíjíme sami sebe jakožto subjektivitu. Butler to komentuje takto: „Hledáme způsob, jak se obrnit vůči zraňování druhým, ale kdybychom byli úspěšní, stali bychom se nelidskými“ (Butler 2005, 103). Instinkt sebezáchovy, který nás puď k tomu, abychom se vyhýbali jakémukoli zranění, vyloučení a odvržení ze strany společnosti, nelze považovat za esenci lidství, ale za jistý druh nelidství v člověku. Pokud bychom trvali pouze na principu sebezáchovy jako základu etiky, dospěli bychom, tvrdí Adorno, výhradně k etice morálního narcismu – tedy k překročení, opuštění světa, který nás podmiňuje a spoluurčuje. „Bylo by tedy chybou chápat sebezáchovu jako esenci člověka“ (Butler 2005, 103). To však neznamená, že odstrčení, odmítnutí a zranění v rámci společenských vztahů jsou nepřijatelné. Butler chce naopak ukázat, že naše mocenská nevyrovnanost, která plyne z instinktivního odporu vůči těmto jevům, je podmínkou toho, abychom se stali lidmi.

Jak k této změně dojde? Butler s oporou Adorna připomíná, že nárok, ke kterému jsme svým způsobem dohnání, nemusíme na společnost vznést. V jistém smyslu to vypadá jako paralyzující kontradikce: jsme puzeni k něčemu, co musíme odmítnout. Za určitých okolností lze však tuto situaci přijmout jako situaci ambivalence, která umožňuje učinit gesto lidství. Člověkem, lidskými se stáváme, když vnímáme svůj požadavek nebýt zraňování, zároveň však tento požadavek nevyslovujeme. V tomto smyslu je nelidské pro člověka konstitutivní. „Stávání se člověkem“ není jednoduchý úkol, neboť jeho druhou stranou je nelidské. Od nelidského není možné se odpoutat ve prospěch lidského. Stávat se lidským není věc jednoho rozhodnutí a není dopředu „jasné, kdy a jestli se to vůbec zdaří“: lidství existuje jako spjatost s omylností, která spočívá v představě přirozeného nároku, který je výrazem naší zaslepenosti, primárního okouzlení a neprůhlednosti našich

vlastních tužeb. Butler přitom ukazuje, že právě tato omylnost nám znemožňuje přímo mluvit o lidském, podat o něm nějakou pozitivní výpověď. Člověk jakožto člověk není určen pozitivitou, odhodlaností ani vůlí; je určen jako nejistý subjekt, subjekt ambiguity, dilematu, který o sobě neprohlašuje, že je na rozdíl od ostatních spravedlivý. Moralita je určena rezistencí vůči naší nezrušitelně naléhající a nám přirozené potřebě pevného místa a pozice spravedlivého, která zároveň ruší naše lidství.

Etika rozvíjená od této Adornovy premisy je tedy etikou člověka, jenž je zranitelný a ví o své omylnosti. Tato pozice se nezdá být silná, nejde o etický subjekt přesvědčení, subjekt, který sám sebe může považovat za vědomý zdroj činů, za sebe-zakládající vůli. „Formy morální čistoty jsou často živeny skrytým egoismem“ (Butler 2005, 108). Adornův etický subjekt se však zároveň nepropadá do úplné bezvládnosti. Ve chvíli, kdy se dotýká svého nelidství, stává se lidským. V tomto obratu vzniká rozhodující síla subjektu. Z tohoto důvodu není Adornova etika etikou oběti, ale zraněného/zranitelného člověka. Butler právě tuto křehkost bezmocného subjektu, který se dotykem se svou bezmocí stává lidským, velmi zdůrazňuje. Nelidskost spočívá jak v rezignaci na vlastní moc, v pocitu přemožení, ve stavu bez vůle, tak v představě převzetí veškeré moci nad sebou samým a svým světem, v čisté vůli. Oba tyto krajní stavy jsou v podstatě stavy osamění, kdy je moc buď subjektu přidělena, nebo je o ni subjekt zcela připraven. V obou těchto stavech chybí vnitřní diference, člověk v nich splývá čistě s jednou formou moci.

Zajímavé je, že Butler touto interpretací Adorna vlastně nabídla popis specifické formy filosofického postoje. Jde o odstup, který není založen gestem opuštění vlastního místa ve prospěch místa, jež je člověku vnější. Odstup, který se nám touto cestou nabízí, vzniká životní dynamikou samou jako vnitřní diferenciaci subjektu. Subjekt neodchází do cizího pole, aby z něj zahlédl sám sebe, ale uznává své vnitřní rozdvojení, které v sobě již zahrnuje zapletenost do světa tak, jak se ho až dosud týkal. V tomto smyslu zachycuje Butler filosofický postoj jako možnost udržet podvojnost díky rezistenci, a nikoli re-flexi. Nejde o zpětný obrat k sobě, o sebeagresivní reflexi svědomí (jsem taková a z hlediska norem bych měla být jiná), ale o diferenciaci dětského oslnění, zmnožení, velmi pečlivé vnitřní rozdvojení nároku a rezistence, které zároveň člověka činí nezávislým vůči principům výhradně mocenských vztahů. Tento odstup netvoří duální konflikt univerzality a individuality, vnějšku a vnitřku apod., ale charakterizuje subjektivitu jako pole se dvěma stranami. Diference, rozdíl, hranice těchto stran je sama nezaznamenatelná, smysl je tvořen naopak připoutaností, přiléháním těchto stran k sobě, jejich vzájemným zesilováním. Tyto strany spolu nejsou v mocenském sváru, nezakládají lidskou subjektivitu jako konflikt, ale naopak společně ustavují realitu lásky ve vždy zraňujících společenských vztazích jako dar a svobodu.

Nietzschova dvojí morálka. Je zjevné, že etika vystavěná na této formě filosofického postoje je etikou zraněného, jenž svou zraněnost a zranitelnost zaplétá do definice lidství. Takto charakterizovaná lidská nelidská bytost umožňuje podle mého názoru revidovat Nietzschovu morálku vznešeného člověka a člověka potlačeného, oběti. V *Genealogii morálky* Nietzsche popisuje proces vzniku špatného svědomí člověka, resentimentu, jako násilné odtržení se od vlastní nelidské, zvířecí dimenze. Veškeré nevědomé regulační

instinkty jsou spoutány prudkým vnějším násilím, společenskou mocí a nahrazeny „nejubožejším a nejvíce chybujícím orgánem“ – vědomím. V tomto procesu jde o „ochorení člověka sebou samým, člověkem“, instinkty se obracejí zpět, „proti člověku samému“ (Nietzsche 2002, 65). Člověk špatného svědomí je vinen sám sebou, svým nelidstvím, které ztrácuje. Reflexivita je zde tedy předvedena jako nástroj destrukce vlastní nelidské síly způsobující stud za sebe, pocit hluboké únavy, tíže a permanentního pocitu nedostatečnosti. Proti tomuto člověku stojí jiný typ, který je silný natolik, že směřuje výhradně ven ze sebe. Bylo by směšné chtít po něm, aby od sebe oddělil vlastní činy a svou sílu. „Požadovat od síly, aby se neprojevovala jako síla, aby nebyla vůlí přemáhat, porážet (...) je stejně pošetilé jako žádat od slabosti, aby se projevovala jako síla. (...) jako by za někým silným byl jakýsi indiferentní substrát, který by měl na vybranou, zda sílu projeví nebo třeba také neprojeví. Ale žádný takový substrát neexistuje (...) aktivita je vše“ (Nietzsche 2002, 32). Silný a zdravý člověk je plně svými projevy, podobně jako blesk a jeho světlo. Toto suverénní stávání se tím, čím člověk je, analyzuje podrobně například Jozef Majerník (Majerník, 2014, 493nn). „Pathos distance“ pociťují vznešení, mocní, triumfálně přítakávající sobě samým pouze v protikladu vůči nízkým, davovým a resentimentálním: „počíná a vyrůstá spontánně, vyhledává svůj protiklad, jen aby mohl sám sobě přítakat ještě vděčněji“. Z Adornova hlediska nabízí Nietzsche v podstatě dvě podoby nelidského – animalitu a nadčlověka, a mezi se nachází velmi nepodařený formát lidství bez afirmativní síly.

Toto binární rozlišení Butler ve své interpretaci Adorna přesvědčivě diferencuje. Ukazuje, že zraněný a zranitelný člověk není rozhodně potlačená oběť, není to člověk zatížený špatným svědomím, člověk uznávající svou neexistující vinu. Není to však ani člověk, jehož existence by spočívala výhradně v jeho vlastní síle a jehož jediná distance by se utvářela ve vztahu k vnějšku. Adornův lidský nelidský subjekt nese důležitou distanci v sobě: nemůže říci, že by byl neoddelitelný od své síly, což zároveň nikterak nevede k tomu, že by se jeho síla rozvíjela na podkladu neutrálního substrátu. Jeho síla je oddělena tak, že se přimyká k nelidské síle v jejích dvou formách: v síle jakožto resentimentu, jenž požaduje absolutní přijetí, a v síle jakožto absolutní vůli. Ke dvěma Nietzscheovým formám nelidství Butler přidává lidství, které nelidskou stránku nepotlačuje z perspektivy sociálních norem a vlastní slabosti vůči této opresi, ale naopak ji využívá k vlastnímu rozvoji – tím, že si jí jednoduše všimne a ucítí, že její plné uskutečnění by vedlo k úhynu vlastní síly živené výhradně společenskými vazbami. Znovu je tu paradox – použije-li člověk svou moc proti sobě, ztrácí ji, využije-li ji bez omezení, zničí sám sebe. V síle může existovat jedině jako lidský nelidský.

Améry. Jako kontrapunkt k Nietzscheově dvojí morálce a jako ještě podrobnější diferenciaci stavů moci a svémoci, lidství a nelidství, než které nabídla Butler, může sloužit výklad Jeana Améryho. Ve svém díle *Bez viny a bez trestu* (Améry 2011) s obdivuhodnou upřímností, pečlivostí a přesností dospívá Améry ke „zkoumání, nebo chcete-li, popisu podstaty existence oběti“ (Améry 2011, 8). Vychází zde z vlastní zkušenosti s mučením, které na něm bylo páčáno za druhé světové války nacistickými zločinci, když byl vězněn v Osvětimi. Svě téma shrnuje velmi jednoduchou větou: jde o to popsát, „jak se to

má s někým, kdo je přemožen. Toť vše“ (Améry 2011, 9). Lakonické vyznění věty jen podtrhuje podrobně prozkoumávaný obsah celé jeho knihy: stav subjektu, jenž zažil nereverzibilní rozpad důvěry ve svět, v sociální vztahy, jimiž je konstituován a v nichž už se nikdy nebude cítit doma.

Tato nereverzibilní událost je důsledkem překročení míry narušení tělesné integrity člověka: „S prvním úderem přichází [vězeň] o (...) důvěru ve svět. Důvěra ve svět. K tomu patří vícero věcí: třeba iracionální víra v neporušitelnou kauzalitu nebo stejně slepé přesvědčení o platnosti závěru z indukce. Důležitější však je, že (...) druhý mě na základě psané nebo nepsané sociální smlouvy šetří, (...) respektuje mou fyzickou a tím i metafyzickou existenci... První úder policejní pěstí, proti němuž není možná obrana a jež neodrazí žádná pomocná paže, skoncoval s částí našeho života, kterou již nelze k životu probudit“ (Améry 2011, 63-65).

Tento popis připomíná vypjatou formu Adornem zmiňovaného momentu odstrčení, zranění a vydělení. Zdá se však, že odvržení může být natolik mohutné, že člověk nenávratně opouští subtilní možnost splétat lidské a nelidské. Místo toho se ocitne ve zcela novém poli konstituce subjektivity. V tomto poli již člověk nikdy nemůže uvěřit, že jeho zranitelnost je podmínkou vyvstání jeho lidství. Nelidstvím protějšků „soustředěných na vražednou seberealizaci“, jíž „se účastnili celou svou duší a toto dílo znělo moc, panství nad duchem a tělem, exces ničím neomezované sebeexpanze“ (Améry 2011, 76), je vězeň vypovězen za hranice lidského, které nelidské chápe jako svou konstitutivní složku. Ze zkušenosti mučení člověk nevychází lidštější: „Že jsme se v Osvětlení nestali lepšími, lidštějšími, (...) a že jsme mravně nedozráli, to se myslím rozumí samo sebou. Z tábora jsme vyšli obnažení, vyrabovaní, vyprázdňení a dezorientovaní.“ Od té doby lze užívat „řeč svobody (...) bez opravdové důvěry v její platnost“ (Améry 2011, 50).

Améry však velmi striktně odmítá, že by tento stav byl čistě nelidský. Nelidství je v diskurzu zkušeností koncentračních táborů často popisováno pomocí pojmu „musulman“: „tak zvaný musulman, jak označoval táborový jazyk vězně, který se začal vzdávat a kterého opustili i kamarádi, už neměl žádný prostor vědomí, v němž by proti sobě mohlo stát dobro a zlo, duchovní a neduchovní princip. Změnil se v kymácející se mrtvolu, ve svazek fyzických funkcí v posledním tažení. Musíme ho (...) vyloučit ze svých úvah. Mohu vyjít ze své vlastní situace, jež byla situací vězně, který hladověl, ale nevyhladověl k smrti, který byl mlácen, ale nebyl utlučen... Celou dobu stál na slabých nohách a obstál špatně – to je celá smutná pravda“ (Améry 2011, 32). Améry chce tedy popsat ještě diferencovanější stav, který se otevírá mezi stavem zranění a stavem absolutní rezignace, čistého nelidství musulmana: „je-li pro mě obtížné být člověkem, nestala se ze mne proto ještě nelidská bytost“ (Améry 2011, 182). Co tento stav charakterizuje? V podstatě především nemožnost uhnout náporu imanence, fyzické skutečnosti jevového světa. „Jevový svět se každou minutu dokázal postarat o důkaz, že jeho nesnesitelnost je zvládnutelná jen prostředky jemu imanentními... nikde jinde nepůsobila skutečnost tak silně (...) nikde jinde se pokus překročit ji neukázal tak bezvýhodný a tak laciný. Slovo hyne tam, kde si skutečnost klade totální nárok“ (Améry 2011, 48-49).

Touto cestou se však rozpadá mnoho subtilních teorií o konstituci subjektu, přede-

vším intelektualismus, snažící se být nezávislý na jakékoli ideologii. Do zkušenosti věznění a mučení vstupoval Améry jako intelektuál „nеспoutaný žádnou vírou a politickou doktrínou“, jako „člověk, který žije uvnitř referenčního systému, který je v nejširším slova smyslu duchovní“ (Améry 2011, 20) a který je přesvědčen, že „duch je povětšinou ludus a že my nejsme ničím, lépe řečeno, před nástupem do tábora jsme nebyli ničím jiným než homines ludentes“ (Améry 2011, 50-51). Takto neopřemýšlený o „jiný svět“, „Ideu“, „nadsmysl“, „vyšší moc“ se během pár týdnů intelektualismus a „veškerá metafyzická marnivost“ tváří v tvář skutečnosti rozpadly na padrť.

Co zůstává po této zkušenosti jako možnost myšlení? Mezi stavem nelidství a stavem proplétání nelidského a lidského odhaluje Améry stav nenávratného vyvrácení důvěry v sociální vazby. Připouští přitom, že se skutečně v důležitém ohledu jedná o Nietzschem opovrhovaný resentimentální stav oběti. Z tohoto stavu však Améry rozvíjí jistou specifickou formu myšlení, a dokonce strukturaci specifické morálky. Zajisté tento stav charakterizuje reaktivní vztek, přežívání v neškodných imaginacích pomsty, nechuť k odpuštění, zaklesnutí v touze, aby se nestalo to, co se stalo, proměnlivě silný avšak permanentní *sociální* neklid, nedůvěra k jakémukoli vztahu. Améry tyto charakteristiky daného stavu velmi upřímně konstatuje a zároveň tuto pozici nepředstavuje jako „upadlou“, „patologickou“, deficientní. Jde o stav hluboce nešťastný, úzkostný a nemocný, ale podle Améryho není důvod ho opouštět, uzdravovat a hledat jeho nápravu skrze odpuštění zločincům: „Abych se doznal, k tomu mi chybí chuť, talent a přesvědčení.“ Jako takový nese v sobě daný stav jistou autonomii. „Vím, že mě tato zkušenost učinila nezpůsobitelným k hlubokomyslné a vzletné spekulaci. Třeba mě však vyzbrojila lépe k poznávání skutečnosti – to je má naděje“ (Améry 2011, 182). Oběť tak vynáší na povrch afirmativní dimenzi: Myšlení, které v tomto stavu „zbylo“, se mu „vnutilo“ samo: je možné mluvit výhradně z náporu konkrétní skutečnosti a z její spjatosti s já, které v ní ještě žije. Toto myšlení je tedy zprvu založeno na počáteční nemožnosti „zůstat obezřetný, distancovaný a předstoupit před čtenáře s jakousi zjemnělou objektivitou“ vůči dané zkušenosti: „kde mělo být vymýceno já, tam se ukázalo jako jediné použitelné východisko“ (Améry 2011, 8). Toto východisko však Améry, a v tom je jeho podnik filosofický, nepovažuje za nezměnitelnou charakteristiku celé své metodické práce. Počáteční potřeba „mluvit z prožívané zkušenosti (le vécu)“ je pro Améryho zdrojem hledání, jak takové myšlení „překračuje rovinu pouhé subjektivity, vědomě se ovšem odvraceje od objektivitu nebo intersubjektivitu“ (Améry 2008, 10). Dělá to postupným posouváním popisu podél jeho vlastních možností: „tady tkví důvod toho, proč vycházím – včera jako dnes – vždy od konkrétní události, aniž bych se v ní ztratil, ona je mi podnětem reflexí, které přes rozumování a radost z mudrování vedou k myšlenkovým světům, jež zahaluje a vždy bude zahalovat neurčité přítmi“. Pole osobního vypovídání se tak postupně rozšiřuje na pole obecného vyslovování. Toto obecné vyslovování se nepropojuje s myšlením jiných subjektů, společenských nároků a možností – nejde ani o objektivitu, ani o intersubjektivitu. Tyto vztahy jsou nenávratně zpřetrhány. Jde o transgresi vnitřní zkušenosti směrem k obecnosti myšlenkového světa spjatého s materialitou. Přesně tento způsob myšlení a jeho vnitřní afirmace však zpětně na sociální pole působí: „moje resentimenty jsou tu proto, aby se zločin

stal pro zločince mravní skutečností, aby byl vržen do pravdy svého hrůzného činu“ (Améry 2011, 131). Améry se touto cestou stává odolným vůči společenským silám: svým resentimentem a nereverzibilní zlomeností staví tu nejpevnější oporu proti tlaku společnosti, která má zájem na uhlazení sporu a na neadekvátním odpuštění, zapomnění. „Odpuštění a zapomnění vynucené sociálním tlakem je nemorální“ (Améry 2011, 134). Stejně tak popírá, že by se jeho stav měl označit za opovrženímhodnou slabost sebeagrese nebo za patologický, rušivý konflikt hodný léčby u psychiatra. Není mu sebe samého líto ani se nestydí. Není traumatizován, ale čelí skutečnosti duchovně přiměřeným způsobem. Nestísňuje ho neuróza, ale přesně reflektovaná skutečnost. Ačkoli zcela bezradný, je plně při smyslech. Je „bdělý“ a z této bdělosti utrpení myslí a působí.

Závěr. Ve svém článku jsem se pokusila ukázat, v jakém smyslu můžeme hovořit o lidství bez toho, že by bylo přisouzeno lidské bytosti a priori. Hledala jsem způsoby, jakými Adorno, Butler a Améry hovoří o stávání se člověkem, neschopnosti žít lidsky, prožitku nelidství a jeho propletení s lidstvím. Topologii lidského-nelidského je možné na základě fenomenologie zraněného a fenomenologie oběti ještě dále zjemňovat a nacházet zdroje síly v polích, které nelze označit ani za nelidské, ani za lidské. Améryho studie, která je zároveň kritikou neadekvátní touhy sociálních sil moci zahladit skrze zapomnění hrůznou zkušenost síly nelidství, jakož i interpretace Adornova pojetí zranění, kterou provedla Judith Butler, nám ukazuje, že ani „stávání se člověkem“ pro nás nemůže představovat nějaký ideál, hodnotu samu o sobě nebo metu, nýbrž že je jen jedním z pohybů lidského života.

Literatura

- ADORNO, T. W. (2001): *Problems of Moral Philosophy*. Trans. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press.
- ADORNO, T. W. (2009): *Minima moralia*. Přel. Martin Ritter. Praha: Academia.
- AMÉRY, J. (2011): *Bez viny a bez trestu*. Přel. Daniela Petříčková. Praha: Prostor.
- AMÉRY, J. (2008): *O stárnutí. Revolta a rezignace*. Přel. Daniela Petříčková. Praha: Prostor.
- BUTLER, J. (2005): *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- NIETZSCHE, F. (2002): *Genealogie morálky*. Přel. Věra Koubová. Praha: Aurora.
- MAJERNÍK, J. (2014): Becoming what one is as becoming noble. *Filozofia* 69 (6), 493-502.

Tento článek byl sepsán za podpory grantových projektů *Filosofická zkoumání tělesnosti – trans-disciplinární perspektivy* (GAČR P401/10/1164) a *Metodologická přednost spleti: teorie a aplikace* (GAČR 14-22586S) a v rámci projektu AV ČR *Filosofie v experimentu* (M300091203).

Alice Koubová
Filosofický ústav AV ČR
Jilská 1
110 00 Praha 1
Česká republika
e-mail: alicekoubova@seznam.cz