

ACTA POLITOLOGICA

www.acpo.cz

INTERNETOVÝ RECENZOVANÝ ČASOPIS

2009 | Vol. 1 | No. 2 | ISSN 1803-8220



Kučera, Jan P. (2009). Filosofie globální krize: Na okraj nové knihy P. Sloterdijka. *Acta Politologica*, Vol. 1, No. 2, s. 222-231. ISSN 1803-8220.

Tento článek podléhá autorským právům, kopírování a využívání jeho obsahu bez řádného odkazování na něj je považováno za plagiátorství a podléhá sankcím dle platné legislativy.

Internetový recenzovaný časopis vydává Univerzita Karlova v Praze,
Katedra politologie Institutu politologických studií Fakulty sociálních věd.

Filosofie globální krize

(Na okraj nové knihy P. Sloterdijka¹)

Jan P. Kučera²

Jan Amos Komenský patřil k myslitelům, kteří skálopevně věřili v pokrok lidstva a ve většině svého myslitelského díla k němu lidstvo nepřestávali vybízet. Zářnou budoucnost vykreslovali v obširných pojednáních i v dílech uměleckých a tak snili sny o rájích sociálních i politických, které přijdou, až nastane čas. Vědělo se, že k těm rájům vede mnoho rozličných cest, avšak pro bratrského učence především ta jedna, nejhlavnější ze všech – erasmíánská cesta rozvoje vzdělanosti a vědění, v němž se budou všemi svými silami vycvičovat občané státu moudře řízeného „demokratickou aristokracií“ a tedy bez neprostupných sociálních přehrad.

V roce 1637 vyšel v Oxfordu jeho ještě víc než obvykle optimistický spis *Prodromus pansophiae*. Vedlejší titul knihy zní *Porta sapientiae preludia*, čili *Brána moudrosti otevřena*. A o tuto moudrost v knize vsutku běží, jinými slovy jde o to, jak veškeré vědění sestavit „v nádherný chrám moudrosti“. Až bude nalezena cesta k snadnému poučení všech lidí, pak lidstvu může opět nastat Zlatý věk. K tomu ovšem bude zapotřebí vševědných knih, oněch „jasných svítilen lidského rozumu“, a samozřejmě také lidí náruživých svůj vlastní rozum v oněch knihách vycvičovat až k nalezení „klíče lidského rozumu chápání všech věcí otevírajícího“. A opravdu – lze říci, že za oněch 372 let, které uběhly od vydání Komenského „Předchůdce vševědy“, byly už vydány desítky ba snad na sta knih následujících ať vědomě či podvědomě výzvy velkého moravského učence. Jen ten vytoužený klíč stále jaksi není k nalezení. A tak nepřekvapí, že také v tomto roce se Komenského vzdělanostních projektů a nápravných idejí dovolává nejméně jedna rozsáhlá kniha významného myslitele, totiž nová kniha Petera Sloterdijka s názvem *Du musst dein Leben ändern*.

¹ Sloterdijk, Peter (2009). *Du musst dein Leben ändern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 723 s. ISBN 978-3-518-41995-3.

² Doc. PhDr. Jan P. Kučera je docentem katedry politologie IPS FSV UK. Kontakt: Janpk@seznam.cz.

V Komenského vlasti však není – vyjma kruhů komeniologických specialistů – zvykem s Komenského knihami hlouběji pracovat. A už přinejmenším proto, aby na památku myslitelského odkazu TGM padla osvěžující krůpěj, je prospěšné věnovat nové Sloterdijkově knize pozornost. Není to ovšem kniha o našem barokním filosofovi a žádnou takovou bychom od známého autora *Kritiky cynického rozumu* samozřejmě ani nemohli očekávat. Zvědavost však budí už ten fakt, že Komenského se dovolává myslitel víc než čtvrt století mnohými považovaný za prvoplánového provokatéra, který prý své provokace zesiluje nejasnými či spíš záměrně mnohoznačnými formulacemi a záludnou ironií. Avšak i odpůrci „provokatéra v nejlepších letech“ museli (třebaže to někdy trvalo léta) přece jen připustit, že ve Sloterdijkových rozsáhlých spisech je řada pozoruhodně nových vhledů a nepřehlédnutelných podnětů, a to jak pro analýzu evropské kultury, tak pro politickou filosofii a filosofii dějin.

Sloterdijk je myslitel svérázný a v mnohém originální. Jeho myšlenkovým východiskem je filosofie frankfurtské školy s její zásadní kritikou osvícenské racionality, respektive osvícenské univerzality, která prý – diskuze a spory o to zdaleka neutuchají – vedla k naprosté instrumentalizaci člověka, čehož neutěšený obraz můžeme pozorovat všude kolem sebe. Osvícenská racionalita se otřesně obnažila především v dějinách 20. století a opravdu, z úhrnu dějin minulého století se zdá, že Benjaminův sugestivní *angelus novus* už není pouhou děsivě fantasmagorickou rezignací na myšlenku pokroku či nějakou novou koncepcí pokroku, nýbrž všední realitou, s níž se lze (či nelze) jen krajně obtížně vyrovnávat. Podobně obtížně, jako obtížně lze (či nelze) psát lyriku po Osvětimi – má-li tu být připomenuta Adornova proslulá věta, která osvícenské racionalitě vystavila stručný hořký účet; účet takový, že jej lze zapravit snad jedině lhostejností. Konec konců lhostejnost není – navzdory únavně omílaným floskulím a proklamacím o „paměti dějin“ – nijak zvlášť obtížná prostě proto, že člověk, alespoň podle Sloterdijka, už není souborem nadějí a možností, nýbrž spíš prázdnu přezívající slupkou, která sice svou prázdnu slupkovitost tu a tam nahlédne, ale v jakési bezmocné setrvačnosti přetrvává dál v podobě nekonečné řady etud naprostých banalit. [Sloterdijk 1983: 371]

Byla zde zmíněna frankfurtská škola, přičemž obzvlášť významnou postavou pro genezi Sloterdijkova myšlení je Th. W. Adorno, snad nejvšestrannější myslitel minulého století, jemuž se Sloterdijk podobá i šíří svých intelektuálních zájmů. Avšak hlavní postavou evropské filosofické tradice Sloterdijkovi není Adorno, nýbrž Friedrich Nietzsche, prý jediný myslitel, jehož nelze nikterak vysvětlovat jako „dítě své doby“ [Sloterdijk 2009: 52].

Sloterdijkův vztah k velkému samotáři je ovšem plný napětí a otazníků, stručně vyjádřených v *Kritice cynického rozumu* poznámkou, že „ocenění Nietzscheho je silně závislé na tom, jak pojmem ‚vůle k moci‘, zda jako podnět k imperiálnímu cynismu či jakési estetické motto, vitalistický slogan, metafyziku narcismu, propagaci nespoutanosti, nebo snad imunologický experiment? [Sloterdijk 1983: 389]³ Sloterdijk sám si žádnou z těchto možností nevolí. Klade především otázky, jejichž převaha nad odpověďmi je v jeho poslední knize větší než v jeho knihách předcházejících. To snad přichází s věkem.

V rozsáhlé knize je však celá řada nesourodostí, respektive jen obtížně dobývaných sourodostí.⁴ Sloterdijk zřejmě doufá, že z jeho všestranných kulturních analýz nakonec vzejde nějaké normativní stanovisko, které překoná naši zoufalou situaci, naši stále bezvýchodnější „účast na party sebevrahů“. Pro ironického skeptika je ovšem stanovení nějakého normativu mnohem obtížnější, než třeba pro americké liberální filozofy z poslední třetiny 20. století, jako je John Rawls či R. M. Dworkin. Tuto skutečnost, spojenou navíc se samozřejmým faktem, že Sloterdijk se vyvíjí a tedy i částečně mění (včetně stylu psaní, jemuž léta přece jen ubrala na sarkastické útočnosti), potvrzuje dosavadní vyústění jeho přemýšlení do výzvy, abychom výcvikem změnili svůj život. Sloterdijkova nová kniha je totiž souborem daleko do minulosti vedoucích analýz, které mají demonstrovat význam *cvičení* pro život jednotlivce i společnosti. Ve svých průhledech do minulosti se dovolává metody Foucaultových analýz novověkých antropotechnických technik ovládnutí v podobě brutálních disciplinací a dohlížitelského despotismu. Jestliže však sám Foucaultovi do jisté míry oprávněně vytýká, že své sondy objasňující proces utváření moderního člověka vede především do 18. a jen

³ Otázka po povaze „vůle k moci“ je ovšem otázkou zásadní a jak známo z bohaté nitzschovské interpretace obzvláště poslední třetiny minulého století, odpovědi na ni se značně různí. Co se týče Sloterdijkových historických sond obecně lze patrně konstatovat, že v lečterém historikovi mohou vzbuzovat rozpaky. Je to pochopitelně věc široké diskuse, která ostatně už probíhá. Zde se omezme na konstatování, že nestejný pohled na dějiny mezi filozofy a historiky často vede k nedorozuměním a sporům zřejmě nevyhnutelným. Jak známo, u nás obzvláště s tím máme bohaté zkušenosti, postačí připomenout onen podivný „spor o smysl českých dějin“, v jehož základě je polemika Masaryka s Peřákem, nešťastně rozvíjená dokonce i myslitelem takového formátu, jakým je Jan Patočka (srovn.: Patočka, J. (2003). Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi. *Reflexe*, 24, 2003, s. 79.) Příkladem Sloterdijkovo silně burckhardtovské pojetí renesance jako objevení individuality [2009: 513], jakkoliv pochopitelné, protože vhodné pro jeho koncepci, u současných historiků stále více a více smazávajících hranice mezi pozdním středověkem a renesancí, mnoho pochopení nenalezne.

⁴ Potvrzuje to i dojem ze Sloterdijkova televizního publicistického pořadu na stanici ZDF „Filosofický kvartet“ vedený s dalším významným německým myslitelem Rüdigerem Safranskim.

výjimečně a nesoustavně do století sedmnáctého, neváhá přesto jít do historie podstatně hlouběji, ironicky by bylo dokonce možné říci, že až k hranici vogelinovské bezdějnosti, až někam ke „Kristovým rekrutům“ v egyptských pouštních kláštřích a kláštřích maloasijských. Především se však Sloterdijk dovolává turbulencí reformace a jejich preludia v „pozdněstředověké mystice“ [2009: 498]. Hledá a nalézá v dějinách potvrzení své „výcvikové“ teze tak usilovně, že občas nelze odolat pokušení připomenout v této souvislosti důvtipnou větu Laurence Sterna, že „*je v povaze hypotézy, že jakmile ji člověk pojme, všechno ona obrátí v svou potravu, takže od první chvíle početí mohutní pak vším, co člověk vidí, slyší, čte nebo vyrozumívá.*“

Rozhodujícím okamžikem, kdy na scénu vstupují *homines novi*, kdy výcvik přináší ovoce v podobě virtuozity, kdy se tudíž počíná „čas virtuozity“, je podle Sloterdijka 14. století. Tady Sloterdijk v mnohém navazuje na analýzy, které sám provedl ve svém obširném pojednání *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch* z roku 2006. Právě v této, dle jeho názoru mnohostranně převratné epoše, kterou otevřel ústup černé smrti, začíná podle Sloterdijka novověk, věk výcviku. Zosobněním této veliké přeměny mu pak je podivuhodná postava básníka Francesca Petrarce, jehož proslulou básnickou korunovaci na Kapitolu 6. dubna 1341 Sloterdijk považuje za klíčové datum dějin „ocenění a slávy vycvičeného“, tedy člověka, jehož zdroj dokonalosti – a to je rozhodující proměna! – zcela zesvětštl. Virtuóзовé prý vystoupili ze stínu světců, což lze říci i tak, že smysl pro zázraky světců požehnaných milostí nahradil smysl pro podivuhodnost vycvičeného virtuóza. Tady má své kořeny „společnost spektaklu“, jak byla – podle Sloterdijka ovšem zcela mylně – označena Guy Debordem až společnost 20. století. Zdroj dokonalosti tedy od Petrarcových dob tkví ve světském cvičení a vycvičeném vědění. Slavnou korunovaci „zakladatele humanismu“ tedy zdaleka nelze chápat jen jako „jarmark ješitností“, nýbrž jako první triumf člověka vytvářejícího sama sebe.

Trvalo ještě nejméně dvě století, než změna prostoupila vědomí společnosti v širokém měřítku, k čemuž prý došlo až v první polovině 17. století. Sloterdijk se tu dovolává dvou podivuhodně příbuzných a zároveň si odporujících autorů: již zmíněného biskupa Jednoty bratrské J. A. Komenského a španělského jezuitu Baltazara Graciána. Dovolání se na Komenského je, alespoň z hlediska české kmenologie, překvapující. Ta totiž zdůrazňuje, a to zřejmě oprávněně, Komenského christologické vyústění lidského života. Sloterdijk však Komenského čte v rámci své antropologické koncepce jinak, i když patrně se stejnou

oprávněností. Podle něj je „velký Komenský“ [2009: 494] jeden z prvních, který s naprostou zřetelností prohlásil, že nastal čas změny, zkrátka že „tempus est“: „*Maiora enim post omnia anteacta saecula et sperandi et tentandi tempus est*“, jak zní věta z Komenského *Předchůdce vševědy* (vydaného v Oxfordu roku 1637), knihy, kterou Sloterdijk obdivuje a z níž cituje. Stejně prohlášení „času změny“ Sloterdijk rovněž nachází v *Cestě světla* („Via lucis“) z roku 1642 (vydána v Amsterdamu až roku 1668).⁵

Graciánův soubor aforismů, vydaný v roce 1647 pod názvem *Zruční orákulum a umění rozvážnosti* (*Oráculo manual y arte de prudencia*), Sloterdijk prohlašuje za „nejchytřejší tréninkový návod, jaký byl na evropské půdě formulován“ [2009: 517]. Baltazar Gracián opravdu říká vlastně totéž, co v *Ecce homo* Nietzsche, když mluví o „vzetí svého života do svých rukou“, bez přičinění Boha, bez příznivé tváře Štěstěny, která určovala osud lidem renesance: „*Není všeobecnějšího léku na všechny hlouposti, nežli je mozek. Každý proto nechť pozná oblast své činnosti a svého stavu a bude se potom moci věcně řídit svou představou*“ (Gracián, aforismus 194). Nebo: „*Díla přírody dospívají k vrcholu své dokonalosti a potom upadají, kdežto díla vědění málokdy dospívají do stavu, aby se dále nedala zlepšovat*“.⁶ Ocenění vzdělaného, sebe kultivujícího, zesvětštělého (tudíž mravně neutrálního), stále se zdokonalujícího jedince je u podivuhodného španělského jezuita Graciána skutečně maximální – jedinec dosáhne toho, čeho dříve nebyly schopny dosáhnout celé národy.

Takové zdokonalování tane na mysli i Sloterdijkovi „stálé zdokonalování“ je podstatou výzvy „musíš svůj život změnit“. Jak chápe „cvičení“ vysvětluje Sloterdijk takto: „*Jako cvičení definuji každou operaci, během níž se kvalifikace jedajícího při příštím provedení stejné operace buď udržuje či zlepšuje, ať už se jako cvičení deklaruje či nikoliv*.“ [2009: 14] I zde se Sloterdijk může odvolat na Nietzscheho, na jeden z aforismů *Ranních červánků* nazvaný „Díla a víra“, kde čteme toto: „*Sebepevnější vědění či věření nemůže dát ani sílu k činu, ani potřebnou obratnost, nemůže nahradit konkrétní výkon oné jemné, komplikované mechaniky, který musí předcházet, aby se něco z představy mohlo proměnit v akci. Především a nejprve díla! To znamená cvičení, cvičení, cvičení. Příslušná*

⁵ Sloterdijk použil ve svém textu německých překladů vydaných v Düsseldorfu (1963), respektive v Hamburgu (1997).

⁶ Citováno podle obsažné studie Josefa Forbelského *Život a dílo Baltasara Graciána*. In Baltasar Gracián *Kritikon*. Praha: Odeon 1984, s. 13.

„víra“ se už dostaví sama – tím si můžete být jisti.“⁷ [Nietzsche 2004, aforismus 22: 23] Smysl takového „cvičení“ včetně disciplinace, kterou vyžaduje, sice ideálně ilustruje bezduchá „execírka“ roty vojáků, ovšem Sloterdijk jako příklad uvádí méně kontroverzní cvičení artistického akrobata a ještě lépe hudebního instrumentalisty, který může svůj nástroj dokonale ovládnout až po usilovném cvičení desítek tisíc hodin. Takové cvičení je samozřejmě vedle tuhé disciplíny spojeno s vysokým stupněm askeze. Askeze hraje ve Sloterdijkově myšlení už od promýšlení *Kritiky cynického rozumu* důležitou roli, protože právě askeze cvičení prý umožňuje a zároveň cvičícímu otevírá perspektivy budoucnosti, a o toto otevírání perspektivy budoucnosti přece jde: už starořecký kynik – jak Sloterdijk nadšeně konstatuje v *Kritice cynického rozumu* – se přece vyvazuje ze společenských vztahů právě proto, aby byl otevřen budoucnosti [Sloterdijk 1983: 304].⁸

Sloterdijkova kniha z roku 2009 sice řadu detailů zajímavě osvětluje (a o její inspirativnosti netřeba pochybovat), avšak jako celek přesvědčivá není. Autor obvykle couvne před konsekvencemi svých analýz asi tak, jako když Nietzsche vyzývá k „pěstění“, ale zatajuje, kdo vypěstuje pěstitele (pokud ovšem nejde o „Selbstzüchtung“), a je to v posledku právě jen on sám, kdo určuje žádoucí cíl takového „pěstění“. A Nietzsche se bohužel jen velmi nejasně zmiňuje o nutnosti „vytvořit mocenské nástroje pro takové pěstění“. Jakou cestou budou „vypěstění“ a jakou podobu budou mít „vypěstění“? O tom nám „rozporuplný myslitel“ Nietzsche bohužel neříká nic.⁹ V každém případě je jasné, že ony podoby mohou vypadat velice rozličně, a s mnohými nás už dějiny seznámily. Bez zbytečných skrupulí je vyjádřil Lev Trockij: „Až lidstvo získá kontrolu nad anarchistickými silami svých vlastních společností, může s nimi nakládat jak chemici ve svých moždířích a křivulích. Poprvé lidstvo

⁷ Česká překladatelka V. Koubová však pro Sloterdijka klíčové slovo „Übung“ přeložila, respektive interpretovala jako „konat“.

⁸ Zde lze rovněž připomenout další rozvedení příběhu Diogena označeného za „politické zvíře“ [Sloterdijk 1983: 315-318]. Srovnej: Horyna, B. (1998). *Filosofie posledních let před koncem filosofie*. Praha: Koniasch Latin Press, s. 278-280. Sloterdijkově pozornosti ke škodě věci bohužel unikl pozoruhodný fenomén jurodivých v Rusku 16. a 17. století, kde je politický obsah jejich „nestydatosti“ zcela evidentní.

⁹ K tomu viz například Fink, E. (1968). *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer. 2. vydání, s. 170-178; Prázdny, A. (2005). Pojem „Züchtung“ v Nietzscheho úvahách o výchově. In J. Kružík; Novotný, J. (eds). *Nietzsche a člověk*. Praha: UK, Fakulta humanitních studií, s. 137-145.

*spatří sebe sama jako surovinu...*¹⁰ Peter Sloterdijk rovněž neúnavně – a s četnými odkazy na Nietzscheho akrobata, usilujícího o nemožné – sleduje v novověkých dějinách zóny výcviku a nepřestává vyzývat k jejich rozšiřování. Odvážně, bez pocitu rizika a obav, kam až by to mohlo dojít. Na takové úvahy zkrátka nadešel čas, *tempus est* – a jak praví optimistický Komenský: „*maiora enim post omnia anteacta saecula et sperandi et tentandi tempus est*“.

Odvolání se na metafyzického básníka Rilka v názvu Sloterdijkovy nejnovější knihy nám ovšem rozpaky nad obsahem naléhavé výzvy nijak neumenší. Báseň *Archaischer Torso Apollos* ze sbírky *Neue Gedichte* vskutku končí apelem „Du musst dein Leben ändern“. Je to apel, který se týká konkrétně každého z nás, „du musst *dein* Leben ändern“ – hovoří k nám Rilkovou básní kus mramoru v Louvru, nikoliv „du musst *das* Leben ändern“. Nejsem si však vůbec jist, že se Sloterdijk ve smyslu své knihy Rilka dovolává oprávněně. Rilke oslovuje sám sebe a rozhodně nemá na *mysli* „výcvik“ ve smyslu nějakého akrobatického provazochodce, nýbrž „změnit svůj život“ ve smyslu být otevřen a připraven. Nevěděli bychom, o čemž vlastně je řeč: O jakou připravenost tu běží? O připravenost na co? A otevřenost k čemu? Jenže když báseň o mluvě torza Apollóna psal, nevěděl ani sám Rilke, co to znamená. V jiné básni ze sbírky *Nové básně*, nesoucí název *Klavírní cvičení*, jeho tajemství porozumíme lépe: „... *z usilovné etudy zvolna se zvedá neklidná touha po pravdě*“. Teprve později, roku 1912, kdy už mu bylo šestatřicet let, mohl tam, nad útesem pod zámek Duino díky své asketické připravenosti zaslechnout hlas *Duinských elegií*: „co se to ke mně blíží“, zašeptal tehdy užasle a připravenému se otevřely nevídané perspektivy ontotvornosti člověka. Je ovšem nabíledni, že takováto připravovaná otevřenost nemá nic společného se Sloterdijkovou výzvou k asketickému výcviku v uměřenosti, kterou je možné ironicky nazvat askezi v době růstu Růstu, což také bylo Sloterdijkovi některými kritiky posměšně předhozeno.

Má-li být „výcvik“ úspěšný, je třeba vědět, k čemu má vést. Jenže právě na to Sloterdijk neodpovídá. A proto tak trochu připomíná Heideggera, který zpochybňoval Marxovu slavnou větu, že filosofové svět jen vykládali, že však jde o to svět změnit. Zlomyslně k tomu poznamenal, že abychom mohli svět změnit, je nejprve třeba jej vyložit. To je jasná, dobře logická námitka, ale neocítáme se pak v bludném kruhu? Víme přece, a

¹⁰ Tuto radostnou vizi Trockij předestřel delegaci dánských studentů 27. listopadu 1932. Citováno podle Rüting, T. (2002). *Pavlov und der Neue Mensch. Diskurse über Disziplinierung in Sowjetsrussland*. München, s. 179-180.

samořejmě také díky právě Heideggerovi, že „výklad“ je bez konce. To Heideggerovi ovšem nemuselo vadit, nepromarnil se odpověďmi na otázky, které otázkami nejsou – politická filosofie ho nezajímala. Jinak je tomu u Sloterdijka, který dokonce vybízí k činnému jednání.

Ať už „výcviku“ v čemkoliv přičteme jakoukoliv hodnotu, neměli bychom pouštět ze zřetele jeho temné historické výsledky, které Sloterdijkovi samozřejmě neunikly, avšak nezdařilo se mu je zasadit do širšího antropologického a také politického rámce. Nejde například pominout „virtuózní asketický výcvik revolucionářů“, ba zdálo by se, že právě tento jev Sloterdijka v jeho exkurzech nutně zaujme. Avšak není tomu tak. Snad proto, že ruské revolucionářství a samozřejmě také ruský anarchismus, zkrátka všechn ten podivuhodný ideový a politický pohyb v Rusku druhé poloviny 19. století je – a dalo by se dokonce říci, že už téměř tradičně – chápán velmi povrchně. Sloterdijk ovšem zná jméno „Rachmetov“ a snad i tuší, že právě tento nešikovný literární výtvar Černyševského (z románu *Co dělat*) byl věru přímo ideální cvičencem v jedné ze Sloterdijkových výcvikových zón, ideálním „cvičencem“ s vizí „nového člověka“. Stal se jistě také plným právem idolem nadšeně altruistické ruské, a zejména té šlechtické, mládeže a tedy i uctívaným idolem V. I. Lenina. Černyševského autorita u nikoliv zanedbatelné části ruské inteligence rozhodně stojí za pozornost – a v této souvislosti jistě stojí za poznamenání, že dokonce ani Dostojevského, tak nelítostně rozdrážděného autora *Běsů*, Černyševskij a jeho Rachmetov nijak neurážel.¹¹

Když Peter Sloterdijk dospěje na konec svého víc než sedmisetstránkového díla, provede přehlednutí ohromného materiálu, který značně nesoustavně shromáždil a dospěje k závěru. Už ví, že moderní extremismus se zrodil 5. září roku 1918, a ví také, že holocaust je německá syntéza amoku a rutiny, zná všechna nebezpečí biopolitiky, ač ji jeho mnohem systematičtější rádce M. Foucault nestačil teoreticky rozpracovat, a hlavně ví, že *tempus est* – a to nejvyšší: Naplnila se katastrofa integrace a naplnila se také katastrofa dezintegrace. Obě katastrofy nás dovedly do situace, v níž se rychle blíží „CRASH-PUNKT“. V těchto vzrušujících okamžicích se filosof, okouzlený Nietzscheovým postulátem „nesmírné nemožnosti“, dovolává nesmírně nemožného *absolutního imperativu* „musíš změnit svůj

¹¹ Dostojevskij, F. M. (1977). *Deník spisovatele I.*, Praha, s. 42. V západní Evropě asi není snadné dobře rozumět (i přes zřejmé „rachmetovství“ takového Robespiera) a plně pochopit, co pro ruskou inteligenci – a zdaleka nejen revoluční – znamenal Černyševskij a jeho Rachmetov. Mám za to, že dobrou pomocí v této svízeli může být čtvrtá kapitola *Daru* Vladimira Nabokova. Také jiné pasáže Sloterdijkovy knihy, týkající se sovětských gulagů, nijak podstatně nepřekračují meze povrchní žurnalistiky [srovnej Sloterdijk 2009: 677-678].

život!“ [Nietzsche 2004: 43]¹² Jedinou autoritou tohoto absolutního imperativu je globální krize. Věru skoupý výsledek obširné knihy, který až poněkud vtíravě připomíná, že Kantův kategorický imperativ přišel vhod i Eichmannovi. K čemupak je vhod absolutní imperativ Sloterdijkův?

Ulrich Gellermann, Sloterdijkův nevlídný kritik z tábora německé levice, se pokusil problém postihnout takto: „*hlad lze nejlépe překonat asketickým výcvikem v akrobatickém postění se*“.

Anebo: Když už si Sloterdijk našeho Komenského tolik oblibuje, pak jeho nabádání k výcviku omezovat naši spotřební náročivost lze transponovat do rady J. A. Komenského v půvabné řeči staročeské: „*Porušení naše mnoho žádá: ale středmý žádostí hamuje*.“¹³ [Komenský 2003: 81]

LITERATURA:

SLOTERDIJK, P. (2009). *Du musst dein Leben ändern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

SLOTERDIJK, P. (2006). *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt am Main.

SLOTERDIJK, P. (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main. 17. vyd.

FINK, E. (1968). *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 2. Vydání.

FORBELSKÝ, J. (1984). Život a dílo Baltasara Graciána. In GRACIÁN, B. *Kritikon*. Praha: Odeon.

¹² Sloterdijk se ovšem dovolává také autority Goethovy (srovnej J. W. Goethe, *Západovýchodní diván*, báseň Odkaz staroperské víry, v níž je verš „Těžkých služeb dílo každodenní“).

¹³ „Náš sklon ke špatnosti chce mnoho: ale střídmy své žádosti krotí“.

HORYNA, B. (1998). *Filosofie posledních let před koncem filosofie*. Praha: Koniasch Latin Press.

KOMENSKÝ, J. A. (2003). *Dvěře jazyků otevřené*. Praha: Paseka.

NIETZSCHE, F. (2004). *Ranní červánky*. Praha: Aurora (překlad V. Koubová).

PATOČKA, J. (2003). Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi. *Reflexe*, 24.

PRÁZNÝ, A. (2005). Pojem „Züchtung“ v Nietzscheho úvahách o výchově. In KRUŽÍK, J.; NOVOTNÝ, J. (eds.). *Nietzsche a člověk*. Praha: UK, Fakulta humanitních studií, s. 137-145.

RÜTINGA, T. (2002). *Pavlov und der Neue Mensch. Diskurse über Disziplinierung in Sowjetsrusland*. München.