

EDICE LIMES

Jean-Luc Nancy  
Nečinné  
společenství

NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

## Nečinné společenství

Jean-Luc Nancy

Recenzoval Prof. PhDr. Miroslav Petříček, CSc.

---

Z francouzského originálu *La Communauté désœuvrée*,  
vydaného nakladatelstvím Christian Bourgois v roce 2004 (4. vyd.),  
přeložil Čestmír Pelikán.

Vydala Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum  
Redakce Adéla Petruželková  
Grafická úprava Jan Šerých  
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum  
První české vydání

© Christian Bourgois Éditeur, 1986  
© Univerzita Karlova, 2019  
Translation © Čestmír Pelikán, 2019

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication  
F. X. Šalda, a bénéficié de la collaboration de l'Institut français de Prague.  
Tato kniha vychází za pomoci programu na podporu publikační činnosti  
F. X. Šalda Francouzského institutu v Praze.

ISBN 978-80-246-3866-9  
ISBN 978-80-246-3867-6 (online: pdf)



Univerzita Karlova  
Nakladatelství Karolinum 2019

[www.karolinum.cz](http://www.karolinum.cz)  
[ebooks@karolinum.cz](mailto:ebooks@karolinum.cz)



## OBSAH

---

Kapitola 1: Nečinné společenství	9
Kapitola 2: Přerušný mýtus	61
Kapitola 3: „Literární komunismus“	97
Kapitola 4: O spolu-bytí	111
Kapitola 5: Ukončená historie	131
POZNÁMKA VYDAVATELE	155



„Vždy jedno naměření platí, společné všem,  
A také každému je souzeno to jeho,  
Tam každý směřuje a dojde jen k své mezi.“

F. Hölderlin, Chléb a víno





## Nečinné společenství

Nejvýznamnější a nejbolestivější svědectví moderního světa, jež patrně soustřeďuje všechna ostatní svědectví, za něž musí tato doba převzít odpovědnost z titulu jakéhosi neznámého nařízení či nutnosti (protože s sebou neseme také svědectví o vyčerpání myšlení v Historii), je svědectví rozpuštění, rozpadu společenství (komunity). Komunismus je, jak řekl Sartre, „nepřekonatelný horizont naší doby“, a to v mnohém významu toho slova, politickém, ideologickém, strategickém – rozhodně ovšem tím nejmenším z nich není význam, který je Sartrovým záměrem zcela cizí: slovo „komunismus“ je symbolem touhy po nalezení či znovunalezení místa pro společenství, jež bude současně mimo sociální rozdělení a také mimo podřízenost technopolitické nadvládě, a tím pádem také mimo ochabování svobody, řeči či prostě štěstí, jakmile se tyto složky nacházejí podrobené výlučnému řádu privatizace a konečně, ještě jednodušeji a rozhodněji, mimo zakrnělost smrti každého z nás, té smrti, která je již pouze smrtí jednotlivce, nesoucího nesnesitelné břemeno a propadajícího se do bezvýznamnosti.

Více či méně vědomě, více či méně svévolně a více či méně politicky tvoří slovo „komunismus“ tento symbol – což představuje nepochybně něco jiného než pouhý pojem, a dokonce i něco jiného než *smysl* nějakého slova. Tento emblém již není „v kurzu“, leda snad jistým

opožděným způsobem pro některé, a pro jiné dnes ještě vzácnější, jako by byl zachycen v šepotu zarputilého, ale bezmocného odporu k viditelnému zhroucení toho, co sliboval. Není-li již dnes v kurzu, není to proto, že státy, které si činily nárok být jeho ztělesněním, se již před dávnou dobou ukázaly jako jeho zrádci. (Bataille v roce 1933: „Nejmenší naděje revoluce byla popsána jako odumření státu: ale jsou to naopak revoluční síly, které dnešní svět vidí odumírat a zároveň každá vitální síla nabývá dnes podoby totalitárního státu.“)<sup>1</sup> Schéma zrady, určené k ochraně původní čistoty komunismu jako doktríny či záměru, se ukázalo jako stále méně udržitelné. Nikoli proto, že by totalitarismus byl jako takový již přítomen u Marxe: to by bylo hrubě zjednodušené tvrzení, opomíjející srdcervoucí protest proti destrukci společenství, který u Marxe plynule zdvojuje hegelovský pokus uskutečnit totalitu skrze zmaření či přesunutí tohoto pokusu.

Ale schéma zrady se ukazuje jako neudržitelné do té míry, že jako nejproblematictější se nakonec ukazuje být sám základ komunistického ideálu: totiž člověk, člověk definovaný jako výrobce (mohli bychom také říci: vůbec člověk *definovaný*) a v zásadě jako výrobce své vlastní podstaty ve formě své práce nebo svých děl (výtvorů - œuvres).

To, že spravedlnost, svoboda - a rovnost - obsažené v komunistické ideji či ideálu byly v takzvaném reálném komunismu zcela jistě zrazeny, je zatíženo současně břemenem nepřijatelného utrpení (vedle jiných, o nic méně nepřijatelných utrpení způsobovaných našimi liberálními společnostmi) a břemenem politicky rozhodujícím (nejen v tom, že politická strategie musí favorizovat odpor proti této zradě, ale v tom, že tato strategie, stejně jako naše myšlení obecně, musí počítat s možností, že celá společnost byla „ukována“ poslušně a navzdory více než jednomu ohnisku vzpoury touto zradou, či mírněji řečeno tímto opomenutím, v jeden kadlub: byla by to spíš Zinověvova než Solženicynova otázka). Ale tato břemena jsou možná stále ještě relativní ve vztahu k absolutní tíze, která drtí nebo uzavírá všechny naše „horizonty“ a která by spočívala v tomto: neexistuje žádný druh komunistické opozice - nebo řekněme „komunitní“, aby bylo jasné, že termín tu nemusí být omezen na striktně politické odkazy -, jež by nebyla či jež stále není hluboce podřízena vizi *humánního* společenství,

<sup>1</sup> Georges Bataille, *Oeuvres Complètes* I, Gallimard, Paris 1970, s. 332.

to znamená vizi společenství bytostí produkujících z podstaty svou vlastní podstatu jako své dílo, jež je navíc produkováno právě touto podstatou *jakožto společenství*. Absolutní imanence člověka v člověku – humanismus – a společenství ve společenství – komunismus – stojí houževnatě v pozadí, ať už jsou její zásluhy či její přednosti jakékoli, všech opozičních komunismů, všech levicových či ultralevicových modelů nebo modelů založených na radách nebo sovětech.<sup>2</sup> V jistém smyslu jsou všechny podniky komunitní opozice vůči „reálnému komunismu“ od nynějška vyčerpány nebo opuštěny: ale vše jde dál, jako kdyby mimo tyto podniky již vůbec neexistoval problém přemýšlet o společenství...

Ovšem je to právě imanence člověka v člověku, nebo ještě přesněji je to *člověk*, absolutně, považovaný za imanentní bytost *par excellence*, co představuje kámen úrazu pro myšlenku společenství. Společenství, považované za něco již dříve hotového jako společenství *lidí*, předpokládá, že realizuje nebo musí realizovat jako takové a v úplnosti svou vlastní podstatu, jíž je samotné naplnění podstaty člověka. („Co může být lidmi formováno? Všechno. Příroda, lidská společnost, lidství,“ napsal Herder. Jsme houževnatě podrobeni této „regulatorní ideji“...) Odtud plyne, že ekonomické vazby, technologické operace a politické fúze (v jednom *tělese* či pod jedním *šéfem*) reprezentují či spíš prezentují, vystavují a uskutečňují nutně samy o sobě tuto podstatu. Je zde uvedena do činnosti, stává se svým vlastním dílem. Nazvali jsme to „totalitarismus“ a možná ještě lépe by bylo nazvat to „imanentismus“, jestliže se zde nebudeme omezovat na označování určitých typů společností nebo režimů, ale budeme tu sledovat obecný horizont naší doby, která zahrnuje i demokracie a jejich křehké právní ochrany.

<sup>2</sup> Vzato do detailu a s přihlédnutím v každém jednotlivém případě k historickým okolnostem, není to naprosto přesné: například maďarská rada v roce 1956 nebo později levice Solidarity v Polsku. Není to absolutně přesné ani pro všechny diskurzy prováděné dnes: mohli bychom v tomto smyslu postavit vedle sebe nedávné situacionisty, určité aspekty myšlení Hannah Arendtové a také poněkud zvláštní a provokativní změť rozmanitých tvrzení Lyotarda, Badioua, Ellula, Deleuze, Pasoliniho nebo Rancière. Tyto myšlenky se udržují, jakkoli jsou každá zapojována pro svůj účel (a někdy ať tomu chtějí nebo ne) do příchodu marxistické události, kterou se pokusím charakterizovat dále a která pro nás znamená zpochybnění komunistického či komunitního humanismu (zcela odlišné zpochybnění, než jaké nedávno učinil Althusser ve jménu marxistické vědy). Také proto tato tvrzení souvisejí s tím, co budu navzdory všemu nazývat „literární komunismus“.

\*

Je skutečně nutné mluvit zde o individuu? Někteří v něm a v jeho kultuře, ne-li v jeho kultu, spatřují nepřekročitelné privilegium, díky němuž Evropa ukázala světu jedinečnou cestu emancipace od tyranii a normu, již je třeba poměřovat všechny kolektivní či komunitní podniky. Ale individuum je pouze reziduem dokládajícím rozpuštění společenství. Svou povahou – jak ukazuje jeho jméno, je atomem, je již dále nedělitelné – individuum odhaluje, že je abstraktním výsledkem rozkladu. Představuje jinou, symetrickou tvář imanence: zcela pro sebe, absolutně oddělené, pojímáno jako počátek a jako jistota.

Ale zkušenost, kterou toto individuum prošlo, přinejmenším od Hegela, a kterou prochází, jak je třeba přiznat, s ohromující vytrvalostí, je pouze touto zkušeností: že neexistuje jiný počátek a jiná jistota než vlastní smrt. A jeho nesmrtelnost přešla do jeho děl, jeho *operatorní* nesmrtelnost je mu jeho vlastním odcizením a činí mu jeho smrt dokonce ještě cizější, než je nevyhnutelná cizost, jíž v každém případě „je“.

Ostatně, není možné stvořit svět z pouhých atomů. Musí tu být také *clinamen*. Musí tu být jisté naklonění či náchylnost jednoho vůči druhému, jednoho prostřednictvím druhého či jednoho k druhému. Společenství je přinejmenším *clinamen* „individua“. Ale žádná teorie, žádná etika, žádná politika, žádná metafyzika individua není schopná toto *clinamen* předvídat, tento sklon či sklonění se individua ke společenství. Ani „personalismus“, ani Sartre nikdy nedokázal nic víc než obalit to nejklašičtější individuum-subjekt morálním či sociologickým těstem: nikdy k němu *neinklinovali*, k tomu okraji, jímž je jeho spolu-bytí.

Individualismus je nekonsekventním atomismem, který zapomíná, že u atomu je v sázce celý svět. Právě proto je otázka společenství tolik nepřítomná jako otázka metafyziky subjektu, to znamená jako metafyzika absolutna – ať už v případě individua, nebo totálního státu – pro sebe: tím má být také řečeno metafyzika *absolutna* obecně, metafyzika bytí jako absolutna, dokonale odděleného, odlišeného a uzavřeného, *bez jakéhokoli vztahu*. Toto absolutno se může prezentovat ve formě Ideje, Historie, Individua, Státu, Vědy, Uměleckého díla atd. Jeho logika bude vždy stejná, pokud bude beze vztahu. Bude

to jednoduchá a strašlivá logika, jež implikuje, že to, co je absolutně oddělené, uzavírá, můžeme-li to tak říci, ve své separaci více než jen to, co je jednoduše odděleno. To znamená, že separace sama musí být ještě uzavřena, že uzavření nesmí zůstat omezeno pouze na teritorium (přičemž zůstává vystaveno svým mezním okrajem jinému teritoriu, s nímž tak komunikuje), ale na samo toto uzavření, aby se dosáhlo absolutnosti separace. Absolutno musí být absolutnem své vlastní absolutnosti, ledaže by nebylo vůbec. Či přesněji: abych byl absolutně jediný, nestačí, abych takový prostě byl, je ještě třeba, abych byl jediný v tom být jediný. Právě v tom je však rozpor. Logika absolutna páchá násilí na absolutnu. Implikuje jej ve vztahu, který absolutno popírá a vylučuje ze své podstaty. Tento vztah absolutno prolamuje a rozdírá, současně zevnitř i zvnějšku, či z vnějšku, který je pouze odmítnutím nemožnosti nitra, bytí „bez vztahu“, z něhož se chce absolutno konstituovat.

Vyloučeno logikou absolutna – subjektu metafyziky (Já, Vůle, Duch atd.) – , společenství se nutně navrací, aby *se prolamovalo* do tohoto subjektu právě díky této logice. Logika absolutna jej *uvádí do vztahu*: nemůže ale zjevně utvořit vztah mezi dvěma či více absolutny, stejně jako nemůže utvářet absolutno vztahu. To zbavuje absolutno absolutnosti. Vztah (společenství) je, pokud vůbec *jest*, pouze tím, co zbavuje ve svém principu – za svým ohraničením či na své mezi – absolutní imanenci její autarkie.

Bataille neustále zakouší tuto násilnou logiku odděleného bytí. Například:

Jestliže však soubor lidí – či prostě jejich integrální existence – SE INKARNOVAL v jedinou bytost – zjevně stejně osamocenou a stejně opuštěnou, jako onen soubor – hlava INKARNOVANÉHO by byla místem nesmiřitelného boje – a tak násilného, že by se dříve či později rozpadla na kusy. Neboť je těžké zachytit, do jaké míry prodělávají vize tohoto inkarnovaného bouři a běsnění, neboť musel vidět boha, ale v témže okamžiku ho musel zabít, poté se sám stal bohem, ale jen proto, aby se brzy vrhl v nicotu: znovu se objevuje člověk, natolik zbavený smyslu jako první procházející kolemjdoucí, ale také bez jakékoli možnosti odpočinku.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> G. Bataille, *O. C. I.*, s. 547.

Tato inkarnace lidstva, jeho celek jako absolutní bytí, mimo jakýkoli vztah a společenství, ukazuje vytoužený osud moderního myšlení. „Nesmiřitelný boj“ je boj, z něhož nevyjdeme, dokud nebudeme schopni ochránit společenství před tímto osudem.

V jiném textu, který přenáší předchozí logiku na rovinu vědění, Bataille dále píše:

Jestliže ‚mimicky napodobuji‘ absolutní vědění, stávám se náhle nutně sám bohem (v systému není možné, dokonce ani v bohu, dosáhnout poznání, jež by přesahovalo absolutní vědění). Myšlení tohoto já - *ipse* - se může učinit absolutním jen tak, že se stane vším. *Fenomenologie ducha* spojuje dva zásadní pohyby, vyplňující kruh: je to vyplnění stupňů vědomí sebe sama (lidského *ipse*) a stávání se vším (stávání se bohem) tohoto *ipse*, naplňujícího vědění (a tím ničícího jedinečnost v sobě, dosahující tak negace sebe sama a stávající se absolutním vědění). Ale jestliže takto, jako by nákazou a mimetickou nápodobou, dokončím v sobě Hegelův kruhový pohyb, definuji, za hranicemi dosaženého, nejen nepoznané, ale i nepoznatelné. Nepoznatelné nikoli z důvodu nedostatečnosti rozumu, ale nepoznatelné ze své podstaty (a dokonce, podle Hegela, člověk se o toto za hranicemi může zajímat, pouze když se mu nedostává absolutního vědění...). Předpokládejme tedy, že bych byl bohem, že bych ve světě, majícím Hegelovo sebevědomí (potlačující stíny a pochyby), vědoucím vše, a dokonce i to, proč dokonalé vědění vyžaduje, aby člověk, nespočetné partikularity *já* a historie se produkovaly, a přesně v tomto okamžiku se objevuje otázka, která nechává lidskou, božskou existenci vstoupit do... nejhlubší temnoty bez návratu; proč je nutné, aby existovalo *to, co vím?* Proč je tu vůbec nějaká nutnost? V této otázce je skryta - zpočátku není zjevná - extrémní trhlina, tak hluboká, že jí odpovídá jen mlčení extáze.<sup>4</sup>

*Trhlina* skrytá v otázce, je trhlina, kterou sama tato otázka vyvolává mezi totalitou věcí, jež jsou - totalita chápaná jako absolutno, to jest oddělená od jakékoli jiné „věci“ - a *bytím* (které není „věcí“), skrze něž nebo v jehož jménu tyto věci ve své totalitě jsou. Tato trhlina (analogická, ne-li identická s Heideggerovou onticko-ontologickou diferencí) definuje *vztah* absolutna, vnucuje absolutnu vztah k jeho vlastnímu bytí, místo aby činila toto bytí imanentní absolutní totalitě

<sup>4</sup> G. Bataille, *O. C. V.*, s. 127–128.

jsoucen. Tím je však *bytí* „o sobě“ definováno jako vztah, jako ne-absolutnost, a chcete-li – v každém případě právě o to zde jde, právě to chci říci – jako společenství.

*Extáze* odpovídá – pokud tu vůbec jde o nějakou „odpověď“ – nemožnosti absolutnosti absolutna nebo „absolutní“ nemožnosti naprosté imanence. Extáze, chápaná v tomto přísném smyslu, který by procházel, pokud bychom sledovali jeho filozofickou historii před Bataillem a v jeho době, také přes Schellinga a Heideggera, nepředstavuje žádný citový výlev a ještě méně nějaké osvícené vzrušení. Striktně vzato definuje nemožnost, stejně tak ontologickou jako gnozeologickou, absolutní imanence (nebo: absolutna, tedy imanence), a následkem toho i individuality v exaktním smyslu, stejně jako čistě kolektivní totality. Téma individua a téma komunismu jsou velice úzce spjata s (a jsou spolu velice úzce spjata v) obecnou(é) problematikou(ce) imanence.<sup>5</sup> Jsou spolu spjata ve svém odmítnutí extáze. A otázka společenství je pro nás proto od této chvíle neoddelitelná od otázky extáze: to znamená, jak již začínáme chápat, od otázky *bytí* chápaného jako něco jiného než absolutnost totality jsoucen.

*Společenství, nebo extatické-bytí samotného bytí?* Tak bude stát naše otázka.

\*

(Načrtl bych zde jednu výhradu, k níž se ještě později vrátím: za tématem individua, ale již mimo ně samé, by mohla prosvítat otázka singularity. Co je *jedno* tělo, *jedna* tvář, *jeden* hlas, *jedna* smrt, *jedno* písmo – nikoli nedělitelné, ale singulární? Jaká jedinečná nutnost zde existuje, ve sdílení, které rozděluje a které nechává těla, hlasy a psaní v obecnosti a v jejich totalitě spolu komunikovat? Tato otázka by zkrátka tvořila přesný opak otázky po absolutnu. Z tohoto hlediska je konstitutivní pro otázku společenství, a bude ji tedy třeba nadále brát v potaz. Ale singularita nikdy nemá ani povahu, ani strukturu

<sup>5</sup> Svědectvím toho je čtení Marxe, jež nabízí Michel Henry, čtení orientované pojmovou reciprocitou „individua“ a „imanentního života“. V tomto ohledu „individuum v principu uniká moci dialektiky“ (M. Henry, *Marx II*, Gallimard, Paris 1975, s. 46). To mi dovoluje postavit celou mou další úvahu pod toto obecné zjištění: existují dva způsoby, jak uniknout dialektice (to znamená zprostředkování v totalitě), buďto z ní vyklouznout do imanence, nebo v ní otevřít její negativitu až do bodu, kdy zůstane „nečinná“ (jak říká Bataille). V tom druhém případě tu není imanence negativitu: „je tu“ *extáze*, extáze vědění, stejně jako extáze historie a společenství.

individuality. Singularita nepatří do řádu atomů, identifikovatelných, ne-li identických identit, ale patří do plánu *clinamen*, neidentifikovatelného. Je částečně spojena s extází: nelze říci ve vlastním slova smyslu, že singulární bytí je subjektem extáze, neboť ta nemá „subjekt“, ale je třeba to vyjádřit tak, že extáze (společenství) *se přirhodí* singulárnímu bytí.)

\*

Spřízněnost individua a komunismu v jádru myšlenky imanence, bez ohledu na extázi, nicméně netvoří prostou symetrii. Komunismus, například ve velkorysém nadbytku, jenž způsobil, že Marx se nezastavil před tím, určit na druhé straně kolektivní regulace nutnosti říši svobody, v níž nadbytečná práce již nebude *prací* vykořisťovanou, ale uměním a invencí, souvisí s krajností hry, suverenity, ba extáze, od níž zůstává individuum jako takové definitivně odloučeno. Ale tato komunikace zůstávala vzdálená, utajená a neznámá nejčastěji i samotnému komunismu (řekněme, abychom to konkretizovali, neznámá Leninovi, Stalinovi i Trockému), kromě ohromujících záblesků poezie, malířství a filmu v prvních dobách revoluce Sovětů nebo ještě v motivech, jež Benjaminovi poskytovaly důvody, aby se označoval za marxistu, či v tom, co měl Blanchot sklon přinášet či navrhopvat (spíše než označovat) slovem „komunismus“ („Komunismus: to, co vylučuje (a samo se vylučuje z) každé již konstituované společenství“<sup>6</sup>). Ale dokonce i zde šlo nakonec znovu o neznalost, nejen „reálného“ komunismu, ale při bližším pohledu i jeho jednotlivých „komunistů“ samotných, kteří možná nikdy nemohli (alespoň dosud) vědět, kde začíná a kde končí užívání metafory (či hyperboly) u tohoto slova, ani vůbec – za předpokladu, že bylo nutné měnit slova – který jiný tropus nebo odstranění kterých tropů by bylo vhodné pro zjištění toho, co pronásleduje jejich užívání slova „komunismus“.

Při tomto užití slova komunismus mohli komunikovat s myšlením umění, literatury, a s myšlením jako takovým – tedy s jinými figurami či jinými nároky extáze –, ale nemohli doopravdy explicitně a tematicky

<sup>6</sup> Maurice Blanchot, „Le communisme sans héritage“, revue *Comité*, 1968; přetištěno in: *Gamma*, 1976, č. 3/4, s. 32.



komunikovat (ačkoli „explicitní“ a „tematické“ jsou zde kategorie značně nejisté...) s myšlenkou společenství. Či přesněji, jejich komunikace s touto myšlenkou zůstávala utajená či pozastavená.

Etiky, politiky, filozofie společenství, pokud nějaké existovaly (a ony vždy existují, byť třeba redukovány na řeči o bratrství či na pracné kombinace o „intersubjektivitě“), sledovaly své cesty či humanistická zabřednutí bez toho, aby jen na okamžik pojalý podezření, že jejich jednotlivé hlasy mluvily o společenství a možná mluvily pouze o společenství a ničem jiném, aniž by pojalý podezření, že uznávaná „literární“ nebo „estetická“ zkušenost byla zachycena v prověrce společenstvím a byla s ním ve sporu. (Je snad třeba připomínat, abychom si vzali jiný příklad, o čem byly první texty Rolanda Barthesa, a i některé z jeho pozdějších knih?)

Tytéž hlasy, které nebyly schopny komunikovat to, co, aniž by to možná věděly, říkaly, byly později využity – a znovu uzavřeny – v halasných deklaracích ve jménu „kulturních revolucí“ a všemožných druhů „komunistického psaní“ či „proletářských záznamů“. Experti na společnost v tom spatřovali, nikoli bez důvodu, byť jejich přístup byl krátkozraký, buď pouhou buržoazní a pařížskou (berlínskou) formu *Proletkultu*, nebo jen nevědomý návrat k „Republice umělců“, jejíž motiv byl uveden o dvě století dříve jenskými romantiky. Ať tak či onak, jednalo se o jednoduchý, klasický a dogmatický systém pravdy: umění (či myšlení) odpovídající politice (formě či uspořádání společnosti), politika odpovídající umění. Předpokladem zůstávalo, že společenství se uskutečňuje v absolutnu díla nebo se samo uskutečňuje jako dílo. Z tohoto důvodu zůstávala tato „modernita“, ať už se sama považovala za cokoli, ve svém principu humanismem.

Budeme se muset vrátit k tomu, co způsobilo vynoření – i když za cenu jisté naivity či mylného výkladu – požadavku literární zkušenosti<sup>7</sup> společenství čili komunismu. Je to dokonce v jistém smyslu jediná otázka, která se zde klade. Avšak všechny termíny této otázky

<sup>7</sup> Pro tento okamžik bychom se měli shodnout na tom, že „literaturu“ nebudeme chápat v tom smyslu, jaký tomuto slovu přisoudil Bataille, když napsal například (ve své vlastní kritice *Vnější zkušenosti a Provinilého*): „Zjistil jsem z vlastní zkušenosti, že tyto knihy přivádějí ty, kteří je čtou, ke snadnosti. Vyhovují nejčastěji těm vágním a impotentním duchům, kteří chtějí jen utéci a spát a *uspokojuvat se* únikem do literatury“ (G. Bataille, *O. C. VIII*, s. 583). Mluví zde také o „sklouzávání k bezmocnosti myšlení, jež se mění v literaturu“ (tamtéž).

vyžadují, aby byly přeformulovány, aby byly znovu uvedeny do hry v prostoru distribuovaném zcela jinak než podle příliš snadno navrhovaných uspořádání (například: samota spisovatele / kolektivita; nebo: kultura/společnost; či ještě: elita/masy – ať už jsou tyto vztahy dány jako opozice, nebo spíš v duchu „kulturních revolucí“ jako rovnosti). A k tomu je především třeba, aby otázka společenství byla znovu uvedena do hry, neboť právě na ní závisí nezbytnost redistribuce prostoru. Než se však do toho pustíme, je třeba prohlásit, bez jakéhokoli vyzdvihování ať už vytrvalé velkorysosti, nebo aktivního zneklidnění slova – „komunismus“ – a bez zapírání jakýchkoli excesů, k nimž může vést, ale také bez zapomínání jak na hypotézy, které jej zatěžují, tak na opotřebení, jež nikoli náhodou doznal, že *komunismus* již nemůže být naším nepřekročitelným horizontem. Ve skutečnosti již takovým horizontem není, ale nikoli proto, že bychom nějaký horizont překročili. Spíš je vše zasaženo rezignací, jako by zmizení, nemožnost či zavržení komunismu vytvořily nový nepřekonatelný horizont. Tato převrácení jsou obvyklá: nikdy nevedly ke změně ničeho. Je třeba pustit se těchto *horizontů* samotných. Poslední hranici společenství, či hranici, která je jako taková společenstvím vytvořena, představuje, jak uvidíme, zcela jiný obrys. Proto i když prohlásíme, že komunismus již není naším nepřekročitelným horizontem, musíme také, se stejným důrazem, prohlásit, že komunistický nárok odpovídá gestu, s nímž nutně dojdeme za všechny horizonty.

\*

Abychom pochopili, co je v sázce, spočívá náš první úkol v tom, osvobodit rovněž horizont, který je *za* námi. To znamená prozkoumat tento rozpad společenství, jež je považován za zkoušku, z níž se zrodil moderní svět. Jako první si tento rozpad uvědomil Rousseau: *společnost* (société) zakoušená či uznávaná jako ztráta či úpadek důvěrné pospolitosti (a komunikace), která od té doby produkuje nutně solitéra, jež však touží být občanem svobodného suverénního společenství a také si takové společenství plánuje. Zatímco političtí teoretici, kteří mu předcházeli, uvažovali buď o instituci státu, nebo o regulaci společnosti, Rousseau, přestože si od nich mnohé vypůjčil, je patrně prvním myslitelem společenství (communauté), či přesněji řečeno

prvním, kdo pochopil otázku společnosti jako znejistění namířené proti společenství a jako uvědomění si rozkolu (patrně neřešitelného) v tomto společenství. Toto uvědomění následně převezmou romantici a Hegel ve *Fenomenologii ducha*: poslední podobou ducha před sjednocením všech podob a veškeré historie v absolutním vědomí je podoba rozštěpení společenství (jež zde nabývá formy náboženského rozkolu). Až do naší doby byly dějiny chápány podle vzoru ztraceného společenství – a jeho opětovného získání či ustavení.

Ztrátu či rozpad společenství lze doložit mnoha různými způsoby, na mnoha různých vzorech: přirozená rodina, aténská městská polis, římská republika, první křesťanská společenství, cechy, komuny či bratrstva – vždy je to otázka zmizelé doby, kdy společenství bylo spředené z úzkých, harmonických a nezlomných pout, a poskytovalo především samo sobě, ve svých institucích, ve svých rituálech a symbolech, reprezentaci, ba dokonce živoucí obět své vlastní jednoty, svého niterného soukromí a autonomie. Společenství, zřetelně odlišné od společnosti (která je pouhou asociací a přerozdělením sil a potřeb), a stejně tak v protikladu k nadvládě (která rozpouští společenství tím, že podrobuje národy svým zbraním a své slávě), není pouze intimní komunikací svých členů mezi sebou, ale také organickým spojením sebe sama se svou vlastní podstatou. Neustavuje se jen spravedlivým rozdělením úkolů a statků, ani jen šťastnou rovnováhou sil a autorit, ale především je založeno na sdílení a rozpuštění či vsáknutí identity do plurality, s níž se každý člen identifikuje pouze dodatečným zprostředkováním své identifikace s živým tělesem společenství. V hesle Republiky vyznačuje společenství *bratrství*: je to model rodiny a lásky.

Ovšem právě zde bychom měli podezírat retrospektivní vědomí ztráty společenství a jeho identity (ať už se toto vědomí chápe jako skutečně retrospektivní, nebo se o minulou realitu nezajímá, vytváří si o ní představy, s nimiž nakládá jako s ideálem nebo s vizí budoucnosti). Měli bychom toto vědomí podezírat v první řadě, protože se zdá, že provází Západ od jeho počátku: v každém okamžiku jeho dějin se Západ oddával nostalgii po archaičtějším společenství, nenávratně ztraceném, oplakávání zaniklých rodinných svazků, bratrství a společného života. Počátek našich Dějin, to je Odysseův odjezd a moment, kdy se v jeho paláci zabydlela řevnivost, neshody

a spiknutí. Okolo Pénéloπέ, která usiluje o obnovu sítě důvěrnosti, aniž se jí to kdy podaří, zřizují nápadníci společenskou scénu, bojovou a politickou – čirou exterioritu.

Avšak pravé vědomí ztráty společenství je křesťanské: společenství, lítost nad nímž a touhu po němž oživují Rousseau, Schlegel, později Bakunin, Marx, Wagner či Mallarmé, se chápe jako obec (communion) a tato obec je ve svém principu i ve svém účelu místem spočívajícím v srdci mystického Kristova těla. Společenství by mohlo být současně stejně tak dobře nejstarším mýtem Západu, jako naprosto moderní myšlenkou o podílu člověka na božském životě: myšlenkou o člověku pronikajícím do čiré imanence. (Křesťanství mělo jen dvě, vzájemně protikladné dimenze: dimenzi *deus absconditus*, do níž je stále ještě ponořeno západní vymizení božského, a dimenzi boha-člověka, *deus communis*, bratra všech lidí, vynález imanence důvěry v lidskost, později historie jako imanence spásy.)

Myšlenka společenství či touha po něm by tedy mohly být pouze opožděným vynálezem, který by se pokoušel odpovědět na tvrdou realitu moderní zkušenosti: totiž že božskost donekonečna ustupuje z imanence, že bůh-bratr byl *sám* ve své podstatě *deus absconditus* (to bylo poznání Hölderlinovo) a že božská podstata společenství – nebo společenství coby existence božské podstaty – byla sama nemožností. Mohli bychom to nazvat smrtí boha: tento výraz zůstává obtěžkán možnostmi, ne-li nutností vzkříšení, jež znovu uvede jak člověka, tak boha do společné imanence. (Nejen Hegel, ale i sám Nietzsche o tom, přinejmenším zčásti, svědčí.) Rozprava o „smrti boha“ je také jednou z možných forem nepochopení toho, že „božské“ je tím, čím je (pokud vůbec „je“), pouze je-li uchráněno před imanencí nebo je-li z ní odebráno – je v ní, můžeme-li to tak říci, a přesto je z ní odebráno. A to navíc ve velice přesném smyslu, neboť to není tak, že by existovalo „božské“, přičemž by jeho část byla uchráněna před imanencí, ale je to naopak tak, že jen do té míry, do jaké je imanence sama, tam či tam (ale je lokalizovatelná? není spíš tím, co umožňuje lokalizaci, prostor?) uchráněna před imanencí, může existovat něco jako „božské“. (A nakonec by možná ani nebylo nutné mluvit o „božském“. Možná bude nutné poznat, že společenství, smrt, láska, svoboda, jedinečnost jsou jména „božského“ stejně tak v tom, že jej nahrazují – a nikoli vyzdvihují či obnovují –, jako v tom, že toto nahrazení