

# 3 plus 1 s Alexandrem Kojèvem: mudrcové Raymonda Queneaua<sup>1</sup>

**Jakub Zítko**

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

[jakub.zitko@fhs.cuni.cz](mailto:jakub.zitko@fhs.cuni.cz)

---

## Abstract:

### 3 plus 1 with Alexandre Kojève: The Wise Men of Raymond Queneau

In the article presented here, I try to describe the concept of the end of history that Alexandre Kojève formulated in his famous interpretation. I do so in the context of lesser-known texts, focusing on Kojève's interpretation of selected literary works by Raymond Queneau. I believe that it is precisely in this interpretation that the concept of wisdom, or rather absolute knowledge, is fully and concretely developed. Kojève finds in the novel's characters a prototype of the wise man, a perfectly satisfied person who is fully aware of the end of history. On this basis, he does not hesitate to label three of Queneau's novels as "novels of wisdom." He directly speaks of three works, but from the evidence that survives it can be concluded that Kojève was also considering at least one additional work to which this status can be attributed. Namely, the novel *Zazie in the Metro*, whose interpretation within the framework of Kojève's philosophy I am attempting here to develop and present as a novel that discusses wisdom in a unique way.

**Keywords:** Alexandre Kojève, Raymond Queneau, wisdom, end of history, *Zazie in the Metro*

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2026.1r.71>

---

## Úvod

Přestože jméno Alexandra Kojèva stojí dnes ve stínu slavnějších interpretů Hegelovy filosofie, jakými byli například Louis Althusser a jeho žáci, jedná se bezesporu o autora, který podstatným způsobem ovlivnil filosofii celé jedné generace myslitelů. Aniž bychom se chtěli pouštět do diskuze o tom, do jaké míry je jeho dílo překonané, nelze opomenout zájem o jeho filosofii, který se v posledních deseti letech znovu probouzí. Důvodem může být fakt, že Kojèvo dílo je stále nekompletní a čtenáři nepřístupné. Podstatnou část tvo-

---

1 Tato práce byla podpořena programem: Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/24/SSH/026.

ří obtížně čitelné rukopisy v ruském jazyce, ale ani texty ve francouzském a německém jazyce nebyly dosud beze zbytku publikovány. Dalším důvodem, podle nás daleko zásadnějším, je specifický rys Kojèveova díla jako takového, rys, který Gilles Lapouge označil za „dechberoucí dialektické cvičení“.<sup>2</sup>

Takové označení vychází ze svébytnosti Kojèveových textů, v nichž se důkladná analýza pojí s ironií a provokativním radikalismem. Ve svých interpretacích je Kojève schopen rekonstruovat argumenty a reflektovat vnitřní dynamiku rozličných filosofických děl, a přitom tak činit s lehkostí a schematicností. Nejmarkantněji se tento rys projevuje ve slavné knize *Úvod do četby Hegela*,<sup>3</sup> sestávající ze souboru přednášek z kurzu, který mezi léty 1933 až 1939 vedl na École des Hautes Études. Kojève zde předkládá svéráznou interpretaci *Fenomenologie ducha*, která podle něj představuje zásadní a hlavně poslední milník filosofie a lidského vědění vůbec. Ve *Fenomenologii ducha*<sup>4</sup> bylo podle Kojèvea srozumitelně a ve formě koherentního diskurzu vyjádřeno vše podstatné a veškerá filosofie, která přichází poté, již nepřináší nic skutečně nového. Filosofie jako taková se tímto skončila, veškeré otázky byly zodpovězeny.

Sám Kojève se proto pasoval do role někoho, kdo tuto skutečnost zvěstuje a komentuje, respektive převádí z psané do mluvené podoby. Pokud filosofie – a spolu s ní i dějiny – skončila, nezbyvá, než tuto skutečnost glosovat. Není marnějšího úsilí než psát jakákoliv další filosofická pojednání. Proto také *Úvod do četby Hegela* vyšel knižně až péčí editora a Kojèveova blízkého přítele a literáta Raymonda Queneaua. Není poté nijak překvapivé, že to byly právě Queneauovy romány, které se pro Kojèvea staly partnerem v dialogu. Explicitně se to projevilo v článku *Romány o moudrosti* z roku 1952, v němž se Kojève věnuje filosofickým východiskům vybraných románů. „Hegelovský tribunál“, před který tyto romány staví, má poté rozsoudit, zda se skutečně jedná o díla, která traktují konec dějin, a zda autenticky pojednávají o moudrosti – posledním vědění a nejzazší podobě lidské existence.<sup>5</sup>

V našem textu se pokusíme nastínit tuto perspektivu, v níž se Kojèveovo dílo představuje v jiné poloze, jež traktuje ne-filosofický materiál. Zaměříme se na analýzu „románů o moudrosti“ právě tak, jako na klíčové pojmy, s nimiž Kojève ve své interpretaci pracuje. Je ovšem důležité zmínit, že náš text si v žádném případě nečiní nárok na nějaký interpretační klíč k dílu Raymonda Queneaua. Daleko spíše nás bude zajímat podoba Kojèveovy argumentace a výkladový rámec, s nímž k románům o moudrosti přistupuje. Naším hlav-

2 Kojève, A., Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages. Entretien avec Gilles Lapouge. *La Quinzaine littéraire*, 1–15 juillet, 1968, No. 53, s. 20.

3 Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard 1947, (2<sup>e</sup> éd. augmentée, 1962).

4 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1960.

5 Kojève, A., Les romans de la sagesse. *Critique*, 1952, mai, No. 60, s. 388.

ním úkolem poté bude „doplnit“ seznam románů o moudrosti o *Zazi v metru*, tedy román, který Kojève z pochopitelných důvodů do své interpretace nezahrnul, neboť vyšel až roku 1959. I přesto se nám dochovalo ústní svědectví Edmonda Ortigueuse, z něhož je patrné, že Kojève *Zazi v metru* četl, ba dokonce jí status románu o moudrosti sám přiřkl. Pokusíme se proto Kojèvo slova rozvinout a *Zazi v metru* představit jako román, který nejenže pojednává o moudrosti, a to velmi specifickým způsobem, ale rovněž tematizuje jakousi aktualizaci tohoto pojmu, která byla pro Kojèva klíčová.

## Hegelův Napoleon

Alexandre Kojève ve své slavné interpretaci *Fenomenologie ducha* hovoří o Hegelově filosofii jako o antro-po-teologii. Chce tím vyjádřit samotný její program, tedy program filosofie, která si činí nárok na absolutní vědění, neboť pojímá a vyjadřuje „pravdu ne jako *substanci*, nýbrž právě tak jako *subjekt*“.<sup>6</sup> Podle Kojèva se Hegel nespokojil s neměnnou definicí lidské substance, nýbrž za stejně zásadní považoval její časový, dějinný, rozměr. Kojève tuto skutečnost zřejmě nejvýstižněji dokládá ve svém komentáři ke karteziánské premise „Myslím, tedy jsem“, k níž dodává provokativní otázku: „Ale čím jsem já?“ – čím je toto já, které myslí, já, které je filosofem, součástí společenského celku a dějinnou bytostí?<sup>7</sup>

Odpovědí je sama časová povaha takového já, respektive Heideggerovo bytí k smrti, z něhož Kojève vyvozuje dějinný princip člověka. Smrt stojí ve středu lidského jednání, práce, a je tak jakýmsi „motorem dějin“;<sup>8</sup> avšak sama se stává předmětem poznání – teologie. Antropologie se takto protíná s teologií, přičemž je to právě filosofie, která je jejich zastřešujícím pojmem a která musí vydat vyčerpávající počet z dějinných interakcí mezi substancí a subjektem, tedy mezi „veškerými elementy, které nacházíme v každém skutečném člověku, (...) a dějinami, v jejich celkovosti“.<sup>9</sup>

Jednoduše řečeno, Hegelova filosofie má vyjádřit pravdu o člověku takřikajíc „na všech frontách“, a to pravdu takovou, která v sobě uchovává veškeré dějinné modalilty nepravdy.<sup>10</sup> Podle Kojèva tomuto programu odpovídá sama

6 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 60.

7 Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, c.d., s. 163.

8 Tamtéž, s. 522.

9 Tamtéž, s. 97.

10 Hegel nám dle Kojèva předkládá důvody, proč filosofie dosud nedosáhla absolutního vědění, respektive proč každá filosofie doposud opomíjela některou ze zásadních otázek. Jedním z příkladů je právě otázka pravdy, kterou Kojève ilustruje na Parmenidově slavném výroku „Myšlení a bytí je jedno a též“. Dodává ovšem, že takový předpoklad je aplikovatelný pouze na myšlení, které je pravdivé. Nepravda nebo chyba by poté byla ničím, respektive by nebyla bytím. Absolutní vědění proto musí uchopit také tyto modalilty nepravdy, které jej bytostně v průběhu dějin konstituovaly. Tamtéž, s. 463.

struktura *Fenomenologie ducha*. Prvních pět kapitol se zabývá konstitutivními elementy lidské substance, zatímco zbylé tři kapitoly se věnují dějinnému vývoji ducha, tedy časovému horizontu vědění, respektive člověku jakožto existenci bytostně časové. Kojève mnohdy upozorňuje na nerozlučnost obou těchto rovin, avšak zvláštní pozornost věnuje empiricky jsoucímu pojmu, který v sobě překonáním uchovává nejjzdálenější protiklady výše zmíněné interakce, a to proto, aby dospěl ke svému vrcholu a sám sebe vyjevil jako poslední a koherentní diskurz – poslední filosofii. Je to tedy osmá, poslední, kapitola *Fenomenologie ducha*, která představuje klíč k celé Kojèveově interpretaci.

Kojève předkládá poněkud radikální východisko z takzvané „hegelovské aporie“ formulované Alexandrem Koyréem.<sup>11</sup> Pokud podle Koyrého připustíme, že vyústěním *Fenomenologie ducha* je konec dějin, pak takové myšlení nutně vede k nepřekročitelné aporii, protože pokud by takový konec bylo myšlení schopné deklarovat, samo by nutně stálo mimo dějiny, a tedy by mezi ním a skutečností vznikla další diference. Kojève se však přesto domnívá, že osmá kapitola nejenže nesměřuje k aporii, ale sama o sobě je důkazem, že dějiny jsou skutečně završeny. Ve svém posledním rozhovoru k tomu dodává: „Abych řekl pravdu, také jsem si zprvu myslel, že je to utopie, pak jsem nad tím však rozmýšlel a spatřil v tom tu genialitu.“<sup>12</sup>

Aniž bychom chtěli Kojèveovi cokoliv podsouvat, zdá se nám, že genialitou je zde myšlen jakýsi odstup od „filosofického génia“, který měl Hegel, ve prospěch dějin, podniknout. Kojève trvá na tom, že Hegel si v konkrétním momentu uvědomil, že sám je ztělesněním absolutního vědění, a to díky *Světlu*, v němž jednal (jakožto filosof) a v němž se absolutní vědění stalo objektivně možné a realizovatelné, přičemž to byl právě on, kdo měl tuto skutečnost odhalit.<sup>13</sup> Konec dějin se tak u Kojèvea překlápí z aporie, z překážky, kterou je třeba překlenout, na fakt, který je ve světě objektivně jsoucí, a to proto, že člověk dospěl k sobě samému, vyčerpal veškeré existenciální možnosti a z teologického hlediska zpřítomnil důsledný ateismus.<sup>14</sup>

11 Auffret, D., *Alexandre Kojève*. Paris, Grasset 1990, s. 233.

12 Kojève, A., *Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages*. Entretien avec Gilles Lapouge, c.d., s. 18.

13 Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, c.d., s. 164.

14 Zde připomeňme, že krátce před zahájením přednáškového kurzu na École des Hautes Études se Kojève věnoval otázce ateismu, a sice autentického ateismu, který by nebyl pouhou negací teismu, nýbrž jeho završením. (Viz Kojève, A., *L'Athéisme*. Paris, Gallimard 1998.) Již zde předkládá jakousi „poslední syntézu“, která předpokládá uznání negace Boží existence, jež člověku, ostatně jako jejím nejvlastnějšímu původci, brání před touto negací dospět k sobě samému, a překlenout tak poslední odcizení. Nejde však o to „škrtnout“ zásvěť, nýbrž uznat lidskou situaci, kterou v Úvodu do četby Hegela nacházíme definovanou jako „Člověk-Bůh“ a dále, v empiricky existující rovině, charakterizovanou imperativem uskutečnění božského království zde na zemi. (Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, c.d., s. 435.) Rovněž Georges

Doložme tento objektivizující charakter Hegelovy filosofie delší citací, která zároveň odpovídá na výše zmíněnou otázku po subjektu – „Ale čím jsem já?“. „Nuže: nejsem pouze myslící bytostí (substance); jsem ještě – a to především – *Hegelem*. Čím tedy je tento Hegel? Především je člověkem z masa a kostí, který si toho je vědom. Sedí za stolem na židli a perem píše na papír. A je si vědom, že veškeré tyto předměty nespady z nebe; je si vědom, že jsou to produkty něčeho, co nazýváme lidskou *prací*. Rovněž ví, že tato práce je vykonávána v lidském *Světě* a v lůně Přírody, jíž je sám součástí. A tento Svět se zračí v jeho myslí právě i ve chvíli, kdy píše odpověď na svoji otázku ‚Čím jsem já?‘. Takto například slyší hluk, řinoucí se zdáli. Avšak neslyší pouhý *hluk*. Je si totiž vědom, že tento hluk vydávají dělové rány a že děla jsou rovněž produktem *Práce*, tentokrát vykonávané za účelem *Boje*, který lidé vedou na život a na smrt. Je toho však více. Uvědomuje si, že slyší výstřely napoleonských děl v bitvě u Jeny. Je si tedy vědom, že žije ve Světě, v němž jedná Napoleon.“<sup>15</sup>

Kojěve má jednoduše za to, že dualita Napoleon/Hegel, tedy dualita jednání, které aspiruje na jednání univerzální, a vědění, které je absolutní samotným vyjevením této duality, představují dějinný vrchol, respektive uskutečnění poslední teologie, jímž je ateismus homogenního a univerzálního státu. S jistou mírou zjednodušení lze říci, že podle Kojěva si Hegel uvědomil skutečnost, že veškeré otázky a odpovědi, právě tak jako základ všech věcí, nejsou nikde jinde než právě zde, v lidské existenci, a nikoliv „na onom světě“ nebo v životě po životě. Hegel tak měl zároveň pochopit, čím je (člověkem z masa a kostí), proč je tím a ne oním (filosofem, jehož vědění je výsledkem lidské práce a boje, tedy dějin), co představuje Napoleonovo jednání (uskutečnění homogenního a univerzálního státu), a rovněž to, že po zodpovězení těchto otázek již o člověku nelze říci nic nového, neboť dospěl k sobě samému jakožto k první a poslední příčině všeho. A to způsobem, který mu dovoluje neopomíjet ani substanci, ani subjekt.

K ničemu jinému než k ateismu, uskutečněnému Napoleonem a zhmotněnému v univerzálním a homogenním státě, ostatně dějiny směřovat ani nemohly. Člověk je v Kojěvově interpretaci především časovou existencí, přičemž sám čas je synonymem dějinného bytí člověka. Mezi člověka a čas Kojěve staví rovnítko – proto hovoří o antro-po-teologii. Dějiny se v jeho pojetí neliší od jiného lidského díla, člověk je jejich původcem a stejně tak posled-

---

Bataille hovoří o Kojěvově interpretaci jako o důsledném ateismu (Bataille, G., *Œuvres complètes*. Vol. XII. Paris, Gallimard 1988, s. 328.), což nám dovoluje tvrdit, že v otázce konce dějin nejde u Kojěva o nic jiného než o objektivně jsoucí konec ve Světě, jenž svým dějinným vývojem dospěl k poslední filosofii, která je ve své antro-po-teologické rovině schopna vysvětlit sama sebe, protože je schopna beze zbytku vysvětlit člověka jako takového.

15 Kojěve, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, c.d., s. 163.

ním účelem. A tento poslední účel měl realizovat právě Napoleon, neboť „čelil vnějšímu Světu (společenskému a přirozenému): pochopil jej, neboť jeho jednání bylo úspěšné. Avšak nepochopil sám sebe (nevěděl, že *je* Bohem). Hegel stanul před Napoleonem: avšak Napoleon je člověkem, a sice, prostřednictvím úplného včlenění do Dějin, člověkem ‚dokonalým‘; pochopit ho znamená pochopit Člověka, pochopit sebe sama. Pochopením (ospravedlněním) Napoleona Hegel završil jeho *sebevědomí*. Takto se stal Mudrcem, ‚dovršeným‘ filo-sofem.“<sup>16</sup> Pakliže tedy Napoleon je skutečným bohem, neboť pochopil, že cílem jeho jednání není nikdo jiný než člověk jako takový – bezvýhradně uznáný a dokonale uspokojený občan homogenního státu – pak Hegel je tím, kdo jej odhalil, čímž překlenul poslední dualitu vědomí a sebevědomí. Jestliže byl Napoleon nevyhnutelným důsledkem lidských dějin, tedy jejich objektivním a konkrétním vyústěním, byl rovněž Hegel tímto posledním článkem filosofie. Dějiny se takto uzavřely ruku v ruce s věděním.

A právě zde Kojève předkládá slavnou „kategorii“ moudrosti. Formulace konce dějin totiž Kojève přiváděla před jistou svízel. Jestliže se dějiny skončily a jakékoliv pochybnosti o tom jsou pouze formálního charakteru, neboť „at je to jakkoliv – Dějiny jsou završeny“,<sup>17</sup> pak zde stále přetrvává rozdíl mezi těmi, kteří si toho jsou vědomí, a těmi, kteří nikoliv. I přestože se jedná o vsutku formální problém, alespoň tedy pro mudrce, ilustruje zásadní odlišnosti mudrcova vědění od vědění jiného, filosofického. Pro Kojève byl tento rozdíl skutečně zásadní a opakovaně se k němu vracel, častokrát navíc ve velmi překvapivých souvislostech. Jeden z nejzajímavějších a nejilustrativnějších pokusů o jeho uchopení podle nás představuje Kojěvův zájem o literaturu, konkrétně o romány Raymonda Queneaua. Pokusíme se tedy sledovat Kojěvův argument, jímž se snaží uchopit „poslední“ rozdíl mezi mudrcovým věděním a věděním filosofickým, protože je to právě tento rozdíl, který nedovoluje hovořit o hegelovské aporii a zároveň tvoří jádro Kojěvova filosofického systému. Spolu s tím před námi vyvstane jakýsi psychologický profil mudrce, tedy člověka, který si jednoduše je vědom svého úplného uspokojení.

### Trilogie románů o moudrosti

Alexandre Kojève v roce 1952 publikoval v časopisu *Critique* text nazvaný „Romány o moudrosti“, v němž se věnuje třem románům Raymonda Queneaua.<sup>18</sup> Samozřejmě nejde o náhodu, Queneau byl Kojěvovým blízkým přítelem a rovněž editorem *Úvodu do četby Hegela*,<sup>19</sup> což je podstatná skutečnost

16 Tamtéž, s. 153.

17 Tamtéž, s. 154.

18 Kojève, A., *Les romans de la sagesse*, c.d.

19 Připomeňme, že Raymond Queneau po smrti Alexandra Kojève publikoval rovněž jeho spis *Kant*.

vzhledem k tomu, že Kojève odmítal své práce publikovat. Byl to právě Queneau, který ve věci publikace *Úvodu* na Kojěva naléhal, načež ten publikaci později glosoval takto: „Úvod k fenomenologii ducha publikoval humorista Raymond Queneau. Tato skutečnost je pro mě nesmírně zásadní.“<sup>20</sup>

Samotný text „Románů o moudrosti“ jako by pak volně navazoval na tuto humoristickou nit. Klade si za úkol pojednat o teologickém aspektu tří literárních děl – *Pierrot mon ami (Můj přítel Pierrot)*, *Loin de Rueil (Daleko od Rueil)* a *Le dimanche de la vie (Koření života)*<sup>21</sup>. Kojève hned na úvod deklaruje, že jazyk článku vychází z pokusu parodovat vlastní autorský styl, a text poté uzavírá těmito slovy: „pokud by záleželo na mně, udělil bych filosofické oprávnění k tisku třem Queneauovým románům, které se zabývají moudrostí; rovněž bych svolil k překladu do všech jazyků.“<sup>22</sup> Ať už tento úvod a závěr uchopíme jakkoliv, představuje pro nás oslí můstek ke klíčové otázce Kojěvo-vy argumentace, otázce počátku a konce.

Výše zmíněné romány dle Kojěva traktují moudrost, což z nich činí román-ny hodné zájmu filosofie. Ne snad proto, že by moudrost s filosofií splyvala vjedno, je tomu právě naopak. Filosofie je ve svém nejvlastnějším počátku láskou k moudrosti, „láskou z definice vědomou a dobrovolnou, tedy rozumnou“,<sup>23</sup> avšak jakožto prostředek končí tam, kde začíná moudrost, k níž dějinnými oklikami směřuje. Moudrost stojí na počátku i konci filosofie. Na jejím počátku bylo slovo, „cosi se zrodilo v Řecku“, a na jejím konci je tomu právě tak, neboť „poslední slovo bylo vysloveno“.<sup>24</sup> Moudrost bude spočívat právě ve vědomí a uznání tohoto počátku a konce. Kojève tímto deklaruje konec filosofie, který předpokládá, že již nelze říci cokoli nového, a tak nezbyvá

20 Ortigues, E., Pour l'honneur d'Alexandre Kojève. *Le Monde*, Octobre 1999. Dostupné na: [https://www.lemonde.fr/archives/article/1999/10/03/pour-l-honneur-d-alexandre-kojeve\\_3572365\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/1999/10/03/pour-l-honneur-d-alexandre-kojeve_3572365_1819218.html); [cit. 5. 12. 2025].

21 Z českého překladu, který je jinak vynikající a nijak neslevuje z Queneauova humoristického jazyka (Queneau, R., *Koření života*. Přel. J. Fialová. Praha, Odeon 1972.) se přesto vytrácí sémantická šíře názvu románu (*Le dimanche de la vie – Koření života/Neděle života*), jenž odkazuje k Hegelově slavné větě z *Estetiky*: „neděle života, která působí, že všechno je sobě rovné a všechno zlé je zaplašeno; lidé, kteří jsou tak zcela srdce veselí, nemohou být veskrze špatní a ničerní.“ (Hegel, G. W. F., *Estetika*. Přel. Jan Patočka. Praha, Odeon 1966, s. 169.) Pro Kojěva je tato pasáž nesmírně zásadní, protože oproti jejímu běžnému výkladu v ní nachází výraz pro poslední teologickou instanci lidské existence a její existenciální ráz. Neděle života je koncem člověka, který pracuje pouze v nezbytně nutné míře a po zbytek času si hraje a baví se. Úkolem ovšem je, aby se poslední den týdne překlenul v každodennost, v níž člověk již není nucen dějiny donekonečna opakovat a po celý pracovní týden se těšit na radostnou neděli. Za zmínku rovněž stojí, že Kojěvovi se přezdívalo „nedělní filosof“, protože po svém nástupu do francouzské diplomacie se věnoval filosofii pouze v neděli, kdy jej rovněž navštěvovali přátelé. (Filoni, M., *Le philosophe du dimanche*. Paris, Gallimard 2010, s. 29.)

22 Kojève, A., *Les romans de la sagesse*, c.d., s. 397.

23 Tamtéž, s. 388.

24 Kojève, A., *Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages*. Entretien avec Gilles Lapouge, c.d., s. 19.

než tuto skutečnost glosovat. Pokud filosofie zaujímala postoj vycházející z pochybnosti, pak vidíme, že v případě moudrosti jde o zcela jinou perspektivu, v níž pro pochybnost není místo a sám mudrc si může dovolit slevit ze své vážnosti. Filozofové jsou pro Kojèva jednoduše přežitkem: „filozofové jsou mi ukradeni, hledám mudrce, ukažte mi alespoň jediného.“<sup>25</sup>

A zdá se, že Queneauovy romány portrét takového mudrce předkládají, neboť pojednávají o různých aspektech moudrosti. Takový portrét navíc předkládají vědomě, byť třeba ve formě karikatury nebo glosy. Nutno dodat, že Kojève se k literatuře o pár let později vrátí, když v roce 1956 publikuje pojednání o románech Françoise Saganové.<sup>26</sup> Oproti románům o moudrosti však díla Saganové představují spíše jakýsi symptom dějinného konce než vědomě pojednání o moudrosti jako takové. Queneauovy romány mají v tomto výsadní postavení, neboť jejich protagonisté jsou zosobněním moudrosti, „která není ničím jiným než dokonalým uspokojením doprovázeným úplným sebevědomím“.<sup>27</sup>

Tato definice je tak s konečnou platností definicí, jakou se protagonisté románů o moudrosti, Pierot, Des Cigales a Valentin Brû, vyznačují, přičemž se ani v nejmenším nejedná o filosofy. Jejich vztah k filosofii je navíc takřka lhotejný, protože se jedná z principu o nedokonalou formu vědění, která po konci dějin již jednoduše není aktuální. Například Valentin Brû, povšechný a nenápadný hrdina románu *Koření života*, komentuje návrat ze svého výletu do Jeny těmito slovy: „ukázali nám dům nějakého německého filosofa, který ho [Napoleona] v den bitvy nazval Duší světa.“<sup>28</sup> Úvodní scéna románu *Můj přítel Pierot* zase filosofy vykresluje jako diváky jedné z atrakcí zábavního parku, jejichž jediným cílem je alespoň na okamžik zahlédnout počátek všech věcí, dámské spodničky, které ženám nadouvá vítr z ventilátorů, obdobně jako na slavné fotografii s Marilyn Monroe.<sup>29</sup> Mudrcům jsou jednoduše, stejně jako Kojèvovi, filozofové ukradeni.

Veškerý rozdíl mezi filozofickým věděním a věděním mudrcovým spočívá v otázce času. Filosofie jakožto antropo-teologie nevyhnutelně směřuje ke svému dovršení, které představuje právě moudrost. Takové dovršení není ničím jiným než koncem dějin, respektive koncem člověka v jeho esenciální (nestálé a proměnlivé) podobě. A mudrc si je právě tohoto vědom, je úplným sebevědomím, jehož lidská touha dospěla spolu s dějinným koncem k uspokojení a nalezla útočiště v absolutním vědění. Uspokojení doslova nahradilo touhu. To je důvod, proč nelze hovořit o aporii, která by předpokládala další

25 Tamtéž.

26 Viz Miller, J.-A., *Bonjour sagesse. La Cause du désir*, 1, 2017, No. 1, s. 80–93.

27 Kojève, A., *Les romans de la sagesse*, c.d., s. 389.

28 Queneau, R., *Koření života*, c.d., s. 161.

29 Macherey, P., *À quoi pense la littérature?* Paris, Presses Universitaires de France 1990, s. 61.

diferenci. Není zde již žádné touhy, nýbrž pouze uspokojení. Absolutní vědění je otázkou věčnosti, nikoliv času a pokračování filosofického vědění.

Na příkladu Valentina Brûa můžeme vidět, že jeho dokonalé uspokojení spočívá v jakémsi sepětí se světem, přičemž toto uspokojení nemá ani v nejmenším co dočinění s lhotejností nebo rezignací. Tento bývalý voják jednoduše ví, že dějiny dospěly ke svému konci a že se jako člověk již podstatným způsobem nezmění.<sup>30</sup> V žádném případě se nejedná o hrdinu, jehož touha by si činila nárok na změnu světa (prostřednictvím práce či boje). Jeho touha se překlenula v uspokojení, čímž touhou být přestala, protože koreluje se světem, s dějinami.<sup>31</sup> To, co nacházíme u Brûa a co by snad touhu mohlo připomínat, jsou spíše skromná přání někoho, kdo si je vědom svého uspokojení. Takto je Valentin nadšeným cestovatelem, který chce navštívit Bruggy a zvláštěmu zájmu se u něho těší bojiště u Jeny. Vícekrát se dovolává neznámého předka, který měl v této bitvě bojovat. Vidíme, že Mudrcovo vědění není vševědouce (nejde o nějaké kvantitativní obsáhnutí veškerenstva, Brû navíc nečetl než první a poslední slovo ve slovníku), ale je věděním, které je výsledkem „dokonale uspokojeného sebevědomí, které je bezvýhradně akceptovatelné pro všechny“.<sup>32</sup>

Jeho vědění koreluje se světem, „svět se zračí v jeho myslí“, tak jako v myslí Hegelově, a Valentin se stává dokonale transparentním jak pro sebe, tak pro ostatní, kteří nemají důvod jej neuznat. Není proto nutné, aby se jakkoliv měnil a pozměňoval své vědění o světě, nebo aby se měnili ostatní a upravovali své vědění o něm. Výmluvně je poté setřeni hranic Brûova osobního a veřejného života. Valentin jako by každým svým činem afirmoval konec dějin na té nejkaždodennější úrovni. Takto svoji cestu do Jeny vykoná se spolkem Francouzsko-německého sblížení (sblížení napoleonsko-hegelovské), stává se prodavačem rámečků na fotografie, tedy někým, kdo nabízí formu pro uchování vzpomínek. Čas v krámě poté tráví pozorováním hodin a „obecně lze říci, že nemyslí na *nic*“.<sup>33</sup>

A protože se svět manifestuje skrze Valentina a Valentin skrze svět, o němž ví, že se již nezmění, přijímá jej v jeho časové dimenzi takový, jaký je. Konflikt nebo rozpor v jeho existenci nemá místo. Proto se například vydává na svatební cestu s Julií, majitelkou malého krámků, která Brûa svedla (nebo spíše bez jakýchkoliv náznaků protestu přemluvila). Odjíždí však sám, Julie ho přesvědčila, že krámeček nemůže nechat zavřený a bez dozoru. Během své cesty Valentin ztrácí kufrý a veškerá svá zavazadla, a když se navíc při zpá-

30 Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, c.d., s. 435.

31 Macherey, P., *À quoi pense la littérature?*, c.d., s. 56.

32 Kojève, A., *Les romans de la sagesse*, c.d., s. 393.

33 Tamtéž, s. 394.

teční cestě přes Paříž přichomýtne k pohřebnímu průvodu, zjišťuje, že je přítomna také Julie. Situace ovšem Valentina nijak nerozhodí, není nijak zdrcen a Julii z ničeho nepodezřívá, naopak si užívá milého setkání a přidává ke své ženě a jejím přátelům, kterým nadšeně vypráví o cestě do Brugg.

Přestože bychom měli tendenci pochybovat o Valentínově intelektu a mohli bychom jej považovat za idiota, vyjadřuje jeho bytnost zásadní aspekt moudrosti, a sice afirmované vědomí věčnosti. Ještě přesněji to možná vyjádřil sám Kojève, když o básníku Des Cigalesovi píše, „že ani po jeho brilantním, byť od všeho vzdáleném a nepovšimnutém úspěchu nebyl jeho vnitřní klid nijak dotčen“.<sup>34</sup> V mudrcově perspektivě podobné události pozbývají významu a nemohou jej jakkoliv rozhodit.

Prohlašuje-li Kojève, že „moudrost je otázkou přítomnosti“<sup>35</sup> má tím na mysli nejen její aktuálnost, ale také bytnostný charakter přítomnosti samé – tedy konce dějin. Moudrost je záležitostí jakési absolutní přítomnosti. Čas dospěl ke svému konci a sám člověk přestal být člověkem v pravém slova smyslu, tedy dějinnou existencí. A mudrc si je právě tohoto vědom, přičemž jej nedefinuje nic jiného než toto vědění, které si v jistotě nezadá se *smyslovou jistotou*. Mudrc jednoduše celou svojí existencí vypovídá, a to na té nejprizemnější rovině, pravdu o světě, obdobně jako Kojèveův Hegel o svém stole, peru, dělových ranách a sobě samém. Takováto výpověď v sobě poté nese jakési stlačení časového horizontu, tedy minulosti a budoucnosti, do věčné přítomnosti. Ve slavné scéně, v níž se Valentin vydává za madam Saphir, aby lidem věštil budoucnost, je takovéto stlačení vylíčeno explicitně:

„První zákaznice byla mladá žena.

„Vdáte se, než se nadějete,“ řekl Valentin slabým, přiškrceným hláskem, div se sám sobě nemusel smát.

„Jsem už týden vdaná,“ odpověděla konzultantka.

„To je přesně to, co jsem říkala. Pro nás čas nic neznamená. Včera, zítra, co je to ve srovnání s věčností?“<sup>36</sup>

Přestože taková výpověď nepodává zákaznici žádné vysvětlení, vyjadřuje nejvlastnější aspekt Valentina samotného. Jeho konstatování může být mylné, ale samo svým vyjádřením vypovídá o tom podstatném, o stlačení času do věčné přítomnosti, jejíž pravdivost je nezpochybnitelná. Není tedy nijak abstraktní, nýbrž vyjadřuje objektivně jsoucí „uzavření kruhu lidské reality, která uskutečnila veškeré své potenciality [virtualités] a konkretizaci dospě-

34 Tamtéž, s. 393.

35 Ortigues, E., Pour l'honneur d'Alexandre Kojève, c.d.

36 Queneau, R., *Koření života*, c.d., s. 178.

la ke svému ideálu<sup>37</sup>. Proto Valentin ze svého krámku pozoruje hodiny a navazuje s nimi specifický, až intimní vztah. Hodiny představují konkretizaci času jako takového a Valentinovi dovolují afirmovat post-dějinné bezčasí. Volný čas, který tráví jejich pozorováním, se ztělesňuje ve vědomí nicotnosti času na pozadí věčně ubíhajících ručiček. Brů je tak jednoduše schopen nemyslet na *nic* a afirmovat bezčasí, kterým je on sám.

Rovněž zakřiknutý mudrc Pierot při své procházce podél Seiny myslí trochu na svoji milovanou Yvonne „a hodně na nic“<sup>38</sup>. Bezmeznost takového vědění pak nevede k ničemu jinému než k využití volného času ve formě hry, protože „k moudrosti můžete dospět jedině tehdy, když uvěříte ve vlastní božskost. (...) Co tedy znamená být božský? [Ptá se rétoricky Kojève] (...) Bohové jednoduše nemají potřebu jednat, a tak si hrají.“<sup>39</sup> Uvědomění si vlastní božskosti, které spočívá v nazření nicotné věčnosti, nemůže vést k ničemu jinému než k nudě, nebo k zábavě v nejrůznějších podobách.<sup>40</sup> Absolutní vědění se takto setkává s absolutním nevědáním v podobě uznání nicotnosti času, který dospěl ke svému konci a který mudrc ztělesňuje.<sup>41</sup> Myslet na *nic* znamená myslet na věčnost, a proto na *nic*; Pierot a Valentin jsou v tomto mudrci par excellence.

Román *Můj přítel Pierot* zřejmě nejlépe ilustruje další klíčový aspekt, který bude později stěžejní v našich spekulacích nad *Zazi v metru*. Jedná se o jakousi „zásadní“ katastrofu, která obecně vzato doprovází konec dějin, a protože dějiny nejsou završeny prakticky, periodicky se navrácí. Viděli jsme, že v *Kořeni života* představuje takovou událost nepřekvapivě bitva u Jeny, jejíž bojiště toužil Valentin navštívit. Do románu *Můj přítel Pierot* je zasazena událost obdobného významu, a sice rozsáhlý požár, který zachvátí Uni Park (zábavní park, v němž se román odehrává) a beze zbytku jej zničí. V těsné blízkosti zábavního parku se nachází kaple, kterou se majitel Uni Parku marně pokouší odkoupit a která po požáru zůstala netknuta. Lze říci, že po formální stránce se děj románu odvíjí v interakcích mezi zábavním parkem a kaplí. Mudrc a zaměstnanec parku Pierot pak rovněž osciluje mezi těmito dvěma polohami. V zábavním parku jej drží práce a láska k Yvonne, dceři majitele, na druhé straně jej však přitahuje tajemství kaple, které střeží dědic Mounnezergues. Pravdou však je, že k oběma stranám zůstává značně indiferentní.

37 Macherey, P., *À quoi pense la littérature?*, c.d., s. 56.

38 Queneau, R., *Můj přítel Pierot*. Přel. V. Linhartová. Praha, Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1965, s. 99.

39 Kojève, A., *Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages*. Entretien avec Gilles Lapouge, c.d., s. 20.

40 Tamtéž, s. 19.

41 Macherey, P., *À quoi pense la littérature?*, c.d., s. 59.

Pierre Macherey ve svém pojednání poté doznává, že celý problém spočívá ve vztahu „mezi mýtem a realitou, (...) [respektive] mezi světem posvátným a profánním, který je ovšem jedním a týmž světem, který se rozdělil, a vstoupil tak do protikladu sám se sebou“.<sup>42</sup> Zásadní je právě to, že se jedná o jeden a týž svět, protože požár Uni Parku se bytostně týká i kaple, která spolu s Mounnezerguesem po jeho vypuknutí upadá v zapomnění – a s tím také její tajemství. Smysl jednoho, byť protikladného světa znamená rovněž konec druhého a „jsou to samy dějiny, které se zastavují v okamžiku, kdy mizí protiklady, jež se dialekticky vstřebávají jeden do druhého“.<sup>43</sup> *Můj přítel Pierot* předkládá obraz této poslední syntézy, která se děje před zraky někoho, kdo aspiruje na moudrost. Pierot jednoduše zakouší zkázu buržoazního zábavního parku a rovněž je svědkem ztráty smyslu světa druhého, posvátného, v jehož středu se nachází prastaré aristokratické tajemství.<sup>44</sup> Poslední syntéza otevírá prostor věčnosti. A stejně jako ve Valentinově případě je zakoušena jakýmsi setřením rozdílu mezi vnitřkem a vnějškem, které Pierotovi dovoluje nemyslet na nic, ale přece jenom trochu na Yvonne.

### Zazina cesta za ničím

Přestože *Romány o moudrosti* pojednávají pouze o třech zmíněných románech, lze uvažovat o dalších. Jedním z takových adeptů je *Zazi v metru*. V Kojèových textech sice o tomto románu nenajdeme žádnou zmínku, avšak Edmond Ortigues v jednom ze svých článků reprodukuje tato Kojèova slova: „Ostatně Queneau shrnul celou fenomenologii ducha, když napsal *Zazi v metru*. (...) Tak to vidíte, román o moudrosti.“<sup>45</sup> Lze z toho vyvodit dvě věci. Prvně, že *Zazi v metru* je dalším Queneauovým románem pojednávajícím o moudrosti (což se pokusíme ukázat), a za druhé, že tento román tematizuje cestu k moudrosti, protože je shrnutím *Fenomenologie ducha*. V tomto ohledu se jedná o jinou perspektivu, než jakou předkládala trojice výše zmíněných románů. Zazina honba za metrem nachází svůj předobraz v kalvárii ducha. Pokud platilo, že Valentin Brù, Pierot a Des Cigales – všudypřítomný a zároveň upozaděný mudrc z *Loin de Rueil*<sup>46</sup> – jsou již „hotovými“ mudrci, pak Zazi je „pouhým“ filosofem, avšak na správné cestě k absolutnímu vědění.

42 Tamtéž, s. 64.

43 Tamtéž.

44 Kojève, A., *Les romans de la sagesse*, c.d., s. 393.

45 Ortigues, E., *Pour l'honneur d'Alexandre Kojève*, c.d.

46 V postavě poety nelze nevidět samotného Kojèva. Des Cigales se stává slavným a všemi uznávaným, aniž by cokoliv publikoval. Představuje jakousi šedou eminenci, k níž ostatní protagonisté více či méně tihnou a která je i přes svou nepřítomnost doprovází celým románem. Výmluvné je rovněž klíčové dějiště románu, městečko Rueil, kde byl Kojève za války mobilizován. Sám Kojève poté doznává, že *Loin de Rueil* je rovněž dokladem toho, že moudrost může

Román *Zazi v metru* začíná i končí na vlakovém nádraží. Zazi přijíždí za doprovodu své matky do Paříže, kde má strávit víkend v opatrování svého strýce. Jejím jediným cílem je spatřit metro, tedy místo, které se pro Kojěva stane dějištěm moudrosti. Stejně jako je prvním i posledním účelem pro filosofii moudrost, je tímto pro Zazi metro, do kterého se chce za každou cenu podívat. Zazina touha zde představuje onu bytostnou touhu po vědění, na jejímž konci se tato touha překlene v uspokojení. Zazi lze proto považovat za filosofku „na správné cestě“, neboť veškeré její peripetie směřují k tomu uspokojení. Navíc není náhoda, že přijíždí zrovna do Paříže, moderního města, jehož metro tvoří jakousi jeho esenci. Esenci, která je zcela zásadní pro autentickou filosofku, zatímco „moderní filosofové se ocitli v situaci někoho, kdo opomíjí to, co by měl ze všeho nejvíce milovat, a nakonec úplně zapomněl na Moudrost jako takovou“.<sup>47</sup> Zazi je takto jedinou postavou, které metro nedává spát. V žádném ohledu jej nepouští ze zřetele, navíc je ochotna se kvůli tomuto svému cíli uchýlit až ke krajnostem. Vydává se proto na útěk pařížskými ulicemi, které se stávají bludištěm a cestou k moudrosti, čítající nespočet záhybů a překážek (od převládající stávky zaměstnanců metra přes subjektivní prožitky zoufalství po taxikáře Charlese, pro něhož metro není dost dobré).

Stejně jako vědomí se Zazi vypravuje na cestu, aby dosáhla moudrosti, aby spatřila základ všech věcí, obdobně, jako po tom toužili filosofové z románu *Můj přítel Pierot*. Avšak již v tomto bodě činí Zazi něco více, nezůstává nečinně přihlížet a aktivně vstupuje do světa, v němž jediným lze dospět k uspokojení. Uvědomuje si, že ho nedosáhne jen pasivním rozjímáním. Vydává se ovšem do světa, v němž moudrost představuje objektivně jsoucí možnost, tedy do světa, jehož dějinný vývoj je u konce. Právě na to upozorňuje Kojěve, když tvrdí, že Queneau v *Zazi v metru* shrnuje celou *Fenomenologii ducha*. Jedná se o opakování a neustálé započínání cesty k moudrosti, kterou je třeba vykonávat.<sup>48</sup>

Zazi tak opakuje peripetie, jimiž vědomí prochází ve *Fenomenologii*. Vstupuje do post-dějinného světa, v němž se sice setkává s překážkami, které jí brání v cestě do metra, avšak tyto překážky jsou již pouhým důsledkem nevědomosti ostatních o tom, že se dějiny skončily. K celku románu lze proto přistoupit jako k souboru interakcí mezi postavami, které si nejsou vědomy

---

bujet právě tak v moderní Paříži, jako „na venkově“, protože konec dějin znamená rovněž setřetí jejich rozdílu a jakousi nivelizaci venkova. V neposlední řadě je emblematické samo jméno postavy Des Cigales, tedy česky Cikády, které jako příklad nacházíme v poznámce pod čarou Úvodu, kde Kojěve předkládá (zřejmě) jediný konkrétní portrét člověka po konci dějin, přičemž takového člověka přirovnává k pavoukovi, žábě nebo právě cikádě. Viz Kojěve, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, c.d., s. 436, poznámka ke druhému vydání.

47 Kojěve, A., *Les romans de la sagesse*, c.d., s. 388–389.

48 Viz Kojěve, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, c.d., s. 393.

dějinného konce a zároveň reprezentují různé formy filosofického diskurzu, a mudrci, respektive Zazi, která k moudrosti spěje.

Zřejmě nejočividnější jsou v tomto ohledu „filosofické repliky“ jednotlivých postav, které traktují řadu otázek od epistemologie po ontologii. Takto se například Charles neustále ubezpečuje o své situaci, když si s Gabrielem připomínají pozvání na oběd, přičemž ani jeden nepochybuje o své jistotě, avšak nejsou přesvědčeni o jistotě druhého.<sup>49</sup> Za zmínku stojí rovněž jejich vzájemná disputace v taxíku ohledně názvů památek, při níž se nemohou dobrat pravdy, a tak „střílí od boku“ názvy pařížských monumentů.<sup>50</sup> Svým věděním se snaží zapůsobit na Zazi, která je však zdárně ignoruje. Její neoblomnost jako by připomínala Valentinovu jistotu ohledně věcí minulých:

„Zazi,“ prohlašuje například Gabriel (...), „budeš-li chtít vidět opravdický Invalidy s opravdickým náhrobkem opravdického Napoleóna, tak tě tam dovedu.“ „Didoprdele i s Napoleónem. Mě nezajímá ani za nehet ten fouña s tím svým kloboukem jako vůl.“ „Co tě tedy zajímá?“ „Metro.“<sup>51</sup> Výmluvný je rovněž Gabrielův monolog pod Eiffelovou věží o bytí a nicotě,<sup>52</sup> zatímco nad jeho hlavou se odehrává dialog Charlese a Zazi, v němž nám filosofka připomene bytostný rozdíl svého úsilí po dosažení absolutního vědění oproti úsilí po vědění filosofickém. Charles není schopen (ať už z nevědomosti, nebo z morálních zásad) odpovědět na její otázky, načež zazní následující dialog: „Vyste ale dobřej,“ povídá Zazi, „vy nikdy dobře nevíte, co myslíte. To musí bejt únavný. To proto se tak často tváříte vážně?“ A dodává: „Tak odpovězte přece!“ [načež Charles] „Deš mi na nervy. To všecko přeci nejsou votázky.“ „Aleano, jsou to otázky. Jenomže to sou otázky, nakerý vy neumíte odpovědět.“<sup>53</sup>

Zazi se neohodlá spokojit s polovičatými odpověďmi, které jí ostatní, byť sebeučenější postavy jsou schopny poskytnout. Alternativy moudrosti jednoduše postrádají „objektivní“ základ a jsou s to zprostředkovat pouze provizorní uspokojení někomu, kdo se spokojí s filosofickým diskurzem.<sup>54</sup> Mudrc je oproti tomu „schopen *srozumitelně* odpovědět na *každou* otázku, kterou mu jen lze položit, přičemž *veškeré* jeho odpovědi tvoří *koherentní* diskurz“.<sup>55</sup>

Těmito příklady jsme chtěli ukázat, že Kojèveova četba *Zazi v metru* vychází z předpokladu, že děj románu se nutně odehrává po konci dějin. V postavě Zazi se v jiných obrysech opakuje motiv, který jsme nacházeli u mudrců výše. Zazi není prvním mudrcem, není Hegelem, který překlenul poslední dualitu vědomí a sebevědomí, nýbrž je jeho pokračovatelem, jenž nutně nepochází

49 Queneau, R., *Zazi v metru*. Přel. Z. Příbyl. Praha, Plus 2010, s. 16; s. 64. Franc. originál: *Zazie dans le métro* (1959).

50 Tamtéž, s. 12–15.

51 Tamtéž, s. 14–15.

52 Tamtéž, s. 86.

53 Tamtéž, s. 83.

54 Kojève, A., *Les romans de la sagesse*, c.d., s. 391–392.

55 Viz Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, c.d., s. 271.

z řad filosofů. Vydává se tedy do post-dějinného světa, v němž se distribuují americké přebytky,<sup>56</sup> v němž nejedná žádný hrdina a samo mužství pozbylo svého smyslu,<sup>57</sup> v němž poslední kratochvíli a praktickou otázku představuje cestování a mezinárodní spolupráce,<sup>58</sup> ale rovněž do světa, který se již podstatným způsobem nezmění – a právě tak se nezmění ani vědění o něm. Společně s dalšími generacemi již nepřijde jiné, zásadně nové vědění, protože není o čem se poučit a co překročit.

Zazi tento „prázdný Bildung“ sama reflektuje v ikonické replice, v níž tvrdí, že se chce stát učitelkou, ne snad proto, aby předávala vědění, ale proto, aby mohla z plezíru „nasírat malý smrad“. (...) „Takový co budou mít mé léta za deset, za dvacet let. Za padesát, za sto, za tisíc let, dycky tu budou malí smradi k nasírání.“<sup>59</sup> Nejde již o vědění, ale o hru. Zazínými ústy promlouvá ještě před dosažením moudrosti sám svět, v němž moudrost již zakotvila. Moudrost promlouvá ještě předtím, než se Zazi dostane do metra. Není si toho však vědoma, což je nezbytný předpoklad moudrosti jako takové, proto zůstává, alespoň prozatím, filosofkou.

V tomto ohledu je pro nás zajímavé, že v románu se objevují přinejmenším další dvě postavy, Zazina teta Marcelina a papoušek Zelenina, u nichž jsme schopni rozpoznat rysy moudrosti. Zřejmě nejprominentnější je v tomto ohledu právě Zelenina. Ten je jakožto papoušek schopen jediné věty, která je však univerzálním komentářem k jakékoliv situaci: „kecaš, kecaš, to je všechno, co umíš.“<sup>60</sup> Tuto repliku opakuje neustále a doprovází s ní románové scény, které zasazuje do post-dějinného rámce, v němž absentuje význam promluvy. Manifestuje tím nicotnost veškerých promluv, v nichž ovšem ostatní nacházejí smysl a které, protože nejsou mudrci, berou smrtelně vážně.

V postavě Zeleniny rovněž nelze nezaslechnout slavné Kojěvovy komentáře k post-dějinné existenci člověka. Podle nich představuje konec dějin také zánik člověka jako takového, přičemž se lidská existence navrácí do jakéhosi zvířecího stavu. Člověk se na konci dějin neliší od zvířete, protože se již podstatným způsobem neproměňuje, čímž veškerá jeho lidská existence zaniká.<sup>61</sup> Přestává platit rovnice „Člověk = Čas“ a lidství, které završilo svoji

56 Queneau, R., *Zazi v metru*, c.d., s. 43.

57 Kojěve, A. *Le dernier monde nouveau*. *Critique*, 1956, août-septembre, No. 111-112, s. 704.

58 Queneau, R., *Zazi v metru*, c.d., s. 91-102.

59 Tamtéž, s. 22.

60 Tamtéž, s. 21.

61 V prvním vydání Úvodu Kojěve ponechává završené lidskosti jisté výsadní postavení, a sice když tvrdí, že vše, co člověka činí šťastným, zůstane i po konci dějin otevřené – láska, umění a hry. V druhém vydání stanovisko přehodnocuje (zřejmě pod tíhou kritiky, která v této otázce byla nasnadě) a tvrdí, že i tyto fenomény nabývají po konci dějin „animálního“ rámce. Post-dějinný člověk si tak hraje stejně jako zvířecí mláďata, rozmnožuje se jako dospělý jedinec savců a pořádá koncerty obdobně jako žaby nebo cikády. Kojěve, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, c.d., s. 436.

existenci překlenutím poslední dyády, dochází k neměnnému bezčasí zvířecí existence. Queneau tuto perspektivu vykreslil rovněž v románu *Můj přítel Pierot*, kde po devastaci Uni parku a zániku kaple vzniká na jejich místě Zoofilská zahrada, tedy jakési útočiště post-dějinného člověka. Zelenina je tak ztělesněním zvířete, které vyjadřuje to podstatné o světě, v němž filosofické promluvy pozbyly smyslu. Představuje mudrce, v jehož osobě nachází konec dějin svůj výraz, stejně jako v nicotných replikách Valentinových.

Román je zasazen do post-dějinného bezčasí také proto, že zde jednoduše jde o moudrost jako takovou. Moudrost v podobě Minerviny sovy vylétá až za soumraku, tedy až poté, co se vše podstatné událo. V tomto případě se skončily dějiny, přičemž uznání jejich konce je podmínkou moudrosti. A právě k tomu Zazi nakonec dospívá. Jejím cílem sice bylo vidět metro, avšak její cesta má nakonec paradoxní vyústění, které přesto přivede Zazinu touhu k uspokojení. Kojève to sám říká v poznámce, kterou jsme citovali výše a z níž jsme vynechali podstatnou část. V úplném rozsahu zní takto: „Ostatně Queneau shrnul celou *Fenomenologii ducha*, když napsal *Zazi v metru*. Zazi přijela do Paříže, aby viděla metro. Když už se tam konečně dostane, usíná a nevidí nic. Tak to vidíte, román o moudrosti.“<sup>62</sup>

Zásadní pro nás je proto v důsledku to, že v samém metru vlastně není co k vidění. Metro je pouhou formou Zaziny touhy. Román *Zazi v metru* stejně jako *Můj přítel Pierot* končí katastrofou, respektive střelbou a obrovskou potyčkou všech románových postav s ozbrojenými složkami. Tato událost nemá o nic menší význam než požár Uni parku nebo bitva u Jeny. Jedná se o událost, kterou doprovází teror, pod jehož hávem jedná nicota smrti a během něhož pozbývá lidský život smyslu. Obdobná událost doprovází Hegelovo rozjímání o stole, lidské práci, boji a třeskotu napoleonských děl. A zcela totožně doprovází také Zazi do metra, kam se dostává jakýmsi výtahem uprostřed celé té tragédie. Svého cíle ovšem nedochází, protože chvíli před tím usíná (a spolu s ní také Zelenina).

Ovšem právě zde nachází Kojève vodítko k moudrosti. Zazin spánek je průvodním jevem obdobné syntézy, která Valentýnovi a Pierotovi dovoľovala nemyslet na nic. Zazi je znavená svojí cestou, během níž prošla nejrůznějšími záhyby lidské existence a na jejímž konci, za zvuku výstřelů, doputovala k absolutnímu vědění, v němž se definitivně uskutečnila syntéza vědění a nevědění. Konstatovat, že Zazi v metru nevidí nic, znamená tvrdit, že v samém základu všech věcí, o něž usiluje filosofické vědění, jednoduše není co k vidění. Znamená to seznat, že samotný základ všech věcí není ničím, respektive je nicotou, jejíž tvořivá a destruktivní síla je původcem světa, k níž člověk

---

62 Ortigues, E., Pour l'honneur d'Alexandre Kojève, c.d.

po konci dějin doputoval. Takový člověk je schopen stanout jí tváří v tvář a nazřít, že zde skutečně není nic k vidění.

Tajemství nicoty, kolem něhož je vystavěna kaple v románu *Můj přítel Pierrot*, je pouhou ideologickou zástěrkou. Zazi navozuje intimní vztah s negativitou, čímž se stává mudrcem po vzoru Brûa, Pierota a Des Cigalese, kteří si jsou vědomi nicotnosti post-dějinného bezčasí, přičemž si jsou vědomi svého plného uspokojení. Po tomto nazření již nepřichází žádné další, nové, nebo překvapivé, které by podstatným způsobem proměnilo naše vědění. Zazina moudrost vylétla za soumraku, za noci dějinného konce, v níž není nic k vidění, protože vše podstatné se již uskutečnilo a nicota se vyjevila prosta veškerého tajemství. A právě takové bezčasí, panující ve světě, se manifestuje v Zazině plně uspokojené touze, a ta se s tímto uspokojením plně ztotožňuje. Teror doprovázející masakr vyjevil Zazi nicotu smrti, která je počátkem i koncem člověka stejně jako jeho největšího díla – dějin. Bezčasí, v němž dospěla k uspokojení, neboť neviděla vůbec nic, a přitom nazřela to podstatné, představuje onu věčnou přítomnost, konec dějinné existence, jejíž uznání Zazi stvrdila v posledních slovech románu, když v šest hodin a šedesát minut odjíždí s matkou z Paříže: „Vidělasi metro?“ [táže se matka] „Neviděla.“ „Cos teda dělala?“ „Stárnulasem.“<sup>63</sup>

## Závěr

Přestože se Kojěvův pokus interpretovat Queneauovy romány může zdát mírně samoučelný, nelze mu upřít jistou přednost. Sám to doznává, když píše: „Předložené interpretace by se mohly zdát nahodilé, pokud bychom nevěděli, že autor traktovaných románů je Hegelovou filosofií doslova nasáklý.“<sup>64</sup> Byl to právě Kojěve, kdo Queneauovi zásadním způsobem Hegelovu filosofií zprostředkoval.<sup>65</sup> Lze proto tvrdit, že ve své interpretaci navazuje Kojěve v jistém smyslu sám na sebe, byť prostřednictvím literárního díla, které je jeho systémem cizí. V důsledku to znamená, že „Hegelovský tribunál“, před něj postavil Queneauovy romány, se ve svém rozsudku nemohl zmýlit, pakliže jednal sám o sobě. Tato „interpretační uzavřenost“ se poté projevuje v přehlížení mnohých skutečností, které by výsledný výklad mohly zpochybnit.

Na jednu takovou skutečnost upozornil například Philippe Sabot, který si všímá, že Valentin Brû se v závěrečné scéně románu odklání od moudros-

63 Queneau, R., *Zazi v metru*, c.d., s. 180.

64 Kojěve, A., *Les romans de la sagesse*, c.d., s. 394.

65 Queneau, R., *Premières confrontations avec Hegel. Critique*, 1963, août–septembre, No. 165/196, s. 694–700.

ti a naskakuje zpět do „rozjetého rychlíku dějin“.<sup>66</sup> Na další skutečnost nás v českém vydání *Zazi v metru* upozorňuje Jiří Pelán, který zde předkládá dva Queneauovy rukopisné fragmenty, v nichž Zazi do metra skutečně vstupuje, a dokonce jím v průběhu románu cestuje.<sup>67</sup> Zůstávalo by poté otázkou, do jaké míry je metro skutečným dějištěm onoho přerodu filosofky v mudrce a do jaké míry v něm Zazi skutečně nevidí vůbec nic.

Ať je tomu jakkoliv, je patrné, že Kojèveova interpretace neposkytuje vyčerpávající výklad Queneauových románů. Daleko spíše představuje jakýsi strategický počín, jehož prostřednictvím má otázka moudrosti a konce dějin nabývat na aktuálnosti. Marco Filoni v tomto smyslu poukazuje na význam propagandy, kterou Kojève zaštiťoval nikoliv pouze svůj kurz, ale rovněž Hegelovu filosofii jako takovou.<sup>68</sup> Jedná se o propagaci moudrosti a konce dějin, tedy Hegelovy filosofie, kterou je třeba neustále aktualizovat a její východiska rozšířit natolik, abychom byli schopni dějiny završit rovněž na praktické, politické, úrovni. Pokud se snad ve světě mají začít postupně objevovat mudrci, je Kojèveova propaganda v tomto ohledu nástrojem, jakým lze tento proces podněcovat. Ostatně po konci dějin se v tomto směru nedá dělat cokoliv jiného. Právě k tomu Kojève odkazuje, když řečnickky vyzývá k tomu, abychom mu ukázali nějaké další mudrce.<sup>69</sup> A přestože se zřejmě žádný takový nenašel, lze s trochou nadsázky konstatovat, že Kojève takové mudrce našel sám, nikoliv však ve světě, nýbrž ve fikci Queneauových románů.

---

66 Sabot, P., Bataille, entre Kojève et Queneau. *Le Portique*, 2012, No. 29, s. 9–10.

67 Queneau, R., „Zazi opravdu v metru“. Přel. J. Pelán. In: Queneau, R., *Zazi v metru*, c.d., s. 182–191.

68 Filoni, M., *Le philosophe du dimanche*, c.d., s. 220–221.

69 Kojève, A., *Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages*. Entretien avec Gilles Lapouge, c.d., s. 19.