"Neexistuje žádná taková zkušenost, jež by nebyla filtrována, poznamenána pojmy. Neexistuje žádné bezprostřední vidění toho, co jest, nýbrž všechno vidění je vždy již vidění něčeho, co je pojmově určené, třeba i jen na základě velmi všeobecných kategorií. Avšak výrazů, jimiž naše zkušenosti vyjadřujeme a jež shledáváme jako neuspokojivé, se můžeme vzdát a vrátit se k nějakým bližším, dokonce zcela běžným pojmům, které se nacházejí v "proudu života" a jejichž významy se zde vyznačují životem, který celý nedokážeme přehlédnout, takže jsou schopny, uchýlíme-li se k nim, ustavit vzájemný vztah mezi novými, specifickými zkušenostmi, a novými, specifickými pojmy. Filosofování spočívá pro Wittgensteina i Adorna v podstatné míře v tom, že se oba učí z procesů pojmotvorby v přirozených jazycích a odtud čerpají podnět, odvahu i sílu k ustavičné sebereflexi, k pozorování světa a zkoumání vlastního soudu." /Rolf WIGGERSHAUS, *Wittgenstein und Adorno*, 2001, s. 12/

**Theodor W. ADORNO, *Aktualita filosofie***

(Die Aktualität der Philosophie, GS 1, 325- )

Kdo dnes zvolí filosofickou práci jako povolání, musí se od počátku zřeknout iluze, z níž dříve filosofické koncepce vycházely: že je totiž možné uchopit silou myšlení totalitu skutečného. Žádný ospravedlňující rozum nemůže objevit sebe sama ve skutečnosti, jejíž řád a podoba maří každý nárok na rozum[[MP1]](https://d.docs.live.net/dd483122fc4de754/Synchronized/FFUK/FFUK%201213/SEMIN%C3%81%C5%98%20Adorno.docx#_msocom_1) ; jako celá skutečnost se poznávajícímu předkládá pouze polemicky, přičemž pouze ve stopách a rozvalinách uchovává naději, že se někdy stane pravou a legitimní skutečností[[MP2]](https://d.docs.live.net/dd483122fc4de754/Synchronized/FFUK/FFUK%201213/SEMIN%C3%81%C5%98%20Adorno.docx#_msocom_2) . Filosofie, jež ji dnes za takovou vydává, slouží jen tomu, aby skutečnost zakrývala a zvěčňovala její současný stav[[MP3]](https://d.docs.live.net/dd483122fc4de754/Synchronized/FFUK/FFUK%201213/SEMIN%C3%81%C5%98%20Adorno.docx#_msocom_3) . Tato funkce je již před každou odpovědí vložena do otázky samé, a to do otázky, která se dnes označuje jako radikální, ač je nejméně radikální ze všech: do otázky po bytí vůbec, jak ji nové ontologické koncepty výslovně formulují a jak byla přes všechny protiklady základem idealistických systémů, jež se považují za překonané. Neboť tato otázka předpokládá jako možnost svého zodpovězení, že bytí je přiměřeno a přístupno myšlení, že je možné tázat se na ideu jsoucího. Avšak adekvace myšlení k bytí jako totalitě se zhroutila, a tím se znemožnilo tázání po ideji jsoucího samé, jež by mohla stát nad okrouhlou a uzavřenou skutečností jako jasně svítící hvězda a jež pro vždy již pro lidské oko vybledla, jakmile obrazy našeho života zaručují už jen dějiny. Idea bytí se ve filosofii stala bezmocnou; není nic víc než prázdným formálním principem, jehož archaická důstojnost pomáhá k převlékání libovolných obsahů. Plnost skutečnosti jako totality nelze podřídit ideji bytí, která by určovala její smysl; stejně tak není možné vypracovat ideu bytí z prvků skutečnosti. Pro filosofii je ztracena, avšak tím je zasažen i její nárok na totalitu skutečna.

Svědectví o tom podávají samy dějiny filosofie. Krize idealismu jde ruku v ruce s krizí filosofického nároku na totalitu. Autonomní ratio - jak zněla teze všech idealistických systémů - mělo být schopno vypracovat ze sebe sama pojem skutečnosti i všechnu skutečnost samu. Tato teze se rozplynula. Novokantovství marburské školy, které se vší přísností usilovalo o to, aby získalo obsah skutečnosti z logických kategorií, si sice uchovalo svou systematickou uzavřenost, avšak vzdalo se veškerého práva nad skutečností a je odkázáno do oblasti, v níž se z každého obsahového určení stal virtuální, nekonečně unikající koncový bod procesu. Opačná pozice vzhledem k marburské škole v rámci idealismu, Simmelova filosofie života, která je orientována psychologisticky a iracionalisticky, si sice podržela svůj kontakt se skutečností, kterou se zabývá, avšak ztratila jakékoli právo udílení smyslu naléhající empirii a rezignovaně spočinula ve slepém a neujasněném přírodním chápání všeho živého, které se marně pokoušela vystupňovat k nejasné, fantomatické transcendenci toho, co je více než život

/.../ požadavek materiální ontologie

Z této situace vychází usilování onoho filosofického ducha, který se nám prezentuje pod jménem fenomenologie: usilování o to, získat nějaký nadsubjektivně závazný řád bytí po rozpadu idealistických systémů a nástrojem idealismu, autonomním *ratio*. Je hlubokým paradoxem všech fenomenologických intencí, že pomocí stejných kategorií, které stvořilo subjektivní, pokarteziánské myšlení, chce získat právě tu objektivitu, které tyto intence v samém původu / odporují. Že Husserla vyšla u Husserla právě od transcendentálního idealismu, není proto žádná náhoda, a pozdní produkty fenomenologie mohou tento svůj původ tím méně popřít, oč více se jej snaží zastírat. Vlastním produktivním Husserlovým objevem - důležitějším než z vnějšího pohledu působivá metoda "zření podstat" -, , že rozpoznal význam pojmu neodvoditelné danosti, jak jej vypracovaly pozitivistické směry, pro fundamentální problém vztahu rozumu a skutečnosti a že mu navrátil jeho plodnost. Vymanil pojem originárně dávajícího názoru z psychologie a vrátil vypracováním deskriptivní metody filosofii onu spolehlivost omezené analýzy, kterou již dávno ztratila v jednotlivých vědách. Nelze ale nevidět - a fakt, že Husserl to otevřeně sám říkal -, že Husserlova analýza danosti je veskrze vztažena k implicitnímu systému trascendentálního idealismu, jehož ide Husserl nakonec sám explicitně formuluje; že "ospravedlnění rozumem" je poslední instancí ve vztahu rozumu a skutečnosti; že právě proto husserlovské deskripce / náležejí do okruhu tohoto rozumu. Husserl očistil idealismus od jeho spekulativní přílišnosti a přivedl jej na rovinu jemu nejdosažitelnější reality. Ale neprolomil jej.

/GS I, 326-8/

Filosofie se neodlišuje, jak se dnes stále ještě banálně míní, od vědy vyšším stupněm všeobecnosti. Ani abstraktností kategorií, ani ustrojením materiálu se neliší od věd. Zásadní rozdíl spočívá v následujícím: v tom, že speciální vědy své výsledky /Befunde/, přinejmenším své poslední a nejhlubší výsledky chápou jako nezrušitelné a v sobě spočívající, zatím filosofie již svůj první výsledek, s nímž se setká, chápe jako znak, který má rozluštit. Jednoduše řečeno: ideou vědy je bádání, ideou filosofie výklad /Deutung/. A v tom tkví velký, patrně setrvalý paradox: že totiž filosofie musí znovu a znovu a s nárokem na pravdu postupovat jakožto výklad, aniž kdy má nějaký jistý klíč vykládání; že jí není dáno nic víc než prchavé, mizející odkazy v záhadných figurách jsoucna a jeho podivuhodných propleteních. Dějiny filosofie nejsou ničím jiným než dějinami těchto spletí; proto má tak málo "výsledků"; proto musí začínat stále znovu; proto se nemůže vzdát sebemenší nitky, kterou napjala dřívější doba a která možná doplňuje právě onu lineaturu, která dokáže proměnit šifry v text. /GS I, 334/

(nejde o to odhalit skutečnost jako "smysluplnou" a ospravedlnit ji, tomu brání samy trhliny v bytí - ani to neznamená hledání nějakého jiného světa za tímto světem - to je spíš v pozadí bádání)

... funkcí řešení záhad (Rätsel) je jako bleskem osvětlit a zrušit záhadnou podobu (Rätselgestalt), nikoli vytrvávat za záhadou a připodobňovat se jí. Ryzí filosofický výklad /Deutung/ nepostihuje nějaký smysl, který již leží připraven za otázkou, nýbrž otázku zprudka a v okamžiku osvětlí a současně s tím stráví. A tak jako se hádanky řeší tím, že se singulární a roztříštěné prvky otázky dlouho skládají do různých uspořádání, až nakonec vytvoří figuru, z níž vzejde řešení, přičemž otázka sama zmizí - tak musí i filosofie své prvky, které přejímá od speciálních věd, tak dlouho skládat do proměnlivých konstelací, Anebo, řečeno méně astrologicky a přiměřenější aktuální vědeckosti, skládat je do měnících se pokusných uspořádání, až z nich vzejde figura, která bude čitelná jako odpověď, přičemž otázka sama vzápětí zmizí. Úkolem filosofie není zkoumat skryté a dané intence skutečnosti, nýbrž vykládat skutečnost, jež je intence prostá, tak, že z moci konstrukce figur, obrazů z izolovaných prvků skutečnosti vyzdvihne otázky, jejichž pregnantní formulování je úkolem vědy..."

GS I, 334-5/

Filosofie, která již nepracuje s předpokladem autonomie; která se již nedomnívá, že skutečnost je založena v *ratio*, nýbrž bere znovu a znovu na vědomí prolamování autonomně-racionálního zákonodárství bytím, které není adekvátní s filosofií a nelze je racionálně koncipovat jako totalitu, nepůjde po cestě k racionálním předpokladům až k jejímu poslednímu konci, nýbrž zastaví se tam, kde se projevuje neredukovatelná skutečnost..." /GS I, 342/

Theodor W. ADORNO, *Esej jako forma* (1954-58)

(in: Noten zur Literatur, Suhrkamp 1981, str. 9-33)

 Až příliš často se konstatovalo a tvrdilo, že esej jako smíšený žánr se v Německu netěší příliš dobré pověsti; že ruší pádnou tradici formy; že jeho explicitnímu nároku se jen tu a tam dostává zadost. "Forma eseje až doposud stále ještě neprošla cestou osamostatňování, kterou již dávno prošel její sourozenec, básnictví: cestou vývoje z primitivní, nerozlišené jednoty s vědou, morálkou a uměním." /Georg von Lukács, Die Seele und die Formen, Berlkin 1911, s. 29./ Na tomto běžném předsudku nezměnila nic ani nespokojenost s daným stavem, ani nespokojenost s postojem, který na něj reaguje tím, že ohrazuje umění jako rezervaci iracionality, poznávání ztotožňuje s organizovanou vědou a to, co do této antiteze nezapadá, chce vyloučit jako cosi nečistého. Ještě dnes stačí, aby ten, kdo je chválen jako *écrivain*, byl akademicky proskribován. Navzdory všem závažným postřehům, které Simme a mladý Lukács, Kassner a Benjamin svěřili eseji, spekulaci o specifických, kulturně již zformovaných předmětech, cech filosofů strpí jen to, co se odívá důstojností všeobecnosti, trvalosti a dnes pokud možná původnosti; se zvláštním duchovním útvarem se spouští jen do té míry, nakolik je na něm možné zpříkladnit obecné kategorie, tedy jen v té míře, v níž k nim zvláštní ukazuje. Úpornost, s níž přežívá toto schema, by byla právě tak záhadná jako jeho s ním spjatá afektivní kvalita, kdyby je neživily motivy, které jsou silnější než bolestná vzpomínka na kultivovanost, která chybí kultuře, v níž je historicky *homme des lettres* prakticky neznám. V Německu vyvolává esej obranné reakce, protože upomíná na svobodu ducha, která se dnes po nezdaru osvícenství (po Leibnizově doby už jen cosi povrchního), a to i v podmínkách formální svobody, nedokázala řádně rozvinout, nýbrž vždy byla svolná vyhlašovat za svůj vlastní zájem podřízení se pod tu či onu vnější autoritu. Esej si však svůj obor působnosti nenechá předepisovat. Místo toho, aby podával nějaký vědecký výkon anebo cosi umělecky tvořil, jeho snažení zrcadlí ještě dětskou zálibu toho, kdo se bez skrupulí nechává inspirovat tím, co již učinili jiní. Reflektuje milované i nenáviděné namísto toho, aby prezentoval ducha podle modelu bezmezné pracovní morálky jako stvoření z ničeho. Podstatné jsou pro něj štěstí a hra. Nezačíná od Adama a Evy, nýbrž tím, o čem chce mluvit; říká, na čem mu přitom záleží, končí, když se sám cítí být u konce, a nikoli tam, kde už nic nezbývá: proto je počítán mezi nezbednosti. Jeho pojmy nejsou zkonstruovány postupem od prvního a nezaokrouhlují se v posledním. Jeho interpretace nejsou zpevněné a prosvětlené filologií, nýbrž jsou to v zásadě nadinterpretace, jak zní automatický verdikt oné bdělé rozvážnosti, která se nechává najmout hloupostí proti duchu. Usilování subjektu proniknout k objektivitě skryté za fasádou se cejchuje jako zbytečnost: z prostého strachu před negativitou. Vše je přece mnohem jednodušší. Tomu, kdo vykládá, místo aby bral, jak to je, a pořádal, je poznačen žlutou barvou toho, kdo se honí se svou scestnou inteligencí za přeludy a kdo cosi vkládá tam, kde není co k vysvětlování. Buď člověk faktů, anebo vzdušných zámků, tak zní alternativa. Jakmile se však člověk nechá jednou terorizovat zákazem říkat víc, než se na daném místě míní, podřizuje se již falešné představě, kterou si o sobě lidé i věci pěstují. Rozumění pak není nic jiného než rozbalování toho, co chtěl autor vždy říci, anebo nějakých individuálních psychologických hnutí, která jev naznačuje. Avšak tak jako není možné zjistit, co si někdo zde a tam myslel, co cítil, právě tak by nebylo co podstatného z takových vhledů získat. Má-li se odhalit objektivní bohatství významů, které jsou zahrnuty v každém duchovním jevu, pak se od příjemce vyžaduje právě ona spontaneita subjektivní fantazie, která se kaceřuje ve jménu objektivní disciplíny. Nelze interpretací získat nic, co současně nebylo interpretací vloženo. Kritérii jsou přitom slučitelnost interpretace s textem a se sebou samou jakož i její schopnost propůjčit navzájem hlas všem momentům předmětu. Tím se esej podobá estetické svébytnosti, kterou je snadné obviňovat z toho, že je pouhou výpůjčkou od umění, od které se však esej liší svým médiem, pojmy, a svým nárokem na pravdu bez estetického zdání. To nepochopil Lukács, když v dopisu Leo Popperovi, který otevírá jeho spis "Duše a formy", nazval esej uměleckou formou. O mnoho lepší však není ani pozitivistická maxima, která říká, že to, co bylo napsáno o umění, nesmí usilovat o umělecké podání, tedy o autonomii formy. Univerzální pozitivistický sklon klást každý možný předmět jako předmět bádání ostře proti subjektu, zůstává zde stejně jako i v jiných momentech stát u pouhého dělení formy a obsahu: ostatně sotva by se dalo mluvit o estetičnu neesteticky, bez jakékoli podobnosti s věcí, aniž bychom propadli plytkosti a od věci se a priori odchýlili. Jakmile je obsah zafixován podle vzoru protokolových vět, měl by být podle poizitivistického obyčeje lhostejný vůči svému podání /*Darstellung*/, a to má být konvenční, věc sama je nevyžaduje a každá hybnost výrazu, jak instinktivně cítí vědecký purismus, ohrožuje objektivitu, která se má vyloupnout sama, jakmile oddělíme subjekt, a tedy je ohrožením zdárného podání věci, která se uchovává tím lépe, čím méně spoléhá na oporu formy, jakkoli ta sama má svou normou právě to, že podává věc samu a bez příměsí. V alergii k formám jako pouhým akcidencím se vědecký duch blíží duchu strnule dogmatickému. Nezodpovědně zfušovaný jazyk soudí, že dokládá odpovědnost ve věci samé a reflexe na vše duchovní se stává privilegiem bezduchých.

 Všechny tyto výplody zášti jsou nejen nepravdou. Jestliže se eseji příčí odvozovat kulturní útvary z něčeho, co je jejich základem, zaplétá se až příliš ochotně s prominentním kulturním provozem, úspěšností a prestiží tržních produktů. Románové biografie a všechna ona příbuzná literatura premis, která na ně navazuje, nejsou degenerace, nýbrž permanentní pokušení formy, jejíž podezíravost vůči falešné hloubce není ničím chráněna před tím, aby se zvrátila v obratnou povrchnost. To se ukazuje již u Sainte-Beuva, u něhož je patrně třeba hledat počátek novodobého eseje, a v produktech, jako jsou siluety Herberta Eulenberga, německého pravzoru záplavy kulturního literárního šuntu, či ve filmech o Rembrandtovi, Toulouse-Lautrecovi a Písmu Svatém pak pokračuje neutralizace duchovních výtvorů na zboží, jež se pak v novějších dějinách nezadržitelně zmocňuje toho, čemu se v krajích východě ohavně říká dědictví. Nejnápadnější je tento proces v případě Stefana Zweiga, jemuž se v mládí podařilo pár umných esejů a jenž nakonec ve své knize o Balzacovi klesl až k psychologii tvůrce. Takové spisovatelství nekritizuje abstrakci základních pojmů, bezduchá data, vyhlazená klišé, neboť to vše implicitně předpokládá a s tím vším je srozuměno. Sedlina rozumějící psychologie se mísí s obvyklými kategoriemi vlastními světonázoru nedovzdělaného šosáka, jako jsou kategorie osobnosti či iracionálna. Podobné eseje se samy zaměňují za fejeton, za nějž je pokládají nepřátelé této formy. Vytržena z disciplíny akademické nesvobody se pak tato svoboda sama stává nesvobodnou a je svolná se společensky preformovanou potřebou svého zákaznictva. Nezodpovědnost, jež je o sobě momentem každé pravdy, která se nevyčerpává v odpovědnosti vzhledem ke stávajícím poměrům, se pak zodpovídá před potřebami etablovaného vědomí; špatné eseje jsou neméně konformní než špatné disertace. Odpovědnost však respektuje nejen autoritu a grémia, nýbrž rovněž i věc samu.

 Forma nenese vinu na tom, že špatný esej vypráví o osobách, místo aby odemykal věc. Oddělení vědy a umění je nezvratné. Nebere je na vědomí pouze naivita literárního fabrikanta, který se pokládá přinejmenším za organizačního génia a dobrá umělecká díla šrotuje do špatných. Věda a umění se rozešly současně se zpředmětněním světa během postupné demytologizace; vědomí, pro které byly názor a pojem, obraz a znak jedním, existovalo-li vůbec, není možné restituovat žádnou kouzelnou hůlkou, a to tím spíše, že jeho obnovení by znamenalo návrat k chaosu. Takové vědomí by bylo myslitelné jen jako završení procesu zprostředkování, jako utopie, jak si ji malovali idealističtí filosofové po Kantovi pod jménem intelektuálního názoru, který však selhával, kdykoli se jej dovolávalo aktuální poznání. Kde se filosofie domnívá, že je schopna s oporou v básnictví skoncovat se zpředmětňujícím myšlením a jeho dějinami, tedy s antitezí subjektu a objektu (podle běžné terminologie), a kde doufá, že v poezii spíchnuté z Parmenida a Jungnickela mluví Bytí samo, tam se sbližuje s chatrným kulturním žvástem. Se sedláckou lstivostí, která se vydává za zemitost, se zdráhá ctít závazek pojmového myšlení, jemuž se však sama upsala, jakmile převedla pojmy do věty a soudu; přitom však je jí vlastním estetickým živlem plytká a převzatá reminiscence na Hölderlina, expresionismus či secesi, protože žádné myšlení se nemůže svěřit řeči tak bezmezně a slepě, jak se to pokouší předstírat ideál zemitého způsobu mluvy. Násilí, které se přitom děje jak obrazu, tak jazyku, má svůj původ v žargónu autentičnosti, v němž se slova chvějí tremolem pohnutí, a přitom zamlčují, čím že jsou pohnuta. Ambiciózní transcendence řeči za smysl končí ve smysluprázdnosti, které se hravě může chytit pozitivismus; domnívá se mu být nadřazena, avšak svou smysluprázdností, kterou pozitivismus kritizuje, mu hraje do rukou, protože oba hrají stejnými kameny. Pokud se řeč vůbec ještě odvažuje žít ve vědách, sbližuje se v tomto očarování s uměleckým řemeslem a badatel, který se řeči vzpírá a místo aby ponížil slovo tím, že je nechá pouze popisovat svá čísla, dává přednost tabulce, která se bezvýhradně přiznává ke zpředmětňování vědomí, je tím, kdo ještě uchovává, jakkoli negativně, jistou věrnost estetice, nalézaje v tabulce cosi jako formu tohoto zpředmětňování, aniž by se musel omluvně uchylovat k umění. Umění bylo vpleteno do dominantní tendence osvícenství do té míry, že již od antiky vtělovalo do své techniky vědecké poznatky. Kvantita se však mění v kvalitu. Jestliže je v uměleckém díle technika absolutizována; jestliže konstrukce je naprostá a zahlazuje to, co ji motivuje a co se jí vzpírá, to jest výraz, jestliže tedy umění chce být nezprostředkovaně vědou a chce-li být správné podle její míry, pak sankcionuje předumělecké zaujetí samotnou látkou, je vzdáleno smyslu stejně jako Bytí filosofických seminářů a sbratřuje se se zvěcněním, ač dodnes je a bylo funkcí nefunkčního, to jest umění, protestovat proti němu, jakkoli němě a třeba i zvěcněně.

 Tak jako se v dějinách věda a umění od sebe dělí, nelze ani hypostazovat jejich protiklad. Odpor vůči anachronickému směšování nedává posvěcení kultuře organizované do oddělení. Ona oddělení totiž, jakkoli nezbytná, institucionálně dotvrzují rezignaci na celou pravdu. Ideály čistoty a řádnosti, které jsou společné provozu pravé filosofie cejchované hodnotami věčnosti, skrznaskrz proorganizované, neotřesitelné vědě a názornému umění bez pojmů, na sobě nesou stopu represivního řádu. Od ducha se žádá ověření jeho kompetence, aby spolu s kulturně potvrzenými hranicemi nepřekračoval i oficiální kulturu samu. Přitom se předpokládá, že všechno poznání je možné potenciálně převést do vědy. Teorie poznání, které rozlišují předvědecké vědomí od vědeckého, chápou ostatně vesměs tento rozdíl jen jako rozdíl ve stupni Jestliže se ale zůstává u pouhého tvrzení této převoditelnosti, aniž by se kdy živé vědomí ve vší vážnosti proměnilo ve vědecké, ukazuje na prekérnost tohoto přechodu, na rozdíl v kvalitě. Zcela prostá úvaha o životě vědomí by nás mohla poučit o tom, jak málo je možné poznatky, které v žádném případě nejsou nějaká nezávazná tušení, polapit vědeckou sítí. Dílo Marcela Prousta, jemuž stejně jako Bergsonovi nechyběl moment vědecké pozitivity, je jedinečný pokus vyslovit nutné a přesvědčivé poznatky o lidech a sociálních souvislostech, které nelze bez dalšího přizpůsobit vědě, aniž by tím byl jejich nárok na objektivitu jakkoli snižován anebo vágně tolerován. Mírou takové objektivity není verifikace tvrzených tezí jejich opakovaným testováním, nýbrž zkušenost, kterou si člověk podržuje v naději i deziluzi. Ta jejich pozorováním dává jejich jasný obrys tím, že je rozpomínáním buď potvrzuje nebo vyvrací. Avšak jejich individuálně sevřenou jednotu, v níž se přesto vyjevuje celek, není možné rozčlenit a pak přiřazovat odděleným osobám či aparátům psychologie nebo sociologie. Proust se pod tlakem scientistického ducha a jeho potřeb, kterých si byl latentně vědom i umělec, snažil pomocí určitého experimentu, tedy techniky odvozené z vědy, buď zachraňovat, buď restaurovat to, co se v době měšťanského individualismu, kdy individuální vědomí ještě důvěřovalo samo sobě a netrpělo úzkostí z cenzurujícího organizování, pokládalo za poznatky obeznalého muže, jako byl vymřelý *homme de lettres*, jejž Proust ještě jednou cituje jako svrchovaný případ diletanta. Nikoho by však nenapadlo odbývat to, co říká zkušený člověk, jen proto, že jde o jeho vlastnictví, které nelze bez dalšího vědecky zobecnit, za cosi pominutelného, nahodilého a iracionálního. To, co z jeho zjištění uniká skrze oka vědeckých sítí, je to, co uniká samotné vědě. Jako věda o duchu selhává v tom, co duchu kdysi slíbila: objasnit jej zevnitř. Mladý spisovatel, který se chce na vysokých školách naučit, co je umělecké dílo, jazykový tvar, estetická kvalita či estetická technika, pochytí z toho všeho většinou jen cosi povrchního, nanejvýš se mu dostane informací, které jsou jako prefabrikáty převzaty z té filosofie, jež je právě v kurzu, a jsou k obsahu všech těchto věcí pouze nahodile připlácnuty. Obrátí-li se k filosofické estetice, vnucují se mu tvrzení v naprosto abstraktní rovině, která nijak nesouvisí s věcmi, jimž chce porozumět, a nijak nepřibližují obsah, který tápavě hledá. Odpovědnost za toto vše nenese jen dělba práce v *kosmos noétikos*, který se člení na umění a vědu a stejně tak nelze jejich demarkační linie odstranit dobrou vůlí či vyšším plánem. Duch, který je neodvolatelně modelován podle vzoru ovládnutí přírody a materiální produkce, se oddává vzpomínkám na ono překonané stádium, které je příslibem budoucího, na transcendenci vůči stále rigidnější výrobní vztahy, což jeho specializovanou metodu ochromuje právě vzhledem k jejím specifickým předmětům.

 Ve vztahu k vědeckému postupu a jeho filosofickému základu jakožto metody vyvozuje esej v souladu se svou ideou poslední důsledek z kritiky systému. Dokonce i empiristické nauky, jež přiznávají přednost nezavršitelné, neanticipovatelné zkušenosti před pevným pojmovým řádem, jsou stále systematické potud, pokud zkoumají více či méně konstantně představované podmínky poznání a z nich vypracovávají souvislost, jež je co možná bez mezer. Empirismus ne méně než racionalismus byl od doby Baconovy – jenž sám byl esejistou – „metoda“. Pochybnost o jejím nepodmíněném oprávnění byl ve způsobu, jímž postupuje myšlení samo, realizován bezmála pouze v eseji. Je práv vědomí non-identity, aniž by je třeba jen vyslovoval; je radikální v non-radikalismu, v tom, že se zdržuje každé redukce na nějaký princip, že klade důraz na částečné vůči totálnímu, ve své fragmentárnosti. „Je možné, že velký Sieur de Montaigne cítil cosi podobného, když dal svým spisům nanejvýš krásné a výstižné označení ‚Eseje‘. Jednoduchá skromnost tohoto slova je jeho vysokomyslnou kurtoazií. Esejista se vzdává svých hrdých nadějí, které jej někdy vedou k tomu, aby věřil, že již je velmi blízko cíle: nemá nabídnout co více, než výklady básní jiných autorů anebo svých vlastních nápadů. Ironicky se však přizpůsobuje této malosti – věčné malosti velmi hlubokého práce myšlenky tváří v tvář životu – a svou ironickou skromností na to ještě klade důraz“ /G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, s. 21/ Esej se neřídí pravidlem organizované vědy a teorie, totiž že podle výroku Spinozova je řád věcí týž jako řád idejí. Protože řád pojmů bez mezer nespadá vjedno se jsoucím, není jeho cílem uzavřená, deduktivní či induktivní stavba. Bouří se proti nauce, jejíž kořeny jsou už u Platóna a podle níž je měnící se, efemérní předmětem nedůstojným filosofie; proti onomu starému bezpráví na pomíjivém, které je ještě jednou prokleto v pojmu. Má hrůzu z násilností dogmatu: z rezultátu abstrakce, to jest z toho, že ontologická závažnost náleží pojmu, jenž je vzhledem k individuálnu, které je v něm uchopeno, časově invariantní. Klamné zdání, že *ordo idearum* je *ordo rerum* tkví v prosazování zprostředkovaného jako bezprostředního. Jako pouze faktické nemůže být myšleno bez pojmu, protože myslet je znamená vždy chápat je pojmem, právě tak není ani nejčistší pojem myslitelný bez všeho vztahu k fakticitě. Dokonce i výtvory fantazie, které jsou údajně osvobozené od prostoru a času, odkazují, jakkoli odvozeně, k individuální existenci. Proto se esej nenechá zastrašovat zvrácenou hlubokomyslností, která tvrdí, že pravda a dějiny stojí jakožto navzájem neslučitelné proti sobě. Má-li totiž pravda nějaké časové jádro, pak se jejím integrálním momentem stává celý historický obsah; z aposteriority se konkrétně stává apriorita, jak to pouze všeobecně požadoval Fichte a jeho následovníci. Vztah ke zkušenosti – a té dává esej právě tolik substance jako tradiční teorie pouhých kategorií – je vztahem k celým dějinám; pouze individuální zkušenost, se kterou jako nejbližší vědomí započíná, je sama zprostředkována přesahující zkušeností historického lidstva; to, že místo toho by tato zkušenost měla být zprostředkovaná a že bezprostřednem by mělo být vždy jen ono vlastní, je sebeklam individualistické společnosti a ideologie. Esej tedy reviduje podceňování dějinně vytvořeného jako předmětu teorie. Odlišování první filosofie od pouhé filosofie kultury, která ji předpokládá a na ní staví, tedy odlišení, kterým se teoreticky racionalizuje tabu eseje, je neudržitelné. Způsob, jímž pracuje duch, ztrácí svou autoritu, která uctívá rozlišování časového a bezčasového jako nějaký kánon. Vyšší roviny abstrakce nedodávají myšlence ani vyšší posvěcení, ani metafyzický obsah; myšlenka v nich s postupem abstrakce spíše vyprchává a něco z toho by chtěl esej odčinit. Běžná námitka proti němu, totiž že je fragmentární a nahodilý, postuluje danost totality, a tím i identitu subjektu a objektu, a tváří se, jako by člověk dokázal zmoci celek. Esej ovšem nechce hledat věčné v pomíjivém a destilovat je z něho, nýbrž chce naopak pomíjivé zvěčnit. Jeho slabost dosvědčuje samu onu non-identitu, kterou má vyjádřit; přesahování intence přes věc, a tedy onu utopii, jejíž ochranou je členění světa na věčné a pomíjivé. V emfatickém eseji se myšlenka oprošťuje od tradiční ideje pravdy.

 Tím však esej současně suspenduje tradiční pojem metody. Hloubka myšlenky se měří podle toho, jak hluboko vniká do věci, nikoli podle toho, jak dalece ji převádí na něco jiného. To esej užívá polemicky, neboť rozebírá to, co se podle pravidel pokládá za odvozené, aniž by hledal jeho definitivní odvození. Svobodně myslí pospolu to, co se sešlo ve svobodně zvoleném předmětu. Netrvá na nějakém zásvětí všech zprostředkování – což jsou zprostředkování historická, v nichž je sedimentována celá společnost -, nýbrž hledá pravdivostní obsahy jakožto dějinné. Netáže se po nějaké prapůvodní danosti a provokuje tím zespolečenštěnou společnost, která – poněvadž nestrpí nic, co nemá její ražbu -, je nejméně schopna strpět to, co připomíná její všudypřítomnost, a proto se jako ideologického komplementu dovolává přírody, z níž v její praxi už nic nezbývá. Eseje beze slova opouští iluzi, jako by myšlenka dokázala proniknout od toto, co je *thesei*, z kultury, do toho, co je *fysei*, od přírody. Esej, který je svázán s fixovaným, doznaně odvozeným, hotovými útvary, prokazuje úctu přírodě, jakmile stvrzuje, že již není pro člověka. Jeho alexandrinismus je odpovědí na to, že tam, kde šeříku a slavíku univerzální síť dovoluje přežívat, šeřík i slavík svou existencí vedou k víře, že život ještě žije. Opouští královskou cestu k počátkům, které vedou pouze k tomu, co je nejvíce odvozené, k bytí, ke zdvojené ideologii toho, co beztak jest, aniž by přitom zcela zmizela idea zprostředkování, kterou postuluje sám smysl prostředkování. Všechny roviny zprostředkovaného jsou eseji bezprostřední ještě dřív, než začne reflektovat.

/GS 11, 19/