

I.D.

o b s a h

petr rezek: předmluva I

I.

radim palouš: k bolzenovi významu v duchovním
vývoji 1

antonín mokrejš: o přístup k integraci Šaldova
myšlení 57

jiří pechar: zamyšlení nad jedním detailem
masarykovy biografie 92

jiří němec: hegel - náš vzor 103

II.

lívio sichirollo: kants vernunftglaube 114

furio cerutti: the crisis of marxism as problem of marxism	138
ente pařanin: ueberwindung des gegensatzes von idealismus und materialismus bei husserl und marx	162
davor rodin: wissenschaft und gesellschaft	201
jen steiner: pŕispěvek g.h. meeda	223

III.

jindřich chalupecký: náhoda, duchamp a mallarmé	238
oleg sus: na horizontu mimoznaková intence umění	247
petr rezek: otázky konceptuálního umění	255
miroslav petříček: eolská harfa	276

IV.

ladislav hejčánek: mythos, filosofie a "nepředmětné myšlení"	307
martin hybler: pravidla přítomnosti	342
xy: martin heidegger: řeč	359

V.

věra jirousová	387
pevel šrut	
jan vladislev	
petr kabeš	
vratislav brebenec	
andřej stenkovič	
eugen brikcus	
josef kroutvor	
vlasta třešňák	
jan voňnanský	
fanda pánek	
michal matzeneuer	

VI.

jaroslav kořán: ch.bukowski: bogert ve světě mrtvých	470
josef vohryzek: strindberg o vlasti	475

VII.

jan lopatka: vatikán v babylonu	483
bibliografie ivana dubského	494

Ze světa se počíná vytrácet specifikum národních filosofií, široké mezinárodní proudy stojí místo nich. V Čechách se počíná vytrácet sama filosofie. V současných Čechách chybí nejenom základní podmínky pro nabytí filosofického vzdělání, ale sporná je i kontinuita české filosofie a za třetí je možné pochybovat i o tom, zda v Čechách existuje sama potřeba filosofie.

Dr. Ivan Dubský, u příležitosti jehož pětapadesátin zde počínáme o ožehavém tématu uvažovat, se k těmto otázkám svého času vyjádřil tak, že naši /a nejenom současnou/ duchovní situaci přirovnal pomocí Straussových výkladů jihoamerické vzdělanosti k situaci "rozvojové země", která stále dohání své zpoždění za metropolemi a která jej nedožene ani tehdy, když je už lépe informována o odborných novinkách než příchozí z metropole samotné. Od Dubského výroku uplynulo několik let a situace

se jeví být horší o to, že mizí i podmínky pro polovzdělání - to je možné jen tam, kde je možný sice odvozený, ale - jak si začínáme uvědomovat - přece jen nějaký vztah ke vzdělanosti. Ať již toto vzdělání nacházíme u osob zde či v literatuře ze zahraničí, vidíme, že možnosti kontaktu se stále více omezují na kontakt osobní, a to několika málo s několika málo. Někdo může říci: A co by mělo být jinak, vždyť takhle to bylo vždy! Skutečně, slychávali jsme od prof. Patočky, že se u nás před válkou nefilosofovalo, že se filosofii nevyučovalo v kontaktu s filosofií. On sám se s filosofií filosofující setkal v cizině. A jaká byla úroveň studií po válce si představíme z faktu, že elementární Patočkova skripta o Platónovi připadala studentům obtížně proniknutelná. Sám jsem zažil obrodu konce let šedesátých, ale nebylo to nic než dohánění; všelékem byl Heidegger /docent probírající jeden z jeho textů v semináři odbyl delší citát z Aristotela slovy: Nejsem řečník - přečte nesrozumitelný překlad Křížův a pokračuje dál/.

Ivan Dubský strávil právě v období poslední obrody řadu let na německých univerzitách, kde nasál atmosféru fenomenologických zkoumání a zakusil práci Heideggerových žáků. Jeho skepse vůči úrovni snah u nás byla oprávněná. Sám, typem spíše badatel než pedagog, vyzrál v dokonalého filosofického esejistu, jemuž se u nás v současnosti sotva kdo vyrovná. Zvláště jednu stránku bych rád v jeho esejích vyzdvihl. Všímněme si,

jak právě on je zdrženlivý, odvolává-li se na Heideggera, až
jej jistě Heidegger zásadně ovlivnil. Dubského vzrůst spočí-
vá patrně v tom, že zmínka padne na pravém místě, na půdu při-
pravenou vlastním literárním zpracováním. Běžná praxe je u nás,
žel, opačná. To ovšem znamená, že české filosofii i nadále chy-
bí zkušenost filosofie, a řekl bych přímo: zkušenost metafyzí-
ky. Protože nemáme možnost pobývat v cizině a zažívat tak fi-
losofickou práci s textem, nezbyvá nám v naší současné situaci
než to, abychom se sami obrátili s klasickým komentářem ke kla-
sickým textům metafyziky. Dubského skeptická zdrženlivost by nám
zde měla být připomenutím, že filosofy nelze studovat jen pro-
střednictvím komentářů Heideggerových, jak se už u nás stalo
zvykem, že s těmito komentáři se lze setkat pouze přes zdroj,
z něžž vyrůstala i Heideggerova filosofie, totiž ze zkušenosti
metafyziky.

Zdrženlivosti a skepse je zapotřebí právě v součas-
nosti, kdy se zdá, že pochybnosti uvedené na počátku této úva-
hy jsou překonávány. Lze totiž pozorovat rostoucí zájem o filo-
sofii u mladých lidí, pro něž mnozí pořádají úvody do filosofie.
Nezaměňujme však tento zájem za potřebu filosofie. Mladí mají
nadšení, z kterého se lze těšit, ale pokud by se rozhodli pro
filosofii, je třeba je vést především k tomu, že filosofie je
práce. /Kdo to ví, je k nadšení skeptický./ Filosofie není jen
otevíráním, je především prací. Na půdě úvodů do filosofie také

I

k bolzanovu významu v duchovním
vývoji a v národním povědomí
radim palouš

Žádal bych především, jako od každého, kdo chce v mé věci vystupovati jako obhájce, nejprve slib, že nebudete bojovat žádnými jinými zbraněmi, než důvody, že nebudete si dovolovati žádnou ironii, tím méně trpkost, nýbrž zůstanete naopak stále vlídným a trpělivým a rád připustíte, kde naši protivníci mají napolovic pravdu.

Bernard Bolzano v dopise Feslovi
z 27. července 1835

I

Dvousté výročí Bolzanova narození se ve světě připomíná oficiálně prostřednictvím usnesení a výnosu UNESCO především pro jeho současný věhlas v logice. Jak zvláštní, jestliže při uznání veškeré Bolzanovy originality je třeba přiznat, že dějinný vývoj logiky Bolzanův duchovní výkon téměř nebo vůbec nepotřeboval. Teprve jaksi ex post z poslední vývojové periody se dochází k tomu, jak Bolzano mnohé to dnešní, moderní předjímal. Z hlediska našeho československého patriotismu je to tedy jen nostalgický povzdech nad tím, jaký to nevděčný osud připravil vývoj našemu oslavenci. Jde tudíž jaksi "jen" o jubileum, jen o výročí narozenin zapomenutého logika.

Ano, svět logiky našeho Bolzana téměř nebo vůbec nepotřeboval k tomu, aby byl, jaký dnes jest! Akcenty v logickém vývoji padly jinač. V té první periodě moderní logiky zazářila především jména zakladatelů formálního logického kalkulu Boola a

Morgana; po nich ovládla pole logistika se svým úsilím o odvození matematiky z logiky s jmény Frege, Russel, Whitehead; dalším významným posunem bylo zjevení logické syntaxe: logika se nahlíží něco jako jazyk, pravidla manipulace jazykovými znaky neboli gramatikou tohoto jazyka jsou logické zákonitosti; toto metalogické stádium proslavili především Hilbert a Carnap. Bolzanova koncepce má co říci teprve období Tarského sémantické logiky, v němž znovu přichází ke slovu pojmy jako je pravda a význam. Bolzano odmítá tradiční aristotelskou představu, že logika je naukou o formálních pravidlech našeho myšlení, zastávanou ještě Kantem. Zdůrazňuje, že to, o čem logika vypovídá, se netýká toho, co je vázáno na lidský subjekt, ale že logika konstatuje vztahy mezi větami o sobě (an sich), které jsou principiálně nezávislé na něčem tak subjektivním, jako je lidské myšlení nebo lidské poznání. Bolzanova "sémantika" nebyla konsekvencí ve vývoji uvnitř logiky, nýbrž měla filosofické motivy. Z hlediska vývoje moderní logiky tedy Bolzanovo úsilí představuje zbytečnou námahu. Smutné jubileum. Bolzano bude celostátně i mezinárodně oslaven, bude připomenuto (u nás poněkud decentněji, než by odpovídalo vlasteneckému významu tohoto výročí), že předběhl dobu a bude odložen zpět do muzea pamětihodností.

Nu což! Nepatříme k těm, kteří by nevěděli, že do nepaměti minula zapadají jiní velcí, menší i malí jubilanti, že osud byl takto nepřízniv nakonec u naprosté většiny lidí tohoto světa. Vždyť někdy stačí málo - a dotud neznámý a prostý občanek vejde do dějin co významný činitel různých hnutí, jindy zase mnozí, třeba i nadanější a pilnější, si neužijí slávy ani za života,

ani nejubilují po smrti. Nevyzpytatelné jsou cesty lidských osudů a tedy nežehráme: prostě přijímáme věci tak, jak se staly, jsme si vědomi relativity lidských soudů příznivých i nepříznivých a soudíce udržujeme lehký odstup od vlastní zaujatosti. Avšak v daném případě se nám zdá tento kritický odstup přílišný. Proč? Nápadné je totiž to, že sté výročí Bolzanova narození, tedy v době dávno před objevem Bolzana-zapomenutého logika, bylo u nás slaveno též (r.1881), a to za zcela jiných společenských poměrů: jako národní svátek. Národní listy přinesly ve výroční den 5. října (v č.243) obsáhlý fejeton s názvem "Bernard Bólzano" (jehož dokončení uveřejnily v čísle 245. dne 7.října 1881), začínající slovy: "Půda, kterou zkypřil Hus a Jeroným Pražský ... nemohla vypráhnouti." "Naše doba dala vlasti onoho vznešeného lidumila, člověka a učitele nejušlechtilejšího..." "... muž taký přes německé své vychování nemohl býti srdcem svým dalek svaté věci našeho národa." Potom citují obsáhlé pasáže z Bolzanových kázání, v nichž se odsuzuje útisk Čechů a češtiny. Fejeton končí slovy, že Bolzano zemřel r.1848, "dočkav se osvobození rolnického lidu našeho, dočkav se politického vzkříšení českého národa." I další český významný časopis Květy přinesl r.1881 na str. 635 vzpomínku Bolzanova jubilea, spojenou s recenzí spisu Marie Červinkové (rozené Riegerové, vnučky Palackého) "Bernard Bolzano", který ostatně vyšel též v tomto jubilejním roce. V něm autorka píše: "Humanitní zásady Bolzanovy v praxi stávaly se vlastenectvím, láska k rodné zemi a řeči, třeba jiným popudem probuzena u posluchačů jeho, zásadami

těmi nabývala hloubky, opravdovosti a tvaru určitého nesoucínho se především ku vzdělání lidu." "Požehnání slova jeho spočinulo především na naší zemi, na našem národě . a národ vykoná jen povinnost vděčnosti, zapíše-li v řadu předních dobrodinců a osvěcovatelů svých Bernarda Bolzana." Na Žofíně (dnes Slovanském ostrově) uspořádal akademický spolek oslavu, na níž před Bolzanovou bustou hovořili mužové jako filosof Durdík, profesor Jan Krejčí, dr.L.Rieger, student Kramář a další. Noviny a časopisy potom přinášejí o této oslavě zprávy a hovoří o velkolepé slavnosti českého studentstva a o účasti české inteligence vůbec, na níž se mluvilo "o muži výtečném, mučedníku, bojovníku", o úctě celého národa^{/1/}. Studentské listy umísťují zprávu o oslavách na první straně a připomínají, že "studentstvo české slavilo a s ním i celý národ památku stoletých narozenin - Němce Bernarda Bolzana. Oslava tato byla nejzřejmějším důkazem, jak Čechové, prostí vši stranické vášně a všeho předsudku, dovedou ceniti muže velikána, který spravedliv jsa stejnou měrou ke každému, byl celým dokonalým člověkem, poctivým vlastencem, vznešenou povahou, vzorným učitelem, trpítelem za své přesvědčení."^{/2/} Jeden z řečníků na této slavnosti, profesor Durdík, který v onom jubilejním roku vydal o Bolzanovi spis^{/3/}, Bolzana připomenul jako svého učitele. Takže máme nejen důvod k pozastavení a zbystření sluchu.

II

Je nutno si uvědomit, že Bolzanovo mládí je situováno do doby mocného nástupu německé idealistické filosofie kolem roku 1800. Bolzano od svých gymnaziálních let miloval matematiku - pro onen tah k samým základům jistot formulovaných vět, subjektivně neotřesitelných. Ve své autobiografii píše, že se domníval v matematice nalézat to, co dlouho marně hledal. "Má obzvláštní záliba v matematice zakládala se tedy pouze na její čistě spekulativní části, čili já vážil na ní pouze toho, co je současně filosofií."^{4/} V dobově vládnoucí idealistické filosofii narážel dle vlastního vyjádření^{5/} na řadu překážek - ať to byl systém Kantův, Herbartův, Schellingův či Hegelův. Když již jako šestnáctiletý četl Baumgartenovu Metafyziku, nalézal v ní řadu problematických výkladů. Kantovu Kritiku začal studovat v osmnácti letech: "Velmi se mu zamlouvá na první ráz rozlišení mezi soudy a priori a a posteriori, mezi soudy analytickými a syntetickými a rozdělení představ v názor a pojem, třebaže nemohl nikdy dobře pochopit vysvětlení, které jim Kant dává, a třebaže mu vadila, že hned na počátku Kritiky je položen pojem zkušenosti a stejně i pojem nutnosti bez předchozího vysvětlení, prostě jako předpoklad. Prvé body, o nichž se domníval, že může určitě u-svědčit Kanta z omylu, byl jeho nejvyšší mravní princip, jeho metoda postulační, jeho nauka o antinomii, jeho vnitřně si odporující přijímání 'věcí o sobě', o kterých přeci taktéž nemáme nic vědět!..."^{6/}

Bolzano - podobně jako mnozí velcí filosofové jeho doby - usiluje též v duchu racionalistické víry o vědecké založení filosofie. Filosofie - věda vybudovaná z jistot podle matematického vzoru je mu tím kýženým cílem. Jestliže však Kant odvozuje exaktnost matematického vědění z uzpůsobení lidského názoru, totiž z toho, že člověk nazírá vždy a jen v rámci apriorních forem prostoru a času, tedy z tzv. čistého názoru, Bolzano se ostře od takového východiska distancuje. Jistota vědeckých výroků a jejich soustavy se přece nemůže zakládat na něčem nakonec tak subjektivním, jakou je forma lidského nazírání. Bolzano Kantovi dává za pravdu, že vědecké jistoty musí být založeny apriorně a nikoli aposteriorně, tj. v závislosti na zkušenostním poznávání. Empirické poznatky mohou mít co do jistoty povahy vždy jen pravděpodobnostní a nejsou vyznačeny nutností. Avšak jistoty apriorních vět nemohou být přece podle Bolzana fundovány pouhou evidencí názoru. Bolzanova vědecká metoda se tedy nespokojuje s tím "geometrickým modelem", který pro jistoty vyžadoval Descartes, nýbrž jde po způsobu některých svých racionalistických předchůdců (především Leibnize) o pojmovou analýzu toho, co je zřetelné a jasné, co je evidentní. Evidence nemůže být zakotvena v názoru, ba právě má se zabývat pojmy, které pro Bolzana jsou právě ne-názorové představy. Vědecké uvažování musí dát tedy slovo nikoli evidenci názorného zakotvení, ale logické přesnosti vět o sobě (tj. soudů) a logického vyplývání.

Jak in concreto vypadá taková logicky konsekventní, čistá pojmová pravda, to lze v krátkosti ukázat na důkazu existence prav-

dy o sobě^{/7/}. Lze tvrdit: buď jsou nebo nejsou pravdy o sobě (o sobě = nezáleží na tom, zda je někdo myslí či ne, zda jsou v lidské hlavě či ne apod.). Věta "žádná věta není pravdivá" předpokládá, že sama je pravdivá. Odtud plyne, že musí existovat věta, že "alespoň jedna věta je pravdivá", pokud onu větu první vůbec můžeme pokládat za pravdivou. Pokud tedy je pravdivá jen jedna pravdivá věta, pak je možno formulovat větu: mimo pravdu, že je jen jediná věta pravdivá, není žádná jiná věta pravdivá. Tato věta je další větou, odlišnou od první - a podobně jako první tvrzení, popírající existenci jakékoli pravdivé věty, reklamuje i tato další věta pro sebe pravdivost. Takže musí být aspoň dvě pravdivé věty, a tudíž druhá vyslovená věta je nepravdivá. Postup lze opakovat znovu a znovu až k závěru, že je více, ba nekonečně mnoho čistých pravd o sobě.

Pravdivost vět nemůže a nesmí být odvozována z něčeho jiného (např. ze subjektu), než jsou ony samy. Logicky konsekventně uvažující vědec musí všechno vysvětlovat z pravd samotných. Jsou to ony, které potom fundují veškeré lidské reálné poznávání, ale samy žádnou "realitu" ani poznání nějaké "reality" nepředpokládají. Některé z pravd jsou základní: jsou samy důvodem odvozených pravd, samy pouze zdůvodňují.

Pravdy o sobě nejsou jisté ani proto, že jsou právě pro nás názorně evidentní, ani nezískávají jistotu z činnosti naší mysli, tedy tím, že si je důkladně promýšlíme, jak poznamenává dvaadvacetiletý Bolzano ve svých zápiscích. Jsou to pravdy "an sich", jako

nemůže vzniknout filosofická tradice, ta vzniká až na základě filosofického programu /nová příležitost pro skepsi: jaký program, když nevíme, co bude za dva, za tři roky!/. Jedině navzdory nemožnosti, kterou je vnější situace, ale i navzdory sváděnému dojmu, že tato situace je současně příležitostí, lze učinit něco proti vymizení české filosofie.

A tak je pro nás Ivan Dubský, jak snad plyne z naší skromné úvahy, postavou české filosofie, která i těm, kdo chtějí jít jiným směrem, znamená především vědomí, že filosofickou tradici je třeba zakládat filosofickou prací. Přesvědčíme se o tom, když si projdeme bibliografii jeho prací, a ve vyličené situaci zvláště potěší, že tento zdrženlivý skeptik pokračuje /na rozdíl od jiných/ ve své práci i po nuceném odchodu z instituce a že filosofie pro něj zůstala i nadále věcí veřejnou. Byli bychom rádi, kdybychom brzy dostali do rukou jeho knihu studií o čase, o problému, kterým se již po léta zabývá.

Petr R e z e k

takové. Vždyť různým rozmyšlením a převrácením, zvažováním a přemyšlováním se může lidská mysl nadobro zmást a může začít pochybovat i o takové pravdě o sobě, jakou je věta o rovnoběžkách. Člověku nezbývá než ověřovat určitou větu aplikací, což znamená jednat podle takové věty tak, že ji užíváme a na ní stáváme. "A podobně jako ve fyzické přírodě tkví základní kámen v zemi tím pevněji, čím více na něj postavíme, ujmeme se i přijatá základní pravda tím spolehlivěji, čím častěji jsme ji prakticky použili. Probatum est." ^{8/}

V tomto jakoby pragmatickém kritériu se zřejmě ozývá vliv Bolzanova profesora pastorální theologie Mariana Miky, který zastával oprávněnost té které religiozity tím, že je mravně prospěšná. Bolzanovu dychtění po racionálním zdůvodnění veškerého počínání je tím poskytnuta možnost, jak ospravedlnit a rozumově vyložit i pravdy katolické víry, jako jsou např. zázraky či tajemství.

Mezi čisté pojmové pravdy patří nikoli na zanedbatelném místě nejvyšší mravní zákon: ze všech možných způsobů jednání vol vždy takový, který při zvážení všech důsledků nejvíce přispěje k blahu celku, lhostejno ve kterých částech. Bolzano dovozuje, že pravdivost této věty je dána tím, že platí "an sich", jako taková: i kdyby ji nikdo nevyslovil, ba ani nemyslel, ba ani kdyby ji neměl v mysli Bůh. Nejvyšší mravní zákon ukládá člověku, bytosti "homo sapiens", ať věří či nevěří v Boha, aby se řídil zájmem všeobecného blaha, aby k tomuto blahu ze všech svých sil přispíval - vždyť tím prospívá sobě sám. Neprospívá-li kdo druhým, pak ať raději nežije! Úkol člověka je jiné blažiti a být šťasten. Veškeré hodnocení počíná

lidského života se má dít se zřetelem k nejvyššímu mravnímu zákonu: sami máme právo požadovat svou záchranu jen tehdy, není-li to za cenu obětování někoho, kdo má na obecné společenské stupnici hodnotu větší než my. A tak dobrý člověk nemá váhat ublížit zlému, jde-li o blaho celku - vždyť by to bylo přímo ukrutné, aby kvůli jednotlivci strádaly tisíce! ^{9/} Základní heslo francouzské revoluce "salut public" je u Bolzana výslovně přijato i se všemi morálně problematickými důsledky.

x x x x x

Pod přísné kritérium věty o sobě, tedy takové, která platí, ať ji někdo myslí či praktikuje nebo ne, spadají všechny pravdy jako takové - náboženských nevyjímaje. I křesťanské náboženství je souborem takových vět. Řekli jsme již, že v duchu Bolzanovy nauky je nejvyšší mravní zákon nezávislý na Bohu samotném. Náboženství se tedy nezdůvodňuje Zjevením z preordinovaného zdroje Tajemství, nýbrž tím, že je mravně prospěšné, že je užitečné vzhledem k základní mravní pravdě o obecném blahu. Právě tato dobově žádaná racionální zdůvodňovanost vší religiozity zřejmě činí Bolzanovo katechetické působení mezi studenty tak atraktivním. Že je to pojetí v mnohých ohledech blízké deismu, netřeba připomínat. Vždyť i myšlenku nesmrtnosti, resp. nezničitelnosti substancí, funduje podobně jako u pravd o sobě tím, že je vyjímá z toku času vůbec: nemají-li mít konec, nesmějí mít v čase ani počátek.

V náboženství nakonec ani nejde o Boha, náboženství je prostředkem k tomu, aby člověk žil ctnostně a dosahoval blaženosti: tím, co je vlastním základem všeho lidského konání, je mravní pravda jako taková: i Bůh sám je jí podroben. Samo zjevení je Zjevením teprve tehdy, jestliže rozum rozhodne, co je skutečným Zjevením a co pseudorevelací: musí to být za prvé něco mravně prospěšného, za druhé to musí rozum kvalifikovat jako skutečně cosi nepochybně nadpřirozeného. Jestliže však to, co by někdo chtěl označit za Zjevení, neobstojí před soudnou stolicí rozumu, pak to Zjevení není, i kdyby nám je sdělil hlas z nebe. Podobně jako není rozhodující "hlas z nebe", tak nic neznamenají bez soudu rozumu slova Písma.

Právě tak je bez závazné konečné platnosti vůle jednotlivce. Jen většinou přijatelné a přijímané přesvědčení je třeba mít v určitém čase za Zjevení Boží vůle.

Tak ani křesťanskou nauku nemůžeme přijímat pouze proto, že ji hlásal Ježíš Kristus. Rozum nás však přesvědčuje o její pravdivosti a mravní prospěšnosti nebo v obráceném pořadí o mravní prospěšnosti a pravdivosti - vždyť je to přece totéž, mravní zákon je pravdou o sobě. Takže ať kdo věří či nevěří v Ježíše Krista, je to, co Ježíš říká, platné pro každého.

Tím ovšem nemá být dle Dolzana řečeno, že křesťanské náboženství stvořil lidský rozum. Je božím Zjevením a nepostačuje to, co poznáváme pouhým lidským rozumem, Avšak je božské právě tím, že je rozumné.

Není divu, že Bolzanovo pojetí bylo označeno spíše jako životní moudrostí o tom, jak se člověk stane mravností šťastným^{10/}. Bolzano ovšem žije v době, kdy stále ještě působí osvícenská skepse k "pravdám" víry. Jeho veškeré úsilí se napíná k tomu, aby tyto "pravdy" obhájil jako pravdy jako takové. Sám náboženský úpadek vysvětluje skepsí, která je pochopitelná vzhledem k osvětovému pokroku - ty tam jsou doby lehkověrnosti a pověrčivosti. Mnohé jevy jsou dnes, v době Bolzanově, vysvětlitelné přece cestou přirozenou a netřeba pohodlného a vždy příručního argumentu o nevyzpytatelnosti božího zasahování. Avšak hlavním kamenem úrazu, pokud se týče náboženského úpadku, je Bolzanovi násilné vnucování víry. Rozum se vzpírá vnějšímu násilí; ve věcech svědomí, ve věcech vnitřní pravdivosti víry se nevyplácí svěřovat autoritu státnímu reglementování prostřednictvím zákonů, nařízení a sankcí. To vše přece vede spíše k odmítání náboženství. Jak je to však pro pravého racionalistu zbytečné, vždyť náboženské pravdy křesťanské lze vyvodit rozumem: mravní zákon, nesmrtelnost, existenci Boha!

A právě tak rozumově lze přímo vykázat, že nejdokonalejší náboženskou konfesí je katolictví. Zatímco protestanty determinuje a znehybňuje příliš přísná vazba k biblí a s tím spjatá nedůvěra k pokroku a všem novotám, je katolicismus otevřen vývoji, je to náboženství zdokonalovatelné.

Problematika perfektibility katolicismu byla zvláště ve čtyřicátých letech 19. století velmi aktuální. Bolzano tomu věnoval celý spis (Über die Perfektibilität des Katholizismus. Leipzig

1845)). Pro Bolzana je katolická církev neomylná jen v tom, v čem se shoduje s hlasem všech svých součástí, všech svých příslušníků, a perfektní svou perfektibilitou, garantující plasticitu vůči pokroku.

Bylo by omylem se domnívat, že podle Bolzanova přesvědčení nakonec věda zaujme všude místo náboženství. Bolzano - v protikladu k některým atheisticky orientovaným racionalistům - vidí v racionalismu novou příležitost jak teprve náboženství moderně, vědecky založit.

Je snad nyní již s dostatek zřejmo, že Bolzano měl málo teoretického pochopení pro ty křesťanské maximy, které označujeme slovy skrytý Bůh, tajemství, nadpřirozený původ, Zjevení - což je mu společné s celým duchem osvícenství. Bolzano - objektivně viděno - nebyl ovšem ani katolicky orientovaným teoretikem, jeho pojetí religiozity a církve nelze přece označit jako katolictví. Bolzano si ce při obhajobách svého stanoviska za svého univerzitního pronásledování vždy znovu a upřímně odpřisahal všechny věty, které katolické vyznání vyžadovalo, avšak jejich smysl si vykládal jinak. V procesu, který proti němu vedl císař František podněcován svým zpovědníkem Frintem, se vlastně Bolzano dostal do sporu dvou tendencí, které se tehdy utkaly: jedné, sice mocné, ale odcházející, totiž osvícenství, opřené o dosti protinábožensky zaměřenou josefinskou tradici a o osvícenskou byrokracií, a druhé nastupující, rakousko-katolické restaurace, která se opírala o panovníkovu vůli, a byla

15 částečně podporována restaurací římsko-katolickou (i když tyto dvě

restaurace spolu soupeřily: té rakouské šlo o stržení veškeré moci nad státem do Vídně, ta druhá se tímto vídeňským centralizováním cítila ohrožována ve svém univerzálním duchu). Obě restaurační tendence mají ovšem namířeno proti osvícenství a setkávají se ve svém odporu proti Bolzanově osvícenské náboženské filosofii. Nad Bolzanem ochranou ruku drží právě jen stále početně silná osvícensky orientovaná byrokracie. Mezi Bolzanovým stanoviskem a katolickou restaurací je rozdíl veledůkladný, takový, že v závěru výše uvedeného spisu o perfektibilitě je mu protestantsko-racionalistická theologie bližší než restaurační katolicismus. Žák Bolzanův Fesl potom Bolzanovi zprostředkuje styky s protestantsky liberálně orientovanými časopisy^{/11/}. Tak např. osoba Ježíše Krista je i v pojetí Bolzanově důkladně zhumanizována a zbavena božství (v dopise J.F. Röhrvi, který byl zveřejněn r.1837). Bolzanovi se jevil boj protestantské theologie s katolickým osvícenstvím, které jsou ve věci racionálního pojetí religiozity na jedné lodi, jako něco proti zdravému rozumu.

Bolzanovo stanovisko bylo tedy velmi málo katolické, ba leckdy i málo křesťanské. I když zprvu nalézalo mnoho nadšených přívrženců zvláště mezi mladými posluchači co "antithesa k duchovně vyčerpanému baroku"^{/12/}, většina přestala toto stanovisko držet nejen pod tlakem mocenských vlivů, ale působily zřejmě i ohledy věcné. Posuny náboženských národů různými směry jsou patrné i u Bolzanových "věrných", jakými byli v této oblasti Schneider a Havlíček. Havlíčkovy Národní noviny v recenzi vydání Bolzanových kázání při-

pomínají (.r1849, č.186, s.737) čtenářům důtklivě antropocentrickou orientaci (jde o povýšení, zušlechtění, posilnění člověka).

Bolzanovo osvícensko racionalistické založení nic nemění na jeho osobní náboženské vroucnosti a pravdivosti - to je třeba důrazně připomenout. Je obětavý, nevypínavý, pokorný, vnitřně zapálený pro křesťanské odevzdání se druhému v konkrétní pomoci, nealibisticky dobročinný, žijící skromným životem. V jeho výkladech, jakkoli působivě a opravdově vycházejících z jednotlivých pasáží Písma, či spisůch, jakkoli nesených vůlí vykazat objektivní pravdivost třeba článků náboženské víry, dominuje nakonec osvícensky pojatý rozum, vystupující jako by sám ze sebe a zřící věty o sobě jako věčné, nezávislé na lidských osudech a na Bohu.

x x x x x

Bolzano tedy má za to, že mravní pravda je větou o sobě, tím, co nezměnitelně a nezrušitelně, bezpodmínečně platí. Nyní, od chvíle, kdy vyvstává nejvyšší mravní zákon jako pravda o sobě, lze odvozovat lidské povinnosti a nespolehat se tedy na pouhé nejasné temné city (což bude akcentovat usuzování i v této oblasti, zvýší to obecné blaho a sníží zločinnost, která plyne především z chyb v usuzování), ba samo dodržování povinností se svou rozumovou oprávněností a objektivní vyvoditelností stane příjemnější, lidé budou hodnější, nescobečtí. Utrpení člověka není nutnou součástí lidského osudu, jestliže má vést ke spáse, jak usuzují někteří theologové;

není nic vyššího a důležitějšího, než je blaženost živých bytostí. Na nejvyšším vrcholu Bolzanovy mravouky stojí tedy nejvyšší mravní zákon jakožto pravda jako taková. Moudrý člověk, tj. člověk znalý pravdy, je eo ipso ctnostný, a ctnostný je eo ipso blažený. Nelze se divit, jestliže v literatuře o Bolzanovi (a to i nenábožensky orientované) se objeví označení této etiky jako výrazně humanistické (čti: antropocentrické), utilitaristické a sociálně eudaimonistické^{12/}. Příklady k takovému posouzení by bylo k dispozici víc (hájení blahodárných omylů, užitečné nevědomosti, prospěšné lži, moudrých sebeklamů - to vše vždy co do užitečnosti vzhledem k základnímu mravnímu zákonu blaha celku). Osvícenské přesvědčení, že všechno zlo na světě plyne z nevědomosti a je odstranitelné osvětou, sepotom projevuje i v theologicky orientovaných diskusích: lidská hříšnost je plodem lidské pošetilosti, chybí vzdělání, které by bylo s to odstranit nesprávné představy.

Avšak je tu pokrok: lidstvo postupuje vpřed - sice v té či oné etapě nebo tu či onde možná stagnuje či retarduje, ale vcelku jde kupředu ve své osvícenosti, což znamená pokrok trojjediného základu: moudrosti, ctnosti a blaženosti. Leibnizův motiv tohoto našeho světa ze všech možných nejlepšího je u Bolzana pojat v duchu víry v pokrok: optimismus se týká toho, že náš svět se postupně nejlepším stává. Vše, co se izolovaně v prostoru a čase stane, je předzjednaně zharmonizováno k pokrokovému vyvíjení k dokonalosti. Úkol člověka je k tomuto pohybu světa přispívat výchovnou a osvětovou starostlivostí. Proto se Durdíkovi jeví Bolzano daleko spíše

českým Sókratem než Leibnizem.

Odtud lze rozumět, proč pro Bolzana tak silně vědecko-objektivisticky orientované honění filosofie pouhou vědou o posledních pravdách o sobě, nýbrž zároveň nás tímto věděním musí umoudřovat a tedy zlepšovat. Filosofie - ryzí abstraktní teorie má sama v sobě praktickou funkci.^{13/} Sloveso "musí" nelze chápat tak, že to musí zařídit člověk, který nahlédl ony pravdy, ale nahlédnutí samo je zmoudřením a nutně zlepšením, tedy "musí" k těmto praktickým, mravně pozitivním hodnotám vést.

Když potom Bolzano uvažuje o nejlepším možném státě^{14/}, je to přirozeně opět základní mravní zákon, který se v této souvislosti stává jakýmsi základním zákonem ústavním. Vždyť dle Bolzana je dobro a blaho celku může zajišťovat pravý společenský pokrok. Prospěch celku musí být hlavní normou, jíž se musí podřítit vše ostatní. Stát, který by skutečně měl vše ustrojeno jen vzhledem k této normě, byl by rezistentní i vůči zlotřilcům: pochopí-li všichni občané základní normu, pak nikdo by neuposlechl falešný hlas a nepodlehli falešným svodům; každý by faleš odkryl pouhým uvážením potměšilých či pobloudilých řečí a činů.

Skutečně vše musí být ovšem podřízeno základnímu zákonu. Tak i umění musí sloužit tomuto státně konstruktivnímu účelu: je zcela nutné, aby plnilo pouze a výlučně úkoly plynoucí z potřeby vychovávat občany, mravně je zdokonalovat, prostě šířit "uvědomění", řečeno dnešní hantýrkou^{15/}.

Ve školách nejlepšího státu se mládež učí svému mateřskému jazyku, avšak je nutno, aby co budoucí občané žáci zvládli ještě jeden jazyk (Bolzano ho blíže neurčuje), něco univerzálního jako byla latina, aby bylo možné dorozumění mezi národy.

Pokud se týče konfese, ať každý volí dle svého uvážení: není to sice v duchu obecně pochopitelné a vyvoditelné hierarchizace konfesí (katolická je přece ze všech rozumově nejlépe zdůvodnitelná), avšak vznikají menší školy, než kdyby se všem vnucovala jednotná víra.

V Bolzanově nejlepším státě se předepisuje dokonce i jak se žít a šatit (rozhodující zřetel je opět důvody ryze a jen racionální, zatímco osobní chuť či vkus jsou důkladně podřízeny), či jak bydlet (např. obydlí - dům - nikdy nesmí být majetkem jednotlivce, nýbrž obce). Bolzanův stát je prostě plodem přesvědčení, že vhodné uspořádání, racionální organizace společnosti je tou jedinou pravou cestou, cestou, která vede k definitivnímu vyřešení dotud iracionálních společenských konfliktů. Proorganizovanost odshora až dolů, zespolečenštění resp. postátnění všeho dění a absorpce individua státním mechanismem stojí u Bolzana na předsudečné představě o všemoci racionální konstrukce: řádně zorganizovaná společnost zároveň produkuje co ipso další "rozumnost", lidé v takovém "nejlepším" soustrojí rozumějí všemu podstatnému a dokáží rozhodnout o všech hodnotách vzhledem k nejvyšší normě a podle toho i postupovat správně; vždy dokáží např. určit, že ten a ten je lepší a je ho třeba upřednostnit, a ten a ten je horší a je ho třeba upozadit, eventuel-

ně odstranit.

X X X X X

Není tedy žádná propast mezi Bolzanem logikem, Bolzanem etikem, theologem a rozvrhovatelem společnosti a státu. Jako hledá pravdy o sobě a k jejich konsekvence ve své nauce o vědě - vědosloví (Wissenschaftslehre), tak hledá pravdy o sobě a jejich konsekvence v oblasti morální, státní, náboženské.

Dnes ovšem zajímavějším se jeví jeho vědosloví pro ty části, v nichž moderní sémanticky orientovaná logika vidí své dávná, i když na sto let zapomenutá předznamenání.

Logikou Bolzano rozumí "metavědu", nauku o vědeckém výkladu: jednak o tom, co věda jako taková jest, dále o zákonitostech prošetřování, zjišťování a odmítání výroků, dále o tom, jak se člověk k větám o sobě dostává (např. úsudkem nebo abstrakcí), dále pojednává o samotných těchto větách o sobě (co vypovídají, jaký mají význam) a konečně vědosloví pojednává o důkazech existence vět o sobě.

Patočka upozorňuje^{16/}, že se Bolzanovi mylně anachronně přisuzuje, že zbavuje logiku psychologie; právě jsme viděli, že Bolzano psychologické aspekty do vědosloví zahrnuje. Patočka připomíná, že "zúžení významu Bolzanova vědosloví na fundamentální a elementární část logiky (v našem stručném přehledu ve výše uvedeném odstavci jsou to poslední dvě jmenované složky - pozn.R.P.) je výsledkem pohledu na vědosloví, který vytvořili Brentano (ve své starší

fázi) a Husserl. Tito myslitelé obnovili v druhé pol. 19.stol. a na počátku 20. věku Bolzanovu nauku o 'větech o sobě' v boji proti psychologismu, tj. proti názoru, že logika jedná o reálných myšlenkových procesech a jejich zákonitostech, pojatých jako přírodovědecké zákony."

Výše jsme se již pokusili objasnit, že Bolzanovo stanovisko je namířeno proti kantovskému subjektivismu, že Bolzano nemůže na základě svého rozhodnutí o nutné nezávislosti pravdy o sobě na myšlenkových výkonech lidského subjektu nikdy přijmout smysluplnost úsilí o subjektivní zdůvodnění pravdy jako takové, an sich!

Snaha o odsubjektivizování filosofické metody - cesty vede Bolzana skutečně hodně daleko od ducha idealistické filosofie tehdejší doby: pravdy o sobě se stávají neměnnými petrifikáty a věda jejich pouhou soustavou, čímsi zcela statickým, co se vlastně vůbec neděje, co platí odevždy a navždy a nemá historický rozměr. Filosofie není už cestou - metodou, cestováním vždy znovu do neznáma, do tajuplných končin, není riskantním novým a novým vydáváním všanc všeho, co má. Radikální pojetí vědy jako statické stavby, jejímž tmelem je vyplývání a stavebními jednotkami důvody a konsekvence, vede Bolzana pryč od velkého dobového objevu dějin, v nichž se odehrává duchovní i tělesný život člověka a veškerenstva. Ne že by oblast vět o sobě byla něčím zcela zanedbatelným. Avšak Bolzanovi překryla vše ostatní, měl ji hodnotově za primárně důležitou. A tak mu uniká, že přijetím dějinnosti je přijat skromný postoj k aktuálně nalézaným poznatkům, že se lidské bádání svým historickým pově-

domím pokorně ponořuje do oné řeky dění, která - jakkoli reflektována - vždy znovu každou reflexi, i tu modo mathematico, znovu pohlcuje. To zřejmě cítil a viděl Kant, když přes veškeré uznání zásadního rozdílu apriorních poznatků před empirickými subordinoval apriorní formy lidskému názoru a učinil tak onu rapsodii počítků, která vchází k člověku branou těchto časoprostorových forem, tím, co je znamením světa věcí o sobě, světa neuchopitelného a nedosažitelného lidskému usilování^{/17/}.

Z Bolzanova zdroje však přece jen vytéká pramen, který nalezneme ve 20. století jedno z nejvýznamnějších uplatnění - totiž ve fenomenologii. "Je-li k představám, větám a pravdám o sobě docházíme toliko abstrakcí od reálného myšlenkového procesu (jako k myšlenému obsahu docházíme abstrakcí od slovního výrazu), není naopak myšlenkový proces nic jiného než tyto představy, věty a pravdy, obklopené reálným obalem subjektivního procesu. Pozdější Husserlovy pojmy 'noema' a 'noesis' se zde zdálky rýsují."^{/18/}

Patočkovým fenomenologickým zaměřením se tedy někdejší Bolzanovy motivy vracejí do naší vlasti. Vracejí, to znamená, že na čas tuto zemi opustily. I když i Husserl je rodem "náš" (narodil se v Prostějově na Moravě), svá studentská léta prožil ve Vídni a filosofii se učil u Brentana. K Bolzanovi přišel "patrně prostřednictvím vídeňského logika profesora K. Twardovského."^{/19/} Je skutečně velmi přehrááno tvrzení J. Gottharda z r. 1910, že vlastně cílem Husserlovým je jen to, že Bolzana terminologicky moderně explikoval. Nicméně že Husserl má Bolzana za základní monument dosavadního myšlenkového

dění, o tom svědčí Husserlov výrok v jednom z jeho hlavních děl, *Logische Untersuchungen* (1922, I. Bd., s. 225): Bolzanovo dílo "pokud jde o základní logické nauky, předčí daleko všechny systematické nárysy, co jich světová literatura má."

Ve své vlasti měl Bolzano tedy již brzy filosoficky na čas odzvoněno. Kalista např. upozorňuje na filosofický vývoj Augustina Smetany^{/20/}: v mládí studoval Bolzana (vedle Hegela, Feuerbacha aj.), avšak jeho vlastní orientací se stal nakonec Hegel. Celkovou duchovní atmosféru v Čechách, pokud se týče filosofie, ovládal "zastaralý" Bolzano stále méně a stále více se prosazovali zastánci vlivů německé filosofie, ať to byli hegeliané nebo kantovci nebo - a to nejvíce - herbartovci.

Nicméně osvěcenská orientace Bolzanova působila zřejmě v Čechách nadále - všude tam, kde sytila obrozenecké hnutí, byť by se jakkoli mocně opíralo o Herderovo východiště. Zvláště myšlenky o sociálně motivovaném přirozeném právu, tak samozřejmě, tak rozumově a utilitárně přesvědčivé pro racionalisticky orientovanou modernu, spoluovlivňovaly morální postoje české duchovní elity. Bolzano tak žije např. v Havlíčkovi, ale i v moralismu Masarykova politického filosofování^{/21/}.

A tak k oné "velké" filosofické genezi, vedoucí od Bolzana přes Vídeň, spojenou s jmény Twardovský a Brentano, k Husserlovi a od Husserla k Patočkovi, se druží filosoficky snad méně významná, zato však politicky pro nás velmi signifikantní linie, o níž chceme hovořit v následující kapitole o Bolzanovi a české národní otázce.

III

Všeobecně se uznává, že Josef Jungmann je jedním z těch, kdo stojí u zrodu koncepce českého národa v tom duchu, jak je potom národní problém žit v národním obrození v 19. století a i v samotném státu ve století 20. Řekněme hned v krátkosti předem, že se zde národ chápe jako přírozeně daný organismus, něco jako velký rod, jehož společným projevem, projevem společného zrodu z jedné "matky", je společná mateřština. Státní sestava se v duchu Herderově chápe jako společenství pouze uměle konstruované, je to jen soustava mechanická: I v tomto nízkém hodnocení mechanismu a samozřejmém přijímání přírozeného organismu se hlásí nově nastupující doba romantismu, tak protikladně orientovaná k racionalistickým myšlenkám typu l'homme machine.

Není asi možno dost důrazně připomenout, že toto pojetí národa (nikoli ovšem národ sám, případně chápání odlišné) tu není odevdávna, jak máme často sklon to chápat my dnešní, odchovaní již romantickým porozuměním národu a dějinnosti a vidoucí právě toto národní uvědomění i v minulosti předcházející, kdy lze sice počítat s národní fakticitou, nikoli však přesně s tímto chápáním národního

problému, předpokládajícím romantickou éru. Teprve od zániku osvětčenství a nástupu romantismu lze historicky neanachronně počítat s tím, co je pro běžného našince jakoby samozřejmostí, totiž se sebevědomím, že národ je to, co žije dál, i když stát třeba mizí v propadlišti dějin, že jazyk je tím dominantním znakem národního, rozuměj přirozeně daného rodového společenství, i když i dříve jazyk znamenal významný znak odlišení - u nás od Němců, že oprávněnost existence státu a jiných útvarů je čímsi nesamozřejmým, zatímco existence národa je prostě skutečností, že tato prostá fakticita nepotřebuje dalšího zdůvodňování a že tato přirozená danost má právě tak přirozeně dané další organicky vzrůstající kořeny a větve a odvětví, které národ včleňují do přirozených, rodově příbuzensky svázaných "bratrských" společenství, jakými jsou např. Slované, Germáni apod. Pro náš národ všechny tyto aspekty mezi prvními rozvinuli a společensky uplatňovali Jungmann a Kollár.

Podle Masaryka je herderovcem především Kollár, zatímco Jungmann filosoficky co "veliký přívrženec Voltairův je nekritickým a slepým stoupencem osvícenství minulého věku a josefinismu." "Ve svém osvícenství Jungmann je tak důsledný, že i absolutism přijímá, mysle při tom na absolutism ruský." /²²/ V pojmání češství a významu češtiny Jungmann ovšem buduje na Herderově koncepci národa, takže přes zmíněnou filosofickou orientaci Masaryk uznává Jungmannovy zásluhy např. o jazykové obrození (ačkoli i zde mu vytýká "abstraktnost, knižnost", když uvádí Jungmannovo nekonkrétní zaujetí pro slovanství, např. ve věci polštiny co eventuelního úředního jazyka).²³/

Výslovně potom konstatuje Jungmannovu herderovskou orientaci v souvislosti s pojetím lidové poezie: "Ideje Herderovy, netoliko o Slovanech, ale jeho názory filosofické a zejména také o poesii lidové, přijímali u nás Dobrovský, Šafařík, Jungmann, Čelakovský, Palacký a ještě Štúr." /24/

Oprávněnost existence, plynoucí z pouhé fakticity národa, je pro 19. století vodou na její pozdější mlýny, kdy bude postup evropského vědeckého ducha čím dál tím víc ovládat pozitivismus s idola- trií faktu. Národní historie, národní kulturní tradice, národní ja- zyk - to vše se stane hodnotami, o jejichž smysluplnosti netřeba a nelze pochybovat, neboť jsou to přece samy o sobě ty důvodové zá- klady, z nichž se vše ostatní společenské i individuální dění má odvozovat. Kampak na nové české vlastence se zemským vlastenectvím, s tím "landespatriotismem", zkompromitovaným a zvláště protivně vy- stupňovaným vídeňským centralismem, s nímž spjata i racionalisticky zdůvodňovaná a prosazovaná germanizace.

Avšak i jiná, od zemského vlastenectví zásadně odlišná koncep- ce Bolzanova se herderovsky založeným vlastencům jevila navýsost problematickou a nebezpečnou. Bolzano rozumí totiž určitému spole- čenství jako soužití vzájemně sobě odpovědných účastníků. Je to te- dy hledisko mravní, které z jednotlivců vytváří harmonickou jednotu lidsky dobře fungujícího společenství. Není to tedy ani samočinnost mechanismu, ani samorůst organismu, ani fakticita daná zeměpisně, prostě principem stmeleního společenství nemůže být podle Bolzana vůbec žádná fakticita, ale je jím základní mravní zákon veřejného

blaha. Otázka národa je u Bolzana jen a jen otázkou mravní, je to úkol, nikoli danost.

A tak jsou Bolzanovi "národem" ti, co prostorově a časově blízko sebe žijí a mohou tak ve svých denních úkolech a starostech užšího či širšího dosahu skutečně relativně nejvíce vykonávat ono porozumění mravnímu zákonu. Jedině takto se Bolzano dotýká geografického určení národa a vlasti. Avšak podřazovat Bolzanovu koncepci pod heslo landespatriotismu neodpovídá základním Bolzanovým myšlenkám - jak se nám to např. již ukázalo v jeho utopii, v níž opozice vůči stávající zemské tradici vládní a stavovskému zřízení je zcela zřetelně nekompromisní, a jak se nám to ukáže i v dalším.

Jestliže v nejlepším státě jsou občané stejnou měrou odpovědní obecnému blahu, potom vše, co stojí této rovnosti na překážku, je faktorem spíše negativním; tak zcela negativně Bolzano posuzuje stavovské preference, majetkovou rozdílnost, předřazování a podřazování na základě roduvého či jazykového původu. A tak rozdílnost v mateřštině je zde nahlížena nikoli jako cosi pozitivního, ale jako komplikace vzhledem k společné mravní odpovědnosti. Jestliže slovem "národ" Bolzano míní celé takové společenství spoluobčanů, potom jazykově homogenní skupiny uvnitř tohoto společenství označuje jako "národní kmeny" /např. zwei Volksstämme dieses Landes: Böhmen und Deutschen; Bolzano užívá slovo Böhmen v dvojím smyslu: Böhmen = Čechy, Böhmen = Češi^{/25/}. /

Je snad již s dostatek jasné, že mezi romantickou koncepcí národa jako přirozené organické danosti, tedy koncepcí naturalistickou

(vzhledem k akcentu na přirozenost) a pozitivistickou (vzhledem k akcentu na faktickou danost), a koncepcí Bolzanovou jakožto společenství, jež má teprve za úkol se vytvářet, jež právě není dáno samo sebou, je významný rozdíl. Pro Bolzana nic mezi stvořenými danostmi tohoto světa tu není jen tak, vše je tu k něčemu, vše má užitnou hodnotu, která tu stojí jako úloha. Tak jak lidský rod i národ je si úkolem: má se emancipovat k blaženosti v ctnostném spoluzítí.

Bolzanova koncepce národa plyne z přesvědčení o racionální determinovanosti a determinovatelnosti lidského společenství. Osvědčenská orientace mu zabránila postřehnout, že národ má přece jenom nemálo ze svého určení postiženo myšlenkou přirozeného organismu,

že jazyk není jen "vnější vehikulum, nýbrž podmínka možnosti myšlenkového světa, že je to ona nahodilost, bez níž není vědomí nutnosti. To vše mu zabránilo též, aby viděl jasně, že jsem-li jednou pro rovnoprávnost a proti útlaku v jazykové oblasti a v oblastech jiných, musím jít až do konce, aniž tento požadavek vychází nezbytně z rovnice národ = jazyk." /26/ Patočka nejen upozorňuje na Bolzanovo nepochopení všeho toho, co herderovská a u nás jungmannovská koncepce národa postihovala na skutečné tvářnosti a podstatném určení národního společenství (kteroužto kritiku bolzanismu shodně vyslavují snad všichni, kdo se Bolzanovým pojetím národa v našem století zabývali a zabývají), nýbrž ukazuje nadto, že i z Bolzanova stanoviska samotného plynul závěr, který by ho mohl velice přiblížit koncepci romantické, kdyby ho byl Bolzano učinil.

Bolzanovi ovšem unikají významné počiny, směřující k vytváření novodobého českého národa. Ne že by nic kolem sebe neviděl, ne že by utiskovanému českému živlu tak říkajíc nedržel palce, ale neměl víru v potenciální mohutnost rodícího se hnutí: byl příliš zahleděn do osvícenství a racionálních teoretických konstrukcí - jakkoli vyžadujících ušlechtilou mravní praxi, které se sám skutečně podroboval -, aby viděl skutečné vývojové trendy. V tom, co se při akcentování tu češství, tu německví kolem něj dělo, spatřoval hlavně vytváření rozdílů mezi lidmi, propastí, omezujících ono ušlechtilé společné směřování. Že v celkovém světovém kontextu jeho obavy nebyly bez opodstatnění, to nad jiné jasně dokázalo 20. století se všemi těmi třenicemi, rozpory, sváry, ba až krvavými konflikty před světovými válkami, v nich i po nich, které v tak silné míře plynuly z amorálně kladené fakticity určité nacionality, ústící v razantním, netolerantním uplatňování "nezadatelných" práv plynoucích jen a jen z argumentů často typu "Blut und Boden".

A tak Bolzano ve svých exhortách v prvním a druhém desetiletí 19. století vyzývá Čechy a Němce, aby vytvořili jeden národ, aby se bratrsky objali a učili se jeden od druhého, aby se sobě připo-
dobňovali a sdíleli bez výhrad své poznatky, aby co jedna mysl, jeden duch a jedno srdce šířili po celé vlasti lásku a svornost. Příčiny nesvornosti mezi Čechy a Němci vidí ovšem Bolzano ze stanoviska náramně českého: potlačování českého jazyka je pro něj mravně nezdůvodnitelné a nikdy nepochybuje o oprávněnosti a způsobilosti češtiny existovat a uplatnit se i v těch nejnáročnějších záležitostech ducha (na rozdíl od stanoviska českého buditele J. Dobrov-

ského^{/27/}). Bolzano dále ostře vidí, že rozdíly ve vzdělanosti "národních kmenů" naší vlasti pramení z toho, že německá kultura žila po dlouhou poslední dobu v nepoměrně příznivějších historických podmínkách. A největším neštěstím je to, že kmen německý si násilím podrobil a podrobuje kmen český, že je zvýhodňován a vyvyšován. Bolzano tento nejvýznamnější zřetel nemravné nespravedlnosti a odtud pochopitelné protiněmecké zášti Čechů (zášti, jež je jen "přirozeným trestem za zločiny, kterých se na Slovanech dopustili německé vlády") formuluje nejostřejšími slovy: hovoří o dějích odporné paměti, že se stalo, že vládne němčinam, že tu je potlačení na jedné straně a nadprávní na straně druhé a že toto potlačení spáchané na předcích trvá i u vnuků, ba že se k starému bezpráví připojuje nové a nové: preference rodilých Němců či českých odrodilců, němčina jediným úředním jazykem, všichni mocní, urození a bohatí jsou Němci nebo poněmčilí oportunisté, česky mluvící část je chudá a potlačena, všude za představené dávání Němci či ti, kdo k nim patří (nad tím se Bolzanovi "nejvíce pění krev"), takže jen česky mluvící část "národa" není ani ve svých záležitostech chápána; a tito představení vysávají český lid do krve - po způsobu egyptských držitelů!^{/28/}

Nesmíme zapomínat ovšem, že tyto promluvy byly součástí činnosti hluboce věřícího katolického kněze Bolzana, pověřeného vyučováním na pražské univerzitě a že tedy jejich zarámování bylo věroučné (promluvy zpravidla navazují na citát z Písma). Avšak v celkovém kontextu Bolzanovy koncepce nehraje prim zřetel nábožen-

ský nebo autorita Písma (což mu bylo nejednou hned současněky vytčeno), nýbrž "pravdy o sobě", mezi něž významnou je, jak jsme viděli, zákon obecného blaha; odtud Bolzano vyvozuje i právo (=národního kmenu) na existenci a povinnost národů (=národních kmenů) vzájemně se tolerovat. Některé interpretační pokusy, usilující o posílení Bolzanova stanoviska v národní otázce, se dávají oním zarámováním svést a nepostihují osvícenskou prioritu rozumu, totiž že i náboženské pravdy získávají svou pravdivost z rozumového nahlédnutí^{/29/}.

Jestliže Bolzano ve své klauzurní práci konstatuje, že je Němec (jeho mateřštinou byla němčina; jeho otec, rodem Ital, považoval "Böhmen" za svou vlast), potom v tom ještě nesmíme spatřovat ty významy a tu výlučnost, které se teprve časem vypracovaly v národnostní ideologii pramenící z Herderovy formulace národa. Bolzano byl pro rovnost - a to i pro rovnost tak často diskriminované židovské minority^{/30/}.

Bolzanovo osvícenské stanovisko přes veškerý jeho sympatie k osudům českého "kmene" nebylo Jungmannovou skupinou pochopeno a přijímáno - řekli jsme, že vzhledem k podcenění především jazykové manifestace národa z velké části právem. Byly sice nadhozeny i jiné, osobní motivy tohoto Jungmannova nepochopení: Bolzano se prý co člen filosofické fakulty Karlo-Ferdinandovy univerzity zachoval k Jungmannově kandidatuře na stupeň doktora nedosti vlídně^{/31/}. Kalista významnost takového motivu odmítá a správně připomíná Jakubcovu monografii o Markovi^{/32/}, v níž se zdůrazňuje, že přece nešlo o po-

měr dvou rivalů, nýbrž o rivalitu skupin: vždyť Bolzana odmítal nejen Jungmann, ale i Marek, Šír a další^{/33/}. Jakubec soudí, že difference pramenily především z rozdílných náboženských postojů: a Bolzana je vroucně věřící s přísnými mravními životními postoji, Jungmann a jeho kruh jsou nábožensky velmi liberální až voltairiánští. Kalistovi se jeví i tento akcent na náboženské difference nenáležitý a soudí, že je třeba především brát v potaz věcné rozdíly v pojetí národa. Je třeba ovšem připomenout, že Jungmannovo nepochopení Bolzana bylo asi též přece jen poněkud "osobně" motivováno jeho povahou: Masaryk vyvozuje ze Zeleného, že "Jungmann vůbec nejlepším a nejčestnějším lidem nerozuměl."^{/34/} O velmi pochybných důvodech důsledcích Jungmannova voltairovského zaměření v oblasti mravní píše Masaryk ostře odmítavě a cituje řadu Jungmannových výroků, závěřejících až utilitářským cynismem^{/35/}.

I když tedy Bolzano a jeho druží byli proti jakékoli národnostní nenávisti, ba naopak, byli pro svorné spolupřebývání jinojazyčných komunit, přece a právě proto jungmannovským nejbližším tento kurz pro ně "nadnárodní" a tudíž vlastně "protinárodní" vadil. A to do té míry, že nebyli s to postřehnout mnoho pozitivního, co korigovalo některé "samožřejmosti" stanoviska romantického, a nedošlo jim, že Bolzanovo působení může zanechat (a skutečně historicky zanechalo) v dalších osudech českého národa hesmazatelnou stopu. Ostatně i mnozí přední členové jungmannovského "vyznání" (např. Palacký, Purkyně aj., jak ještě uvidíme) Bolzanův význam hodnotili pozitivně a prokazovali mu svrchovanou úctu.

Chceme nyní poukázat na zmíněnou působnost Bolzanovu v dalších osudech našeho národa, a to v těchto okruzích: ozvy působení Bolzana mezi studenty, stanovisko české šlechty, působení Bolzana v české vědě, situace kolem událostí v r.1848, vliv Bolzana na osudy českého školství, ozvy Bolzanova vlivu v české literatuře a ozva Bolzanova života v paměti lidu.

x x x x x

Pražská univerzita je prvním působištěm kněze Bolzana. Zavedení povinných katechetických přednášek je přijímáno v prostředí živěném stále do značné míry osvícenstvím s nevolí. Avšak mladý Bolzano, který nově zřízenou stolicí zastává jako první, strhne na sebe pozornost mnoha posluchačů. Jeho přednášky jsou navštěvovány s velkým zájmem a jeho nedělní exhorty, jichž měl za 15 let svého vysokoškolského působení na šest set, poslouchávalo k tisíci účastníků. To již představuje nemalý vklad do duchovního dění v centru Čech. Smysl jeho kázání ovšem je směřovat nacionální vášně, pokud se rozněcovaly na tak snadno zápalné půdě, jakou představuje studentstvo. Nicméně, jak jsme již doložili, Bolzano nemohl nevidět usilování potlačovaných českých probuzenců, s nimiž se setkal i při své univerzitní činnosti a kteří jsou mu blízcí svou obětavostí, svým zápalem a mravní čistotou. Jak by potom studentni nepostřehli a neocenili Bolzanovo neoportunní hledání pravé odpovědnosti především k ohroženým bližním, tedy za daných okolností k českým spolu-

občanům! Bolzano nikdy ve svých čteních nezapochyboval o pozitivním významu českých obrozeneckých snah a tak se studenti české národnosti cítili vždy ve svém postavení a usilování Bolzanem podporováni. Jeho přednášky byly zapisovány a opisováním šířeny i po Bolzanově exkomunikaci ze školy. "V mnoha stech opisů kolují podnes přednášky a kázně (=kázání, pozn.R.P.) milovaného učitele mezi žáky jeho...", píše Havlíčkovy Národní noviny víc jak třicet let po Bolzanově přímém působení a rok po jeho smrti^{/36/}, což se přece hned tak u každého přednášejícího nestává. Když byl Bolzano sesazen, napsal kdosi na tabuli 3.ročníku verše, které potom kolovaly: "Ať potlačí jen hloupý stát/ muže, jenž největší je český vlastenec!/ Tak možno spící šálit snad./ Však moudrým ku prospěchu to bude na konec./ Bolzano jest a bude velikán,/ byť sebe hůř byl osudem zlým štván."^{/37/} Rozpoložení studentů vyjádřil též F.L.Čelakovský slovy: "Nevinný Hus v osídla jejich upadl; upadl pravdu milující Rousseau; A Bolzano - můj učitel páde - ach páde!"^{/38/} Nad Bolzanovým odchodem vyšli ovili uspokojení jen někteří jungmannovci, např. Marek, později známý kantovec a autor Logiky, který Bolzana měl co protivníka Jungmannova za nepřitele Čechů^{/39/}.

X X X X X

Česká šlechta byla v první pol.19.století stále ještě pod vlivem osvícenství a orientována proticentralisticky a tak měla mnoho pochopení pro působení Bolzana, pronásledovaného z Vídně. Tak např. tehdejší nejvyšší kancléř hrabě Kolovrat zaujal vůči Bolzanovi v jeho procesu především s jedním z hlavních činitelů vídeňsko-katolické restaurace Frintem velice tolerantní stanovisko. Odstranění Bolzanovo z univerzity vyvolalo mezi českou šlechtou pohoršení, o němž podávají svědectví denníky hrabat Černínů a Chotka; ten byl v nanejvýš trapné situaci, když musel co nejvyšší purkrabí vykonat rozhodnutí císaře Františka a zakročit proti Bolzanovi. Avšak i později měl Bolzano u české šlechty velké pochopení a hrabě Lev Thun Bolzana podporoval i finančně.

S šlechtou se ovšem Bolzano radikálně rozcházel v otázce sociální i v národnostních konsekvencích svého utopicky sociálního postoje. Zatímco česká šlechta je českou v duchu zemského patriotismu, který se zakládal na stavovské opozici českého království proti centřalistickému absolutismu Habsburků, od r.1805 již ne "římských císařů národa německého", nýbrž pisařů rakouských se sídlem ve Vídni, Bolzano není "český". v tomto duchu samostatnosti českého království stavovského založení a s významnou politickou úlohou české šlechty. Nemá pochopení pro historické argumenty o české státní autonomii. Nadto ho jeho koncepce sociální staví do protikladu k šlechtickým privilegiím.

Osvícenské založení a konflikt s Vídní však Bolzana činil
36) přes všechny tyto podstatné odlišnosti české šlechtě přijatelným

do té míry, že jeho sociální kritiku a názory, označitelné až za "socialistické", ba "komunistické", nevnímala.

x x x x x

Vrcholná česká vědecká organizace, Královská česká společnost nauk, přijímá čtyřiatřicetiletého Bolzana jako řádného člena r.1815, a to pro jeho výkony na poli matematickém. Na rok 1818 se dokonce stává ředitelem této společnosti. V roce 1841 se pak na podnět nového sekretáře Fr.Palackého zakládá filosofická sekce a matematická sekce a tajemníkem obou se stává Bolzano; zůstává jím i po sjednocení těchto dvou sekcí v r.1845. V rámci této učené společnosti koná Bolzano mnoho přednášek; ještě necelé tři týdny před svou smrtí v r. 1848 přednáší zde o paradoxech nekonečna.

Dobrý poměr předních českých vědců k Bolzanovi je všeobecně uznáván. Tak Josef Dobrovský svým energickým vystoupením proti Frin-
tovi a ve prospěch Bolzana přispěje k zastavení protibolzanovského
tažení císařského dvora (i když ovšem se Bolzano na univerzitu vrátit nemohl). O příznivém stanovisku J.E.Purkyně již byla zmínka.
Zvláště blízký vztah měl k Bolzanovi František Palacký přes svou kon-
cepční příslušnost k jungmannovsky smýšlejícím národním buditelům.
Český historik potom dokonce předčítá přehledné shrnutí toho úseku
českých dějin, který považuje za jeden z ústředních, totiž doby hu-
sitské, předním představitelům tehdejší české kultury - v Bolzanově
bytě. Do domácnosti Palackých Bolzano se dostává i prostřednictvím

bolzanovsky vychované paní Palacké a též i prostřednictvím dcery Palackých Marie, k jejímž vychovatelům je třeba v neposlední řadě počítat bolzanovce Schneidera. Není divu, že Palackého pojetí české národní otázky, jakkoli vyrostlé na podnoží romantického pojetí národa, nese silné stopy Bolzanova mravního stanoviska. Zřejmě i Palacký měl potom vliv na Bolzana, jak někteří soudí podle toho, že Bolzano svou přednášku o pojmu krásna, vydanou r.1843, sepsal asi na podnět Palackého, který se původně zabýval estetikou.

Filosoficky se Bolzanovo stanovisko snažil populárně obhajovat Karel Havlíček, kterému se začalo šíření herbartovských východisek jevit jako infiltrace německé filosofie. Proto r. 1847 proti tomuto pronikání zaútočil a do popředí usiloval postavit Bolzanův racionalismus (zdravý lidský rozum) a zdůraznil jeho užitečnost ve společenském životě. Proti Havlíčkovi se ovšem ozyali filosoficky daleko lépe připravení herbartovci a tak Havlíček a s ním Bolzano ve veřejnosti ztroskotali^{/40/}.

x x x x x

Březnové události r.1848 rozbouřili celou hladinu české společnosti. Bolzano se hned od počátku dostává mezi vedoucí činitele a Karel Havlíček navrhuje, aby Bolzano spolu s dalšími (Riegrem, Klicperou atd.) rozšířili českou reprezentaci, vytvořenou ve Svatováclavských lázních a nazvanou Národní výbor. Bolzanovi se hnutí roku 1848 zprvu zřejmě jevilo jako velká příležitost k tomu, aby

uplatnil své sociálně reformní a církevně nápravné návrhy. Svoje racionalistické pojetí katolické religiozity usiloval prosadit prostřednictvím svého oddaného stoupence, rektora lužicko-srbského semináře se sídlem na Malé Straně v Praze Fr. Náhlavského, člena Národního výboru. Požadavek reformy katolické církve bolzanovského ladění, uveřejněný nejprve v shromáždění kněží, byl potom zahrnut do programu, který Havlíček publikoval v Národních novinách v červnu 1848.

Přes svou pozitivní naladěnost Bolzano začne brzy zachovávat jistý kritický odstup od všeho toho tehdejšího bouřlivého dění. Prvním náznakem je to, že nepřijal členství v Národním výboru. Nemůže však nás to příliš udivit, jestliže hlavním a jediným argumentem kněží, kteří ho navštívili, aby ho přiměli přijmout členství, bylo, že má zastávat hmotné zájmy církve. Že se takové argumentaci Bolzano jen zasmál, není divu - vždyť by si v tomto případě měli naopak přát, aby se právě Bolzano do Výboru nedostal (jak se sám vyjádřil).

Avšak nejen tato - lze říci náhodná - událost, nýbrž i celkový vývoj původně jednotného hnutí Bolzana odrazoval a odradil: společný postup liberálů české a německé národnosti se rozpadl a do popředí se počaly dostávat zájmy nacionální. Pro Bolzanovu koncepci mravního sebevzdání ve prospěch obecného blaha je to nepřijatelné.

V listopadu vykoná zmíněnou poslední přednášku v České královské společnosti nauk a 18. prosince 1848 umírá. Národní noviny (z 22.12.1848, č.218, str.862) litují, že nejsou dnes k dispozici

pohřbívané Bolzanovy síly, aby nám mohly pomáhat k šťastnější době. "Pomníkem jeho nejkrásnějším a nejtrvalejším jest, že svobodné pohybování ducha v naší vlasti jest namnoze plod semene, které on zasil."

x x x x x

Jak z naší obrozenecké historie známo, nemalou úlohu sehrála česká škola a český učitel, zvláště pak v rámci školství reformovaného po roce 1848. Byli to tři bolzanovci, kteří byli hlavními tvůrci nové školské organizace: Exner ve vídeňském ministerstvu školství, Krombholz jako ředitel obecných škol v Rakousku a Lev Thun jako ministr školství. Velice podstatným faktorem v rozvoji českých "národních škol" bylo zavedení samosprávy: reforma stanovila, že školy mají spravovat obce a okresy. To ovšem muselo silně podpořit a podpořilo národní rozvoj v mnohonárodním Rakousku. Též o realizaci této reformy se zasloužili téměř jen bolzanovci. Zemští inspektoři Wenzig, jehož úřadem byl dozor nad obecnými školami a reálkami, a Zeithammer, který spravoval gymnaziální školství, byli sice Němci, "vžili se však tak ve vzrůstající se českou kulturu, že se stali jejími rozhodnými průkopníky."^{41/} Další bolzanovci potom vytvářeli potřebné podmínky pro podpoření rozvoje českého školství: farář Vinařický sepsal slabikář a čítanky, časopisecky a literárně v pedagogickém směru se uplatňoval překladatel bajek pro děti Štulc a další.

x x x x x

Málokterý obor hraje tak významnou úlohu v českém národním obrození jako česká literatura. Je to právě ona, která rozvíjí, vzdělává a vytváří slovesně dlouho zanedbávaný a mocensky utlačovaný jazyk.

Bolzano má v naší obrozenecké literární historii velmi čestné místo. K české minulosti se sám nejprve již co patnáctiletý student vztahuje latinsky psanou ódou o Libuši "Poetae patrio illacrimati Libussa venit obviam eumque de futuris consolatur"(1796). Nezapomeňme, že čeština ještě dlouho potom zůstane i u literátů a vědců - rodilých Čechů jedním z jazyků, kterým se vyjadřují a teprve postupně přejdou k němu zcela: K.H.Mácha píše ještě v roce 1829 své Versuche německy, německy píše své první práce i Palacký aj.

A tak českým obrozeneckým literátům nijak nevádí Bolzanova němčina, toho, který se má za "natione Bohemus". Romanticky laděný F.L. Čelakovský ho má za svého "božského uživatele" a za novodobého revoltujícího Husa, Jan Jeník z Bratřic o něm mluví jako o "našem miláčku". K Bolzanovým žákům patří i jiní romanticky smýšlející vlastenci: Hanka, Linda, Svoboda aj. V literatuře o Bolzanovi se uvádí jeho vliv na B.Jablonského, J.K.Tyla, Fr.Turinského, V.Kl.Klicperu, V.Vlčka^{42/}. Karel Havlíček demonstrativně vystupuje z pražského kněžského semináře na protest proti tomu, že vicerektor Rest zapověděl seminaristům chodit se zpovídat k Bolzanovu přívrženci Schneiderovi. Kutnohorské epístoly jsou potom Havlíčkovým programovým zpracováním reformy církve v duchu Bolzanově.

kou Prahu, o tom vypovídá Karolina Světlá. Bolzanova ušlechtilá poštava neoportunistického, sebeobětavého kněze se pak stala jakousi předlohou probuzeneckého vzdělance, postavou tak typickou pro český román: Jiráskův páter Havlovický, Baarův páter Kodýtek.

x x x x x

Existuje i nepsaná tradice, nefiltrovaná vzdělanostními sítěmi, tradice ústní z kraje, kde Bolzano trávil značnou část svého života: lidové podání z Těchobuzska. Místní pamětník vypráví^{43/} o Bolzanově účinné pomoci těchobuzským rolníkům a sklářům, o zakládání lidové spořitelny, zemědělského spotřebního družstva a o postavení družstevní sýpky, o jeho vlivu na založení a vybudování školy pro české děti, o důvěře, kterou místní obyvatelé chovali k tomuto svému knězi, o tom, jak Bolzano se svým psem zachránil ztracenou holčičku, o velké úctě a lásce, kterou k němu chovali prostí obyvatelé tohoto křiváka Českomoravské vysočiny mezi Mladou Vožicí a Pacovem. Jak napsal majitel panství Josef Hofmann, v jehož rodině Bolzano trávil svá dlouhá těchobuzská léta: kdo se s Bolzanem setkal, ten jím byl poznamenán nadosmrti.

Některým historikům a znalcům Bolzana je bohužel z velké části tento všednodenní Bolzanův život neznám a tak se občas setkáváme s názorem, že Bolzano byl spíše knihomol, nepraktický učenec a utopický fantasta, že žil "příliš v ústraní ticha vědecké pracovny a uměle pěstované harmonie šlechtických salónů", "veškeré dění všedního

světa a jeho politického ruchu k němu zaléhalo zvenčí a zprostředkovaně, nutilo ho sice k přemýšlení, ale nechávalo ho vnitřně chladným", "Že neznal a nechápal dobře především specifickou situaci obrozujícího se českého národa."^{44/} O specifickém Bolzanově chápání obrozujícího se českého národa jsme se již snažili podat vysvětlení výše; pokud slovem národ se má mínit prostý lid, potom o tom podáváme svědectví nyní.

Bolzano nežil v ústraní ani za svého působení na univerzitě, ani po své univerzitní exkomunikaci v Těchobuzi, ani potom v Praze předbřeznové, ani v revolučním roce 1848.

x x x x x

Souhrnem: je vůbec možno nevidět ten velký podíl, který Bolzano v našem českém obrození má? Lze si nevšimnout té hluboké stopy, kterou v naší národní historii zanechal? Ano, Bolzano mluvil a psal německy, avšak i rodičů Češi jeho generace se nanejvýš takto vyjadřovali, neboť za jeho života se teprve nová čeština a nová literatura rodily; jeho orientace k českým záležitostem a k českým osudům je však zřetelná, takže dokonce zavedla příčinu k tomu, že se Němci samé chovali k Bolzanovi se značným odstupem: r.1905 se pro vydání Bolzanových děl požadovalo dobrozdání, zda je vůbec Němec.^{45/}

Bolzanovy osudy jsou s českými obrozeneckými dějinami našeho národa úzce spjaty: jeho neoportunní pozice vůči vládě, jeho svobodomyšlnost a sociálně revoluční pojetí "obecného blaha", jeho demo-

kratičnost v teorii i praxi a konečně v neposlední řadě jeho pronásledování vídeňskou vládou an ezloznost, znamenající vlastně mravní vítězství, to vše přece muselo působit v téměř směru, v němž český národ usiloval o své obrození, to vše muselo působit jako příklad, podpora a vzpruha českých národních snah. Bolzano "sehrál významnou pokrokovou úlohu při formování opozičního demokratického hnutí v Čechách. Působil jako katalyzátor vnitřního napětí mezi jednotlivými složkami české společnosti v době nejtěžší politické reakce," praví autor významného díla o Bolzanovi J. Loužil^{/46/}. "Bolzano byl Čechům blízký jako postava pronásledovaná a zneuznaná, jako genius, který stojí stranou a čeká na uznání budoucnosti, jako ten, kdo stojí na straně nefavorizovaných, těch, kdo jsou v nevýhodě," připomíná Patočka ve své studii o historicko filosofickém zařazení Bolzana^{/47/}.

Zdá se mně omylem označovat vztah mezi vlivem Jungmannovým a Bolzanovým v rámci českého národního programu jako dilema, jak učinil Patočka. Ukázali jsme již, jak Palacký, co do chápání národa v podstatě jungmannovského stanoviska, koncipuje národní program pod silným vlivem morální filosofie Bolzanovy. Palackého Dějiny národa českého potom přece obhajují český národ nejen jako samodanou fakticitu, byť jakkoli chápanou jako organismus s jednou jazykovou manifestací a v zápase s živlem německým, nýbrž hledají ho mravně zdůvodnit, hledají ty okemžiky a situace, kdy mravní význam našeho národa v rámci evropské kultury prokazoval svou sílu. Palackého sjednocení obou motivů provázelo českou národní filosofii po další léta v

předních představitelích českého politického života. I Patočka, přestože označil hned v nadpisu své studie vztah Jungmann - Bolzano za dilema, konstatuje, že jungmannovský pozitivismus a bolzanovská humanistická skepse vůči takové pozitivitě a potřeba hlubšího zdůvodnění národní existence "náleží od té doby k základním motivům našeho duchovního života."^{48/} Toto sjednocení je patrné i v jiných, dílčích ohledech. Tak Masaryk ve svém spisu o Karlu Havlíčkovi ukazuje, že náboženské stanovisko Bolzanovo a Havlíčkovy jsou jednou. Ostatně Masarykova koncepce českého národa je přece bez mravního hlediska nemyslitelná: ve své politické i spisovatelské činnosti buduje na národní koncepci romanticko-pozitivistické se základním zřetel k jazyku, avšak morální akcent je vždy tak zřetelný, že se nemožno zdá být kritériem přednějším. Masaryk při navazování na Palackého syntézu^{49/} si uvědomoval Bolzanův vklad jen částečně^{50/}. Když Vorovka brzy po vytvoření samostatné republiky vyzval, aby byly co národní povinnost vydány Bolzanovy spisy (r.1924), Masaryk co prezident šel okamžitě návrhu na ruku a poskytl podporu^{51/}.

Česká národní otázka - to je spojení dvou pramenů: posláním národa znamená jednak obstat co faktum, co organismus s mateřským jazykem, jednak obstat mravně před soudem dějin. Kdykoli jedno hledisko příliš převážilo, vždy se našli alespoň někteří (a zpravidla dosti významní) a podpořili to zanedbané. Jestliže Bolzano zdůrazní příliš rozumové konstrukce, vedoucí prý cestou nejvyššího mravního zákona "veřejného blaha" k dokonalé komunitě, potom se musí co nejrychleji přihlásit jungmannovský pohled, vidoucí v Bolza-

nově racionalistické koncepci abstraktní utopii, UTOPIA = A TOPOS - to, co je bez místa, co tedy vlastně nemá skutečnou existenci, a musí upozornit na fakticitu existenčních situací historicky daných, jimiž skutečně národ žije. Ve chvíli, kdy však tato "přirozená fakticita" se stává posledním důvodem a kritériem v národnostní konkurenci, blíží se šovinistickému nacionalismu (a často se jím stává), vytvářejícím hodnotové stupnice podle příslušnosti lidí k tomu či onomu národu (či rase), potom se hlásí zástupci hlediska morálního. To je motiv Rádlova důrazu na mravní pojetí národa, jestliže obnovená samostatnost republiky po roce 1918 byla postavena především na myšlence státu dvou národů, Čechů a Slováků, a jestliže triumfující národní sebevědomí (jakkoli historicky pochopitelné) potřebovalo kritický korektiv. Neozývá se zde vlastně problém inkarnace, problém vtělení, harmonie ducha a těla? Nevtělený ethos je světsky prázdný s nebezpečnými konsekvencemi v zbožštění ideologických schémat; bezduchý organismus co faktum brutum je nakonec egocentrickou či lépe ethnocentrickou hrůzou, plodící zášť a zmar.

Historie 20. století však ukázala a ukazuje, že extrémy obou poloh mají zřejmě víc historických příležitostí než vyvážená syntéza. Tak nacionalismus romanticko-pozitivistického založení našel svou zhoubnou odezvu v Německé říši, silně propadlé vlivu nacionalistické propagandy, vyhánějící nálady až na stupeň nacionalistické nenávisti vůči společenství jinonárodnímu a jinorasovému. Že po prohrané válce se všemi nelidskostmi a genocidními likvidacemi reagovali znovu na čas brutálně potlačení Češi alergicky a vyřešili svou ná-

rodní otázku tak, jak se stalo, je sice opět pochopitelné, a-
však šovinismus ze šovinismus, to přece není definitivním řeše-
ním národnostní otázky. A tak, jak píše Patočka, se dnes sice u
nás zdá národnostní otázka vyřešena, ale přesto pozorujeme u ně-
kterých mladších spisovatelů, že otázka bolí a pálí dál^{/52/}. Že
to pálí dál, dokládá dílo J. Durycha Boží duha, kde se problém
nadnárodního smíření rozvíjí právě v tom mravně nejrozjitřeněj-
ším místě a času po druhé světové válce - v českém pohraničí.
Takže vlastně slovo "dilema" Patočka přece jen užívá v tomto smě-
ru s jistým oprávněním: vždyť dnešní konflikty a poválečné ne-
čisté mravní svědomí pramení u nás dnes v nemalé míře ze zaned-
bání mravních kritérií a z preference nacionalistických "samo-
zřejmostí". Že problém národnostní fakticity /např. co do náro-
ku na samostatnou suverénní existenci/ je problémem rozšířeným i
v druhé polovině 20. století po celé naší zemi, toho doklady mů-
žeme nalézat prakticky denně.

Ovšem i druhá poloha, ta ideová, mravní, nalezla v 20. stol.
své hybridní uplatnění. Není snad třeba zvláště u nás poukazovat
na odcizující a deformující konsekvence ideologických výtvorů,
plných racionalistických argumentů a vedoucích k neméně hybrid-
ním společenským "realitám".

x x x x x

Vylíčili jsme českou otázku tak, jak se nám jeví v našem historicky doložitelném národním povědomí. Je však tato skutečnost, jak jsme ji interpretovali, skutečností, za níž již dál nejde jít? Není - přes vší gravitaci k organicko-mravní syntéze, již reprezentovali přední naši národní činitelé a již naše historie tu či ondy držela i zrazovala - není čímsi na pováženou?

Naše otázka směřuje především k negativitě, ukryté v tom, co se jevílo tak pozitivní; vždyť ona syntéza je spojením dvou odmítaných zřetelů: jednou nerealného konstruování, které vede třeba i k ideologickým propagačním monstrům naší současnosti, tedy jaksi libovolného vymýšlení a unášení se tím, jak jest nám býti ctnostnými či jak jsme ctnostnými byli, jak jsme mravně podrželi sebe, lidstvo a svět, čímž jsme získali nebo získáme legitimaci pro svou příslušnost k těm lepším, elitě, ať už toto kádrování má platit pro tento či onen svět. Po druhé odmítáme onu namyšlenou samodanost pouhé nás či naší existence, která chce být důvodem odstupu a utlačování, ba likvidace existence příslušníků jiných nacionálních "fakticit". Je možné si vůbec myslet, že to "správné" pojetí problému národa se odvodí dávným způsobem řeckého "ničeho příliš" hledajícího pravý střed, rovnováhu mezi těmito dvěma nepřijatelnostmi?

Otázek je víc: např. je mateřský jazyk pouze tím, co manifestuje organickou danost a tedy přirozené společenství národní komunity? Není spíše tím, co jakékoli instrumentální pojetí /tj. pojetí, pro něž je jazyk prostředkem např. komunikace,

vnější manifestace apod./ vždy přesahuje? Není tedy třeba se pokusit chápat "přirozeně dané", tj. jazyk národa, nikoli jen organicko-naturalisticky, ale ještě jinak? Avšak i na druhé straně: je nutno tím "etickým" vždy rozumět jen a jen morality a morali-zování a abstraktní mravní konstrukce, to vše tak často a velmi nepříjemně nasládlou bezvadností ideálních konstruktů?

Toto jsou však vlastně poznámky přesahující již rámec našeho tématu: bylo by jistě velmi užitečné studovat je jak vzhledem k současné filosofii řeči, tak k tomu, jak se skutečně řeč v lidském světě zjevuje; a dále: jak vzhledem k současným úvahám na téma "nejvyšší hodnoty", "hodnotové systémy", tak k jevo-vé skutečnosti a životu hodnot v lidské historii.

IV

Závěrem: Bolzanova osobnost jubiluje /od latinského iubila-re = jásatí, výskatí, radostně zpívatí/ v několika směrech: filosoficky co jeden z článků řetězu vedoucího přes Vídeň k Husserlovi a k fenomenologii a přes Patočku nazpět k nám; v oblasti logiky jako zapomenutá předzvěst moderní fáze logické sémantiky; národnostně jako neoddiskutovatelná postava českého národního obrození a jako myslitel národní otázky, jehož stanovisko se stalo součástí českého národního sebevědomí; v žitém životě jako non-konformní katolický kněz plný otevřenosti pro jinověrce /lze říci anachronně: ekumenicky otevřený/ a plný účinného soucítu pro potřebné.

- /1/ Národní listy z 6. října 1881, č. 244; z 16. října 1881, č. 254.
- /2/ Studentské listy, roč. I. č. 4 z 10. listopadu 1881. Dále viz též č. 2, str. 36.
- /3/ Durdík J.: O filosofii a činnosti B. Bolzana. Praha 1881.
- /4/ Bolzano B.: Autobiografie. Přel. V. Stoklas. Praha 1913, str. 24 - 25.
- /5/ Z rukopisů z Bolzanovy pozůstalosti citováno in: Winter, E.: Bolzano a jeho kruh. Přel. Zď. Kalista. Brno 1935. str. 30-31.
- /6/ Ibid.
- /7/ B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Sulzbach 1837. Pájde o paragrafy 30 - 32.
- /8/ Bolzanovy zápisky z r. 1803. Překlad podle: Loužil J.: Bernard Bolzano. Praha 1978. S. 30 .
- /9/ Na takové přesvědčení o racionální zhodnotitelnosti jednotlivců vzhledem k obecenství a vůbec na celou osvěcensko-racionalistickou koncepcí společnosti ostře reagoval Dosto-

jevský, což např. ukazují ironická slova na adresu racionalistů, která vložil do úst Razumichinových v románu Zločin a trest: "Bude-li prý společnost organizována správně, okamžitě pomínou i všechny zločiny ..." Ostatně celý Zločin a trest je ostrou kritikou takového mínění, jehož reprezentantem, který na základě rozumových důvodů zabije škodlivou příživnici, je Raskolnikov.

- /10/ Winter E.: Religion und Offenbarung in der Religionsphilosophie B.Bolzanos. Breslau 1932, s.52: "Bolzano a Begriff der Religion ist rein intellektualistisch..." "Was Bolzano Religion nennt, ist eigentlich mehr als Lebensweisheit zu bezeichnen: wie wird der Mensch durch Sittlichkeit glücklich."
- /11/ Fesl pak sám posílal příspěvky do Allgemeiner Anzeiger und Nationalzeitung der Deutschen, kde od 51.čísle roku 1837 vycházely články "O manii kaceřování v katolické církvi", pojednávající o Husovi, Stattlerovi, Hermesovi a Bolzanovi. Winter E.: B.Bolzano a jeho kruh. Brno +935, s.142.
- /12/ Winter E., viz výše, str.21. ; Loužil J., viz výše s.48.
- /13/ Bolzano B.: Was ist Philosophie? Wien 1849. Závěrečná definice na str. 30 zní: "Philosophie ist die Wissenschaft von dem objektiven Zusammenhange aller Dinge derjenigen Wahrheiten, in deren letzten Gründe nach Möglichkeit einzudringen, wir uns zu einer Aufgabe machen, und dadurch weiser und besser zu werden." Úkol /Aufgabe/ je pouze pít se po objektivních souvislostech pravd o sobě a tím /dadurch/ se stávat moudřejšími a lepšími.
- /14/ Bolzano B.: Von dem besten Staate. Prag 1932. In: Spisy B. Bolzana 3. sv. Vydávala Královská česká společnost nauk.
- /15/ Srovnej Platónovo stanovisko k umělcům v jeho Ústavě.
- /16/ Patočka J.: Bolzanovo místo v dějinách filosofie. In: Filosofie v dějinách českého národa. NČSAV Praha 1958. S.116 - 117.

- /17/ P.Ricoeur interpretuje Ding an sich u Kanta jako mez, jako hranici našeho myšlení. Její nepoznatelnost znamená, že jevy, které konstituujeme, nevyčerpávají bytí věci. Podle Ricoeurovy interpretace Kantovy Kritiky myšlení stanovuje bytí jako to, co omezuje nárok jevů tvořit poslední realitu. Myšlení dává tedy fenomenologii její míru či její ontologická kritéria.
- /18/ Patočka J., viz výše str.117.
- /19/ Winter E., viz výše, s.208.
- /20/ Kalista Zď. v poznámkách k svému překladu Winterova Bolzana, viz výše, s.227.
- /21/ Patočka J., viz výše str.122.
- /22/ Masaryk T.G.: Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození. Praha 1969.S.50. A na str.211 Masaryk říká: "Ruská církev zdála se být např. Jungmannovi právě tak slovanská, jako se mu líbilo ruské samodržství - abstraktnímu nadšení stačilo vědomí, že jedno i druhé je slovanské."
- /23/ Masaryk T.G., viz výše, s.63.
- /24/ Masaryk T.G., viz výše, str. 63.
- /25/ Tuto "komplikaci" občanského soužití v Čechách, jak ji vidí Bolzano, pěkně charakterizují např. čtyři jeho promluvy z r. 1817, proslovené na 2.,3.,4., a 5. neděli po svátcích velikonočních. Jejich pouhé názvy vykreslují Bolzanův postoj: Mangel an Aufklärung, /Unwissenheit und Irrtum/ ist als die wahre Ursache der Uebel anzusehen, die unser Vaterland bedrücken apod. Viz B.Bolzano s Erbauungsreden an die akademische Jugend. Prag 1849. S. 1-34.

- /26/ Patočka J.: Dilema v našem národním programu - Jungmann a Bolzano. In: Patočka J.: O smysl dneška. Praha 1969. S.100.
- /27/ Masaryk upozorňuje na značný díl skepse, pokud se týče víry ve skutečné obrození Čechů a češtiny nejen u Dobrovského, ale i u Jungmanna. "Malodušnost až nepěknou Jungmann projevil, když ze strachu o své postavení chtěl se zříci vší literární práce a s nižádným z Čechů se nescházet..". Viz výše str. 42-43.
- 28/ Dr.B.Bolzanos Erbauungsreden an die akademische Jugend. Prag 1850. Interpretovanou část cituje v plném znění Patočka J., O smysl dneška, s.88. Tři z těchto Bolzanových promluv /ze 7.8. a 9. neděle po svátcích svatořádných v r. 1816/ byly vydány Bolzanovým Žákem J.Feslem r.1849 pod názvem Über das Verhältnis der beiden Volksstämme in Böhmen. Fesl zřejmě chtěl tímto editorským činem ukázat po zkušenostech roku čtyřicátého osmého jednak Bolzanovo pochopení pro Čechy, jednak na protišovinistické stanovisko Bolzanovo. /O Bolzanovi v r.1848 viz níže./ Bolzano v těchto promluvách připomínal i tu okolnost, že Čechové jsou původnějšími obyvateli Čech - viz str.50 citovaného Feslova vydání, kde Bolzano hovoří o tom, jaký by měli mít vztah "die deutschen Einwohner unseres Landes zu den älteren Bewohnern." Bolzano hovoří ve svých promluvách i o češtině jako o "vlastním jazyku zemském a vyzývá Čechy, aby se za něj nestyděli.
- /29/ Např. Hanzel J.: Bolzanovo pojetí národa. In: Zdenku Kašlístovi k osmdesátinám přátel. Praha, červenec 1980, str. 196.
- /30/ Viz např. proslov Von dem Betragen gegen die jüdische Nation. Dr.B.Bolzanos Erbauungsreden an die Hörer an der Prager Universität. Prag.Wien 1851 s.199. Přednášku Bolzano proslovil 1809. Podobné stanovisko se najde i v některých jiných Bolzanových proslovech.

- /31/ Zelený V.: Život Josefa Jungmanna. Praha 1873. S.333: "Jakož Jungmann z učeného zátiší svého téměř nevykračoval, aniž nalézáme sebe nepatrnější stopy, že by se byl kdy s B.Bolzanem přátelsky či nepřátelsky setkal, nebude snad pokládána za příliš smělou domněnka /založená na poznámce o osobním nepřátelském vztahu Bolzana k Jungmannovi v dopise Marka Jungmannovi z r.1820 pozn.R.P./, že B.Bernard /chyba tisku, má být B.Bolzano - pozn.R.P./ co člen sboru profesorského při fakultě filosofické zachoval se nedosti vlídně k Jungmannovi, domáhajícimu se stupně filosofického při této fakultě."
- /32/ Jakubec K.: Antonín Marek, jeho život a působení i význam v literatuře české. Praha 1896. S.100. Jakubcovi Markův odpor k Bolzanovi "zatemňuje trochu povahu Markovu jinek ryzí."
- /33/ Kalista Zd.: viz výše, str.219 /a též 213/.
- /34/ Masaryk T.G., viz výše, s.46.
- /35/ Masaryk T.G. viz výše, s.127-128.
- /36/ Národní noviny, r.1849, č.186, str.737, A znovu při stém výročí narození B.Bolzana připomínají Národní listy, jak se Bolzano nedlouho po svém nastoupení na univerzitu "stal miláčkem, ba ideálem studentstva..." "...Nový Amos Komenaký, ba nový Hus..." Viz Národní listy z 5.10.1881, č.243, S.1-2.
- /37/ Winter E., viz výše, s.79.
- /38/ Čelakovského dopis Kemarýtovi. In:Korespondence a zápisky Fr.L.Čelakovského.Praha 1907. S.39.
- /39/ Zelený V., viz výše, str.332.
- /40/ Jde o diskusi ve Věce. Zastáncem herbartovství byl Čupr.

Havlíček publikuje svá stanoviska v č.36,41,43 a 46 r.1847.

/41/ Winter E., viz výše, s.200.

/42/ Kalista Zď., viz výše, str.230.

/43/ Autor této stati zaznamenal toto vyprávění v článku Bernard Bolzano v lidové paměti. Praha 1981 /rukopis/.

/44/ Hanzal J., viz výše, s.203-204.

/45/ Winter E., viz výše, s.205. Těžko lze tedy souhlasit s výrokem, že Bolzano "splýnul českému národnímu povědomí druhé poloviny minulého století téměř beze zbytku s německou kulturou a jakoby přestal pro naši vědu a myšlení existovat." /Hanzal J., viz výše, s.194/ K tomu, co vše bylo již řečeno v souvislosti s českým národním obrozením první i druhé poloviny 19. stol. ještě připomínáme poznámku z úvodu naší práce o českých oslavách stého výročí narození Bolzana roku 1881.

/46/ Loužil J., viz výše, s.19.

/47/ Patočka J.: Bolzanovo místo v dějinách filosofie. Viz výše, s. 114.

/48/ Patočka J.: Dilema v našem národním programu - Jungmann a Bolzano. Viz výše, s.103.

/49/ I to Patočka konstatuje a zpochybňuje tak sám "dilematické" vztahy: "Masaryk se staví docela přirozeně na půdu pojetí, které se prosadilo ~~XX~~ po r.1848, pojetí jazykové doplněné o negativně morální, v podstatě na půdu Falckého syntézy." Patočka J., viz výše, s.102.

/50/ I když v České otázce uvádí Masaryk Bolzana ve směr v pozitivních souvislostech, nevidí Bolzanův podíl v našem národ-

ním obrození tak, jak ho oceňovali jiní jak v 19., tak především v 20.století. Nicméně na s.51 Masaryk říká: "... neoblomný a opravdový Bolzano, hájený Dobrovským - Dobrovského všude nalézáš, kde bylo třeba srdce a práce - a podezříváný Jungmannem, i na naše vlastenecké kruhy měl blahodárny vliv."

- /51/ Bolzanova komise s úkolem vydávat Bolzanova díla byla tehdy skutečně vytvořena při Královské české společnosti nauk a zasloužila se o vydání řady Bolzanových spisů. Své dílo však nedokončila.
- /52/ Patočka J., viz výše, s.103.

x x x x x

o přístup k integraci šaldova
myšlení

antonín mokrejš

I.

Už při prvním a jenom předběžném ohledávání půdy, na které by bylo možno uvážít úlohu a místo F.X. Šaldy v životě národa a národní kultury, narážíme na řadu skutečností, jež vyjevují závažnost a významnost Šaldova díla i jeho problematičnost. Po celou dobu svého života, oč počátku až do konce své životní tvorby, se Šalda setkával s projevy nadšeného souhlasu a bezvýhradného přitakání, a stejně tak ho během celé životní pouti provázely činy a gesta ostrého, rozhořčeného nesouhlasu, radikální pochybnosti a vášnivého odmítání. Tato rozpurnost a problematičnost Šaldova díla a působení neslábne a nemizí ani po Šaldově smrti.

58 Šaldovo dílo se sice svou vahou prosadilo a stalo se nepopíratel-

ným a nepopíraným statkem národní kultury, leč dovolávají se ho lidé a síly, kteří a které se v boji o orientaci národního života a tvořivého usilování národa nesmiřitelně popírají a navzájem odmítají.

Mohlo by se zdát, že vysvětlení obou uvedených skutečností, tj. rozpornost a protikladnost ohlasu během Šaldova života i protiběžnost interpretací po Šaldově smrti, je celkem prosté a vypovídá spíše o současnicích a následnicích než o samotném Šaldovi. Velikost souhlasu i odporu by bylo možno vyvozovat z vlastního Šaldova programového usilování o to, aby byl činitelem krystalizace a polarizace, aby podněcoval k ostře vyhoceným a vyhraněným stanoviskům a umenšoval tak prostor pro lhostejnost, ochablost a mdlou v životě národa. A různoběžnost interpretací po Šaldově smrti a sporů o Šaldovo dědictví pak jako by nesvědčila než o skutečnosti, že se Šaldovo dílo prosadilo jakonepopíratelná hodnota, které se ti i oni ve svých sporech pouze dovolávají - již se snaží - ne vždy ovšem v souladu s duchem díla - pro své vlastní účely využívat.

Jistě bychom dokázali na obou stranách a v obou fázích kontinuity Šaldova díla rozlišit mezi těmi, kdo se k tomuto dílu hlásí i kdo je zjevně či skrytě odmítají, projevy pouze povrchně a malicherně motivovaného souhlasu i nesouhlasu, které vypovídají spíše o svých nositelích než o samotném Šaldovi, nicméně příčinu tak širokého rozpětí reakcí a interpretací bude asi třeba hledat v bytostné poute vlastního Šaldova díla a v typických mo-

tivech jeho tvořivého usilování. Šaldovo dílo samo je problematické a sporné, rozpory v reakcích a odezvách na ně svědčí nejen o tom, že problémy ustavičně znovu otvírá a ke sporům při jejich řešení podněcuje a vybízí, nýbrž že v sobě také nese svou vlastní dvojnásobnost a nedořešenost, jež takové disparátní ohlasy a interpretace připouštějí a umožňují.

Hovoříme-li o rozpornosti a problematičnosti Šaldova díla i působení, nikterak se nepokoušíme snižovat jeho velikost, umenšovat jeho váhu či popírat jeho iniciativnost. Nejde o to popírat skutečnost zcela zjevnou a nespornou, že Šalda představuje myslitele původního, radikálního a stále živého i podnětného. Musíme se jen střežit před pokušením, abychom ze Šaldy udělali pouhý zdroj citací a odkazů, jistě působivých a výrazně formulovaných, jimiž dokazujeme sobě i jiným oprávněnost vlastního stanoviska a pokoušíme se zvětšit jeho přesvědčivost. Útržky a fragmenty postřehů původního myslitele lze obvykle dokazovat mnohé, a často i věci, které vlastní smysl díla, jehož se údajně dovoláváme, od základu zkreslují a ve skutečnosti popírají.

Myslitelovo dílo nepředstavuje soubor jednotlivých postřehů či mozaiku šťastných a zdařilých formulací, jež se nám nabízejí a zbavují nás povinnosti usilovat o vyjádření toho, co se vzpírá a stále uniká, není to "kánón" hotových "myšlenek", které by nás úkolem myslet zbavovaly. Myslitel celým svým dílem vyjevuje souvislé a stále znovu nasazující úsilí o promyšlení toho, v čem

spatřuje základní úkol a klíčové téma pro myšlení. Skutečný myslitel hovoří sice o nejráznějších věcech, avšak stále přitom myslí na totéž, aniž se jenom opakuje a aniž by to, co jeho myšlenkovou práci jednotí a zakládá její kontinuitu, bylo vždy očividné a nasnadě.

Základní úkol a klíčové téma myšlení neznamenaají ovšem něco, co by mohlo být myšleno kdykoli a kýmkoli. To, oč myslitel usiluje a s čím ustavičně zápasí, nemůže být pouhý intelektuální problém či šaráda, obyčejná hádanka, která provokuje intelekt a vybízí k rozřešení. Problém, který vede a motivuje myslitele, který ho zaujal a k neustále nové práci pobízí, ztělesňuje jakousi podstatnou otázku, a právě ta mu poskytuje klíč ke smysluplnosti vlastního života a veškerého životního počínání a zakládá pochopitelnost doby i situace, v nichž se nachází a nichž žije. Myslitelovo dílo představuje především ustavičné rozvíjení a vypracovávání základní otázky, základu a klíče vší smysluplnosti, myslitelovo dílo se tedy nabízí a otvírá jako tázání se.

Jestliže se pokoušíme zhlédnout ráz a povahu Šaldova díla i vymezit jeho místo a smysl v dějinách národní kultury, a vede-li nás při tomto úsilí přesvědčení, že Šalda představuje v kontinuitě dějin národa původního myslitele, musíme se snažit především osvětlit předpoklady, strukturu a směřování Šaldova tvořivého výkonu jako podstatného tázání se. Tím spíše, že česká duchovní tradice původními mysliteli nijak neoplývá a že se čas-

to hovořívá až o jakési příznačné averzi typicky české mentality vůči podstatnému myšlení a o charakteristické nedisponovanosti národního naturelu k výraznějším výkonům v uvedené oblasti.

Předpoklad o Šaldově díle jako výkonu bytostně myslitelském není nikterak samozřejmý. Právě brilantnost a sugestivnost četných formulací a formulí, které se jako by samozřejmě nabízejí a jež nás často pokoušejí, abychom se jich chytali jako domněle pevných a neotřesitelných zisků, na nichž lze bez problému dále stavět, budí nikoli zanedbatelný dojem, že se setkáváme spíše s dílem neobyčejně kultivovaného kazatele, který sice své mimořádně bohatě vypracované přesvědčení ještě dále zjemňuje a rozvíjí, avšak ypodstatě buduje na pevných základech, jež považuje za samozřejmá východiska a dále už neproblematizuje. Nicméně v přesvědčení o Šaldově základním myslitelském významu nás utvrzuje zejména zkušenost, že jeho dílo v našem kontextu horizonty spíše otvírá a uvolňuje a potud prolamuje bariéry duchovního života a osvobozuje. Sama tato zkušenost ještě mnoho nedokazuje. Bylo by jí možno vysvětlovat jako konfrontaci dvojí víry, dvou jejích úrovní a kvalitativně odlišných podob. Vždyť i víra bohatší a hlouběji založená může v konfrontaci se svou chudší a příliš prostoduchou sestrou uvolňovat výhled a osvobozovat. Musíme proto uvážít, jaký byl bytostný vztah víry a otázky v kontextech Šaldova tvořivého usilování a jak jejích napětí toto úsilí podněcovalo a orientovalo.

Podobné úvahy jsou však zatím předčasné. Vycházíme z předpokladu, který bude možno vykázat nebo vyvrátit teprve v postupu další práce, a to tím, zda a jak nám pomůže porozumět vnitřní struktuře a základní hybnosti Šaldova díla, umožní-li nám, abychom toto dílo pochopili jako jednotný a smysluplný celek, jenž je pro nás stále živý a oslovuje nás.

Znamená-li myšlení především tážení se, pak jeho výkon spočívá ve vypracování a rozvíjení otázky. Otázka se ovšem liší od pouhého problému, není to jakákoli intelektuální hádanka či záhada. Otázka poukazuje na základní kontext a horizont smysluplnosti, jedná se v ní o tematizaci našeho výchozího porozumění celku všeho, co jako jsoucí rozpoznáváme, a o pohyb v horizontu tohoto výchozího porozumění. Leč naše výchozí porozumění, právě proto, že tvoří východisko a základ veškerého našeho počínání, zůstává samo skryté, přináší světlo - skutečné či jenom domnělé -, v němž sice vidíme, avšak samotné světlo už nevidíme. V otázce pak jako by se jednalo o krajně protismyslné počínání, o pokus zahlédnout světlo, které umožňuje vidět.

Dojem protismyslnosti počínání je v uvedené souvislosti celkem pochopitelný. Nevidíme a nemůžeme vidět světlo jako světlo. Avšak máme zkušenost o přítomnosti světla, o viditelných věcech a o viditelnosti jako možnosti vidět i schopnosti vidět. V tomto smyslu lze říci, že tážení představuje tematizaci situací, struktur a podmínky viditelnosti. A tážení jako tematizace horizontu viditelnosti v nejširším smyslu slova pak zahrnuje - samozřejmě

omezíme-li se zatím jen na velice globální vymezení - dvojí základní pohyb.

Myslitel nasazuje v horizontu toho, co sám vidí a dokáže rozpoznat, a zkoumá tedy nejprve svůj vlastní horizont viditelných věcí. Už v této úrovni se pokouší rozlišovat mezi tím, co opravdu vidí a co se jenom domnívá vidět. Jisté předběžné difference zde zřejmě dokáže provést a aspoň do určité míry bývá s to odlišit skutečně viděné od pouhé iluze a zdání viditelnosti. Leč zároveň nahlíží, že s průzkumem svého vlastního horizontu viditelnosti trvale nemůže vystačit. Rozpoznává totiž, že se v horizontu viditelnosti ohlašuje přítomnost viditelných věcí, a to nejenom jednotlivých věcí, nýbrž jakéhosi souboru a celku. A tak se před ním posléze otvírá výhled na celek viditelných věcí a vystupuje před ním úkol prozkoumat bytostné struktury tohoto celku.

Stále ovšem zůstává ve hře podstatná vztaženost celku viditelných věcí k jeho vlastnímu horizontu viditelnosti a rýsuje se tu problematika dynamické vzájemnosti obou pólů viditelnosti. Vždyť viditelnost věcí se zakládá jak na jejich přítomnosti, tak i na schopnosti vidět. Nabízí se mu tedy problematika dvojí základní podmíněnosti, tj. zrodu schopnosti vidět z přítomnosti věcí a vliv této schopnosti na vlastní přítomnost věcí. Nicméně rozhodující význam zde stále zřetelněji získává samotná přítomnost věcí, a tak se myšlení postupně vyjevuje jeho vlastní terén, terén pohybu bytostného otvírání se pro přítomnost věcí, na kterém se teprve zakládá schopnost vidět. Myšlení jako tážení zakládá pohyb otvírání

se pro přítomnost věcí, který teprve umožňuje všechny podoby zájmu a jimi podmíněné způsoby lidského počínání.

V souvislosti s Šaldovým dílem se ovšem nabízejí pochybnosti, zda se opravdu jedná o horizont myslitele a zda jeho základní výkon skutečně představuje vypracovávání otázky jako pohybu bytostného otvírání se. Vždyť se zjevně jedná o činnost literárního kritika, tedy člověka pohybujícího se v úzce vymezené zájmové sféře. Zde ovšem není tolik podstatný onen zdánlivě jenom úzký horizont Šaldova uvažování, nýbrž především způsob, jakým se ve svém terénu pohybuje. Lze totiž ukázat, že jak jeho pojetí umění, tak i jeho chápání povahy a úkolu kritické činnosti, ustavičně a vždy znovu prolamuje i uvolňuje horizont umění jako specializované činnosti, jež je sama v sobě zajištěna a smysluplná a jež se samozřejmě nabízí jako neotřesené a neotřesitelné východisko každého dalšího uvažování. Sféra umění sice Šaldovi ztělesňuje svět hodnot a zakládá možnost smysluplných činů, Šalda však zároveň vždy výslovně zkoumá, co zde hodnota i smysl znamenají, na čem se zakládají a z čeho pramení. Základní intuice o umění jako bytostném vidění a schopnosti vidět, o umění jako způsobu a podobě života i jeho podstatného sebepochopení, a stejně tak založení kritické činnosti jako síly a činitele, který schopnost vidět podněcuje, provokuje a rozvíjí, nasvědčuje tomu, že se Šaldovi terén umění vyjevuje právě ve svých vztazích k horizontu tazání a že všechny aktivity spojené s uměním výslovně zkoumá v jejich konstitutivních souvislostech s bytostným pohybem otvírání se.

Hodláme-li tedy tematizovat Šaldovo dílo jako výkon myslitele, musíme sledovat, zda a jak se v postupném rozvoji tohoto díla vyhraňuje a vypracovává podstatná otázka, která toto dílo jednotí a integruje a zakládá tak jeho smysluplnou souvislost, a která se nadto vyjevuje a prosazuje jako naše vlastní otázka, tj. jako otázka, z jejíhož horizontu se nemůžeme vymknout a jejímuž naléhání nedokážeme beztestně unikat. Na paměti ovšem stále musíme mít důležitou okolnost. Myšlení představuje tážení se a jeho výkon spočívá v tom, že otázku ustavičně znovu vypracovává, a nikoli v tom, že by na ni přinášelo odpověď. V terénu myšlení se ukazuje, že podstatný význam má právě otázka a ne až odpověď na ni. Běžné myšlení se nachází ve vleku zdánlivě samozřejmé představy, že důležitější než otázka bývá vždy odpověď, neboť mu právě možnost odpovědi zakládá smysluplnost otázky. Odtud nepřirozenost a protismyslnost myšlení v optice běžného uvažování. Právě vztah otázky a odpovědi totiž nejzřetelněji vyjevuje radikální odlišnost běžného uvažování a skutečného myšlení.

Odpověď svědčí o jisté zjevnosti a viditelnosti věcí, odpověď není než způsobem tematizace zjevných věcí. Tam, kde bývá rozhodující až vlastní odpověď, se vždy jedná o pohyb v horizontu zjevných věcí, jejichž zjevnost se považuje za samozřejmou a dále se už nezkoumá. Důraz na odpověď vyjevuje nepřítomnost otázky, neboť otázka, která se klade jen kvůli odpovědi, znamená pouze zdánlivou otázku. Domnělá otázka určuje možnost odpovědi na ni, tedy okolnost, že odpověď sama je zjevná a máme o ní jasno, otázka zde pouze

zřejmost odpovědi zdůrazňuje a její jasnost podtrhuje. Kdežto skutečná otázka teprve otvírá horizont možných odpovědí a každou odpověď se ustavičně obnovuje a nově klade. O skutečné otázce svědčí zejména okolnost, že otvírá a uvolňuje výhled, že místo aby z existujících zdrojů viditelnosti čerpala, spíše nové zdroje viditelnosti uvolňuje a odkrývá.

Těžiště a jádro Šalďova díla představuje činnost literárního kritika, tj. člověka, který kriticky zkoumá, posuzuje a hodnotí produkty literární tvorby určité doby a určitého národa. Literární kritickou činnost lze ovšem provozovat mnoha způsoby a volit při jejím výkonu nejrůznější postupy. Jen zřídka se v této oblasti setkáváme s projevy či pokusy skutečného myšlení, a tím méně pak s tím, že by byla od základu pojata a rozvíjena jako kontinuita podstatného myšlení. První, byť i zatím jenom rámcový poukaz na myslitelský výkon v uvedené oblasti nabízí zjištění, zda a jak příslušný literární kritik problematizuje, tj. činí předmětem tazání svou vlastní činností. Problematizovat vlastní činnost znamená, že se tématem stává její nesamozřejmost, nebo řečeno jinak, problematizace předpokládá nahlédnutí, že se musíme uvolnit z masivního chodu setrvačnosti a že je třeba položit otázku vlastního založení a skutečného smyslu odpovídající činnosti.

Problematizace pak mívá různé úrovně a proniká do různé hloubky. Skutečné myšlení však předpokládá zproblematičtění co možná radikální, otřes, který zasahuje až ke kořenům. Jedná se o výkon, při kterém se všechny podstatné komponenty té či oné činnosti stá-

vají předmětem tázaní a výslovně se zkoumá jejich bytostná povaha a jejich místo v rámci celku. To v našem případě předpokládá, abychom ukázali, že základní osnovu a hybnou i jednotící motivaci Šaldovy celoživotní tvorby představuje vypracovávání a rozvíjení zejména dvou otázek, totiž otázky "co je umění" a otázky "co je kritika umění". Mohlo by být namítnuto, že Šaldovo dílo nabízí spíše různé odpovědi na uvedené otázky, než aby tyto otázky vypracovávalo právě jako otázky, musíme proto prozkoumat skutečnou povahu bytostné vzájemnosti otázky a odpovědi v Šaldově díle.

Samotný problém Šaldova díla jako výkonu podstatného myšlení bude však třeba založit ještě šíře. Zdá se totiž, že otázky "co je umění" a "co je kritika umění" přes svou nepochybnou významnost a zajímavost ještě nikterak nezdůvodňují zásadní Šaldovo postavení v kontinuitě národní kultury a v životě českého národa a že z nich nelze vyložit iniciativnost a význam Šaldova uvažování právě v naší dnešní situaci a pro její myšlenkové i praktické zvládnutí. Musíme proto uvážít, zda a jak zejména rozvíjení uvedených dvou centrálních otázek Šaldovi umožnilo, aby se zabýval klíčovými problémy národní existence a zásadními otázkami orientace tvořivého usilování národa.

Jistá předběžná vodítka k takovému širšímu založení rozboru a interpretace Šaldova díla nabízí bytostná povaha otázky "co je". Otázka "co je" jako podstatná otázka s sebou nenese bezprostřední a zřejmou odpověď, nýbrž vlastní horizont tázaní teprve otvírá a tázaní samo uvádí do pohybu. V tomto smyslu otázka "co je" předsta-

vuje pokus o výslovnou tematizaci podmínek, struktur a situací viditelnosti, nebo řečeno jinak, jedná se v ní o pokus výslovně prozkoumat povahu bytí těch jsoucen, která se stávají předmětem zájmu. Otázka "co je" aktualizuje horizont předchůdného porozumění a usiluje o jeho tematizaci. Uvedená otázka se tedy pokouší tematizovat vlastní podmíněnost horizontem předchůdného porozumění, zablédnout své pohyby a své místo v rámci tohoto horizontu.

Takové zaměření podstatného tázání vyjevuje charakteristické struktury otázky "co je". Předběžně se rýsují přinejmenším následující momenty otázky. V otázce "co je" se stává tématem především *s i t u a c e t á z á n í*, tj. podmíněnost a situovanost otázky. Je totiž zřejmé, že se tázání rozvíjí na pozadí charakteristické vzájemnosti zjevnosti a skrytí. To, nač se tážeme, musí být v jistém ohledu zjevné, vždyť jak jinak by se mohlo stát předmětem otázky, zároveň však musí být v jistém ohledu skryté, neboť proč bychom se jinak tázali. Ona zjevnost a přítomnost předmětu tázání umožňuje sice smysluplný rozhovor o tomto předmětě, zároveň se však ukazuje jako neuspokojivá a potud pobízí k dalšímu tázání. Situace tázání tedy vyjevuje z p ů s o b y z j e v n o s t i předmětu tázání a předznamenává p o d o b y jeho s k r y t o s t i. Takto se zde otvírá výhled na podoby bytí předmětu tázání a podmínky jeho viditelnosti.

Podstatné tázání však nadto vyjevuje a tematizuje také p ř í -
t o m n o s t t á z a j í c í h o s e. I zde se jedná o komplikovanou strukturu vzájemných poukazů a vazeb, z nichž je třeba upo-

zornit aspoň na následující momenty. Přítomnost tázajícího s sebou nese pohyby toho, kdo se táže, v horizontu předchůdného porozumění a ozřejmuje tak tento horizont jako jeho vlastní horizont a prostředí. V přítomnosti tázajícího se dále zračí podoby a způsoby jeho zaujatosti předmětem tážení, tj. podoby zájmu a základ i motivace zaujetí. A tak se posléze vyhraňují poukazy na struktury a konfigurace bytí tázajícího a na základ, předpoklady a podoby jeho schopnosti vidět a rozumět.

Proto otázky "co je umění" a "co je kritika", rozvíjejí-li se v kontextech podstatného tážení, vedou daleko a zasahují hluboko, odkazují až k problematice porozumění bytí a pochopení skutečnosti, tj. k terénu vlastního založení a základu všeho lidského počínání. Důležitou úlohu pak nadto hraje také okolnost, že se Šalda orientuje zejména na problematiku slovesného umění a literární kritiky a právě v těchto oborech vypracovává své centrální otázky. Jazyk a řeč totiž zjevně patří k podstatným projevům národního bytí a reprezentují jednu z charakteristických forem, v nichž se život národa zpravidla uskutečňuje a objektivuje. Národní jazyk víc než každá jiná podoba výrazu a projevu národního života poukazuje na striktně vymezený rámec, hranice a meze daného národního společenství.

Jazyk, který představuje základní médium společného dorozumívání o všech otázkách života národa, hraje v tomto životě zřetelně dvojznačnou úlohu. Na jedné straně jako prostředí výchozí komunikace a srozumění národního společenství zakládá možnou tvořivost tohoto společenství jako celku, neboť ztělesňuje médium, ve kterém a

jehož prostřednictvím národ získává svou identitu, rozpoznává a uvědomuje si svou situaci, odkrývá innachází své perspektivy i objevuje a přijímá své závazky a úkoly. V tomto směru reprezentuje jazyk prostředí výchozí otevřenosti národa jako celku pro nároky bytí a naléhání skutečnosti. Leč národní jazyk také národ izoluje a uzavírá do sebe, odděluje ho od jiných národů a staví proti nim. Zde narážíme na jeden ze zdrojů symptomatické výlučnosti, nesnášenlivosti a nevražení, neboť se v tomto kontextu všechny ostatní národy jeví jako jiné a cizí, a proto už předem podezřelé nebo aspoň méněcenné. Potud národní jazyk reprezentuje původní danost, která nemůže být předmětem volby a s níž je nutno se vyrovnat. Právě v této souvislosti, tváří v tvář pokušení k postojům výlučnosti, slepé samolibosti a nevražení, kdy národ svým danostem buď podléhá, dává se jimi zotročit a uzavřít, nebo je svobodně přijímá a uvolňuje jako přirozené východiště každé tvořivosti, se také rýsují klíčové problémy národního bytí.

Význam Šaldova myslitelského díla pak ještě podtrhují konkrétní situace, ve kterých se jeho uvažování rozvíjí. Šalda jako myslitel vystupuje a dozrává v období, kdy s neobyčejným důrazem vyvstaly otázky nové orientace národního života a usilování. Po skandál období, kdy se podařilo odvrátit hrozbu likvidace národa a uniknout perspektivě totálního odnárodnění, a kdy se tedy obnovily hlavní zdroje a síly organického a v základech už zabezpečeného života národního společenství, se kladé otázka pozitivního programu pro skutečný rozvoj a vzestup produktivity národa. Motivy, jež souvisely

s bezprostředním ohrožením národní substance a vedly k tomu, že se národ z holého sebezáchranného pudu žárlivě a nevražlivě uzavíral do sebe, ztrácí postupně svou sílu a naléhavost a vyvstává nutnost rozevřít horizont národního života a otevřít se požadavkům současného světa. Právě v této situaci se s neobyčejným důrazem hlásí otázka možného smyslu a opravdové smysluplnosti všeho národního podnikání a tvořivosti. Sebevědomý a ve vlastní síly důvěřující národ hledá cesty, na kterých lze ukázat, že svou existencí světu co-si významného nabízí a poskytuje.

Zvláštní důraz a specifické zabarvení všem otázkám spojeným s úsilím o novou orientaci národního života pak dodávají příznačné limity naší národní existence a charakteristické podmínky dějinného údobí, v němž je nutno problematiku orientace řešit. Existence relativně malého národa na křižovatce mohutných mocensko-politických a kulturních formací s sebou přináší možnost bohatě učeněné a mnohotvárné otevřenosti, znamená však zároveň nemalá rizika. A doba, ve které se začínají stále zřetelněji rýsovat symptomy krize moderní technicky založené civilizace, pak tyto už samy o sobě složité a náročné úkoly národní existence ještě dále komplikuje a orientaci v nich podstatně znesnadňuje.

Patří k nepopíratelným Šaldovým zásluhám, že o problémech orientace národního života a kultury uvažoval s ostrým vědomím komplikovanosti a komplexnosti situace, ve které je třeba zmíněné otázky řešit. I když dnes budeme patrně leckteré stránky a spekty situace posuzovat a hodnotit jinak než Šalda, v tom podstatném nám

stále zůstává vzorem. Jeho snaha respektovat všechny důležité faktory a limity národní existence i dějinného údobí i vůle přihlížet k nim při tvorbě perspektivy vedené "dlouhou logikou" a "optikou dálky" zavazuje a musí zavazovat i nás. Tím spíše, že i naše dnešní položení s nemenší naléhavostí kladé zásadní otázky národního života a jeho budoucích možností

II.

Klademe-li si otázku po bytostné povaze a významu Šaldova díla právě jako výkonu myslitele, musíme především uvážít, co tvoří základní téma i osnovu Šaldova myšlení, co jeho tvůrčí práci jednotí a určuje její hlubokou vnitřní spojitost. Šalda tvořivě pracoval po dobu téměř celého půlstoletí a během této doby se bezpochyby lidsky i jako myslitel vyvíjel, zrál, pracoval na svém díle i na sobě, procházel nejrůznějšími osobními i kolektivními zkušenostmi, byl vystaven pestrým změnám typicky dobové optiky a charakteristického způsobu uvažování, se svým národem prožíval krajně dramatické události, a to vše zjevně zanechávalo stopy i na jeho myšlení a ovlivňovalo směry jeho uvažování. Přesto máme právě u Šaldova díla neobyčejně živý pocit hluboké vnitřní spojitosti celoživotního usilování. Konečně tento pocit se neopírá jen o pouhý dojem čtenáře. Vždyť Šalda sám své dílo zjevně chápal jaké plod jednotně motivovaného a u-

směřovaného celoživotního úsilí, a právě to mu umožňovalo, aby se na sklonku života se zjevným porozuměním a oprávněnou hrдостí hlásil k vlastním počátkům a integroval je jako přirozenou a organickou součást celoživotního díla.

Odpověď na otázku po základech a motivech jednoty Šaldova díla se zprvu zdá být celkem zřejmá. Jedná se o jednotně založenou a rozvíjenou kritickou činnost, jejíž jednotu umožňuje právě jednota předmětu a jednota kritérií. Avšak tato zdánlivě samozřejmá odpověď ještě příliš mnoho neříká, neboť není zatím zjevné, v čem tkví a co znamená jednota předmětu, a nevidíme ani, jaká je bytostná povaha jednoty kritérií a z čeho se odvozuje. Nadto je třeba uvážít, jaká může být spojitost kritické činnosti a podstatného myšlení a co vlastně představuje myšlení v oblasti kritické činnosti.

Pro první orientaci musíme vyjít z konstatování, že Šalda svou činnost kritika neprovozuje jako činnost kritika dogmatického, tj.

kritika, který nachází a přijímá už hotová a vypracovaná kritéria, jež pak ve své práci jenom aplikuje. V dané souvislosti se už také rýsuje první souvislost mezi kritickou činností a myšlením. Kritika pojatá jako myšlení totiž nutně představuje úvahu o bytostné povaze kritérií, o jejich založení a oprávněnosti. Musíme proto nejprve zvážít, v jakých myšlenkových souvislostech se vynořuje a nasazuje úvaha o bytostné povaze kritérií, jakým způsobem taková úvaha probíhá právě jako činnost myšlení a co ji motivuje a orientuje.

Úvaha o povaze, rázu a založení kritérií zřejmě nestojí na počátku kritické činnosti. Kritika představuje především projev z a -

u j e t í jistým předmětem a demonstruje jisté p o r o z u m ě -
n í tomuto předmětu. A zaujetí i porozumění se pak zakládají na
odpovídající z j e v n o s t i příslušného předmětu. V tomto smys-
lu kritika reprezentuje jistý způsob v i d ě n í a dovolává se
odpovídající v i d i t e l n o s t i . Kritik se tedy pohybuje v
horizontu charakteristické zjevnosti a viditelnosti a myslitelem
se stává teprve tehdy, když se výslovně pokouší o tematizaci samot-
ného horizontu zjevnosti a viditelnosti. Myšlení v oblasti kritické
činnosti znamená stejně jako v jiných oblastech ztrátu nevinnosti
a otřes samozřejmosti.

Výchozí myšlenkovou pozici kritika potud rýsuje dilema mezi
dogmatismem a subjektivismem. Jedná se vlastně o dilema každé tvár-
čí práce a v tomto dilematu se zračí dvojí základní pokušení každé
tvořivé činnosti. Dogmatismus reprezentuje tendenci samozřejmě a
samovolně se opřít o předchozím p o y b e m vypracovanou zjevnost a vi-
ditelnost, aniž se kladě otázka po jejím aktuálním právu a oprávně-
nosti, tj. samovolný pohyb a slepé prodlužování setrvačnosti. Sub-
jektivismus pak znamená tendenci unáhleně a neoprávněně zobecňovat
svá vlastní hlediska a svou osobní optiku jako jediné možné a obec-
ně závazné, opět tedy bez výslovné otázky po právu a oprávněnosti
takového počínání. Každá z těchto dvou pozic má svou jistou oprávně-
nost a každá z nich s sebou nese také svá charakteristická úskalí.
Oprávněnost dogmatické pozice tkví v tom, že tato pozice vyjevuje
jistý nárok věci, který byl dosud považován za samozřejmý a jako
75 takový byl uznáván a respektován. Její neoprávněnost pak plyne z

okolnosti, že se tento nárok přijímá bez výslovné otázky po dnešním právu, takže se v optice dogmatické pozice věc zároveň znehybňuje i neoprávněně redukuje na jedinou verzi své výmluvnosti. Dogmatismus sice zdánlivě věci ponechává slovo, avšak v podstatě ji slova zbavuje, protože ji umrtvuje a znemožňuje, aby se uplatňovala jako živý nárok, který se dovolává živého porozumění, neboť stále nové porozumění zakládá a uvádí do pohybu. Proto dogmatismus posléze prozrazuje lenost a nehybnost subjektivity. Také subjektivismus má svou jistou oprávněnost, protože ztělesňuje práva živého porozumění. A jeho neoprávněnost pak plyne ze skutečnosti, že zde do pozadí ustupuje živé povědomí o vázanosti porozumění nárokem věci a věc sama se chápe jako pouhá záminka a příležitost k odpoutání a nevázané hře individuálního prožívání.

Vlastní pohyb myšlení v oblasti kritiky, který v daném ohledu ostatně spadá v jedno s univerzálnějším pohybem kritického myšlení, spočívá v rozpoznávání a vypracovávání úkolu, jak umožnit věci, jež je předmětem zájmu, aby se vždy znovu dostávala ke slovu a aby odpovídající porozumění neustále nově zakládala a exponovala, a jak při tom aktualizovat celé své porozumění věci a ustavičně je uvádět do pohybu v jeho úhrnném rozsahu a napětí. Vždyť kritik se nemůže pohybovat jinde, než v terénu svého vlastního porozumění, musí však své porozumění ustavičně uvolňovat a rozevírat, aby neblokoval možný pohyb věci a dokázal respektovat její živé a aktuální nároky. I zde platí, že myslitel nemůže terén svého vlastního po-

rozumění přeskočit a opustit, aspoň nikoli beztrestně, neboť pak ztrácí schopnost vidět a může už jenom zkusmo a náhodně konstruovat, že však zároveň musí ustavičně čelit pokušení, aby zaměňoval věc samu se svou představou o věci.

U Šaldy však máme co činit s dílem kritika umění zejména literárního, co tedy v daném případě tvoří předmět zájmu?

Odpověď, že pole jeho zájmu reprezentuje terén umění, tj. orkruh uměleckých děl a činností spojených s jejich vytvářením i užíváním, sama o sobě nedostačuje. Zde musíme především uvážít, co sféra umění pro Šaldu představuje, jaké verze zjevnosti a viditelnosti mu nabízí a jaké podoby významnosti ho tu exponují a oslovují.

Vůči Šaldovu přístupu k oblasti umění lze uplatnit námitku, že se mu okruh umění prezentuje jako okruh samozřejmých, nesporných a nepopíratelných hodnot, univerzálně významných a důležitých, že tedy vlastně bez otázky vychází z předpokladu, který považuje za evidentní a samozřejmý, o oblasti umění jako osféře očividné a podstatné tvořivosti i smyslnosti. Uvedená námitka bezpochyby míří na samotný střed a vlastní základ Šaldova tvořivého usilování a bude jí nutno v mnoha souvislostech s centrálními motivy Šaldova myšlení prozkoumat a analyzovat. Prozatím nás však upozorňuje na charakteristický zorný úhel a příznačný akcent Šaldova přístupu k umění. Považuje-li totiž Šalda umělecké dílo za vrcholný a svrchované významný tvůrčí čin a uvažuje-li o umění jako o terénu, který možnost skutečné a podstatné tvořivosti zakládá i nese, pak se v tom zračí jeho centrální a výchozí přesvědčení, že umění je a může být význam-

né, jen zkoumáme-li jeho činnosti a výtvoř jako verze a projevy života a jako doklad centrálních a typických motivací životního pohybu a jeho možného vzestupu.

Pro Šalda tedy platí samozřejmá výchozí rovnice: umění = projev a případ života. Význam Šaldy jako myslitele bezprostředně souvisí se způsobem, jakým tuto rovnici přijímá avypracovává, všechny jeho určující motivy i motivace vyplývají a vyrůstají z tohoto Šaldova ústředního tématu. Budeme mít ještě příležitost, abychom uvážili, k jakým podobám a rovinám viditelnosti se Šalda na základě uvedeného předpokladu dopracoval, jak při tematizaci a interpretaci umění, tak i při snaze pomáhat svým dílem procesu seberozvíjení a sebeuvědomování života. Zatím je pro nás důležité zejména zjištění, jakým způsobem Šalda se zmíněným předpokladem pracuje a jaká předběžná vodítka pro svoji činnost z něho dokázal získat.

Když hovoří o umění jako o projevu a případu života, nemá Šalda nikdy na mysli pouhý metodický princip, který by mu umožňoval, aby objasňoval to, o čem se zajímá a co je tedy nejasné a potřebuje osvětlení, tj. umění, v termínech a na základě optiky čehosi v zásadě známého nebo aspoň známějšího, tedy života. Předpoklad o bytostné souvztažnosti umění a života má pro něho mnohem vydatnější a obsažnější smysl. Otvírá totiž cestu k hlubšímu porozumění celé sféry umění a k jejímu zasazení do rozsáhlejšího celku i k radikálnímu proniknutí k samotným základům života a k rozhodujícím zdrojům jeho hybnosti.

na cosi dalšího, a tím v podstatě redukovat na jiné projevy života. Umění nahlíženo v horizontu a perspektivě života se naopak může teprve zde uplatnit v celé své osobité povaze a vyjevit své příznačné motivace. Neboť ztělesňuje zvláštní, svébytný a svrchovaný a ničím jiným nezastupitelný projev a případ života. V této perspektivě se umění nepříčítá žádná vnější a v jiném oboru vypracovaná významnost, kterou by se poměřovalo a na jejímž základě by se přijímalo či zavrhovalo. Naopak, umění se tu chápe jako pramen a zdroj osobitých významů a svébytné významnosti, která však není samoučelná a cosi podstatného života přináší a nabízí. A právě na základě tohoto přístupu k umění se také výrazně rozšiřuje horizont a zřetelně obohacují perspektivy života. Vždyť umění životu otvírá nové a bezpochyby závažné možnosti, v jejichž světle se i jiné projevy a případy života vyhraňují ke své určitosti a zaujímají své přirozené místo v rámci života. Život ve světle umění získává osobitou perspektivu, která dává vystoupit mnohemu, co by jinak zapadlo v šeru samozřejmosti a nezřetelnosti, a umění v horizontu života si teprve uvolňuje přístup ke svým živým, leč většinou skrytým zdrojům a proniká k základu své skutečné významnosti.

Život, jehož se Šalda svým rozhodujícím předpokladem o umění dovolává, znamená přirozeně především lidský život, neboť umění představuje charakteristický projev tvořivosti člověka. A typickou perspektivou lidského života ztělesňuje život jednotlivce, individuální život, neboť právě to je terén, kde sláva i strážně života hovoří nejvýmluvněji a nejzřetelněji. Odtud Šaldův samozřejmý důraz

na optiku jednotlivého života jako půdy vší skutečné výmluvnosti a viditelnosti. Nicméně při všem respektu k jednotlivci a jeho osobnímu životu si Šalda neustále uvědomuje, že život jednotlivce nereprezentuje jedinou a výlučnou skutečnost. Lidský život je sice především životem jednotlivce, životem osobním a individuálním, a jenom takto se jako život naplňuje. Avšak už zde se ukazuje, že jedinec může žít intenzivně, se zaujetím, radostným přitakáním k životu a s pocitem síly i moci, tak, že se otvírá všem možnostem života a stupňuje i rozvíjí jeho tvořivé síly, nebo ochabne, s pocitem bázně a děsu před životem, na útěku před jeho riziky a nebezpečími. Nejedná se tedy o pouhý jednotlivý život, nýbrž především o otázku, zda život jednotlivce představuje rozvoj, stupňování a oslavu života, nebo zda se uskutečňuje jako útěk před životem a zrada na životě.

Základní životní zkušenost tvoří zkušenost o smyslu a smyslnosti. A právě v ní se vyjevuje, že si jednotlivý život sám o sobě nevystačí, že se v něm vždy zračí základní odkázanost na smysl, ať už v podobě zkušenosti o přítomnosti smyslu a účasti na smyslu, nebo v tvářnosti nahlédnutí o nepřítomnosti smyslu a o jeho ztrátě. Leč smysl, o který běží, nestojí proti životu jako cosi cizího a vnějšího, tento smysl vyvstává v horizontu života a vynořuje se z jeho středu. Nejedná se o smysl oddělený od života a nespojitý s ním, nýbrž o smysl, který se vyjevuje uprostřed života a pramení z jeho příznačné hybnosti. Smysl nestojí proti životu a jednostran-

ně si Život nepodmaňuje a nepodřizuje, naopak naplňuje a uskutečňuje se výslovně jako osmyslování života. Zkušenost o smyslu tedy životu umožňuje, aby sám v sobě rozlišoval a aby dokázal odlišit takové projevy života, které dokládají jeho rozvoj a tvořivost, od jiných, v nichž se zraří úpadek a ochablost života.

Avšak život se přece s každým jednotlivcem neodlišuje vždy znovu od samého počátku. Jednotlivec vstupuje do života, který je sám v sobě vždy už rozrůzněn a který si vypracoval nejrůznější formy a způsoby činností, jimiž se naplňuje a uskutečňuje. Otázka, před níž se každý jednotlivec vždy znovu ocitá, souvisí s úkolem, aby si dokázal najít své místo uprostřed rozrůzněného a bohatě diferencovaného života. Úkol najít a zaujmout své místo uprostřed rozrůzněného života v jistém ohledu vyjevuje základní obsah jednotlivého života a určuje jeho rozhodující poslání.

Pohyb, ve kterém jednotlivec nachází a zaujímá své místo, tedy vykazuje příznačnou strukturovanost. Předchozí rozrůzněnost života, jež do svého horizontu jednotlivce vtahuje a nutí ho, aby se právě v této konkrétní konfiguraci života orientoval a vzhledem k ní rozpoznal a zaujal své místo, odhaluje jednotlivci smysl jako to, co není v jeho moci, co nachází a přijímá, čemu se odevzdává a čím se dává určit. Leč má-li smysl, který nachází, opravdu přijmout, musí v něm jednotlivec rozpoznat svou vlastní osobní možnost, musí se jednat o smysl, který oslovuje výslovně jeho a který nachází ozvuk a souzvuk v samotném jádru a středu

jeho osobní existence. Potud v jistém směru vskutku platí, že smysl, jak ho nachází a přijímá, se jednotlivci bezprostředně kryje s horizontem jeho osobního života, že před ním vyvstává jako smysl, jenž se rodí z živého středu jeho osobní existence a v jeho individuálním bytí se teprve zakládá a až z něho vlastně teprve pramení. Zkušenost o smysluplnosti a účasti na smyslu představuje koloběh rozpoznávání a přijetí smyslu i jeho znovuoživení, ve kterém jedinec odhaľuje svou individuální existenci jako jedinou půdu skutečné platnosti smyslu a zároveň shledává, že si sám ve své individuální existenci nevystačí, že je vpleten do složité sítě vztahů a závislostí, vzhledem k nimž a na jejichž základě se teprve stává sám sebou.

Myšlitelský význam Šaldova díla a závažnost Šaldovy činnosti jako výkonu podstatného myšlení tedy vyplývají z příznačného a osobitého způsobu jeho tematizace umění. Šalda chápe umění důsledně jako projev a případ života, proto všemi svými pokusy o zahlédnutí toho, v čem se zračí jsoucnost umění a co zakládá jeho přítomnost, ustavičně kladé - explicitně či implicitně - otázku po bytostné povaze života, po jeho příznačných strukturách a podstatných výkonech. Musíme tedy nejprve uvážít, v jakém směru a jakým způsobem Šalda terén života tematizuje, v čem spatřuje bytostné určení života, jaké podstatné struktury v životě nachází, v čem rozpoznává příznačnou ybnost života a kde hledá zdroje a motivace této hybnosti. Bude třeba prozkoumat, o jaké zá-

kladní předpoklady se při svých pokusech o zahlédnutí hádankovitého fenoménu života opírá, i o to, jaké úrovně a horizonty viditelnosti dokázal v terénu života vyčlenit a odkrýt. Znamená-li Šaldovo dílo výkon podstatného myšlení - jak se domníváme -, musí se už zde ukázat, zda toto dílo uvolňuje výhled a osvětluje náš zrak, abychom se v terénu života lépe orientovali, zda ukazuje cestu k centrálním pohybům a výkonům života, nebo zda tento terén od základu zkresluje a blokuje přístup k němu. O přítomnosti myslitele svědčí totiž právě to, zda nás neustále, podněcuje, abychom pečlivě zkoumali předpoklady a podoby viditelnosti, a výkon myslitele nijak neznehodnocuje okolnost, že se v jeho tematizaci vyjevují příznačné a charakteristické meze. Každý osobitý myslitel je charakterizován tím, co dokáže uvidět, i tím, co nevidí, avšak podstatné vždy bývá, zda okruh viditelnosti rozšiřuje a zda k další myšlenkové práci pobízí a stimuluje.

A zde je zjevné, že Šaldův poukaz na terén života neznamenal alibismus a pouhý taktický úhybný manévř, tj. snahu zbavit se potíží a rizik důsledné a radikální tematizace odkazem na jakousi temnou, ve své bytostné povaze neprozkoumanou vyšší moc, která samozřejmě a samovolně všechny potíže řeší a o všech sporech rozhoduje. Šalda si stále uvědomuje, že život představuje hodnotu a dar, že má svá práva, která nutno střežit a respektovat. Proto a takovým důrazem bojuje proti každé předpojatosti vůči životu a proti všem snahám život mrzačit a oklešťovat. Napomáhat životu,

aby se stupňoval, stoupal, rozvinul do plnosti svých sil a potenci, v tom spatřuje první závazek skutečného tvůrce a opravdové tvorby. Nicméně právě ohled k přirozeným právům života a vůle respektovat jeho nároky jej vedou také k tomu, že neméně závažný úkol a poslání pravého tvůrce spatřuje ve schopnosti stát se nástrojem a orgánem sebeuvědomování života. Šalda nahlíží, že jednotlivým tendencím života nelze slepě podléhat, že život musí dokázat sám v sobě rozlišovat, aby byl s to čelit svým úpadkovým projevům a svému rozkladu i degeneraci. Jeho pojetí kritiky se proto důsledně zakládá na obou centrálních funkcích každé tvorby a vší tvořivosti, tj. na závazku respektovat práva a nároky života a na odhodlání stát se orgánem a nástrojem sebeuvědomování života, a teprve takto založené pochopení kritiky mu umožňuje, aby v ní spatřoval významnou a podstatnou funkci života.

V souvislosti s Šaldovou interpretací života jako ústředního hlediska každého pokusu o tematizaci a kritiku se často hovoří o krajním, jednostranném a až do zaslepenosti vyostřeném individualismu, tj. o tendenci chápat jednotlivce a osobnost jako samozřejmou, neproblematickou skutečnost i hodnotu, o nekritickém sklonu vidět v individuu základní a nejvyšší hodnotu, na níž všechno ostatní teprve spočívá a z níž se odvozuje. Šaldův individualismus je očividný a lektorymi svými motivy vyvolává samovolnou pochybnost i nescouhlas. Leč skutečnou analýzu tohoto individualismu budeme moci provést, až když nahlédneme, jaké

místo a funkci v kontextech života individuum zaujímá a na čem se jeho úloha i poslání vzhledem k Šaldově tematizaci života zakládají. Že Šalda nepovažuje jednotlivce za poslední a dále už ničím nepodmíněnou skutečnost, o tom svědčí už samotný význam a postavení náboženské zkušenosti, které jí v horizontu života přiřítá. Vždyť náboženská zkušenost - ať by byla pojata jakkoli - vždy představuje vědomí nesoběstačnosti, závislosti a odkázanosti. A nadto je neméně zřejmé a stejně snadno prokazatelné, že se Šaldovi horizont života nikdy nekryje s horizontem života pouhého jednotlivce a že ustavičně a stále znovu zkoumá podmínky a podoby života společenství jako přirozeného rámce a prostředí života jednotlivce.

Šalda věnuje trvalou pozornost různým stránkám a úrovním života v tvářnosti společenství a stále znovu se k tematice jednotlivých podob i rovin společenství vrací. Zároveň je pro něho charakteristické, že tento živý a intenzivní zájem o problematiku společenství přirozeně vyvěrá z neobyčejného důrazu, který kladé na horizont jednotlivého života a individuální existence. Šaldu zde totiž zajímá především ono příznačné a dramatické napětí ve vztahu jednotlivce a společenství, které způsobuje, že jedinec je na terén společenství bytostně odkázán, neboť právě v prostředí společenství nachází a rozpoznává smysl, jenž už není pouze jednotlivý a soukromý, že však zároveň bývá v prostředí společenství ustavičně vnitřně ohrožován a vystaven riziku neprostého zvnějšnění a ztráty sebe sama.

Mezi všemi verzemi společenského života pak Šeldu upoutává především společenství národa, kterému přičítá centrální a klíčový význam. Zaujetí problematikou národního života jistě organicky souvisí se skutečností, že hlavní pole Šeldovy činnosti představuje obor slovesného umění, a to se na život národního společenství přirozeně váže. Avšak zaujetí problematikou národního života má i své další a neméně podstatné motivy. Patří sem třeba neobyčejně palčivá problematika malého národa a všech úskalí, jež s sebou tato stísněná a ustavičně ohrožovaná národní existence pro duchovní tvorbu přináší. Avšak rozhodující úloha připadá zejména nahlédnutí, že národní společenství tvoří přirozený rámec životu jednotlivce a jako takové v sobě soustřeďuje a shromažďuje všechny podstatné motivy tvořivého usilování o smysl a smysluplnost. Vždyť právě toto společenství ztělesňuje jednu ze základních daností, jímž nelze uniknout a s nímž se musí každý nezbytně vyrovnat, a nadto se v horizontu národní existence nejzřetelněji a nejkonkrétněji vyjevují ona příznačná úskalí ne cestě k živé podobě univerzálního a obecně závazného. Konkrétní situace národního života svou výmluvností a naléhavostí jednotlivce samovolně vytrhují ze sebe a otvírají mu výhled na terén společného a obecně závazného, zároveň však zakládají nebezpečí nové partikularity a omezenosti, možná poněkud širší, protože sdílené s jinými, tím však patrně ještě nebezpečnější.

namickou skutečnost. Jedná se o okruh daností, jež nemohou být předmětem volby a jímž je nutno se postavit tvář v tvář. Zároveň však národ nepředstavuje žádnou poslední skutečnost, soběstačnou a nepodmíněnou, zakotvenou jen v sobě a vyvázanou ze všech dalších souvislostí. Národ ztělesňuje pro jednotlivce závazek a úkol a nabízí mu možnost smysluplnosti, avšak jen potud, pokud sám není pochopen jako pouhá samozřejmá a neproblematická danost a pokud se nesamozřejmé možnosti smysluplné národní existence ustavičně znovu otvírá.

Vztah jednotlivce ke společenství národa tedy představuje složitou a příznačně dynamicky strukturovanou vazbu, jež pohyb ke smyslu otvírá, usměrňuje a nese. Jednotlivec v prostředí národního společenství nachází a rozpoznává smysl, který není pouze osobní a který horizont pouhé jednotlivé existence přesahuje. Objevuje zde okruh daností a limit, jež nelze beztestně přehlížet a odmítat, neboť snaha tyto danosti a limity ignorovat a popírat, nutně vede ke ztrátě skutečnosti a způsobuje, že jednotlivec propadá samolibosti a zaslepenosti vlastní optiky jako jediné, výlučné a poslední skutečnosti. Avšak život národního společenství vyjevuje jednotlivci směrodatný závazek a úkol a zakládá možnost jeho tvořivé participace jen tam, kde se vyznačuje onou nezbytnou otevřeností pro svoji základní možnost - pro možnost smyslu a smysluplnosti. Národ musí v každé konkrétní situaci a v každé etapě své existence vždy znovu zvažovat smysluplnost

a oprávněnost svého bytí, a právě tento závazek a úkol národa umožňuje jednotlivci, aby se na životě národního společenství tvořivě podílel.

A v uvedených kontextech a pohybech také Šalda spatřuje základ možné smysluplnosti a životnosti ritiky a kritické činnosti. Kritika, má-li mít smysl a skutečné poslání, musí být funkcí a orgánem života. To především znamená, že kritika musí sloužit základnímu sebeuvědomování života, že musí pomáhat životu, aby dokázal rozlišovat svůj vzestup a svůj úpadek a byl s to všem tendencím k rozkladu, degeneraci a ochablosti účinně čelit. Leč život se nerovná jen životu jednotlivce, nýbrž zároveň a především životu společenství, neboť právě život společenství vytváří přirozený základ a rámec každého jednotlivého života. Proto má kritika významné a centrální postavení mezi podstatnými funkcemi národního společenství, a naopak sama může být smysluplná jen tehdy, když národnímu společenství opravdu pomáhá, aby se ke své základní možnosti otvíralo a odhodlávalo, tj. když podněcuje ke stupňování a rozvoji národního života a čelí všem pokušením k ochablosti a netečnosti.

Kritika umění je a musí být základní funkcí života, neboť samo umění patří mezi směřodáté výkony a projevy života. Umění totiž především představuje jednu z cest a nabízí jednu z možností k tomu, aby si život sám sebe uvědomoval a sám v sobě se dokázal orientovat. Umění ztělesňuje verzi tvořivého života,

otvírá životu možnost stupňování a rozvoje, dává mu pocit intenzity a síly, a právě tím spoluutváří také měřítka, která životu dovolují, aby sám v sobě rozlišoval. Právě proto, že umělecká činnost vlastně sama o sobě reprezentuje určitou základní kritiku života, stává se kritika umění zároveň kritikou života. To ovšem neznamená, že by samotné umění pro šeldu představovalo poslední měřítka a rozhodujícího soudce nad životem. Bytostná vazba života a umění se zakládá na skutečnosti, že umění reprezentuje určitou verzi a případ života. Pohyb a hybnost umění mohou být pochopitelné jen v horizontu života a jen pokud tento horizont pomáhají osvětlovat a tematizovat. Umění ztělesňuje jednu z významných životních funkcí a jen jako funkce života také spoluutváří měřítka a kritéria, jež život svou vlastní a příznačnou hybností ustavuje a produkuje.

Smysluplnost a význam kritiky tedy vyplývá z bytostné vazby umění a života a sama kritika se v horizontu života rovná pohybu osvobožování. Kritikou se život osvobozuje a uvolňuje pro své ústřední možnosti a příležitosti, neboť kritika tím, jak ustavičně znovu zkoumá předpoklady, podmínky a podoby viditelnosti, také neustále uvolňuje výhled a učí vidět. Kritická činnost život probouzí z netečnosti, vymaňuje ho ze setrvačnosti a pobízí, aby si své možnosti uvědomoval a dovedl se k nim odhodlat. Protože vidět neznamená jen vědět, ale zároveň také chtít. Schopnost nahlednout se rovná oné původní jedničce vědění a vůle, která se

nachází v základu každé opravdové tvořivosti života.

Ukazuje se, že analýza Šaldova myslitelského výkonu se musí soustředit na rozhodující hlediska, která vytvářejí trvalou osnovu jeho duchovního a myšlenkového světa. V centru zde stojí a klíčové postavení zaujímá hledisko a perspektiva života. Horizont života a představuje přirozený základ všech dalších hledisek a perspektiva života také všechna ostatní hlediska sjednocuje a integruje. Proto je třeba nejprve osvětlit, v jakých podobách se Šaldovi terén života vyjevuje a jaké podstatné struktury zde odkrývá. V rámci tematizace Šaldova pojetí života pak do popředí vystupuje problematika vzájemnosti a bytostné vazby individuálního života a života společenství, a tato bytostná odkázanost a dynamická vazba se nejzřetelněji vyjevuje v terénu národního života. Tematizace umění a tematizace kritiky se u Šaldy vždy důsledně zakládá na pojetí obou těchto podob lidské tvořivosti jako významných výkonů a podstatných funkcí života.

Hlavní tematické okruhy a centrální motivy Šaldova myšlení tedy tvoří čtyři klíčová témata: horizont a perspektiva života, národ jako terén dynamického napětí individuálního a společenského života, umění jako způsob a funkce života a konečně kritika jako nezbytná cesta, na níž se život osvobozuje a uvolňuje pro své vlastní možnosti. Šaldova hlediska se v průběhu téměř půlstoleté soustavné myšlenkové práce jistě vyvíjejí a proměňují, potud se také vyhraňuje a vyvíjí jeho pojetí života, národa, umě-

ní i kritiky, leč vzájemnost a vazba těchto určujících hledisek zůstává pro Šaldovo myšlení charakteristická od počátku do samého konce. Náhled, že perspektiva života, a to jak individuálního tak společenského, jednotí a zakládá každou opravdovou tvorbu, tedy i tvorbu uměleckou i kritickou, vyjadřuje určující přesvědčení mladého i zralého Šaldy. Závažnost Šaldova myšletelského výkonu i aktuálnost a podnětnost jeho myšlení musíme proto osvětlit a dokumentovat právě v souvislosti s jeho centrálními tématy života, národa, umění a kritiky.

/Z připravované práce o F.X.Šaldovi./

zamyšlení nad jedním detailem
masarykovy biografie

jiří pechar

Sotva kdo jiný než historik sáhne po pamětech, v nichž Edvard Beneš vypráví počet ze své účasti v protihabsburské revoluci v průběhu první světové války, v oné revoluci, která vedla k zřízení samostatného československého státu. Kniha, která vyšla v roce 1928 pod názvem Světová válka a naše revoluce, doplňuje Masarykovu Světovou revoluci podrobným vylíčením jednotlivých peripetií zahraniční odbojové akce a historik v ní ovšem najde cenný materiál. Chtěl bych se však na tomto místě pozastavit pouze u jednoho detailu povahy spíše osobní, který ukazuje v neobvykle reálném světle onu bytostnou nejistotu, v níž každý jednající člověk zůstává, pokud jde o objektivní výsledek jeho činů. Tento detail nepatří biografii Beneše samého, nýbrž biografii Masarykově. V červenci 1916 zajel Beneš, tehdejší sekretář Československé národní rady v Paříži, na dva týdny za profesorem Masarykem do Londýna, aby mu podal informace o pařížské činnosti a poradil se s ním o další práci. Je to doba, kdy situace na bojiš-

tích není pro Spojence příliš příznivá a vyhlídky na úspěch odbojové akce jsou značně ohrožené. Beneš vypráví, jak právě v těchto dnech měl pocit, že mezi ním a Masarykem došlo ke skutečnému přátelskému sblížení, a reprodukuje při této příležitosti jednu Masarykovu úvahu, poznamenanou úzkostmi oněch dnů: "Nepadá mi často..., když vše uvážím, neměl-li bych se vrátit domů. Kdybychom to měli prohrát a naši doma se k ničemu nevzchopili, snad by to bylo to nejlepších. Mne by ovšem pověsili; viděl bych však ještě jednou ženu, o níž se obávám, že se nedočká konce války, a Alici by už snad dali pokoj. Našimi doma by to všemi otřásl a šli by jistě proti Vídni. Vy jste mlád, vy byste to musil i po válce vésti dále v cizině."

Autenticita tohoto vyprávění je zajištěná nesporná: kniha vyšla v době Masarykova života a to, co o něm autor vypráví, vypráví s vědomím, že jeho slova bude Masaryk sám konfrontovat s vlastní vzpomínkou. A je to ovšem detail, který se dokonale vymyká ze stereotypů masarykovské legendy, prezentující zakladatele naší státní existence v podstatě jako garanta světového nároku, který chrání před nejistotou tváří v tvář nevypočitatelné budoucnosti a dovoluje lidské subjektivitě upokoženě spočinout a zapomenout se v ochranné náručí optimistické filosofie dějin. Lze jen zalitovat, že tento Masarykův soukromý projev nám není uchován s plnou autentičností slova a gesta, že nemůžeme sledovat každou váhavou pomlku, kterou tyto věty byly proloženy, kaž-

dou proměnu akcentu poukazující na to, co probíhalo v oné skryté sféře jeho myšlení, kterou jen cípkem mohou podhalit slova pronesená v přátelsky důvěrném rozhovoru. Ale i tak nám těchto několik vět říká nesmírně mnoho. Především: uprostřed roku 1916, pouhé dva roky před koncem světové války a před vznikem Československé republiky, není Masaryk nijak skálopevně přesvědčen, že tato válka musí skončit vítězstvím Spojenců a že úspěch národního boje je zaručen nějakým spolehlivým dekretem Prozřetelnosti. Za druhé: jeho vlastní účast v tomto boji není účastí někoho, kdo nedává v sázku vlastní život - i tam, kde by toto krajní riziko mohlo být objektivně odvráceno jeho pozicí bezpečí emigrace, zůstává před ním jako zjevná subjektivní možnost. A za třetí: to, že bojuje, není podmíněno výsledkem onoho aktuálního zápasu, jehož protagonistou se stal. Boj sám by pokračoval i po ztracené válce, doma i v cizině. Ale s oním aktuálním zápasem je bezprostředně spjat jeho vlastní osud, je s ním spjat jeho osobní zodpovědnost vůči těm, kdo se ztotožnili s jeho konkrétním životním projektem, Masarykovou vlastní rodinou počínaje. Tento pocit zodpovědnosti byl u něho neobyčejně intenzivní, a Vídeň se dokonale postarala, aby ho živě pociťoval od samého počátku své zahraniční akce, když dala zastřelit mladé Čechy, kteří v době jeho pobytu ve Švýcarsku navštívili jeho přednášku. Právě z tohoto zjitřeného pocitu zodpovědnosti vyplývala pravděpodobně i ona odvaha, s jakou se vystavoval nebezpečí, že ho v

ulicích revolučního Ruska trefí náhodná kulka, a, kterou jeho spolupracovníci museli brzdit jako nepřiměřenou objektivní závažnosti jeho osobní role.

Nechce se mi nad těmito několika větami demonstrovat jazykem filosofie základní rysy lidské existence jako takové: vše podstatné je tu tak evidentní, že abstraktní explikace by mohla jen pozastít tuto bezprostřední srozumitelnost konkrétního příkladu. A tak si raději, neopouštějíc onen směr, kterým poukazuje ostrý paprsek vržený tímto životopisným detailem, položíme otázku, v čem tkví vlastní smysl onoho kolektivního činu, kterým je zrod novodobé československé státnosti, činu, který je nemyslitelný bez myšlenkové i praktické iniciativy Masarykovy. Nebudeme zajisté tento smysl hledat v uspokojení nacionální ctižádosti jako takové, ba ani ne v zajištění podmínek spokojenějšího a "šťastnějšího" života národního kolektivu, i když právě v tomto smyslu vyzníval onen vděčný chvalozpěv, který se ozývá po celou éru první republiky, živen ve stejné míře banslitami oficiálního masarykovství, jako tradičními a v podstatě přemálo demokratickými sklony naší středostavovské vrstvy vyřešit svůj vztah k politické problematice důkuvzdáváním uctívanému "tatičkovi". Pokud bychom nebyli s to přisoudit vzniku československého státu jiný smysl než tento, museli bychom asi, poučení historií následujících desetiletí, dát za pravdu někdejšímu skepticismu Šmeralovu, který je v citovaných pamětech ilustrován jeho odpovědí na Benešovy pokusy získat ho pro spolupráci s Masarykem: "Dr.

Šmeral mi prostě vyložil, že jsme blázni, že Masaryk vede národ znovu na "Bílou Horu" do národní katastrofy, že politik jako dr Šmeral, který má odpovědnost za velikou stranu a za národ, tak hazardní politiku jako prof. Masaryk dělat nemůže a nesmí." Šmeralovo stanovisko v tomto okamžiku - na počátku války a na počátku Masarykova zahraničního působení - bylo omylem, jak sám později uznal. Ale zakládalo se právě na ztotožnění Masarykovy akce s pokusy a fantaziemi nacionalistického radikalismu předválečného a Šmeral si byl jasně vědom nebezpečí snah po národní samostatnosti, jejichž hlavní hybnou silou byla nacionální ctižádost. Byl si jasně vědom i všech rizik, jež by vyplynula z nacionálního rozdrobení rakousko-uherského soustátí. Slova, kterými tehdy odpověděl na námitky, že z mravních důvodů nelze nejít proti Vídni, jsou v této souvislosti jen trpkým hlasem životní a politické zkušenosti: "Řekněte si, že jsem cynik, že jsem materialista, že jsem nevím co, ale politika není žádná mravnost, je to lež, cynism, intrika, podvod, násilí, chcete-li, zločin. Toho všeho se proti nám užívá, s tím musím počítati a proto nemohu jít na vaše fantasie, které mohou provádět a hájit jen lidé nezodpovědní."

Tento "amoralistický" postoj je ve skutečnosti postojem motivovaným nepochybně eticky. A kdyby Masarykova revoluční akce vyplynula jen z rozhořčení mravního citu, kdyby tato revolta mravního citu nebyla pod kontrolou rozumu schopného formulovat

e prosazovat pravidla nové zodpovědnosti na základě pohledu širšího, než byl pohled dosavadního českého nacionalismu, bylo by nutno dát těmto slovům volky nevolky za pravdu.

Nemylme se totiž: státní samostatnost jako taková není zdaleka v první řadě zajištěním života uspokojivějšího z hlediska "národních zájmů", právě tak jako ona samostatnost, kterou pro sebe požaduje mladý člověk v určité fázi svého vývoje, znamená nepochybně i ztrátu ledačeho, co ho doposud činilo spokojeným a šťastným. Je především převzetím zodpovědnosti, v tomto případě přímé zodpovědnosti právě ve vztahu k cílům nadnárodním. Takto je také od samého počátku formulován smysl československé státní samostatnosti u Masaryka. Jestliže je program nového státu spojován s koncepcí "nové Evropy", demokratické Evropy organizované na jiných principech než na "theokratickém" principu přežívajícím ve společenské organizaci habsburského Rakouska-Uherska, není to jen proto, že tato "nová Evropa" má zajistit novému státu bezpečnost jeho existence, ale především proto, že projekt této nové evropské organizace dává této státní existenci sám její smysl. Není v této souvislosti podstatné, že Masarykův odhad evropské situace byl evidentně příliš optimistický: nesprávnost tohoto situačního odhadu neznamená ještě nesprávnost oněch nadnárodních cílů, které inspirovaly vznik československého státu.

aby právě tak, jako bylo dáno při vzniku československého státu v sázku mnoho dosavadních jistot a "hodnot", byla dána v sázku i sama tato státní existence v okamžiku, kdy šlo o to, obhájit její smysl: tady se dostáváme k oné stále palčivé problematice roku osmatřicátého. Když se váží šance, které měl náš stát v případě, že by se byl postavil na odpor mocenskému diktátu, když se hodnotí vojenské aspekty válečného střetnutí s hitlerovským Německem, zůstává jistě ve všecht skových úvahách více méně široké pásmo nejistoty. Zdá se mi, že však nebývá nikdy zřetelně formulována ona základní nejistota, která tehdy pravděpodobně měla na rozhodování Edvarda Beneše vliv základní: rozhodný postoj Československa v oné době mohl ovlivnit celou další historii Evropy a mohl podstatně přispět k tomu, aby nedošlo k jejímu zhroucení před německým nacismem, ale je dost pravděpodobné, že i v optimálním případě by byl z událostí, k nimž by bylo takové válečné střetnutí vedlo, československý stát sotva vyšel v té podobě a v těch hranicích, které určovaly jeho předchozí dvacetiletou existenci. /Uvažme například situaci, že by československý vojenský odpor vyvolal skutečně změnu západoevropské politické konstelace, že by Německo bylo přinuceno uprostřed válečného konfliktu k jednání, že by i Hitlerova pozice v Německu samém byla otřesena, ale že k jednání by došlo v okamžiku, kdy by určitá část československého území byla obsazena německým vojskem! / Toto si pravděpodobně Edvard Beneš uvědomoval daleko

přesněji než kdo jiný, a nebyl s to v této rozhodující chvíli opakovat Masarykův čin a dát v sázku všechno, co vyznačovalo objektivní existenci československého státu, kvůli zachově smyslu této existence. Toto osudné selhání poznamenává naši národní existenci dodnes nepřekonaným traumatem. A jeho překonání brání možná v první řadě to, že se složitost jeho příčin a široká míra spoluzodpovědnosti mnoha složek národní společnosti zjednodušuje a zodpovědnost se přenáší v první řadě na osobu samotného Beneše. Beneš byl zároveň celým svým osobnostním ustrojením, ale i svým bytostným sepětím s dosavadní objektivní podobou československé státnosti nejméně uzpůsobený k tomu, aby dal tuto objektivní podobu v sázku kvůli zachově jejího smyslu. Může, základní otázka zní: jaké jsou příčiny toho, že toto individuální - a do jisté míry i předvídatelné - selhání jediného člověka nemohlo být ničím vykompenzováno? V samotné politické organizaci demokratického státu existují zřejmé mechanismy, jak chránit stát v jeho objektivním fungování před osobním selháním kteréhokoli jeho předního představitele. Ale před selháním toho druhu, jaké máme před sebou zde, chrání jen to, že ve vědomí politické reprezentace jako celku je dostatečně zakotveno pochopení, že smysl státní existence je něčím, co tuto existenci v její objektivní podobě vždy přesahuje, a že jeho obrana vyžaduje tedy činy, které nemohou být předepsány žádným ústavním nebo zákonným ustanovením, které jsou v podstatě povahy revoluční, re-

voluční v téže smyslu, jako byl revoluční sám skt, z kterého se československý stát zrodil. /A ještě jedna otázka na okraj: byly by bývaly západní státy v Mnichově tak ústupné vůči Hitlerovi ve svém strachu z války, kdyby byla takováto reakce československé politické reprezentace pravděpodobná?/

Není mým úmyslem zabíhat troufale na pole, které je doménou historiků, a snažit se rozebírat spleť příčin, které určily výslednou reakci československé politické reprezentace na onu dramatickou chvíli roku třicátého osmého. Taková analýza je nepochybně stále ještě potřebným úkolem, ale je jím právě v té míře, v jaké dává stále jasněji vyvstat otázce nikoli jen po tom, co tehdy bylo a nebylo učiněno, ale také po tom, co tehdy zůstalo nepochopeno, a právě proto činí z onoho osudného momentu národní historie do dnešního dne národní trauma, s příslušnou střídou obviňování a sebeobviňování. Neboť trauma zůstává traumatem potud, pokud v sobě skrývá smysl plně neodhalený. Jeho odhalení není však jen otázkou teoretického poznání, je možné jen v té míře, v jaké jsou v individuální existenci všech těch, kdo vyrůstali v jeho stínu, všechny aspekty jeho smyslu znovuprožity. Sám fakt, že toto trauma zůstává v naší společnosti do dnešního dne živé - zatímco pro jiné národy se příčiny selhání předválečné evropské politiky staly už dávno otázkami pouhé historické fakticity - souvisí s tím, že ulpívání na nacionalismu předmasarykovského typu nebylo dodnes plně překonáno a že onen nad-

národní smysl československé protihabsburské revoluce se nestal v pravém slova smyslu součástí národního vědomí. Právě to, že tato revoluce byla vzápětí pojímána v duchu nacionálního sentimentalismu předválečného a zcela nehistoricky jako "překonání Bílé Hory" - přispěly k tomu ovšem i samy slabiny Masarykovy filosofie dějin, která určovala v jisté míře také témata jeho zahraniční propagandy - dokazuje, že její objektivní úspěch nebyl provázen odpovídající proměnou starších myšlenkových stereotypů. Je-li vyústění naší úvahy správné, pak osvobodivé znovuprožití onoho kritického momentu národních dějin, jehož dlouhodobě traumatizujícím prvkem bylo nepochopení nutnosti revolučního činu v určité konkrétní historické situaci, může se v individuální existenci těch, kdo cítí nutnost oprostit se od jeho tíživého vlivu, uskutečnit právě jen jako ona revoluce hlav a srdcí, která byla základním postulátem politického programu Masarykova. Což ovšem předpokládá zároveň, že tato Masarykova maxima bude zbavena onoho pokrokářsky bezzubého smyslu, který jí vtisklo někdejší oficiální masarykovství, a bude pochopena v živém se-
pětí s tím, co nám trvale odhaluje Masarykova existence sama.

hegel - náš vzor

jiří němec

Přiznejme si bez mučení, že originalita už dohrála svou historickou úlohu. K čemu by také dnes byla? Ke zkoušce z filozofie na vysoké škole? Pro tento účel je daleko důležitější prokázat určité povědomí o závazné kvalifikaci různých -ismů, o jejich tzv. historických souvislostech a nakonec to všechno uzavřít nějakým vhodným citátem. Propedeutická hodnota recenzované publikace^{/+/} je v tomto ohledu příkladná. Důsledné vyloučení samostatně kladených otázek je tu samozřejmostí. Její funkce jako vzoru má však také nemalý význam etický. O tom budeme mluvit později. Uveďme však aspoň nějaké ukázky svrchu zmíněného postupu.

^{/+/} Ladislav Major a Milan Sobotka: G.W.F.Hegel. Život a dílo. Mladá fronta, Praha 1979, 224 str.

Kvalifikace -ismů a jejich souvislosti: " ... Tím dospívá Hume k agnosticismu. Aniž bychom chtěli popírat protivědecký smysl této filosofické pozice, nesmíme zapomínat z čeho vyrostla: totiž ze snahy uniknout idealistické pozici novodobého rationalismu, podle níž naše porozumění světu předpokládá božský rozvrh světa." Str.20, podtrhl J.N.

Vhodný citát: například tento o metodě, "před níž neobstojí nic konečně platného, absolutního, svatého; ve všem a na všem objevuje pomíjivost a jediné, co před ní obstojí, je nepřetržitý proces vzníkání a zanikání, nekonečného stoupání od nižšího k vyššímu." Str.128.

Nás ale bude zajímat především hledisko životní praxe: její inspirativnost etická. Oč půjde si ozřejmíme na vhodném citátu, který autoři citují na str.127.: "Hegelův způsob myšlení se vyznačoval proti způsobu všech ostatních filosofů obrovským historickým smyslem, který byl jeho základem. Ať byla jeho forma jakkoli abstraktní a idealistická, přece jen vývoj jeho myšlenek šel vždy paralelně s vývojem světových dějin, a vývoj světových dějin má vlastně být jen ověřením vývoje myšlenek. I když tím byl správný vztah převrácen a postaven na hlavu, přece jen všude pronikl do filosofie reálný obsah; tím spíše, že se Hegel na rozdíl od svých žáků nehonosil nevědomostí, nýbrž byl jednou z nejučenějších hlav všech dob. On se první pokoušel prokázat v dějinách vývoj, vnitřní souvislost, a i když nám dnes v jeho fi-

losofii dějin mnohé připadá podivné, je velkolepost jeho základního pojetí ještě dnes obdivuhodná ..."

Ponecháme stranou ta krásná "ať byla...", "... i když...", "jakkoli..." /po nichž musí přijít kvalifikovaný -ismus nebo -ický/ a "... přece jen" /s dalším kvalifikovaným určením/. To je pádný příklad, jak podle jiného vhodného citátu, uvedeného autory na téže stránce, ten "jediný člověk...", "... který by se mohl ujmout této práce...", obnovil jistou "metodu, zbavenou idealistických slupek, v té prosté podobě, v které se stává jedině správnou formou vývoje myšlenek" /podtrhl J.N./. Z hlediska "činné stránky" Hegelovy dialektiky, autory tolik zdůrazňované, přitáhly však mou pozornost důležité výroky, že vývoj Hegelových myšlenek šel vždy paralelně s vývojem světových dějin, že tak pronikl do filosofie reálný obsah a vůbec že je velkolepost Hegelova základního pojetí obdivuhodná. Jak se autorům podaří přesvědčit nás o těchto energických formulacích? Konkrétní doklady najdeme ve IV. kapitole jejich knihy /Od Bamberku po Berlín. Stručný běh života./, k níž se nyní obrátíme.

"Po porážce pruských vojsk Napoleonem a okupaci města francouzskou armádou se život na univerzitě zastavil. Po několika-měsíční placené dovolené se Hegel ocitl v peněžní nouzi a musel se ohlédnout po novém místě. Z tísně mu pomohl přítel Niethammer, který byl vyšším úředníkem v bavorských službách. Přišel a nabídkou redaktorství Bamberkých novin, kterou Hegel přijal, nemaje

vyhlídky na další akademickou kariéru.

Hegel, jak víme, se vždy zajímal o politické dění, a proto chápal svou novou práci jako příležitost uplatnit se přímo v aktuálním politickém životě. V souladu s tehdejšími Hegelovým politickým přesvědčením se Bamberské noviny staly střediskem pronapoleonské propagandy, což pochopitelně muselo vést ke konfliktu s bavorskou vládní cenzurou.

Pro tyto poměry se Hegelovi novinářská profese záhy znechutila. Již po několika týdnech si v dopise Niethammerovi stěžoval: Tato práce nemůže být považována za solidní etablisement: "Str.40.

Nehodláme se dotýkat historické fakticity Hegelova života, ale způsobu, jak autoři vykládají jeho tzv. vývoj a jak tento výklad podávají. Podle okřídleného úsloví Křížovnické školy čistého humoru bez vtípu se "na něco vždycky důraz klást musí..." Na co jej tedy kladou autoři?

Na str.40 se mi líbí to skromné, decentně distancované: tehdejší Hegelovo politické přesvědčení ... Ovšem na další straně již čteme věty mnohem výraznější, osudovější: "Hegel přišel do Heidelbergu po dvou významných historických událostech - po definitivní porážce Napoleona a Vídeňském kongresu, který v Evropě zahájil porevoluční éru, éru politické i ideové reakce. Jeho heidelbergská nástupní řeč nesporně odráží změnu společenské situace. Hegel už není stoupencem Napoleona ani nesmiřitelným pro-

tivníkem Pruska. Naopak, nyní vzhlíží k Prusku s jistými nadějemi, věří v jeho další pozitivní politický i duchovní vývoj. 'Pruský stát,' praví Hegel, 'je státem, jenž je vybudován na inteligenci'."

Po definitivní porážce Napoleona... Ale co kdyby nebyla definitivní? Pak by ovšem byla společenská situace jiná... Fakticky, reálně obsahově tomu však tak nebylo. Porážka byla definitivní. Není tedy divu, že ... Hegelova nástupní řeč ... nesporně odráží změnu společenské situace. Že by "teorie odrazu"? Snad dokonce odrazu etického?

Nesporně... Je to krásné slůvko. S tolika jemnými podtóny, v nichž vibruje zamlčená a vlastně tím již vyvrácená námitka. Slůvko tak skvěle neutrální. Žato ono naopak svým úderným zvukem ruší veškeré pochybnosti.

Autory nekomentovaná prezentace Hegelových stanovisek a životních okolností je sama komentářem nejvýmluvnějším. Poslechněme si, jak sugestivně vyznívá. Hegel přijímá nabídku, aby přednášel filosofii na berlínské univerzitě. Autoři poctivě referují: "Hegel měl z této události nemalou radost. V dopise své sestře napsal: 'Opouštím sice krásnou krajinu, ale krajině nelze obětovat jiné, svou povahou podstatné okolnosti. Berlín je velkým střediskem pro sebe a filosofie byla vždy potřebou a doma spíše v severním Německu nežli v jižním.' Na nové působiště nastoupil v říjnu 1818. Ve své nové nástupní řeči, jež se jinak podstatně

nelišila od heidelberské před dvěma lety, vzdal Hegel velký hold pruskému státu a jeho současnému úsilí. /.../ Mezi posluchači už nejsou jenom mladí studenti, sedí tam také vážení vzdělanci, vyšší státní úředníci, ba i důstojníci, což pochopitelně Hegelovi nemálo lichotilo." Str.42.

Geografické určení domova filosofie patří nejspíš na rovinu úsloví "de gustibus non est disputandum". Zato hold a důstojníci vznášejí vyšší nárok: jejich absence by byla nepochopitelná...

Na str. 43-44 čteme: "Pro potřeby přednášky uveřejnil roku 1821 knihu Základy filosofie práva /Grundlinien der Philosophie des Rechts/, která vzbudila živý zájem, do značné míry kritický. Pokrokovější část německé inteligence ji kritizovala za přílišné koncese současnému pruskému režimu a reakčním, restauračním stránkám jeho politiky. Tato kritika byla v mnohém oprávněná. /.../ Lze tedy říci, že mezi počátkem Hegelovy berlínské činnosti a závěrečnou prací na Základech filosofie práva /tj. mezi rokem 1818 a 1820/ došlo u Hegela k poměrně značnému posunu v jeho postoji k dějinné skutečnosti, zejména pruské. /.../ Co způsobilo tuto změnu? Dva dny před poslední Hegelovou přednáškou na jaře 1819 byl zavražděn carský agent, dramatik Kotzebue, studentem theologie Sandem. Následovalo pak tzv. pronásledování demagogů /tj. liberálů/, známá Karlovarská usnesení, obsahující tvrdá opatření proti nacionálně liberálnímu hnutí, univerzitám atd. Také okolí Hegelovo bylo postiženo pronásledováním demagogů. V

té době pod vlivem událostí se začíná rychle měnit Hegelův postoj a Hegel neodevzdává vzhledem k cenzurním opatřením původní text knihy, ale ještě rok ho přepracovává do podoby, která je dnes známá. Hegelovo postavení nebylo totiž ani zdaleka tak pevné a výsadní, jak tvrdili někteří Hegelovi životopisci, zejména R. Haym. Hegel měl u vlády nejen příznivce, především ministra Altensteina, ale také četné vlivné nepřátele."

Je nutno loajálně konstatovat, že tu autorský komentář není tak zcela nepřítomen. Svědčí o tom formulace, že kritika Základů filosofie práva byla v mnohém oprávněná... Detailista by s pedanterií sobě vlastní pravděpodobně žádal, aby tu autoři aspoň náznakem analýzy - nejen kvalifikujícími určeními - zaujali stanovisko, v čem mnohém byla kritika oprávněná a v čem zbývajícím nikoli. Takový detailismus však nebezpečně zavání statickým hlediskem typu "vaše řeč budiž ano ano, ne ne". Autoři dávají přednost hledisku vývojově dynamickému. Všímají si především rychlosti /"pod vlivem událostí se začíná rychle měnit Hegelův postoj"/. Co na tom překvapí, je snad jedině opožděnost této kvalifikace. Vždyť se již předtím Hegelův postoj měnil docet rychle. Nebylo by tedy přesnější říci, že se měnil ještě rychleji?

Na str. 44 se autorům podařila pregnantní charakteristika: "Ohledy na svízelnou politickou situaci, starostima obavy přivedly Hegela k tomu, že retušoval některé své původní názory, že

110

je korigoval podle aktuálního politického tlaku. Jakmile se však poměry trochu uklidnily a Hegelovo postavení se upevnilo, vrátil se ke svým dřívějším názorům, a to v předmluvách k přednáškám z let 1822 a dalších."

Jak mile zní to jakmile! Jak nenápadně podtrhuje tu rychlou pohotovost ke změně /k vzniku a zániku, k nekonečnému stoupání od nižšího k vyššímu.../ !

Závěr kapitoly je důstojný: "Hegelova akademická kariéra dosáhla maxima ve školním roce 1829/30, kdy se stal rektorem. V roce 1831 uveřejnil Hegel svou poslední, povýtce politickou práci O anglické osnově zákona k reformě /Über die englische Reformbill/, v níž se kriticky zabýval připravovanou volební reformou v Anglii. Pro tuto studii je charakteristické, že v ní opět zaznívají politicky konzervativnější tóny - zřejmý důsledek nových nepokojů v některých evropských zemích, zejména pak pařížské červencové revoluce v roce 1830, kterou už nedovedl pochopit a které se obával."

Summa summarum: Bez katedry to ve filosofii prostě nejde a vůbec nejlepší je být rektorem. Že v rektorově studii zaznívají opět jakési neblahé tóny, to si lehko vysvětlíme jako zřejmý důsledek paralely s vývojem světových dějin.

x x x x x

Poučen formulacemi autorů, doufám, že jakmile to poměry dovolí, budou u českých překladů z Hegela /převážně z šedesátých let/, uvedených na str. 222, zmíněni také překladatelé /u slovenských tomu tak je/. - Sporným bodem by se mohly zdát zastoupené ukázky z Hegelova díla /skoro polovina rozsahu knihy/. Autoři píší na str. 131: "Při výběru ukázek jsme se řídili především hlediskem významu a srozumitelnosti uváděných textů, jakož i dostupností překladu". Vyřešili to tak, že zařadili ukázky z Fajfrovy antologie, která vyšla skoro před 40 lety. Leckdo by asi uvítal překlad věcí dosud nepřeložených. Jenže to by dalo moc práce. A pak je zajisté více v duchu maximy, kterou jsem tu to recenzi zpočal, spolehnout se na hodnoty už prověřené /časem/.

I I

kants vernunftsglaube und
die lauterkeit der gesinnung
bei hieb

livio sichirollo

Er wird ja mein Heil sein; denn es kommt
kein Heuchler vor ihn /Hiob 13,16-17/

Die Unlauterkeit der Menschen als das
radikale Böse["] /Kent: Ak.Asg.XIX,646/

1. Der Vernunftglaube Kant's

Die überprüfte Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft birgt in ihrem Kern die Aussage: "Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" /B XXX; III 19/, eine Aussage, der vielleicht nicht die ihr zustehende Wichtigkeit beigemessen worden ist. Sie fällt - vergessen wir das nicht - auf der Seite, in der Kant erklärt, es sei nicht seine Aufgabe, jedwede Metaphysik zu zerstören, sondern "eine, nach Massgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefasste systematische Metaphysik" zu begründen, die "der Nachkommenschaft ein Vermächtnis" hinterlässt /ibid./.

Deutlich erkennbar spricht Kant hier nicht vom Gesichtspunkt der Vorrede, des Anfangs, sondern von dem des Ergebnisses, d.h. ausgehend vom vollendeten System. Dieser sein Anfang, als Zielsetzung, lässt sich nur vom Endergebnis her erklären und ver-

stehen. Das Endergebnis - soweit es uns betrifft - ist zu lesen in jenem, dem Kanon der reinen Vernunft angehörenden Abschnitt /der ebenso berühmt sein müsste/, der seinerseits ein Kapitel der Transzendentalen Methodenlehre darstellt: weit davon entfernt, ein blosser Anhang des Werks zu sein, ist diese Doktrin genau "die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft" /B 735-736; III 465/. Der erwähnte berühmte Abschnitt lautet: "Alles Interesse meiner Vernunft /das speculative sowohl als das praktische/ vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? - 2. Was soll ich thun? - 3. Was darf ich hoffen?" /B 832-833; III 522/.

Folgen wir den Erklärungen Kant's. Die erste Frage, sagt er, ist rein spekulativ, die zweite rein praktisch, die dritte praktisch und theoretisch zugleich. Aber diese Zeilen Kant's enthalten etwas, das über den Text selbst hinauszugehen scheint. Wenn wir alle denkbaren Antworten auf die erste Frage erschöpft haben, bleibt die Tatsache, dass, was das Wissen betrifft "wenigstens soviel sicher und ausgemacht ist, dass uns dieses in Ansehung jener zwei Aufgaben niemals zu Theil werden könne" /B 833; III 523/. Der Bereich des Tuns und des Hoffens, der sicherlich der reinen Vernunft angehören kann, ist jedoch nicht transzendentaler, sondern vielmehr moralischer Natur: jedes Hoffen, führt Kant fort, zielt auf Glückseligkeit und so kann er daraus folgern, dass es etwas als Ziel gibt, weil etwas geschehen soll,

so wie das Wissen und das Gesetz der Natur bestimmt haben, dass etwas ist, weil etwas geschieht. Glückseligkeit ist also die Befriedigung aller unserer Bestrebungen und die einzige Begründung des Sittengesetzes, der Moral, ist das Streben nach Würdigkeit, danach, würdig zu sein, glücklich zu sein.

Hoffen ist hier also nicht ein Hoffen des Herzens oder des Gefühls, sondern eines der Vernunft - das ist grundlegend - und allein durch die Freiheit der vernunftmässigen Entscheidung gründet es auf unerschütterlichen Grundlagen. Der Mensch kann hoffen und gemäss der Moral soll er hoffen; allein so weiss er, dass die Ergebnisse seines Handelns, die Wirkung seiner Entscheidungen in bezug auf den Lauf der Welt nicht nichtig sein werden; in der Lauf der Welt ist entweder moralisch oder er ist ein Nichts: der Mensch kann dessen letzten Ziel, aber nicht den Weg dahin. Es sei noch einmal klargestellt: weder ist noch kann das Hoffen der Vernunft zur Grundlage werden, im Gegenteil; es ist gegründet, wird fortlaufend gegründet auf die Moralität der Maximen, die konkretes Handeln anregen. Dieses Hoffen der Vernunft, das also kein Wissen ist, ist vielmehr ein Glauben, ist jener Vernunftglaube, mit dem sich Kant im folgenden Kapitel auseinandersetzt, das eben handelt Vom Meinen, Wissen und Glauben /B 848-859; III 531-8, besonders B 857; III 537/.

118 Wir haben so das Problem des Interesses der Vernunft ausgemacht. Kant thematisiert es mitten in der Transzendentalen Dia-

lektik, in einem Kapitel, an das zu erinnern wir uns beschränken: Von dem Interesse der Vernunft bei dieser Widerstreit: es beinhaltet die Analyse des Interesses, das jeder Wohlgesinnte und die vollendete Vernunft tatsächlich für diese Dialektik bezeigen /B 494; III 324/. Am Ende hingegen geht es um das Verständnis dieses Interesses als dem Verständnis des ganzen Menschen; die vollständige Darlegung des Gedankens erfolgt, nicht zufälligerweise /wie zu sehen war/ im Kanon /Abschnitt I: Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft/: das spekulative Interesse der Vernunft für die drei grossen Fragen der Metaphysik /d.h. die Freiheit des Menschen, die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes/ ist nur sehr gering; wir kennen den Grund dafür aus der Dialektik; aber diese drei Problemen"... haben wiederum ihre entfernte Absicht, nämlich was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist ... so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt" /B 828-29; III 520/. Warum ist dem so? Um in Freiden mit sich selbst zu leben, d.h. um zu leben: "Was können wir für einen Gebrauch von unserem Verstande machen selbst in Ansehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorsetzten? Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität, und diese kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben" /B 844; III 529/; dieses Zitat findet sich wieder im Abschnitt: Von dem Ideal des

höchsten Guten, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft, in dem Teil des Kanons, mit dem wir begonnen haben.

Wenn man ein Augenmerk hat für jene philosophische Theorie der Religion, die in der Tat, nicht nur in zeitlicher Hinsicht Kant's Denken beschliesst, so tauchen diese Abschnitte auf unter den "neuesten" /und vielleicht am wenigsten studierten/ der gesamten Philosophiegeschichte. Versuchen wir, sie im Folgenden zu verdeutlichen.

a/ Der Glaube: er ist die von der praktischen Vernunft gegebene Einwilligung, die Vernunft des vernünftigen und endlichen Seins in das, was die spekulative Vernunft bewiesen hat, ohne inneren Widerspruch denken zu können, eine Einwilligung also, die die Vernunft in Kenntnis der Ursache gibt. /Dieses Bild des Menschen als "vernünftiges aber endliches Wesen" wird ständig hervorgehoben; die Definition entstammt der Kritik der praktischen Vernunft, Theil I: I, §3, Anm.2; V 25./

b/ Die Moral, das höchste Ziel: das Leben entbehrte der Würde, des Sinn's und Wertes, es wäre nicht menschlich ohne eine absolute moralische Regel, ohne die Möglichkeit, eine Welt zu denken, in der es nicht sinnlos wäre, einem moralischen Gesetz zu folgen und auf dieses Ziel, auf das Ziel hinzustreben. Die Notwendigkeit der Moral ist subjektiv, aber hat nichts "subjektivistisches" an sich, was im Gegensatz dazu Hegel glauben wollte,

indem er Kant wegen seines Finitismus und Subjektivismus angriff^{/1/}; es ist dies dasselbe Problem des gerechtfertigen und notwendigen "gebrauchs der reinen Kategorien, aber es ist am Ende dargestellt, da wo das System sich vervollständigt und sein Grundlegendes und Ganzes erreicht. "Diese Nothwendigkeit ist subjectiv,... sie ist schlechthin und für jedermann zureichend, wenn ich gewiss weisse, dass niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgesetzten Zweck führen" /B 851-2; III 533 bis 4/.

c/ Die Einheitlichkeit des rein und allgemein menschlichen "Interesses": das Objekt, das Ziel und der Sinn der Kritik, von Kant in der Vorrede 1787 neu durchdacht - eine Philosophie die sich vom "Monopol der Schulen" /dem Spekulativen/ und ihrer "arroganten Ansprüche" frei macht, um "das Interesse der Menschen", die Ansichten der "Oeffentlichkeit", "der grossen /für uns achtungswürdigsten/ Menge", jene "allgemeine menschliche Angelegenheit", die die Moral und das moralische Leben darstellt, zu ihrem Thema zu machen^{/2/}.

d/ Schliesslich, die Kritik der reinen Vernunft als /oder für eine/ Moraltheologie: "Diese Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der speculativen, dass sie unausbleiblich auf den Begriff eines einzigsten, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führt..." /B 842; III 528/. Es folgt eine weitere wichtige Bestimmung: "... diese systematische Einheit

der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen ... führt unausbleiblich auch auf die zweckmässige Einheit aller Dinge, die dieses grosse Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, so wie die erstere nach allgemeinen und notwendigen Sittengesetzen, und vereinigt die praktische Vernunft mit der speculativen". In dem wir auf's äusserste schematisieren und den Gedankengang Kant's umdrehen, können wir sagen: damit ein Gott sein kann, muss er unerkennbar sein und ich muss frei sein und verantwortungsbewusst^{/3/}.

2. Die philosophische Anthropologie als /mögliche/ Grund-einheit von Moral und Religion.

"Il appert ainsi que le fondement dernier de la philosophie kantienne doit être cherché dans sa théorie de l'homme, dans l'anthropologie philosophique, non dans une théorie de la connaissance, ni même dans une métaphysique, quoique les deux représentent des parties essentielles du système. Mais Kant ne fait pas de ce fondement de sa pensée le sujet de sa réflexion, il ne le thématise pas. Les lignes essentielles en sont cependant visibles: finitude et universalité /plus exactement: universabilité, car l'universalité est une puissance, en puissance dans tout homme...⁴, désir de bonheur et volonté d'un bonheur proportionné aux mérites de l'être raisonnable dans l'être animal, c'est ce qui constitue l'homme en son humanité: Dieu est le besoin ultime

etvpremier d'un tel être, quine saurait vivre sans - non pas voir, mais croire un sens de son existence et se savoir justifié à le croire, un sens que seul un être possédant tous les attributs traditionels de la divinité peut lui promettre /ou peut lui permettre de se promettre/. Seule la preuve morale de l'existence de Dieu est valide, elle seule peut l'être, car elle seule est fondée sur le fondement meme de l'humanité de l'homme" /4/.

Bis zu welchem Punkt kann man die Meinung vertreten, dass Kant dieses anthropologische Fundement nicht zum Thema seiner Ueberlegungen macht? Zu dem Text der Kritik, den wir diskutiert haben bezüglich des Interesses der Vernunft, das sich auf die drei wohlbekannten Fragen konzentriert, findet sich eine Paralelstelle in einem anderen Werk, das zwar nicht der Feder Kants entstammt, wohl aber dessen Zustimmung genoss; sie stellt eine äusserst bedeutungsvolle Variante dar: "Denn Philosophie in der letzteren Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle anderen Zwecke subordiniert sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen. Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen /d.h. weltlichen: was mit der Welt und nicht mit den Schulen zu tun hat/ Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1/ Was kann ich wissen? 2/ Was soll ich thun? - 3/ Was darf ich hoffen? - 123 Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik,

die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte ~~?~~ die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen" /Logik, hrsg. Jäsche, IX 24-25/ ^{/5/}. Wir haben versucht, den Terminus weltbürgerlich, der bei Kant eine eindeutige Bedeutung hat /wie auch aus dem bekannten Aufsatz von '84 hervorgeht/, in Klammern zu verdeutlichen. Kant nimmt hier denselben Kontext, den wir am Ende des vorigen Paragraphes dargestellt haben, wieder auf und erweitert ihn unserer Meinung nach. Tatsächlich unterscheidet Kant in dem unseren Zitat unmittelbar vorangehenden Abschnitt den Schulbegriff der Philosophie, dem es auf die Geschicklichkeit ankommt wie dem Philodox von dem Sokrates spricht, der bloss nach spekulativem Wissen strebt - von jenem /Kant'schen/ Begriff, der zu tun hat mit dem Menschen-in-der-Welt, dem Weltbegriff. /in sensu cosmico/, dem es auch auf die Nützlichkeit ankommt: "... eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft ... sofern man unter Maxime das innere Prinzip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht" /IX 24/.

Es besteht hier also ein grundlegender Unterschied zwischen den ersten drei Fragen und der Letzten: "Die ersten sind in der That von mir zum Ausdruck gebracht und dramatisch in Frage gestellt, d.h. in Abhängigkeit von meinem individuellen Schicksal; die vierte hingegen ist objectiv formuliert": die ersten drei

Fragen können also als meine eigenen Behauptungen betrachtet werden, Behauptungen die unumgänglich sind für den, der sich das Sinnproblem und das der eigenen Existenz hat stellen wollen und also eine Wahl getroffen hat zugunsten der Freiheit und eines authentischen Lebens. Die letzte Frage hingegen, die von Seiten des Subjekts keine Wahl voraussetzt, "erforscht auch, mit dem Ergebnis der vorhergehenden Fragen, die undifferenzierte /und daher objektive/ Struktur des Menschen"/^{6/}. Zumindest auf dieser Ebene /auch wenn nur darauf beschränkt/ hat Kant über die anthropologische Grundlage seines Philosophierens nachgedacht: gewiss, er hat von hier aus sein eigenes System nicht neu begründet, nachdem einmal endgültig die und jede Philosophie des Seins in Frage gestellt worden war/^{7/}.

3. Hiob: religiöses Gewissen und moralisches Gewissen.

Ohne weiter diese Interpretation der Kant'schen Philosophie voranzutreiben, versuchen wir, unseren Leitfaden deutlicher herauszuarbeiten: er hat uns als Anleitung gedient in der nochmaligen Lektüre jener der Religionsphilosophie gewidmeten Schriften des alten Kant, die nicht zufällig in der Zeit nach der dritten Kritik entstanden: die Abhandlung über die Theodizee /1791/, jene über das radikale Böse /1792/, die zum ersten Teil der Reli-
125 gien wird /1793/; im folgenden Jahr mit Zusätzen wieder veröff-

fentlicht, wird das Werk in einem anderen Zusammenhang wieder aufgenommen sowohl in der Abhandlung Das Ende aller Dinge /1794/, als auch im Streit der Fakultäten /1798/, der die öffentliche Aktivität des Denkers abschliessen sollte. Im Grunde wartet man noch auf den, der die Kant'sche Philosophie ausgehend von diesem riesigen Werk- und Ergebniskomplex neu durchdenkt /8/. Wir werden uns die Abhandlung "über die Theodizee näher betrachten, die, hinsichtlich der anderen zitierten Arbeiten einen Brennpunkt oder wenn man will, einen Fluchtpunkt herstellt, und lassen das Problem der Kant'schen Philosophie und Religionsphilosophie als philosophische Anthropologie im Hintergrund.

Zunächst eine, vielleicht formelhafte Vorbemerkung. In der zum Thema stehenden Abhandlung ist nicht Gott im Mittelpunkt: "Im Mittelpunkt steht der Mensch, der über Gott diskutiert. Man vergegenwärtige sich auch die Kritik und die Absage an den Mythos vom guten Willen und versuche, diese Absage in Verbindung zu bringen mit der grossen These vom Menschen als einem dem Nichts der /transzendentalen/ Illusion ausgesetzten Wesen, in der das gesamte Philosophieren Kant's wurzelt ... Es geht um die Unterscheidung von moralischem Gewissen und natürlichem Gewissen, eine Unterscheidung - und das ist zu beachten - deren selbst die Leser der Kritik nicht immer gewärtig sind" /9/. Man kann nun die Hypothese aufstellen, dass die Abhandlung über die Theodizee sich zu Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft /10/ so verhält wie die Kritik der reinen Vernunft zum Ganzen

des Systems. In der Kritik erörtert die Vernunft /wie wir teilweise gesehen haben/ die eigene Denkbarkeit und entdeckt, dass vom Gesichtspunkt der Erkenntnis aus diese Denkbarkeit ein Nichts ist. Aber in diesem Nichts entdeckt sie auch das eigene moralische Grundinteresse, jenes nicht bestimmte und nicht bestimmende Wissen um Gott, um die Seele und die Unsterblichkeit: es ist dies das Primat der praktischen Vernunft, wie es im Kapitel der zweiten Kritik, die diesen Titel trägt, dargelegt ist.

In der Abhandlung über die Theodizee spricht der Mensch über Gott - und Hiob spricht, will mit Gott sprechen: diese Theematik ergibt sich aus dem Anfang der Abhandlung: "Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten" /VIII 255/. Und Hiob: "... und zu Gott sagen: Verdamme mich nicht! Lass mich wissen, warum du mit mir haderst"; "Doch wollte ich gern zu dem Allmächtigen reden und wollte gern mit Gott rechten" /10,2 und 13,3/ ^{/11/}. Für Kant ist es wiederum "... die Sache unserer anmassenden, hierbei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft": diese muss erkennen können, "Dass also wenigstens eine negative Weisheit, nämlich die Einsicht der nothwendigen Beschränkung unserer Anmassungen in Ansehung dessen, was uns zu hoch ist, für uns erreichbar sei ..."

127 /VIII 255 und 263/. Und Hiob: "... ich habe unweise geredet, was

mir zu hoch ist und ich nicht verstehe... Ich hatte von dir mit den Ohren gehört; aber nun hat mein Auge dich gesehen" /42,3 und 5/.

Da es in diesem Fall um etwas für uns so hohes geht, glaubt Kent, die authentische Interpretation des Willens eines Gesetzgebers /hier des höchsten Gesetzgebers/ verdeutlichen zu müssen; dies geschieht mit der Auslegung des Buchs Hiob, dessen Willen, direkt mit dem Allmächtigen zu sprechen und indirekt durch den Dialog mit seinen Freunden, die im Grunde die These von der irdischen Vergeltung vertreten: "So du aber dich beizeiten zu Gott tust und zu dem Allmächtigen flehst, und so du rein und fromm bist, so wird er aufwachen zu dir und wird wieder aufrichten deine Wohnung um deiner Gerechtigkeit willen" /8,5-6/.

Hiob ist der Gerechte: "Hiob spricht wie er denkt, und wie ihm zu Muthe ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zu Muthe sein würde; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie insgeheim von dem Mächtigen behorcht würden"; "Hiob dagegen ... erklärt sich für das System des unbedingten göttlichen Rathschlusses. 'Er ist einig - sagt er - er macht's, wie er will'" /23,13/ /VIII 265-266/. "Wollt ihr Gott vertheidigen mit Unrecht? ... es kommt kein Heuchler vor Ihn" /13,7 und 16/. Kent sieht und will uns in diesem Gerechten das religiöse Gewissen in seiner Entstehung und seiner moralischen Struktur zeigen: "Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit seiner Schöpfung vornehmlich von

Seiten ihrer Unerforschlichkeit vor Augen zu stellen" /VIII, 266/. In getragenen, fast feierlichem Ton kommentiert Kant das leut Bibeltext zweimalige Eingreifen Gottes. Dieses stellt die Weisheit und Würde des Schöpfers ins Licht, aber ebenso seine schreckliche Macht, die mit seiner weisen Güte nicht übereinstimmen zu können scheint: "... wobei er aber doch die den weisen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiset, obzwar zugleich seine für uns unerforschliche Wege selbst schon in der physischen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derselben mit der moralischen /die unserer Vernunft noch undurchdringlicher ist/ verborgen sein müssen /VIII 266/. Und in der Tat antwortete der Herr Hiob aus dem Wetter und sprach: "Wer istvder, der den Rathschlues verdunkelt mit Worten ohne Verstand? ... Solltest du mein Urteil zunichte machen und mich verdammen, dass du gerecht seist" /38,1-2 und 40,8/.

Kant schliesst mit der Bemerkung, dass der Glaube Hiob's "... durch eine so befremdliche Auflösung seiner Zweifel, nämlich bloss die Ueberführung von seiner Unwissenheit, entsprang..." und diese Gesinnung der Beweis dafür ist, "dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete", auf jenen einzigen Glauben, der, so schwach er auch sein mag, "eine Religion nicht der Gunstbewerbung, sondern des Lebenswandels gründet" /VIII 267/. In der Sprache der Religionsproblematik und dem diesbezüglichen Werk sagt Kant: "Die Religion

ist ... Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" /Die Religion..., Anfang Stück IV/; "...und also einerlei, ob ich von ihm, als rationalen Glauben, oder vom Princip des guten Lebenswandels anfangen" /VI 119, Stück III, Absch. I, 7/. In der Tat, "Das Gewissen ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist" /VI, 185, letzter Paragraph des Werks/.

Aber es gibt einen noch deutlicheren Schluss in Theodizeeaufsatz: die notwendige Verbindung von Glaube und Redlichkeit, Aufrichtigkeit, "... im Widerstreite mit dem Hange zur Falschheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur" /VIII 267/, der "... zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossenen Vernunft" des Menschen; "... das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen /einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben/ bewirkt werden" /VI 5+ und 47, Teil I, Allgemeine Anmerkung. Moralische "Revolution" der Gesinnung oder in der Gesinnung: nicht zufälligerweise wird in diesem Werk recht häufiger Gebrauch gemacht von diesen Ausdrücken/ ^{/12/}. Im Vergleich dazu Hiob: "Kann wohl ein Reiner kommen von dem Unreinen? Auch nicht einer ... Denn ich setze meinen Fuss auf seine Bahn und halte seinen Weg und weiche nicht ab" /14, 4 und 23, 11/.

Kant konstruiert die zeitgenössische Abhandlung über Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft um auf The-

men, die sich einem schematischen Abriss darstellen als: - das radikale Böse und sein für uns unerforschlicher Vernunftursprung /"Der Vernunftursprung aber dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinierte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d.i. dieses Hangs zum Bösen bleibt uns unerforschlich..." /VI 43, I-Stück, 4/;

- das gute Prinzip und die Revolution der Gesinnung;
- der Kirchenglaube und dessen Ueberwindung im Vernunftglauben;
- die Geheimnis der Vernunft, die hier deren Grenzen bestätigen, aber ebenso eine aussergewöhnliche Erweiterung im praktischen Gebrauch bewirken /13/;

- und schliesslich die Idee eines "ethischen gemeinen Wesens", gegründet in Verbindung mit der "liberalen Denkungsart" der christlichen Religion als einer natürlichen Religion /14/:

"Während indes diese öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrscheinlicher Weise auf entfernte Zeiten ausgesetzt bleibt, bis sie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprinzip werden wird..."

/VIII 269/. "Die jetzige Zeit" scheint eine gute Voraussetzung zu sein: dies ist das grosse Thema der Kant'schen Aufklärung /vgl. auch Religion, VI 131; III. Stück, II. Absch., der so etwas wie eine Religionsgeschichte enthält/.

Kant begreift Hiob als der Vermittler dieser Gesinnung:

131 der neue Mensch, der es versteht, den alten Menschen /in sich/

absterben zu lassen^{/15/}, auf Grund seiner "Einfalt und Geradheit der Denkart" /VIII 269-70/, des Muth's, auf eigenen Füßen zu stehen..." /VI 183/ ^{/16/}, seiner Fähigkeit, der Aufrichtigkeit seiner Gesinnung treu zu bleiben; nur so sind inner und äussere Veränderungen und Umwandlungen möglich: und die Gemeinschaften und die Geschichte sind moralisch, dass heisst sind - in der Sprache Kant's - für uns sinnvolle Politik und Geschichte ohne Adjektive /Kant entwickelt dieses Thema an anderer Stelle, aber auch die Religion ist bekanntlich davon durchzogen/. Diese - nicht zitierte - biblische Figur ist in der Religion mehr denn je gegenwärtig. Kant schliesst den Text mit dem Markuszitat: "Ich glaube, lieber Herr; hilf meinem Unglauben" /IX 24/ / und in der zweiten Ausgabe fügt er in der Fussnote die Apotheose "der Aufrichtigkeit" als moralischer Kraft hinzu/; damit nimmt er die Antwort Hiobs an den Allmächtigen wieder auf und wiederholt sie: "Ich will meine Hand auf meinen Mund legen. Ich habe einmal geredet, und will nicht antworten; zum andernmal will ich's nicht mehr tun" /40,4-5/. Gewiss, zumindest hier ist der Sinn dessen enthalten, was Kant unter der Kontinuität von Altem und Neuem Testament versteht.

Dies also sind die Grundthemen der Diskussion: das Schweigen Hiob's, die Grenzen der Vernunft, die "unumgänglich festgestellten" Zwecke des moralischen, d.h. vernunftmässigen Glaubens

132 /Kritik der reinen Vernunft, Kanon...: Vom Meinen...; B 856;

"A ce point, le rapport Dieu-homme se retourne. L'homme est créature, dans une dépendance totale quant à toutes ses déterminations, et si, quoique créature, il est libre en tant que raison-volonté, il n'est qu'image. Or, c'est précisément cela que permet à l'homme de parler de Dieu, au lieu de le plonger dans un savoir vide, un non-savoir savant ... imago dei --- c'est à partir de l'idée de Dieu que l'idée de l'homme est formée, par réduction et diminution. Dieu n'est pas anthropomorphe - rien ne paraît plus scandaleux à Kant que l'anthropomorphisme théologique -, l'homme est théomorphe; ce qui fait qu'il ne se comprend que comme créature et copie, comme raison ectype, non archétype, se comprend à partir de son original, de son origine". Nur so also kann sich die Vernunft /der Mensch/ als ein Ektypon verstehen /und also kennen/; in dem Masse wie sie denken kann, denkt sie sich selbst wie ein Archetypon^{17/}.

Das bedeutet: "sich im Denken orientieren": "Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Compass, wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner, doch /moralisch/ gesunder Vernunft aber seinen Weg sowohl in theoretischer als praktischer Absicht dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder

Offenbarung zum Grunde gelegt werden muss" /Was heisst: Sich im Denken orientieren? : VIII 142/ Wenn also diese 7 Seiten Kant's für uns heute einen Sinn haben wollen /und der Schreiber ist davon überzeugt/, muss man eingestehen, dass Hegel Recht hatte, als er in seinen jungen Jahren Schelling zu bemerken gab: "... der Einfluss von Kant's Religionslehre, der jetzt freilich noch still ist, wird erst mit der Zeit ans Tageslicht kommen" /Weihnachten 1794, Briefe-Hoffmeister, I 12/.

/ Diese Arbeit stellt nur einen Teil der einer umfassenderen Studie mit dem Titel: "Fede et sapere. Giobbe e gli amici. Riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel." /Glaube und Wissen. Hiob und die Freunde. Ueberlegungen zur Philosophie, Religion und Religionsphilosophie in Kant und Hegel/. Sie wird italienisch in einem von mehreren Autoren betreuten Band unter dem Titel: Hegel interprete di Kant, a cura di V.Verra, Napoli, Prismi ed., 1981 erscheinen. Ich danke dem Verlag und dem Herausgeber, die der deutschen Uebersetzung dieser Seiten /von Elisabeth Gut/ zu Ehren des Freundes Ivan Dubsky zugestimmt haben. /

/1/ Ich unterlasse es, eine Bibliographie zu diesem Argument vorzustellen /es sei mir erlaubt, teilweise auf die oben erwähnte Arbeit zu verweisen/. Ich habe hier zumindest die folgenden Hegeltexte berücksichtigt: Enz. §§ 48 und 60 und Anm.; Rechtsphilos. §135 Anm. und die Rede zum Antritt... Berlin 22.Okt.1818 /Berliner Schriften, hrsg.J.Hoffmeister, Hamburg 1956/. Den besten neueren Beitrag liefert H.Küng, Menschwerdung Gottes, Freiburg Br., Herder 1970. Ueber Kant halte ich für grundlegend /wie zu sehen sein wird/: Eric Weil, Problemes kantians, Paris, Vrin 1963, 1970 /2./ /und über Hegel Ss.140-141 Anm.71, 167ff/. Im allgemeinen besichte man auch A.Winter, Theolog. Hintergründe der Philos. Kant's, in: "Theol. und Philos." 51, 1976, 1-51 und X. Tilliette, Poi et savoir dans le conflit des autorités, in: "Les Etudes phil." 1977, n.2. 157-167 /einige anderen Interpreten sind in folgenden Fussnoten zitiert/.
Aus Gründen, die der Leser verstehen wird, ist es hier nicht möglich, Probleme biblischer Exegese in Bezug auf Hiobbuch einzubringen, und weniger noch, zu diskutieren; ich verweise nur auf H.P.Müller, Das Hiobproblem, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1978 und auf das noch druckfrische The Book of Job. A new translation with commentary... by M.Greenberg..., The Jewish Publication Society of America /von dem ich weiss aus "TLS", Dec.26, 1980, S.1457/, das besonders der philosophischen Problematik gewidmet zu sein scheint.

/2/ Vgl. E.Weil, Problemes kantians, a.a.O., 23, 34-35 und Anm. 15: denselben Standpunkt vertritt in der Erklärung gegen Fichte vom Jahr 1799, und Weil übernimmt ihn vollständig in seiner Lektüre der Kritik der Urteilskraft: vgl.Kap. II.

/3/ Man besichte zu diesem Punkt die vorherige Anmerkung. Auf der Zentralität dieser Problematik in der Kant'schen Religionsphilosophie hat auch J.-L. Bruch, La philos. religieuse de K., Paris, Aubier 1968, z.B. S.80, beharrt.

- /4/ E.Weil, Problèmes kantians, s.a.O., 33. Was die "ubiversabilité" betrifft, sei an den Menschen als "animal rationabile" erinnert, in: Anthropologie..., II. Teil, §106: Vom Charakter der Gattung /VII 321/; in Bezug auf die Universalität als potentia verweist der Autor auf: Bruchstücke eines moralischen Katechismus, in: Metaph. der Sitten, II. Teil, §52. Für den vorliegenden Paragraphen wichtig erachte man auch G.Krüger, Philos. u. Morel i.d. kantischen Kritik, Tübingen, Mohr 1931, 37-43 /französische Uebersetzung von M.Régnier, mit einem Vorwort von E.Weil, Paris, Beauchesne, 1961, 58-65/.
- /5/ Dass der im Text der Logik enthaltene Arbeitsplan für authentisch angesehen werden muss, beweist der Brief an Staudlin /der einem Exemplar der Religion beigegeben war/ vom 4. Mai 1793 /XI 414/, der ihn vollständig wiedergibt. Dieser Plan kehrt wieder in der sogenannten Metaphysik Pölitz, jetzt in XXVIII 2,1: S. 533-534.
- /6/ A.Massolo, Einleitende Bemerkungen zur italienischen Uebersetzung von Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee /1791/, in Studi Urbinati, n.s.B.29, 1955, 5-6.
- /7/ E.Weil, Problèmes kantians, s.a.O., 105: In der Tat stellt Kant eine Philosophie des Sinnes vor, ohne deren Sprache zu sprechen.
- /8/ Der /unseres Wissens nach/ einzige neuere Versuch von höchstem Interesse /wie wir hier zu beweisen versuchen, indem wir ihn uns zu eigen machen/, ist der der Weil'schen Problèmes kantians, im besonderen Kap.IV: Le mal radical, la religion et la morale /nur in der zweiten Ausgabe veröffentlicht, 1970/.
- /9/ A.Massolo, zitiert in Anmerkung 6., ibid. - Der Mensch, der über Gott spricht: im Übrigen /die Freiheit und das Böse/ vgl. E.Weil, Logique de la philosophie, Paris, Vrin, 1950: chap.VIII: Dieu, besonders SS.196-199.

- /10/ Kant war im Zweifel zwischen "innerhalb" und "aus": vgl. eine interessante Seite im Nachlass: XXIII 93.
- /11/ Ich folge dem Luthertext: Die Bibel... hreg. Dt. Evangelisch Kirchenausschuss /Taschenausgabe/, Stuttgart 1941. Die von Kant benutzte Bibel ist wiedergefunden worden; in Anmerkungen und Unterstreichungen sind veröffentlicht worden in XIX 651-654. Es finden sich keine Hinweise auf das Buch Hiob. Von einigem Nutzen, D.Kaiser, Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel, in: Glaube, Geist, Geschichte /Festschrift E. Benz/, Leiden, Brill 1976.
- /12/ Vgl. E.Weil, Problèmes kantians, a.a.O. 170, Anm. 32.
- /13/ Vgl. insbesondere III. Stück, Allgemeine Anmerkung.
- /14/ in Das Ende aller Dinge /1794/: VIII 338.
- /15/ Religion, VI 74: die Fussnote enthält eine klare Anspielung auf Hiob, der jedoch nicht zitiert ist.
- /16/ Der, meines Wissens nach einzige, der das Gewicht der kantischen Hiobfigur in diesem Zusammenhang gesehen hat, ist Fr. Lötsch, Vernunft und Religion im Denken Kants, Köln-Wien, Böhlau, 1976: II. Teil, §3: Theodizee und Menschenwürde: SS. 115- , 205.
- /17/ E.Weil, Problèmes kantians, a.a.O. 47, 43 /vgl. 30 und 101 für die Kritik der Urteilskraft/. Zu dieser These siehe F.Fruchon, "Problèmes kantians". Pour une théologie naturelle, in: Archives de Philos., 34, 1971, 177-206. Ektypon und Archetypon sind Definitionen für den Intellekt: siehe: Kritik der Urteilskraft, §77, und schon Brief an Herz vom 21. Febr. 1772 /X 130, II. Ausgabe/. Man beachte: die "gesetzgebende Vernunft" /intellectus archetypus/ untrennbar verbunden mit der Idee der "vollständigen zweckmässigen Einheit" /Kritik 1787: B 722-3; III 456-7/.

the crisis of marxism as a
problem of marxism

furio cerutti

The present essay is more an inventory of the problems of Marxism than it is an assessment of its chances of overcoming the crisis. Even where the problems are given greater emphasis, this is mainly to clarify them and not to chant a requiem for Marxism. The points which illustrate the crisis of Marxism are not to be taken as the notes of a requiem, but rather as just as many phases in a research program.

This essay starts by setting out the reasons for a Marxist discussion on the crisis of Marxism, and subsequently breaking down their political aspects into five points. The latter part is devoted to the epistemological characteristics and to some of the most scientifically significant aspects of the problem.

The crisis of Marxism has been a topic of discussion for several years now. The expression was 'officially' introduced in 1977 by L. Althusser at the meeting of the Manifesto on the Eastern

societies. But it was mainly the opponents and critics of Marxism who spoke about it, whence it became a fashion, thus taking the form of a polemic instrument having three principal orientations, namely: a/ against all system or Weltanschauung, as if to include all types of Marxism - 'critical' Marxism no less than the 'orthodox' Marxism of Eastern Europe - under one category; b/ against so-called classical rationalism, to justify a revaluation of sensitivity, of real life and of imagination against all collective and political ideologies, substantially in order to legitimize /ideologically/ withdrawal into private life and detachment from history; c/ against Eurocommunism and its search for a "third road", in order to remove some of the ideal ground away from this search and to sustain that there is no alternative between the totalitarianism of the East, which is Marxism's only legitimate child, and the social-democratic administration of western democracy.

On their part, Marxists did not contribute greatly to developing the debate proposed by Althusser, to clarifying either the real or the merely polemic and ideological aspects of the crisis of Marxism. All in all, they took on a defensive attitude, of which there are many different versions. There is, for instance, an academic type of defensive behavior which considers that to discuss the crisis of Marxism is to give in to cultural fashion, as if the present difficulties of Marxism

were the pure invention of the nouveaux philosophes. There is also the biologicistic type of defensive attitude, whereby Marxism is a phoenix, which has always succeeded in overcoming its recurrent crises because the crisis is part of the life cycle of theory. Talking of life cycles, suffice it to recall that death is also included, and there is no reason why Marxism should consider itself an exception to this. Associated with this is the historical approach, which asserts that Marxism is always alive in that, thanks to its manifestation in the labour movement, it has succeeded in pervading the contemporary world, so that none of us can avoid calling ourselves Marxists, which is a means of using the historical process to cancel out scientific intention, the content of truth that the Marxist theory claims it has. Finally there is the pragmatic type of defensive attitude, by which it is considered futile to talk of the crisis of Marxism: this attitude is not concerned with the lot of marxist theory as a whole and is content to use either one or another Marxist category, detached from the rest, for any given analytical purpose. The latter attitude has a certain 'political' cunningness to it, which considers that the great theoretical questions carry no weight, and also that it is not essential to reflect upon the possible obsolescence or replacement of what used to be cultural heritage of the labour movement.

We must get away from this fad of the Marxist crisis and from that attitude of defensive silence concerning its real crisis, by seeking to define both the crisis we are going to discuss and the way we intend to go about it. This does not mean we are going to discuss the crisis of a marxismus perennis, or the crisis as a cyclic phenomenon, but the present-day crisis of Western Marxism which developed in the sixties and seventies as an attempt to deal with the Marxism of Marx detached from the stalinist dogmatizations and from the eclecticism of European culture /Marxism as historicism, phenomenological Marxism, "humanistic" Marxism etc./. Our purpose is to study the crisis of the theory and not the overall crisis of the labour movement and socialism: the crisis of the theory with its relative independence as regards heritage and conceptual tradition which provides interpretations of the requirements and tendencies of a movement, without being confused with the movement itself. And the Marxism /some prefer to call it neo-Marxism, but the meaning of 'neo-' remain unclear/, whose crisis we wish to discuss, is the theory by means of which we attempted to interpret the student and labour movements of 1968 in Western Europe, the events in Prague and other emancipatory efforts /predominantly among intellectuals/ in Eastern Europe, the Chinese cultural revolution, and the anti-imperialist struggles for national freedom from Cuba to Vietnam and to the

Chilean experience. In relation to this roughly outlined historical background, and to the questions, expectations and forecasts it roused, the role of Marxism was that of a theory in the strongest sense of the word, which was to provide: 1/ an overall historical explanation of the structures, their contradictions and the processes stemming therefrom; 2/ a sort of koine and an ideal place to form consciences, or in other words, a vehicle for cultural and political socialization; 3/ a prognosis which is at the same time an instruction for action and an indication of the organizational modules through which to operate in order to realize the prognosis.

We must ask ourselves if this Marxism still has its roots and practical functions in the reality of today. In short, it is first and foremost the crisis of Marxism as ideology or common sense /Gramsci/ of vast masses and movements which concern us. The crisis of Marxism as a scientific corpus is intertwined with this initial aspect of its crisis, but it does not account for it entirely, and neither can it be considered a mechanical reflex. There are scientific sectors in which Marxism enjoys, if not the best of health, at least fairly good health, and yet its political crisis /we call it this for the sake of brevity/ would still exist even if it always came out on top - but in reality this is not the case - when considered in this or that different field. And on the other

hand, this political crisis has not found unless it does so with great effort and much delay, adequate conceptual formulations for itself, which makes discussion confused and difficult. There is a politically important sociological situation which is not exempt from this: the absence or insufficiency, in the labour movement and in the left-wing in the West, of national and international instruments /mainly in research and magazines/ to ensure a rapid and efficient interchange among social changes, the action of political parties and unions, and the elaboration of the theory. The stormy past in relationships between politicians and intellectuals has made room for mutual indifference rather than for a debate which respects autonomy, but which at the same time is substantial and cohesive.

In the present essay, I wish to make a distinction between the political and the scientific crisis of Marxism, giving precedence to the first, but endeavouring to link the two in several points. Said distinction only means recognizing the state of the question, and not making it a rule. On the contrary, when these two aspects evolve in a widely unrelated manner, it is a sign of the crisis of Marxism, the latter claiming /and in certain stages of its history it has achieved it/ a much closer relationship between scientific knowledge and the orientation of its practice. On the one hand, the risk today is precisely to let Marxism survive itself, but nerveless and

unproductive as the official ideology of part of the Left, such as to become in the end an obstacle to its transformation and clarification. On the other hand, it could at the same time be outdated as a scientific theory, that is, many of its components could be replaced and then integrated - its contribution would therefore be historically relativized, but would be undeniably, even if partially, valid - into the existing universe of historical, sociological, etc. disciplines. A risk which, today, in several of its constituent parts has already become a reality: it is for those who work with Marxism to say whether this is to be its ultimate destiny.

I must conclude these introductory considerations with an observation related to another historical and political aspect of the crisis of Marxism, and which is not only connected with the crisis of the labour movement. Crisis does not simply mean impasse, obsolescence or definite collapse. The crisis is in the difficulty of measuring up to new situations and problems, and in remodelling an entire theoretical tradition to cope with them; it is a question of modifying a conceptual apparatus, but not of toning it down or of discarding it. In this sense, the present crisis of Marxism has not simply come out of the blue nor is it a consequence /or at least not only a consequence/ of the fact that the Marxists weren't quick enough to change key at the right time. Rather, it is the late capitalism

which - also as a result of the struggles of the Sixties - has reached its point of crisis, which at the same time constitutes a process of restructurization. Our situation is certainly not one of undisturbed growth as it was in the Fifties and Sixties; neither, however, are we in the presence of a collapse or a process of extinction. Marxists were all too hasty to give a schematic interpretation of the first signs of a capitalist crisis in the Seventies as being the premonitory signs of the explosion and start-up of the linear development of a general crisis in the capitalist system. This misinterpretation - which implied a collapse rather than a transformation - is one of the causes of the present crisis of Marxism.

I now wish to present some of the most important elements of the political crisis of Marxism.

1. The first element ties in with the crisis-transformation of capitalism. By this, I refer to work or labour, which for Marxism is a fundamental concept, in any case from the philosophical and anthropological point of view, but also and principally from the sociological and political viewpoint. It is in work or labour that power relationships are established; it is labour that generates the protagonists of history, that is to say it forms the different social classes; and it is in the context of labour that the social conscience of individuals is formed. Today, however, it is becoming increasingly more difficult to

identify in labour /social work and more important, factory work/, the place of the emergence of a group which can be defined as a class; that is, the place where we encounter a collective experience of exploitation through live labour, the place in reaction to exploitation, a class conscience is formed, giving rise to the problem of the impossibility of politically governing large factories by decentralizing production, subdivided into smaller units or contracted off to smaller concerns /which often are the family or artisanal type/. It is not rare to see the large factories entrusted with only the assembly operations in an industry. People working at two jobs at the same time, sweat work and domestic work become the norm; the area of "submerged economy" becomes extended. This is what hinders communication among wage-earners, and renders the centralization of union claims and forms of protests more difficult. The class conflict becomes in some way broken down or pulverized. On the other hand, the failure of the great hopes of the 1968 movement - which did not succeed in bringing about the revolutionary transformation of power relationship, nor did it succeed in obtaining the reform of structures - meant that people were broken away from the strategies and organization of the unions and the parties of the Left: to such a point that individuals no longer seek in the production process a means of freeing themselves from the chains of every-day ca-

pitastistic relationships. They took less and less to the formation of organized protest to change labour conditions.

Some of these phenomena are peculiar to Italy. But in many capitalist countries, it is now clear that we are no longer on the way to re-forming the labour movement /that is, one which has its sociological and political roots in the working class/, and even less is there any chance of re-forming a revolutionary labour movement. And even the union movement has only been capable of taking on a subordinate attitude with respect to the capitalist management of the crisis. No changes came about in Germany after the wildcat strikes of 1969 and 1973, and the objective of IG Metall to obtain a 35-hour week was not reached.

In France, the exemplary experience of LIP in Besançon - one of the myths of 1968 - remained merely an exemplary experience, whereas in Great Britain the unions maintain a defensive attitude against the massive lay-offs and legislative threats against their forms of strike, and in the U.S.A. unemployment and inflation are increasing while welfare is being reduced. Even in Italy the "works councils" which emerged from the "hot autumn" and union unity are in total crisis. Almost everywhere the only process which seems to be evolving, is not that envisaged in Marxism to "free labour" from its capitalist framework by means of a collective action, but that of "free-

ing oneself from work", of abandoning for as much time as possible /so-called "living time"/ the "iron cage of modern labour" /Max Weber/, not by breaking the cage down, but by squeezing out of it from the side exists: this is a rejection or abandonment of the world of labour. I refer, of course, to such phenomena as absenteeism, two part-time jobs, or domestic work where the hours are more flexible and can be adapted to the individual's needs, job-sharing and the compressed work week. The free time thus gained is not used for any political activity, but for sub-cultural activities, ranging from hobbies and handwork to rock music and to religious and psychedelic cults more or less connected with the artificial paradise of drugs. Perhaps the best way to illustrate the changes which have taken place in forming identities, is as follows: if ten years ago a worker from Fiat were asked: "What do you do?", he would probably have answered that he was a milling-machine operator; today, the answer would more likely be that he plays the flute or that he is taking his vacation in India.

None of these phenomena have come to tranquilize the labour situation in capitalist societies, because labour is not made less alienating, meaningless or repetitive, and because workers still move in an environment where there is a lack of work /even if these phenomena tone down somewhat the effects of unemployment understood as the lack of a full-time job of-

ficially recognised in the statistics/. But they bloc that passage from class in itself to class for itself, which is a classical theorem of all Marxists projects centred on the transformation of society and on forming the subject of this transformation. It is true, on the other hand, that these phenomena contain an anti-capitalistic core, in the sense that they represent a rejection of the productive standard of capital as well as of that labour ethic, from which it cannot be said that the traditional labour movement has really been freed. It is possible that some of these phenomena will be integrated in the models of consumption of mass society. But this is not where the problem lies. Instead, we must ask ourselves whether and how these new forms of anti-capitalist conscience may be included in the historical perspective of the transformation of society. And whether this new subjectivity - which, unlike the "old" labour movement, no longer tolerates the fact that individuals dissolve into a collective dimension - is capable of merging into a common plan, to be included in a political strategy: that is, whether it is possible to bring together the various fragments of a new type of anti-capitalist, or anyway emancipatory, subjectivity /bearing in mind mainly, but not exclusively, the women's movement/.

2. With respect to the above, the classic Marxist doctrine of class, of class conscience and of the party, appears to be obsolete, even though it was totally recovered by the 1968 movement, sometimes in a more elementary fashion and sometimes in a critical manner. But the present political crisis is also connected with the Marxist crisis in other ways. On the one hand, the traditional conflicts - those regarding wages, jobs, and income - still arise, particularly when there is inflation and unemployment: but they are far from gathering and condensing into political class conflicts - that is, in the Marxist sense - into general conflicts against power. On the one hand, the fragmentation and stratification of society, the work of a political and institutional apparatus whose essential function is to mediate and channel conflicts, act in a such way that the latter often take on a corporative or at any rate a particularized meaning. On the other hand, new types of conflict are spreading today, such as those concerned with housing, abortion and sexual violence, nuclear power stations and other ecological questions, and those regarding the need for communication among the younger generation /music, places where they can meet/. conflicts bearing on the quality of life and which Marxism no longer even attempts to relate to the conflict between capital and salaried labour, or if it does, it is only in an unconvincing superficial manner. And yet there are in the

Marxist theory certain categories - the relation between man and nature, between concrete quality and quantitative and formal abstraction - which could be developed in order to interpret those conflicts without betraying - as they seem to do at present - the criticism of the political economy.

3. The present problems of Marxism jeopardize its status as a theory of history reverted on practice. Indeed, this was - and must remain so if it is to continue as a scientific form of socialism - not something which is often reduced by those who "use" it out of focus and instrumentally. Marxism is not a general doctrine of social conflict and change, but rather a structural theory of the overall process of capitalist production: a theory which, starting from the phenomenology of the conflicts, succeeds in capturing their basic contradictions and demonstrates that the bourgeois society is an antagonistic social formation which contains within it the tendencies and arguments to be transcended. But the conflicts which arise today cannot be traced back /at least not univocally/ to one fundamental contradiction responsible for the entire structure of society. It usually appears to many of us that the world capitalism /or neo-capitalism, organized capitalism, etc./ is no longer sufficient to define contemporary society, and that it is difficult to give the latter a univocal definition, by placing it in a historical sequence which indicates both the pos-

sibility and ways of leading to its end and the way it changes to a different form of society /the use and abuse of the adjective in the expression "complex society" suitably indicates this difficulty/. The theory and plan for transition have become difficult mainly, but not only, because it is not easy to say from what and on the basis of which forces and tendencies this transition begins to take place. Purely geschichtsphilosophisch digressions or humanistic omens on a better future cannot substitute a conceptually and empirically verifiable theory of the historical process, nor can it guarantee that there will continue to be a history in the sense of classical Marxism.

All the above affects the political socialization of people and on the formation of social movements: Marxism thus seems to have lost much of its ability to structure the biography of individual militants by referring it to a historical process of the struggles which has a unitarian meaning. The promises contained in the words of the International and of the Red Flag soon became obsolete and nostalgic. Even in the Left, meaning and motivation became poor resources.

4. But the loss of the credibility and formative capability of Marxism was equally due to the fact that it has not yet succeeded in presenting a new model for future society. There are two facets to this question. First of all, there is still no

Marxist theory of the societies of so-called real socialism, although interesting studies have been carried out in this area. It is not only a question of explaining in materialistic terms how the October Revolution led to the bureaucratic and imperial power of today's Soviet Union, how Lenin's revolutionary Marxism led to its total degradation in the form of a doctrine legitimizing that power. It is also a question of understanding why those societies despite their immobilism and economic irrationality, still manage to survive, sustained - if not by active consensus - at least by the passive attitude of the masses. And lastly, it is also a question of using the instruments of critical Marxism to determine, and forecast the developments of possible transformations /Poland/, and not impossible /economic and/or military/ catastrophes. Here, China represents a question mark no less delicate than the USSR, and who knows today whether after the present gust of west wind there will be another gust of wind from the east, or whether the domination of a bureaucracy concerned solely with the development of productive forces /modernization/ is irreversible?

The political significance of theoretical work around these points appears obvious to me. The latter take into account the questions of the relationship between democracy and socialism, of the self-determination of the masses and the organization of the State/ and above all the problem of if and

how it is possible to both overcome the social division of labour and organize production in an egalitarian as opposed to a hierarchical manner. Indeed, why should the masses mobilize and organize themselves for a socialist change in the West if there is not scientifically credible plan to indicate how to avoid the risk of ending up with a variant of real socialism? Or if they are to think that the outlet of revolutions is a new conflict among Leviathans, similar to what is happening today in Asia /Afghanistan, China-U.S.S.R, China-Vietnam, Vietnam-Cambodia/? The present day political crisis, the downfall of militance inspired by Marxism and withdrawal into private life concentrating on interpersonal relationships, are also nurtured by these events.

5. But the question of the model of future society also has another facet. It is necessary to discard that attitude of "dialectic" conceit by virtue of which Marxists have hardly heard of the debates on the limits of growth and on the forecasts of technological development. The communist image of society liberated from the form of merchandise and the value of exchange - provided it is still conceivable - is no longer conceivable today if no concrete alternatives are found for the destruction of nature /and this coincides with an authentically materialistic and Marxian preoccupation/. It is no longer sufficient, as it was with the second and third Internationals,

to keep away from the evolutionistic picture of a development of productive forces which should almost automatically led to socialism. Rather, it is necessary that Marxism cease being a doctrine which interprets the past in canonized categories, which is what other forces are doing or have done in the past, and attempt to go back to being a theory, a mental attitude intent on creating the future, on stimulating the projectual imagination of people. This, which I consider to be a revival of the communist themes, cannot today avoid being compared with new scientific frameworks/, such as that of ecological and futurological knowledge.

Before going on to point out the more serious difficulties of contemporary Marxism on a scientific plane and tying them in with its political crisis, I wish to take up a few epistemological questions.

A. When I speak of the crisis of Marxism, I am talking of a koine which has, however, no factual existence. What does exist, though, are the different types of Marxism, and I am convinced that not all versions of Marxism are undergoing the same degree of crisis, that for instance so-called critical Marxism is better off than dogmatic, scientistic, or historic-humanistic Marxism. But I do not believe that there is even one form of Marxism which has not been contaminated by the crisis, and even less do I believe in a "return to Marx" as being a thaumaturgic

remedy. The plurality of Marxist forms is a positive factor, and when this is known it brings an end to the monolithic claim of the theory, which must recognize how it is articulated in connection with different scientific and political practices.

B. The Marxian theory is particularly adaptable to being revised and reconstructed, thanks to its reflexive status; that is, thanks to the fact that it does not deny its very roots being in practice, but it considers them as a moment of reflexion on itself. Thus the Marxism of Karl Marx /and certainly not the Marxism of Kautsky or Stalin, and not even that of Althusser/ appears to have a double nature which it alone has, and that current epistemology is unable to pick up. The formation of concepts, in criticizing political economy, is at the same time analytic and dialectic. In Kantian fashion, it takes on empirics and develops it in categories of the intellect. Subsequently, these categories are transcended /not eliminated/ into a theory of history which receives its sustenance from the "Hegelian contradiction, source of all dialectics" /Marx/.

If all this is true, then the specific task of Marxists faced with the crisis of Marxism is to go back to both aspects /analytic and scientific, dialectic and practical/, and verify them - with a critical, even sceptical eye, but considering them unitarily - in relation to the real scientific and political problems of today. To put it in the words of Ernst Bloch:

we cannot get ahead with a Marxism which forfeits its "cold current", that is its scientific exactitude, so as to cultivate only the "warm current" which is the promise of liberation; but neither can we go on if it is the other way round.

C. This double epistemological status of the Marxist theory distinguishes it from that of any common scientific theory, which can be revised and reconstructed by replacing the parts which empirical verification have proved to be false. This does not mean that Marxism must be either accepted and developed or rejected en bloc, but neither can it be easily integrated with bits of theory having an entirely different epistemological status /empiric-analytic, for instance/. To reject the restoration of Marxism as Weltanschauung - which would be justified - does not mean reducing it to either a general indication of the dialectic method or a weak philosophy of history. In its relationship to the social sciences which developed outside and against it, Marxism must open its eyes to what it was not capable of seeing before, in other words, it must recognize the urgency of problems and objective frameworks it overlooked: at the same time must explain with reference to its categories /reification, inversion, fetishism/ the genesis of objects and points of view which do not appear to be immediately connected with the historical dialectic of the subjects.

I now come to where I can point out some of the aspects of greater theoretical difficulty in contemporary Marxism.

1. When comparing Marxism with the general sociological theories, and specifically with the system theory, problems which had arisen previously emerged in a scientific form: it is still possible to have, in general, a qualitative history where people can become subjects and freedom is achieved? Or, it is right to speak only of the evolution of systems which progress automatically, and in which freedom cannot be considered a fundamental objective, but only a residual phenomenon, as in an air-raid shelter? In a word, is it still possible to consider a practical teleology or a teleological action? The comparison remains sterile, if Marxism - continuing to overuse the idea of totalization and dynamic process - continues to ignore the existence of a specific internal logic in the social systems and does not extend its field of vision to include the objects on which the system theory works. On the other hand, Marxism can and must go back to developing the critical potential of materialistic conceptual pairs /matter-form, concrete-abstract/: it can and must form a criticism of sociological formalism which, in my opinion, constitutes the true scientific and political limits of the social sciences, their "bourgeois skin" as Marx would say.

2. It would be worthwhile going back to the debate on the labour theory of value, in order to determine whether the falsification of its quantitative aspect /the concept of value as in incorporated work, the transformation of values into prices/ leaves unaltered or otherwise disputes also the qualitative aspect /theory of form-value as pivot of the entire critical theory of science society/. The latter aspect contains one of the vital questions for theoretical Marxism.

3. Is Marxism today capable of providing a theory of domination and legitimacy? In Marx, this theory is only particularly regarding the connection of economic structure and ideological forms /to the capitalist production of goods corresponds the reified thought which believes in the objectivity of natural social laws/. It is lacking, for obvious reasons, since at that time certain fundamental conceptual instruments were not present: neither psychoanalysis nor a theory of meaningful social action. In the Second International one of the two possible aspects of this theory is developed partially, the institutional and statal aspect, which remains fundamental for the link between democracy and socialism. But - apart from the attempt by the Frankfurt school to clarify the relationship between capitalist structure and authoritarian family - even today the marxist theory of economic power still remains without connections with the psychological and interpersonal structures of

domination. These were all tackled outside the Marxist framework /Foucault/.

4. This lack of, or unachieved harmony between Marx and Freud is also at the basis of another weak point in the Marxist theory concerning subjectivity, which today is all the more important as different types of multifaceted subjectivity emerge. This also explains the difficult or unfruitful relationship between two theories of liberation such as Marxism and feminism.

5. Moreover, this shortcoming has affected Marxist historiography which, far from reconstructing the history of man in accordance with its dialectical totality, has often been cut down to a social and economic history. We ask ourselves if the Marxist theory still has something to say concerning the contemporary methodological argument or historiography. I refer mainly to the explanation which the studies on Marx in the Sixties and Seventies gave regarding the relationship between history and structure and to the model of capital as a genetical-formal model with genetical-historical inclusions.

ueberwindung des gegensatzes
von idealismus und materialismus
bei husserl und marx

ante pažanin

Beginnen wir mit der einfachen Frage: Was bedeuten Idealismus und Materialismus in der metaphysischen Tradition der europäischen Philosophie?

Bekanntlich verkörpern Materialismus und Idealismus zwei ontologische Grundrichtungen der metaphysischen Philosophie. Diese Richtungen suchen Antwort zu geben auf die Frage nach dem Sein als der philosophischen Grundfrage, und zwar indem sie das Sein zu einer materiellen bzw. einer geistigen Substanz erklären. Sie setzen dabei die Materie bzw. die Idee als eine an sich seiende metaphysische Entität an.

Die ursprüngliche Erfahrung kennt jedoch eine solche Auftrennung des Wirklichen in einen materiellen und einen geistigen Bereich nicht. Das bestätigt sowohl die frühgriechische Philosophie als auch die gesamte wirklich philosophische Erfahrung. In der Philosophie der Vorsokratiker gibt es keine Unterscheidung, und erst recht keine Absonderung oder gar Trennung von

Materiellem und Geistigem. Darum ist es falsch, etwa die Urelemente der philosophischen Schule von Milet wie Wasser, Erde, Feuer und Luft oder aber das Apeiron Anaximanders als Materie im Sinne des metaphysischen Materialismus bestimmen zu wollen. Sie sind in dieser Hinsicht unbestimmt und dienen dazu, wie das Wort Apeiron selbst besagt, das unendliche, unbegrenzte Sein auszudrücken. Genausowenig aber können wir das "Sein" bei Parmenides, den "Logos" bei Heraklit oder den "Nous" bei Anaxagoras als Geist im Sinne des metaphysischen Idealismus bestimmen.

Die Tatsache, dass die Philosophie nicht mit der Entgegensetzung von metaphysischem Materialismus und Idealismus begonnen hat, lässt Schlussfolgerungen zu auf das Schicksal der Philosophie heute und in Zukunft; es ist nämlich zu vermuten, dass Philosophie und menschliche Denken keineswegs bei der Alternative von metaphysischem Idealismus und Materialismus stehen bleiben werden. Denn gerade wegen ihrer Unzulänglichkeit, Beschränktheit und Einseitigkeit müssen beide traditionellen Denkweisen überwunden werden. Dies soll hier gezeigt werden, und zwar anhand von Texten des angeblichen Materialisten Karl Marx und des angeblichen Idealisten Edmund Husserl.

Diese zwei Denker spielen heute in bezug auf die Kritik des Dogmatismus jene Rolle, die in den letzten zwei Jahrhunderten Kant und Hegel gespielt haben. Bei Husserl und Marx kommt es zur Ueberwindung sowohl des Idealismus als auch des

Materialismus und ihrer dogmatischen Gegensätzlichkeit. In diesem Sinne sprechen wir von der Phänomenologie und dem Marxismus als von zwei der wichtigsten Bewegungen des gegenwärtigen philosophischen Denkens und nicht auf fertige Systeme der Philosophie, obwohl man gerade in unserem Jahrhundert - und zwar unter Berufung auf Marx - Versuche unternommen hat, den dialektischen Materialismus als eine Gegenrichtung zum Idealismus zu etablieren. Daher stellen wir den ursprünglichen historischen Materialismus von Karl Marx in Gegensatz zu allen anderen Formen des Materialismus, einschliesslich des dialektischen Materialismus unseres Jahrhunderts. In diesem Sinne verstehen wir also jene Marxsche Forderung nach der Ueberwindung sowohl des Idealismus als auch des Materialismus: denn, "der Spiritualismus verschwindet mit dem ihm gegenüberstehenden Materialismus" /1/.

Im Gegensatz zu verschiedenen Tendenzen einer "Auferstehung der Metaphysik" und eines "Wiederauflebens des Idealismus" in unserem Jahrhundert fordert Husserl nicht nur die Ueberwindung der ontologischen Gegensätzlichkeit von Idealismus und Materialismus, sondern vielmehr "die phänomenologische Auflösung aller philosophischen Gesetze" /2/. Mit dieser Husserlschen Forderung werden wir uns im zweiten Teil dieser Arbeit beschäftigen, während wir im ersten Teil versuchen, das Marxsche Verhältnis zum traditionellen Materialismus und seine Forderung nach der Ueberwindung der Alternative von Materialismus und Idealismus ins

Licht zu rücken.

I. Marx und der Materialismus /3/

Wie schon angedeutet, fängt die europäische Philosophie weder mit dem Materialismus noch mit dem Idealismus an, das heisst, dieser Gegensatz charakterisiert nicht die gesamte Geschichte des menschlichen Denkens, und auch nicht die gesamte Geschichte der Philosophie, vielmehr ist er auf jene Epoche beschränkt, in der eine Trennung der Materie vom Geist und die Bevorzugung eines der beiden Glieder vorherrschend war. Allerdings wurden auch in dieser Epoche Materie und Geist nicht immer auf gleiche Weise bestimmt und begriffen. Daher müssen wir im Hinblick auf den Idealismus und Materialismus ganz genau unterschieden, nicht nur zwischen diesen beiden Grundrichtungen selbst, sondern auch zwischen deren einzelnen Gattungen und Formen, unter Berücksichtigung der konkreten Bestimmungen, die sie in der Geschichte der abendländischen Metaphysik annehmen. Dies hat entscheidende Bedeutung für das Verständnis des Materialismus bei Marx sowie für die Beziehung zwischen ihm und den anderen Formen des Materialismus.

Mit dem Ziel, seine eigene posthegelsche Situation zu verstehen, aber auch den Kommunismus als das "neue Athen" zu begründen, hat sich Marx bekanntlich sehr eingehend mit dem Studium der abendländischen Metaphysik und insbesondere mit dem der

antiken griechischen Philosophie beschäftigt, und zwar, um weltgeschichtliche Parallelen zu ziehen zwischen den einzelnen Abschnitten und Vertretern der griechischen und der neuzeitlichen Philosophie. Er hat, wie wir wissen, einen Teil seiner von den allgemeinen Sympathien der Junghegelianer für die Antike und insbesondere für die spätgriechische Philosophie beeinflussten Untersuchungen veröffentlicht, und zwar in seiner Dissertation Ueber die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. Aus den Anmerkungen zur Dissertation geht hervor, dass Marx diese historischen Analysen und Reflexionen angestellt hat, um sich darüber klar zu werden, was für Lebens- und Denkmöglichkeiten überhaupt nach Hegel beständen.

Das erwähnte "neue Athen" ist bei Marx später in den Kommunismus übergegangen, d.h. in die neue 'polis', in welcher alle frei und gleichgestellt sein werden, so dass es weder Sklaven noch Herrscher mehr gibt. Das "neue Athen" stellt darüber hinaus die neue Denkweise dar, welche als geschichtliches Denken die metaphysische Philosophie überbieten soll. In der Entfaltung sowohl des Gedankens der neuen Welt als auch jener neuen Denkart ist für Marx seine Kenntnis der antiken griechischen Philosophie sicherlich von grosser Hilfe gewesen. Deshalb wollen auch wir darauf unser Augenmerk richten, denn der Unterschied zwischen Demokrit und Epikur macht auch viele zeitgenössische Unterscheide erklärlich.

Lange Zeit herrschte - so Marx - das Vorurteil einer völligen Gleichheit zwischen Demokrits und Epikurs Physik. Dieser Vorurteil ist leider noch immer sehr verbreitet. Dabei wurde die Eigentümlichkeit der Naturphilosophie Epikurs völlig vernachlässigt. Im Gegensatz zum "alten, eingebürgerten Vorurteil, demokritische und epikureische Philosophie zu identifizieren", ist Marx bemüht, "eine ... Differenz der demokritischen und epikureischen Physik trotz ihres Zusammenhanges"^{4/} aufzuzeigen. Epikurs "Physik" ist in der Tat keine sensualistische Weiterführung der Atomistik Demokrits, und die Deklination des Atoms ist keine unpassende und "unglückliche" Idee, wie das noch Dilthey und die traditionelle Philosophiegeschichte geglaubt haben, vielmehr liegt hier bei Epikur eigentlich der Gedanke der Freiheit, der eine Ungeheure Bedeutung hat, nicht nur für das Verständnis der Eigentümlichkeit der epikureischen Philosophie der Natur, sondern auch als Erklärung des menschlichen glücklichen Lebens überhaupt und der Welt im ganzen.

Demokrit hat bekanntlich gelehrt, dass es Atome gibt, wie auch einen sie umgebenden leeren Raum, der eine geradlinige Bewegung der Atome ermöglicht. Infolge ihrer unterschiedlichen Schwere bewegen sich die Atome nach Demokrit nicht gleich schnell. Dabei kommt es zum Zusammenprall zwischen Atomen, wodurch ermöglicht wird, dass die Dinge verschwinden und entstehen nach der Notwendigkeit einer geradlinigen Bewegung, die

168

durch den leeren Raum und durch das von den quantitativen Eigenschaften des Atoms bedingte Zusammenprallen der Atome ermöglicht wird. Epikur akzeptiert zwar sowohl den Gedanken Demokrits von der Notwendigkeit einer "Bewegung in der geraden Linie" als auch das Zusammenprallen bzw. Zurückschlagen oder, wie Marx sagt, die "Repulsion des Atoms", aber er gibt sich damit nicht zufrieden, sondern führt die "Deklination des Atoms von der geraden Linie" als eine neue Bewegungsart des Atoms, durch welche, nach Marx, die "wirkliche Seele des Atoms ... dargestellt ist". Die Deklination oder Ausbeugung des Atoms ist das Gesetz, das "vielmehr durch die ganze epikureische Philosophie hindurchgeht, so allerdings, wie sich von selbst versteht, dass die Bestimmtheit seiner Erscheinung von der Sphäre abhängig ist, in der es angewandt wird" /5/. Genauso wie die Deklination des Atoms, und das heisst der Zufall oder die Freiheit, nur auf der Grundlage der Notwendigkeit einer geradlinigen Bewegung der Atome möglich ist, so ist auch die "Repulsion der vielen Atome" wahrhaft möglich erst im Zusammenhang mit der Deklination eines einzelnen Atoms. Die Repulsion vieler Atome ist eine aus der Deklination des Atoms unmittelbar hervorgehende Konsequenz. In diesem Sinne ist, wie Marx mit Recht betont, die "Repulsion der vielen Atome die notwendige Verwirklung der *lex atomi*, wie Lukrez die Deklination nennt". Die Repulsion kommt darum zu den früheren Bewegungsarten, der geradlinigen und der ausbeu-

genden, als eine dritte Bewegung hinzu, weil in ihr "jede Bestimmung als ein besonderes Dasein gesetzt wird". Und weiter: "In der Repulsion der Atome ist also die Materialität derselben, die in der Deklination poniert war, synthetisch vereinigt." /6/

Aus dem Dargelegten geht klar hervor, warum Marx' Sympathien als die eines Dialektikers und Denkers der Geschichte und der Freiheit auf Epikurs Seite sind. Eben deshalb nämlich, weil erst Epikur über seinen wesentlichen Gedanken von der Deklination des Atoms, d.h. von der Zufälligkeit oder Freiheit des Individuums, das eigentliche "Wesen der Repulsion" erkannt hat als die "erste Form des Selbstbewusstseins, das sich als Unmittelbar-Seiendes, Abstrakt-Einzelnes erfasst", während Demokrit, so führt Marx fort, "nur ihre materielle Existenz erkannt hat". In diesem Sinne macht Demokrit, im Gegensatz zu Epikur, "zu einer gewaltsamen Bewegung, zu einer Tat der blinden Notwendigkeit, was jenem Verwirklichung des Begriffs des Atoms ist". /7/ Die Deklination des Atoms hat universale Bedeutung. So folgert Marx: "Wie also das Atom von seiner relativen Existenz, der geraden Linie sich befreit, indem es von ihr abstrahiert, von ihr ausbeugt: so beugt die ganze epikureische Philosophie überall da dem beschränkenden Dasein aus, wo der Begriff der abstrakten Einzelheit, die Selbstständigkeit und Negation aller Beziehung auf anderes, in seiner Existenz dargestellt werden soll." /8/

Die universelle Bedeutung der Deklination des Atoms als Unterschied zwischen der Naturphilosophie Demokrits und Epikurs kommt nämlich zum Ausdruck gerade darin, dass sie eine Ausbeugung von der "geraden Linie" bedeutet "überall da, wo der Begriff der abstrakten Einzelheit ... in seiner Existenz" und Freiheit "dargestellt werden soll",^{9/} ganz abgesehen davon, ob sich das auf "Meteore" und Himmelskörper, Schmerz und Wonne oder auf die menschliche Welt und die Götter bezieht. Die Deklination ermöglicht das Erscheinen der Einzelheit in ihrer Totalität. Und "wo die abstrakte Einzelheit in ihrer höchsten Freiheit und Selbstständigkeit, in ihrer Totalität erscheint, da ist konsequenterweise das Dasein, dem ausgebeugt wird, alles Dasein"^{10/}. Der Mensch und seine Welt sind also "alles Dasein", mit anderen Worten, die einzige wirkliche Welt.

In Übereinstimmung mit seiner Lehre von der Deklination der Atome und nach dem Muster der Götter der griechischen Kunst "beugen" Epikurs Götter "der Welt aus" und siedeln sich in den "Intermundien der wirklichen Welt"^{11/} an, unbekümmert um die menschliche Existenz. Angesichts der allgemeinen Beschränktheit und religiösen Vorurteile seiner Zeit hat Epikur mittels der Deklination der Atome den Menschen in seiner "höchsten Freiheit und Selbstständigkeit", in seiner Totalität als "ganzes Dasein" und einzig wahre "Wirklichkeit", in der es keinen Platz für Götter gibt, zu erklären versucht; diese Wirklichkeit ist als

menschliche Welt sogar das "ganze Dasein", so dass die Götter ausbeugen in ausserweltliche und zwischenweltliche Regionen.

Auch die Epikursche Auffassung von der Repulsion der Atome beschränkt sich nicht nur auf das Gebiet der Physik, vielmehr hat sie eine universelle Bedeutung für die Erklärung der menschlichen Welt, aber so, dass der Eigentümlichkeit und Besonderheit der jeweils bezüglichen Sphäre Rechnung getragen wird. So ist die konkrete Form der Repulsion im "Politischen der Vertrag, im Sozialen die Freundschaft" /12/.

Das von uns anhand der Differenz zwischen Demokrit und Epikur Gezeigte liesse sich auch im Verhältnis von Holbach und Helvetius im französischen Materialismus wiederfinden. Wie er auf Epikurs Seite steht, so befürwortet Marx auch den Materialismus von Helvetius im Gegensatz zum Materialismus der übrigen französischen Aufklärung als der zweiten bedeutenden Form des traditionellen Materialismus. Die dritte Form des traditionellen Materialismus stellt, wie bekannt, jene Feuerbachs dar. Wir können uns hier nicht darauf einlassen, obwohl ontologische, gnoselogische und andere philosophische Probleme im traditionellen Materialismus eigentlich viel deutlicher behandelt sind als in den Texten mancher heutigen "dialektischer" Materialisten.

Die Auffassung der Natur, wie sie bereits in Marx' Dissertation zutage tritt, findet sich auch in all seinen späteren Schriften. Sie bildet sogar den Grundstein seiner Auffassung

der Natur. Die im übrigen verdienstvolle Arbeit von A. Schmidt^{/13/} erörtert die Frage der Naturphilosophie in der Dissertation nicht. Besonders den Schlusskapiteln der Dissertation von Marx kommt aber eine grundsätzliche Bedeutung zu. Hier stellt Marx die "Naturwissenschaft des Selbstbewusstseins", wie sie Epikur entwickelt hat, der von Demokrit beschriebenen "empirischen Naturforschung" gegenüber. "Bei Epikur ist," betont Marx, "die Atomistik mit allen ihren Widersprüchen als die Naturwissenschaft des Selbstbewusstseins, das sich selbst unter der Form der abstrakten Einzelheit absolutes Prinzip ist, ... durchgeführt und vollendet ... Bei Demokrit dagegen ist das Atom nur der allgemeinen objektive Ausdruck der empirischen Naturforschung schlechthin. Das Atom bleibt ihm daher eine reine und abstrakte Kategorie, eine Hypothese, die das Resultat der Erfahrung, nicht ihr energisches Prinzip ist, die daher ebensowohl ohne Realisierung bleibt, wie die reale Naturforschung nicht weiter von ihr bestimmt wird."^{/14/}

Es ist bekannt, dass und warum Marx der Naturphilosophie Epikurs den Vorzug gegeben hat. Anstatt aber daraus Konsequenzen zu ziehen, blieb man auch innerhalb des Marxismus bei der empirischen Naturforschung stehen, wie sie Demokrit begründete und der Positivismus des 19. und 20. Jahrhunderts sie betrieb, sei es im Sinne der Einzelwissenschaften, sei es im Sinne des dialektischen Materialismus, der von jenen eine Bejahung seiner

apriorischen metaphysischen These erwartete. In seiner Auffassung und Erklärung der Welt geht Marx aber weder von "abstrakten Kategorien, Hypothesen", die als blosse Ergebnis der Erfahrung übernommen werden sind, noch von dialektisch-materiellistischen metaphysischen Prinzipien aus, vielmehr vom geschichtlich Wirklichen, das in sich das Prinzip des eigenen Geschehens trägt.

Darum wollen wir nun versuchen, den Sinn des ursprünglichen historischen Materialismus bei Marx zu skizzieren. Wie wir zuvor seine Sympathien für Epikur und Helvetius hervorgehoben haben, so unterstreichen wir hier den geschichtlichen Charakter seines Denkens. Es muss jedoch - um Missverständnisse vorzubeugen - gleich betont werden: obwohl Marx' Sympathien Epikur gehören, besonders seiner Lehre von der "Deklination des Atoms von der geraden Linie" als der Freiheit des individuellen Daseins und dem Verständnis der Repulsion als der "ersten Form des Selbstbewusstseins", wäre es falsch, seinen ursprünglichen historischen Materialismus und seine Idee von der Ganzheit des historischen Gefüges beschränken zu wollen auf irgendeine Form des traditionellen Materialismus. Das bedeutet ferner, $\nless$ dass es in gleichem Masse falsch wäre, den Materialismus bei Marx auf die subjektive Linie des zeitgenössischen, sogenannten "schöpferischen Marxismus", wie auf die sogenannte objektive Linie der demokritisch-holbachschen bzw. dialektisch-materia-

listischen Richtung zu reduzieren, den Marxens urspr"ungliches geschichtlich-materialistisches Denken übersteigt auch diesen Gegensatz, eben im Zuge der Ueberwindung des traditionellen Idealismus und Materialismus sowie ihrer Varianten. Sehen wir uns das etwas näher an, indem wir uns den Naturbegriff von Marx vor Augen führen.

"Die Natur," sagt Marx in seinen Manuskripten zur Nationalökonomie und Philosophie, "abstrakt genommen, für sich, in der Trennung vom Menschen fixiert, ist für den Menschen nichts" /15/. Auf der anderen Seite hat der Mensch "wirkliche, sinnliche Gegenstände zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung" nur darum, weil er selbst "ein leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches gegenständliches Wesen ist" /16/.

Auch im Kapital betont Marx immer wieder den geschichtlich-gesellschaftlichen Charakter des Begriffs Natur und den natürlichen Ursprung des Menschen. "Der Mensch selbst, als blosses Dasein von Arbeitskraft betrachtet", ist nichts anderes als "ein Naturgegenstand, ein Ding, wenn auch lebendiges, selbstbewusstes Ding" /17/. Die Beziehung zwischen dem Menschen und der Natur kommt besonders in der Arbeit zum Vorschein. Die Arbeit ist die "dringliche Äußerung" der Arbeitskraft und als "Bilderin von Gebrauchswerten ... ist die Arbeiter daher ... ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Na-

tur, also das menschliche Leben zu vermitteln"/18/. Bei der Warenanalyse unterstreicht Marx immer von neuem, dass die Arbeit auf etwas angewiesen ist, das man genausowenig in subjektive und gesellschaftliche Bestimmungen zerlegen kann, wie man es erheben darf zur objektiven metaphysischen Realität. "Zieht man die Gesamtsumme aller verschiedenen nützlichen Arbeiten ab, die in Rock, Leinwand usw." stecken, kurz in den Gebrauchswerten, "so bleibt stets ein materiales Substrat zurück, das ohne Zutun des Menschen von Natur aus vorhanden ist"/19/. Dieses natürliche materielle Substrat ist, wie wir früher gesehen haben, für sich genommen, nichts. Dieses Substrat fixiert Marx nämlich weder als geistige noch als materielle metaphysische Entität. Er fixiert es keineswegs zu etwas "Objektiven" - insofern unterliegt Marx nicht dem metaphysischen Objektivismus -, noch zerlegt er es in etwas rein Subjektives - insofern vermeidet Marx den neuzeitlichen Subjektivismus -, vielmehr sieht er darin eine Voraussetzung, die sich als ein Moment des dialektischen Produktionsprozesses in der Geschichte, d.h. in der Produktion des Lebens selbst bestätigt.

Diese Auffassung von der Einheit der Natur und der Geschichte, des Objektiven und Subjektiven, des Dings und des Menschen, erinnert an die aristotelische Auffassung von Materie und Form sowie an die Hegelsche Auffassung vom Sein und der Bewegung.

Wirklichkeitsauffassung nicht nur in den frühen Schriften zum Ausdruck, sondern genauso im Kapital und besonders in den Grundrissen der Kritik der politischen Oekonomie: "Die Formgebende Tätigkeit verzehrt den Gegenstand und verzehrt sich selbst, aber sie verzehrt nur die gegebne Form des Gegenstands, um ihn in neuer gegenständlicher Form zu setzen, und sie verzehrt sich selbst nur in ihrer subjektiven Form als Tätigkeit ... Als Produkt ist aber das Resultat des Produktionsprozesses, Gebrauchswert"/20/. Im Gebrauchswert als Produkt zeigt sich immer wieder die Einheit des natürlichen und gesellschaftlichen, materiellen und formalen, gegenständlichen und subjektiven Moments des Produktionsprozesses. Allen Verformungen und Verfeinerungen der Form zum Trotz gelangt man in diesem Prozess niemals zur sogenannten "reinen Form". Darin unterscheidet sich Marx sowohl von Aristoteles wie auch von Hegel. Die von der Materie getrennte Form ist genauso nichts, wie die Natur nichts ist, wenn sie vom Menschen und seiner formenden Aktivität abgelöst wird. Der Gebrauchswert zeigt am besten, dass das natürliche, materielle Element trotz aller Umformungen in jedem Wesen erhalten bleibt. Ohne ihn gibt es keine Existenz, genauso wie es kein Leben ohne das formale, subjektive Moment. Marx' ursprüngliche Auffassung von der Einheit von Natur und Geschichte hat sich so auch in seinem späteren Werk erhalten. Sie hat es vor dem Objektivismus bewahrt wie auch vor dem Subjektivismus der neuzeitlichen Philosophie.

Marx' Originalkonzeption des menschlichen Weltverständnisses ist unter der Bezeichnung historischer Materialismus bekannt. Der Ausdruck Materialismus und dessen Ableitungen sind bei Marx von ihrer metaphysischen Bedeutung befreit; bei Engels und im dialektischen Materialismus dagegen nicht. Hier liegt ebenfalls der entscheidende Unterschied zwischen Marx und Engels, was die philosophischen Grundprobleme und die Problematik der Natur anbetrifft. Während Engels und der gesamte dialektische Materialismus, der in dessen Dialektik einer Natur an sich gründet, gefangen bleibt in der metaphysischen Tradition und ihrem Kampf um die Uebermacht "des idealistischen und materialistischen Lagers in der Philosophie", wie wir in der Schrift Ludwig Feuerbach und das Ende der deutschen klassischen Philosophie lesen, ist Marx um eine Ueberwindung sowohl des Idealismus als auch des Materialismus bemüht - ja sogar um eine solche der ganzen metaphysischen Tradition und ihrer verfremdeten Formen der menschlichen Existenz. Zugegeben, auch Marx nennt seine Auffassung oft "materialistisch" und "Materialismus", nie aber dialektischen Materialismus. Denn unter Materialismus versteht er nicht die eine der beiden entgegengesetzten Grundrichtungen der Philosophie, also nicht etwa die Verklügerung und Verbesserung des traditionellen Materialismus, sondern er versteht darunter seinen eigenen und ursprünglichen historischen Materialismus und gegen von Engels, wie sie ihn gemein-

sem dargelegt haben, z.B. in der Deutschen Ideologie. - Folglich ist für Marx dieser historische Materialismus keine Anwendung des später sog. dialektischen Materialismus auf die Geschichte und Gesellschaft, sondern die ursprüngliche und einheitliche Erfassung der Natur und Geschichte, d.h. ein realer Humanismus als durchgeführter Naturalismus, der als eine einheitliche Erfassung von Materie und Idee sowohl den Materialismus als auch den Idealismus überwindet und deren Wahrheit darstellt. Der Terminus Marxismus, sowie seine Ableitungen, gehört mit der Mehrzahl ähnlicher Termini der metaphysischen Tradition an, aus der auch Marx hervorgegangen ist. Daher ist es verständlich, dass er sich ihrer Ausdrücke bedient, auch dann, wenn er an etwas wesentlich Neues denkt, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ihm kein anderer Ausdruck zur Verfügung steht, mit der er seine Kritik üben und die Ueberwindung der Tradition, der er angehört, andeuten könnte. Dabei steht verständlicherweise das Verstehen des Behandelten an erster Stelle, d.h. das Verständnis der Sache, um die es Marx geht, und nicht der Terminus selbst, denn das Erlebnis, d.h. die Erfahrung der Wahrheit und die Ausfechtung der Sache selbst, ermöglicht nicht nur eine Umbenennung der traditionellen Ausdrücke, sondern auch die Schaffung eigener Begriffe, die dem zeitgenössischen geschichtlichen Dasein und dem geschichtlichen Verlauf adäquat wären.

Begründer des neuen, ursprünglichen geschichtlichen Denkens, obwohl er sich der Terminologie der metaphysischen Tradition bedient, bis hin zur Bestimmung der eigenen Grundposition als einem "historischen Materialismus" und "realen Humanismus".

Während man aber bei Marx die klare Intention erkennen kann, die geschichtliche Welt des Menschen auf angemessene Art und Weise auszudrücken - und diese ist allerdings keine reine Materie und keine reine Realität, d.h. weder nacktes Ding /res/ noch nackte Natur an sich, sondern Materie, Ding, Natur in historischer Formung -, ist das bei Engels nicht der Fall. Der Materialismus bedeutet bei ihm vielmehr gerade das, was er in der gesamten philosophischen Tradition bedeutet hat, nämlich eine dem Idealismus entgegengesetzte philosophische Richtung, eine solche, die auf Fragen nach dem Verhältnis von Sein und Denken, Materie und Idee, Objekt und Subjekt in hergebrachter Weise antwortet, nämlich dass die Materie primär und das Bewusstsein sekundär ist. Dieser Materialismus gelangt nicht einmal zur Korrelation zwischen Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Materie, und erst recht nicht zu deren Wahrheit in der Einheit. Selbst wenn Engels wie beispielweise in Ludwig Feuerbach ... sagt, dass der "Materialismus nichts anderes als die Betrachtung der wirklichen Welt bedeutet", überschreitet er die Grenzen der metaphysischen Tradition nicht, sondern bleibt - wie das seine weiteren Ausführungen hier und an anderen Stellen zeigen -

im Bannkreis dieser Tradition. Unter Materialismus versteht er auch dann nicht eine Betrachtung der konkreten geschichtlichen Welt im Sinne des ursprünglichen historischen Materialismus, sondern im Sinne des dialektisch entwickelten Materialismus der Holbachschen Tradition. Bekanntlich hat Engels als erster innerhalb des Marxismus die Dialektik auf die Natur an sich aus. geweitet. Aus dieser Ausweitung als einem metaphysischen Holbach-Hegelschen Zusatz zum ursprünglichen historischen Materialismus entwickelten sich innerhalb der Marxismus des 20. Jahrhunderts der Formalismus und Schematismus der Dialektik im Gewand des dialektischen Materialismus als einer neuen Art von Metaphysik. Das ist nämlich die logische Folge der Abwendung vom Boden der Geschichte - zunächst eine Folge der Abkehr vom Horizont der geschichtlichen Praxis, wie auch der "dialektisch-materialistische" Verbelismus und eine solche Scholastik die Frucht sind einer "Ausarbeitung" der Dialektik der Natur als neuer Metaphysik mit "allgemeingültigen Zügen" und "notwendigen Gesetzen", die - nach dem Diamant - wissenschaftlich zu entdecken und auf alle Gebiete anzuwenden sind: von der anorganischen Materie, die "an sich" existiert, bis hin zur Materie, die denkt und "an sich und für sich" existiert.

Marx hat - wie bekannt - nicht jede Auffassung und Deutung der Natur und nicht einmal jede Dialektik der Natur verworfen, vielmehr hat er sogar eine bestimmte Dialektik der Natur, die

einzigste, über die wir überhaupt sinnvoll sprechen können, implizit und explizit entwickelt, und zwar innerhalb seiner Konzeption der menschlichen Arbeit und Praxis als dem Medium der natürlichen Geschichte und der geschichtlichen Natur. Zwar hat Engels niemals die Auffassung von der Geschichte als dem Horizont des menschlichen Lebens aufgegeben, aber er war, "dem falschen Beispiel Hegels folgend"^{21/}, bestrebt, die Dialektik auch auf die Natur an sich auszuweiten, d.h. durch eine Dialektik der Natur an sich seine eigene Dialektik der Arbeit und der Praxis und jene von Marx, d.h. die der geschichtlichen Natur und der natürlichen Geschichte, zu ergänzen. Dass er damit die ursprüngliche Konzeption des historischen Materialismus eigentlich unterminiert hat, dessen war Engels sich anscheinend nicht bewusst. Denn indem er die Dialektik gegenüber der Metaphysik bevorzugt, macht er sie gerade von eben dieser Metaphysik abhängig. Materialismus und Idealismus stellen zwei Seiten und zwei wesentliche Möglichkeiten derselben metaphysischen Tradition dar. In diesem Sinne ist der Naturalismus-Humanismus von Marx eine Forderung nach der Ueberwindung beider metaphysischen Varianten. Vom Standpunkt des historischen Materialismus ist ein jedes Wettstreiten mit dem Idealismus sinnlos. Die dialektischen Materialisten sind hingegen stolz, angesichts der Idealisten und anderer metaphysischen Richtungen ihr eigenes philosophisches System zu haben. Dass sie dabei schlechter abschneiden

als selbst die Idealisten, ist ihnen meistens nicht bewusst. Das zeigt das Beispiel Engels' und Hegels. Was dem Idealisten Hegel bei der Ausarbeitung und Abrundung des Systems des absoluten Wissens von den metaphysischen idealistischen Voraussetzungen her erlaubt war, das ist dem historischen Materialisten grundsätzlich unerlaubt, wenn er nicht ein reiner Idealist oder Idealist in seinem Anderssein, d.h. ein metaphysischer Materialist werden möchte. Gerade das haben die Dialektik der Natur und der dialektische Materialismus von Engels durch ihre Nachahmung oder - wie man zu sagen pflegt - durch ihre materialistische Lektüre Hegels erreicht. Dabei vergisst man, dass die Natur für Hegel eigentlich die Idee der Natur ist und dass er daher mit Recht von einer Dialektik der Natur sprechen kann als von der Darstellung der Idee in ihrem Anderssein. Dieses Recht kann der Materialist jedoch für sich nicht beanspruchen. Marx hat daher völlig richtig die Folgen aus seinem historischen Materialismus gezogen und die Spekulationen über eine ungeschichtliche Natur verworfen. Die Frage nach der Natur an sich, d.h. nach der - um mit Marx zu sprechen - "von der Praxis isolierten" Natur, ist eine "rein scholastische Frage"/²².

Die Marxsche Auffassung von der Einheit der Natur und des Menschen liegt darin begründet, dass man über Natur nur insofern sinnvoll sprechen kann, als sie auch eine irgendwie geschichtlich vermittelte Natur ist, d.h. insofern sie vermenschlicht oder gar zur geschichtlichen Natur geworden ist.

In der Deutschen Ideologie präzisiert Marx diesen Gedanken wie folgt: "Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes von der Zeit nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig"/23/. Gewiss, diese Sätze mitsamt dem dazugehörigen ganzen Absatz sind in Marxscher Handschrift durchgestrichen. Das veranlasste die einzelnen Verleger, bei der Veröffentlichung des Werkes diese Stelle nicht nur wegzulassen, sondern sie vielmehr überhaupt zu verschweigen. Diese durchgestrichene Stelle diente auf der anderen Seite als Vorwand, den Grundgedanken einer Einheit von Natur und Geschichte für unmarxistisch zu erklären und zu verwerfen.

Wovon ist da aber eigentlich die Rede? Wie aus dem Text selbst ersichtlich ist, gibt es hier keinen Gedanken, der in anderen Schriften von Marx nicht gefunden werden könnte. Und warum hat Marx dann diesen Absatz gestrichen? Wir sind der Ansicht, dass dafür keine anderen oder tieferen Gründe bestanden haben als sein Entschluss, den Abschnitt über die "Ideologie überhaupt, speziell die deutsche Philosophie" mit dem nächsten und nicht dem erwähnten Passus zu beginnen. Der neue, d.h. folgende Absatz beginnt nämlich mit den Worten: "Die Voraussetzungen,

mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materielle Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigene Aktion erzeugten"/24/. Dieser Text ist in der Tat passender als jener der ersten Passus für den Anfang eines Kapitels, das von der deutschen Philosophie als Ideologie handeln wird, die "nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit", sowie nach den "wirklichen Voraussetzungen" des Lebens selbst nicht fragt. Indem er diese Sätze an den Anfang des Abschnittes gesetzt hat, betont Marx den antidogmatischen Charakter seiner Auffassung. Denn die Natur darf ebenfalls nicht als Dogma gesetzt, sondern muss als die sich realisierende wirkliche Voraussetzung verstanden werden, die für uns sogar nur in der Geschichte existiert. Der durchgestrichene Passus könnte entsprechend seiner Bedeutung für die Komposition des Werkes, in der Vorrede oder in der Einleitung zum ganzen Werk stehen - und nicht in einem besonderen Kapitel; denn er gibt eigentlich eine Synthese von Marx' Gedanken über die Natur und den Menschen bis 1845/46. Er macht es leichter, das Werk selbst in seiner wesentlichen Intention und in seiner Verbindung mit den vorausgehenden gedanklichen Entwicklungen zu verstehen.

ein Zeugnis der Reife, was die Auffassungen von Marx und Engels über die Welt und das menschliche Leben angeht, und in seinen einzelnen Kapiteln bringt dieses Werk Erörterungen konkreter Probleme der "Ideologie" der einzelnen "philosophischen Rezepte und Schemata" und eine Abrechnung mit ihren Vertretern. Wichtig ist es zu betonen, dass Marx und Engels in diesem ihrem gemeinsamen Werk ihre übereinstimmende Auffassung von der Natur und der Geschichte dargelegt und dass sie vor allem bereits vor 1845/46 ihre materialistische Konzeption definitiv erarbeitet haben - die materialistische Dialektik oder den historischen Materialismus, was keineswegs identisch zu setzen ist mit dem späteren dialektischen Materialismus. Ihre geschichtlich materialistische Konzeption der Welt haben sie hier gemeinsam entworfen und sie in ihren späteren Werken vervollständigt und bejaht - Engels sogar auch in der Dialektik der Natur, unabhängig von seinen Versuchen, diese Konzeption dialektisch-materialistisch zu ergänzen. Engels war sich darüber nicht im klaren, dass er sie auf diese Weise eigentlich unterminiert, und dass diese ursprüngliche geschichtlich materialistische Konzeption als eine "Philosophie" des geschichtlichen Lebens den Marxismus allen anderen philosophischen Richtungen überlegen macht.

Dass Marx keinen anderen als eben den genannten Grund zum Durchstreichen der zitierten Stelle gehabt haben konnte, zeigt ein Vergleich dieser Textstelle mit den ihr unmittelbar folgenden Seiten - besonders dort, wo Marx Bruno Bauer kritisiert

wegen dessen Trennung von Natur und Geschichte, "als ob der Mensch nicht immer eine geschichtliche Natur und eine natürliche Geschichte vor sich /gehabt/ habe"/^{25/}, oder wenn er Ludwig Feuerbach wegen des Unverständnisses der Beziehung zwischen der "Industrie" und der "sinnlichen Umwelt" sowie ihres Einflusses auf die Wissenschaft, und sogar auf die "reine Naturwissenschaft" kritisiert. "Er /Feuerbach/ sieht nicht, wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes"/^{26/}. Die Trennung von Natur und Geschichte hat schon bei Feuerbach "keine Kritik der jetzigen Lebensverhältnisse ..." zur Folge. "Er kommt ... nie dazu, die sinnliche Welt als die gesamte, lebendige, sinnliche Tätigkeit der sie ausmachenden Individuen aufzufassen und ist daher gezwungen ... zu der höheren Anschauung und zur ideellen Ausgleichung in der Gattung Zuflucht zu nehmen, also gerade da in den Idealismus zurückzufallen, wo der kommunistische Materialist die Notwendigkeit und zugleich die Bedingung einer Umgestaltung sowohl der Industrie wie der gesellschaftlichen Gliederung sieht." /^{27/} Daher: "Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Bei ihm fallen Materialismus und Geschichte ganz auseinander"/^{28/}. Was Marx hier Feuerbach vorwirft, gilt überhaupt für den zeitgenössischen dialektischen Materialismus und seine Trennung von Natur und Geschichte, von

Natur- und Sozialwissenschaften. Marx geht es hier darum, ihre Einheit zu zeigen. Denn auch die sogenannte "reine" Naturwissenschaft, sowie auch die ganze menschliche Welt, ist "Produkt" der menschlichen Tätigkeit und der Verhältnisse, welche die Menschen zu dem machen, was sie sind, wie auch die Menschen die Verhältnisse zu dem machen, was sie sind.

Diese dialektische oder geschichtlich-materialistische Auffassung der menschlichen Welt kennzeichnet nicht nur die frühen Schriften von Marx, sondern sein gesamtes Schaffen. Die Voraussetzungen nämlich, von denen ein Denker ausgeht, dürfen nicht für Dogmen gehalten, sondern müssen als Voraussetzungen der wirklichen menschlichen Existenz erklärt werden - die sich sowohl in der Produktion und Reproduktion des Lebens schlechthin, als auch im Verstehen und wissenschaftlichen Erforschen dieses Lebens und dieser geschichtlichen Entwicklung erfüllen und bestätigen. Schon in der Heiligen Familie /1844/5/ wirft Marx der "kritischen Kritik" vor, dass sie "das theoretische und politische Verhalten des Menschen zur Natur, die Naturwissenschaft und die Industrie aus der geschichtlichen Bewegung ausschliesst"/29/. Eben deshalb, weil sie die Geschichte von der Natur getrennt hat, sieht "die spiritualistische, die theologische kritische Kritik --- die Geburtsstätte der Geschichte nicht in der grobmateriellen Produktion auf der Erde sondern in der dunstigen Wolkenbildung am Himmel"/30/. Schon der junge Marx sieht nicht nur die beiden Extreme: die ungeschichtliche Natur und die un-

natürliche Geschichte, sondern überwindet sie im Horizont der Praxis als der wirklichen Welt der tätigen Menschen. Denn genausowenig darf die Natur als ein Dogma im Sinne des vorfeuerbachschen Materialismus und seiner späteren Varianten verstanden werden, wie die Geschichte nicht in einer dunstigen Wolkenbildung am Himmel zerlegt werden darf im Sinne der "kritischen Kritik" und ihrer zeitgenössischen Wortführer.

Auch heute noch wird die zwischen der frühen Schriften von Marx und seinen späteren Werken vorhandene tiefe Beziehung sehr oft verschwiegen. So wird aus der berühmten Vorrede seiner Schrift Zur Kritik der politischen Ökonomie von 1859 gewöhnlich eine Äusserung zitiert, dass er und Engels "mit ihrem einstigen philosophischen Gewissen" /1845/ abgerechnet hätten, die Tatsache jedoch verschwiegen, dass die Deutsche Ideologie jenes Werk ist, in welchem Marx und Engels nicht nur "mit ihrem einstigen philosophischen Gewissen" abgerechnet haben, sondern auch ihre "Auffassung gemeinsam gebildet und sich die Dinge erklärt haben"^{/31/}. Marx sagt, dass sie zur "Selbstverständigung" gekommen sind. Besonders aber wird verschwiegen, in welchem Sinne Marx und Engels damals die Dinge "erklärt haben", von was für einer "Auffassung" und "Selbstverständigung" da die Rede ist. Es handelt sich, wie wir wissen, um die ursprüngliche materialistische Geschichtsauffassung.

Wenn also Marx und Engels in der Deutschen Ideologie ihre materialistische Geschichtsauffassung ausgebildet und so mit ihrem

"einstigen philosophischen Gewissen" abgerechnet haben, so kann dies nur das "philosophische Gewissen" der metaphysischen Tradition gewesen sein, das Engels später innerhalb des Marxismus als erster restauriert hat, inder er anstelle des ursprünglichen historischen Materialismus die Dialektik der Natur gesetzt hat als eine eigentümliche Mischung aus vorfeuerbachschen Materialismus und Hegelscher Naturphilosophie. Solche Engelssche "Ergänzung" des historischen Materialismus hatte im 20. Jahrhundert den dialektischen Materialismus zur Folge, ein philosophisches System, das die Welt als materielle Substanz in ihrer Entfaltung von der anorganischen bis zur denkenden Materie dialektisch deutete und erklärte. Anstelle des historischen Materialismus als einer kritischen Wissenschaft, welche die konkrete historische, d.h. die menschliche-geschichtliche Welt als Ganzes zu begreifen such, tritt im 20. Jahrhundert der dialektische Materialismus mit seiner Teilung der menschlichen Welt und Erkenntnis in den Bereich der Natur an sich und gegen der menschlichen Gesellschaft, in Dismat und Histomat, in Ontologie.Gnoseologie-Logik und Philosophie der Gesellschaft, in Natur- und Sozialwissenschaften, die alle auf die gleiche Art und Weise verfahren sollen.

Engels konnte natürlich kaum ahnen, dass die schon in der 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts von ihm vorbereitete und später inaugurierte Dialektik der Natur solche Folgen haben würde, sowohl für seine und Marx' urspr"ungliche Auffassung und Deutung der menschlichen Welt, als auch für das Schicksal des

Marxismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Engels konnte nicht wissen, dass seine Bestrebungen auf dem Gebiet der Philosophie und der Dialektik der Natur, um ihn selbst zu paraphrasieren, einen "neuen naturwissenschaftlichen Materialismus" und eine Metaphysik der "vorkantischen Zeit" nach sich ziehen würden. Denn anstatt das Problem geschichtlich zu lösen, restauriert der dialektische Materialismus die französische Lametrie-Holbachsche Version der vorkantischen, "dialektisch" ausgelegten Metaphysik. Der Marxsche Materialismus unterscheidet sich aber sowohl vom Idealismus als auch vom traditionellen Materialismus und Naturalismus. Marx geht, wie wir gesehen haben, von der Natur aus, jedoch nicht von einer vom Menschen getrennten Natur, sondern von der geschichtlichen Natur und vom menschlichen Leben. Denn der Mensch selbst ist nicht rein geistiges, sondern geistig-körperliches Wesen. In diesem Sinne unterliegt Marx in seiner Auffassung der Natur und der Geschichte weder dem Objektivismus, noch dem Subjektivismus und Anthropozentrismus der neuzeitlichen und der heutigen Philosophie, sondern er überwindet im Zuge seines ursprünglichen geschichtlichen Denkens sowohl Idealismus und Materialismus als auch ihre gegenwärtige Varianten.

II. Husserl und der Idealismus

Was wir im ersten Teil über Marx, sein Verhältnis zum Materialismus und seine Ueberwindung der Alternative von Materialismus und Idealismus gesagt haben, liesse sich in ähnlicher Form auch bei Husserl an seinem Verhältnis zum Idealismus und seiner Forderung nach der "Phänomenologischen Auflösung aller philosophischen Gegensätze" aufzeigen.

Im Schlussteil der dritten Fassung des Encyclopaedia Britannica-Artikels aus dem Herbst 1927 schreibt Husserl über Phänomenologie, "ihre eigene Funktion" und ihre Verhältnis zur Metaphysik:

"In ihr /in der Phänomenologie/ als absolut universaler Wissenschaft vollzieht sich die universale Selbsterkenntnis der Menschheit, ihre an Umfang und Vollkommenheit wachsenden Ergebnisse, die Theorien und Disziplinen sind letztlich dazu berufen, ein echtes Menschheitsleben einsichtig zu regeln. Was die Metaphysik anlangt, so ist die phänomenologische Philosophie antimetaphysisch nur in dem Sinne, als sie jede von ausserwissenschaftlichen Quellen schöpfende und jede in hohlen Substruktionen sich bewegende Metaphysik ablehnt. Aber die alte metaphysische Tradition und ihre echten Probleme müssen auf den transzendentalen Boden gestellt werden und hier ihre reine Formulierung und die phänomenologische Methode ihre Lösung finden. Die volle Ausgestaltung der Idee einer universalen Phänomenologie führt eben

auf den alten Begriff der Philosophie zurück, den der universellen und absoluten, das ist vollkommen gerechtfertigten Wissenschaft"/32/.

Die wichtigsten Versuche Husserls zur "vollen Ausgestaltung der Idee einer universalen Phänomenologie" haben wir in unserer Dissertation/33/ dargestellt. Dabei haben wir anhand der Vorlesungen über die Erste Philosophie gezeigt, dass Husserl schon 1923 im Begriffe war, über "die alte metaphysische Tradition" hianuszugehen. Dies kommt noch deutlicher zum Ausdruck, wenn er das 16. Kapitel der letzten Fassung des Encyclopaedia Britannica-Artikels mit den Worten betitelt: "Die phänomenologische Auflösung, aller philosophischen Gegensätze". Es handelt sich nämlich um die phänomenologische Auflösung "der altüberlieferten vieldeutigen Gegensätze philosophischer Standpunkte"/34/. Diese Gegensätze sind von verschiedener Art. Im "ersten Entwurf" des Artikels werden sie titulierte als Gegensätze "zwischen Rationalismus /Platonismus/ und Empirismus, Subjektivismus und Objektivismus, Idealismus und Realismus, Ontologismus und Transzendentalismus, Psychologismus und Antipsychologismus, Positivismus und Metaphysik"/35/. Husserl sagt selbst, dass hier "überall berechnigte Motive" bestehen, dass "überall aber Halbheiten oder unzulässige Verabsolutierungen von nur relativ und abstraktiv berechtigten Einseitigkeiten"/36/ herrschen.

Wie werden diese "Halbheiten" und "unzulässigen Verabsolutierungen" der metaphysischen Gegensätze aufgelöst bzw. überwun-

193

den? Die Ueberwindung geschieht nach Husserl grundsätzlichen durch "die originär gebende Anschauung". Was dies bedeutet, zeigt sich am besten am Gegensatz vom Empirismus und Rationalismus:

"Der Empirismus kann nur durch den universalsten und konsequentesten Empirismus /überwunden werden/, der für die beschränkte 'Erfahrung' der Empirismus den notwendig erweiterten Erfahrungsbegriff, die originär gebende Anschauung setzt, die in allen ihren Gestalten /Anschauung vom Eidos, apodiktische Evidenz, phänomenologische Wesensanschauung usw./ durch phänomenologische Klärung Art und Form ihrer Rechtgebung erweist. Die Phänomenologie als Eidetik ist andererseits rationalistisch, sie überwindet aber den beschränkten dogmatischen Rationalismus durch den universalsten, der auf die transzendente Subjektivität, auf Ichbewusstsein und bewusste Gegenständlichkeit einheitlich bezogenen Wesensforschung"/37/. Noch eindeutiger erklärt Husserl die Ueberwindung des Gegensatzes von Subjektivismus und Objektivismus: "Der Subjektivismus kann nur durch den universalsten und konsequentesten Subjektivismus /den transzendentalen/ überwunden werden. In dieser Gestalt ist er zugleich Objektivismus, sofern er das Recht jedweder durch einstimmige Erfahrung auszuweisenden Objektivität vertritt, aber freilich auch ihren vollen und echten Sinn zur Geltung bringt, an dem sich der vermeinte realistische Objektivismus in seinem Unverständnis der transzendentalen Konstitution verständigt"/38/.

Für unser Thema ist die Ueberwindung der metaphysischen Alternative von Idealismus und Materialismus bzw. Realismus am wichtigsten. Denn obgleich, nach Husserl, "die Zurdickführung alles Seins auf die transzendente Subjektivität und ihre konstitutiven intentionalen Leistungen ... keine andere als eine teleologische Weltbetrachtung" offen lässt, "erkennt die Phänomenologie auch einen Kern der Wahrheit dem Naturalismus"^{/39/} zu.

Die Husserlsche Phänomenologie und ihr "Idealismus" birgt also den Naturalismus oder, wie Husserl selbst sagt, "den natürlichen Realismus ganz in sich"^{/40/} - Ähnlich wie der Marxsche Materialismus den Idealismus in sich birgt. Mehr noch, wie der Marxsche historische Materialismus als "der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur"^{/41/} den realen Humanismus und dieser erst als die Ueberwindung von Idealismus und Materialismus ihre Wahrheit in der Einheit darstellt, stellt die Husserlsche Phänomenologie als die "auf Ichbewusstsein und bewusste Gegenständlichkeit einheitlich bezogene Wesensforschung" die "berechtigten Motive", d.h. Ueberwindung und Wahrheit jener "nur relativ und abstraktiv berechtigten Einseitigkeiten" dar. Man kann geradezu sagen: wie der Marxsche ursprüngliche historische Materialismus als einheitliche "Wissenschaft der Geschichte" die Unterscheidung, aber auf keinen Fall die Trennung von Natur und Geschichte gestattet, so fordert die Phänomenologie Husserls die Ueberwindung der Alternative von Objektivismus und Subjektivismus und "der anderen

mitverflochtenen Gegensätze"/42/.

Obgleich Husserl über die "lebendigen Intentionen" sowohl der antiken als auch der neuzeitlichen Philosophie spricht und "Anregungen von den Grossen der Vergangenheit" empfängt, verwirft seine Phänomenologie "alle philosophische Renaissance"/43/. In diesem Sinne ist die Phänomenologie als "Philosophie urspr"unglichster und universalster Selbstbesinnung"/44/ eine neue Art und Weise des ursprünglichen menschlichen Denkens und der universalsten geschichtlichen Selbstbesinnung.

Die Ueberwindung der metaphysischen Gegensätze ist die eigentliche Intention nicht nur des Werkes von Marx und Husserl, sondern des gegenwärtigen geschichtlichen Denkens überhaupt. Wir haben uns hier jedoch bewusst auf diese zwei Denker beschränkt. Marx verlangt die Entwicklung "einer einzigen Wissenschaft, Wissenschaft der Geschichte", die "die eigentliche Logik des eigentlichen Gegenstandes" geschichtlich entwickelt und dadurch die "Verwirklichung der Philosophie" ermöglicht, und Husserl fordert "die volle Ausgestaltung der Idee einer universalen Phänomenologie", die überall "die originär gebende Anschauung" entwickelt und dadurch "ein echtes Menschheitsleben" ermöglicht.

Diese ganze Problematik sollte hier nicht nochmals diskutiert werden, es genügt daran zu erinnern./45/ Es schien uns aber wichtig, wenigstens anzudeuten, dass die ontologische

Grundproblematik bei Marx und Husserl eine notwendige Vorstufe für alle weitere philosophische Betrachtung darstellt. Denn, "wenn heute vor allem aufgrund der Wirkung des Werkes Heideggers vom 'Ende der Metaphysik' wie mit Selbstverständlichkeit gesprochen wird, so verstehen wir," sagt Landgrebe, "den Sinn dieser Rede erst richtig, wenn wir genau verfolgen, wie in diesem Werk die Metaphysik sich sozusagen hinter dem Rücken Husserls verabschiedet. Man kann geradezu sagen, dieses Werk i s t das Ende der Metaphysik in dem Sinne, dass ein Weitergehen in den Bahnen ihres Denkens und ihrer Begrifflichkeit - nach ihm nicht mehr möglich ist"/46/. Und Heidegger begreift die Phänomenologie selbst als "die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen. Wird die Phänomenologie so erfahren und behalten, dann kann sie als Titel verschwinden zugunsten der Sache des Denkens, deren Offenbarkeit ein Geheimnis bleibt." /47/

Was Heidegger hier über die Phänomenologie sagt, gilt nicht nur für sie, sondern auch für den Marxismus - vielmehr, es gilt für jede Philosophie, die nicht von fertigen philosophischen Systemen, Standpunkten und Weltanschauungen ausgeht, sondern von Sachen und Problemen. Denn nur im Denken der Sachen zeigt sich "die Sache des Denkens". In diesem Sinne ruft Husserl "zur Sache selbst" und fordert Marx nicht die Sache der Logik, sondern "die Logik der Sache", die es zu sehen, zu "erfahren und behalten" gilt.

Anmerkungen:

- /1/ K.Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: Frühe Schriften, Cotta Verlag, Stuttgart 1962, Bd.I, S.315.
- /2/ E.Husserl: Der Encyclopaedia Britannica Artikel, in: Husserliana, Bd.IX, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, S.299.
- /3/ Die Ausführungen dieses I.Teils bilden die gekürzte Fassung des Aufsatzes "Marx i dialektički materijalizam", der ursprünglich in der Zagreber Zeitschrift Praxis 3/1965, S.115 bis 130 und dann in meinem Buch Marx i materijalizam, Split 1972, S.33-56 erschienen ist.
- /4/ K.Marx: Frühe Schriften, Bd.I, S.25.
- /5/ Ibid., S.42. /6/ Ibid., S.43-44. /7/ Ibid., S.45. /8/ Ibid., S.42.
- /9/ Ibid., S.43. /10/ Ibid. /11/ Ibid. /12/ Ibid., S.45
- /13/ A.Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt a.M. 1962.
- 14/ K.Marx: Frühe Schriften, Bd.I, S.69.
- /15/ K.Marx: Die Frühschriften, Stuttgart 1953, S.285.
- /16/ Ibid., S.274.
- /17/ K.Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie, Berlin, 1953. Bd.I, S.211.
- /18/ Ibid., S.47. /19/ Ibid.
- /20/ K.Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Berlin 1953, S.208.
- /21/ G.Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin 1923, S.17.
- /22/ K.Marx: 2.These über Feuerbach; Die Frühschriften, S.339.

- /23/ K.Marx: Die Frühschriften, S.346.
- /24/ Ibid. /25/ Ibid., S.352. /26/ Ibid., S.352. /27/ Ibid., S.353-4.
- /28/ Ibid., S.354. /29/ Ibid., S.338. /30/ Ibid.
- /31/ K.Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie; in: MEW, Dietz Verlag Berlin, Bd.13, S.10.
- /32/ E.Husserl: Husserliana IX, S.526.
- /33/ A.Pažanin: Das Problem der Philosophie als strenger Wissenschaft in der Phänomenologie Edmund Husserls, Köln; jetzt auch in: Phaenomenologica 46, vgl. insbesondere den dritten Abschnitt: "Die Wege zur Verwirklichung der Philosophie als Wissenschaft in der Sicht der transzendentalen Phänomenologie".
- /34/ E.Husserl: Husserliana IX, S.253.
- /35/ Ibid. /36/ Ibid. /37/ Ibid., S.254. /38/ Ibid., S.253-254.
- /39/ Ibid., S.301. /40/ Ibid., S.254.
- /41/ K.Marx: Die Frühschriften, S.337.
- /42/ E.Husserl: Husserliana IX, S.254.
- /43/ Ibid. /44/ Ibid.
- /45/ Vgl. hinzu: "Vom transzendentalen Subjektivismus zur Geschichte" und "Das Problem der Geschichte bei Hegel, Husserl und Marx" in A.Pažanin: Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls, Phaenomenologica 46, S.112-185, sodann meine Studien "Wahrheit und Lebenswelt beim späten Husserl", Phaenomenologica 61, S.71-117, und "Ueber die Möglichkeit einer phänomenologischen Philosophie der Politik" /erscheint demnächst in Band 3 der Phänomenologischen Forschungen, Alber Verlag Freiburg/.
- /46/ L.Landgrebe: Der Weg der Phänomenologie, Gütersloh 1963,

S.165. Landgrebe spricht hier von der Ersten Philosophie
Husserls. Zum Problem der "Begrifflichkeit" von Metaphysik
Phänomenologie und Marxismus s.Landgrebes Beitrag in diesem
Band.

/47/ M. Heidegger: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S.90.

wissenschaft und gesellschaft
/ ein kommunikationsproblem /

davor rodin

Die pragmatische Frage nach dem allgemeinverständlichen Transfer der Wissenschaftssprache setzt schon voraus, dass so etwas wie Wissenstransfer möglich ist. Nun könnte man sich fragen ob die Probleme der Vermittlung des Wissens spezifisch für die Wissenschaftssprache gelten oder auch ein Problem für die sogenannten natürlichen Sprachen sind. Die natürlichen Sprachen haben dieses Problem seit dem 17. Jahrhundert durch die Stiftung der sogenannten Hochsprachen gelöst, und im internationalen Rahmen ist das Esperanto ein Versuch gewesen, ein allgemein verständliches Sprachmittel zu stiften. Die Frage der Wissensvermittlung ist also keinesfalls geschichtlich neu. Es gilt zu fragen, ob überhaupt ein wesentlicher Unterschied zwischen der Vermittlung des wissenschaftlichen Wissens und der sogenannten natürlichen Erfahrung besteht. Jedenfalls hat die wissenschaftliche Stilisierung der natürlichen Sprache und Erfahrung eine neue und wichtige Perspektive zum alten Problem geöffnet.

Die pragmatische Frage nach der Möglichkeit des Wissenstransfers zwingt uns zur Unterscheidung der sogenannten internen und externen Bestimmungen des Kommunikationsproblems. Mit den internen Fragen befasst sich seit der Neuzeit die Wissenschaftsphilosophie oder Theorie und in der neuesten Zeit auch die New Philosophie of Science, und mit den externen Fragen die Soziologie, nämlich die Wissenssoziologie und die Soziologie der Wissenschaften. Die Frage nach der Kommunikation zwischen, grob gesagt, Wissenschaft und Gesellschaft muss, falls sie nicht in den seichten Pragmatismus verfallen will, den internen und externen Aspekt des Kommunikationsproblems in Acht behalten.

Ad 1. Die internen, innenwissenschaftlichen Kommunikationsprobleme. Wieder ganz pragmatisch gesehen, besteht das Problem des Wissenstransfers innerhalb der Wissenschaften selbst. Die Wissenschaften selbst haben ganz verschiedene Fachsprachen entwickelt und dadurch sich selber in grossen Ausmassen unverständlich geworden. Im Mittelalter war die lateinische Sprache die Bedingung der Möglichkeit für die Befassung mit der Theologie als der einzigen "Wissenschaft" über die göttlichen Fragen. Heute haben wir kein Latein selbst in den Wissenschaften. Wie ist es dazu gekommen, dass wir uns innerhalb derselben wissenschaftlich-technischen Welt nicht mehr richtig verstehen, abgesehen von der weiten Welt der Laien?

In dem heutigen Stand der Diskussion ist es schwer geworden, die rein kognitiven von den interaktiven Elementen der Forschung zu unterscheiden. Denn die Bedingung der Möglichkeit der modernen Forschung ist nicht eine allgemeinverständliche Sprache, sondern eher die Institution, innerhalb deren die Forschung betrieben wird, oder nach T.Burns und G.M.Stalker: "If, as Whitehead said, the greatest invention of the nineteenth century was the invention of the method of invention, the task of the succeeding century has been to organize inventiveness. The difference is not in the nature of invention or of inventors, but in the manner in which the context of social institutions is organized for their support"/1/.

Diese Stellungnahme muss man in zwei Richtungen deuten. Ersten s wird hervorgehoben, dass die Forschung und der Forscher in derselben Situation verbleiben, wie oh und je, aber der Rahmen der Forschung ist nicht unmittelbar gegeben, sondern aussenwissenschaftlich, das heisst durch soziale Institutionen wesentlich mitbedingt. Wie weit diese Mitbedingung in die "Logik der Forschung" reicht, soll jetzt vernachlässigt werden und in der Diskussion der externen Kommunikationsprobleme erörtert werden.

Die internen Kommunikationsprobleme entstehen innerhalb der Forschungsgemeinschaft selbst, und zwar deshalb, weil das Neue, das man sucht, an und für sich einmalig und ganz individuell in die Sicht kommt. Dies Einmalige, was in die Sicht kommt,

ist intersubjektiv verständlich nur innerhalb eines vorherbekannten Paradigmas oder eines Schemas, innerhalb dessen man forscht. Doch bleibt das Ergebnis immer kontingent und eben dadurch problematisch für die unmittelbare und kompetente Mitteilung. Natürlich kann man den ganzen Entdeckungszusammenhang kontrollieren, aber nicht die Entdeckung selbst, besonders nicht in den revolutionären Phasen der Wissenschaftsentwicklung. Das wäre noch schwieriger, würde man den Begriff einer permanenten Revolution in der Wissenschaftstheorie annehmen, wie das Kuhn suggeriert. Denn der Begriff einer permanenten Revolution führt in die Sackgasse, der abstrakten schlechten Unendlichkeit, als Folge eines ebenfalls abstrakten Fortschrittsbegriffs. Natürlich ist die schlechte Unendlichkeit immer ein "Zeichen für den ungeklärten solipsistischen Ansatz der Theorie, den man durch die Theorieabhängigkeit der Beobachtung zu beheben versuchte. Aber wie konstituiert sich die Theorie, von der die Beobachtung abhängig wäre? Husserls Phänomenologie und ihre Schulen meinten gerade umgekehrt, dass die Theorie, nämlich das wissenschaftliche Wissen von der primordialen transzendentalen Anschauung des lebensweltlichen Apriori abhängig ist. Dabei ist eben diese ursprüngliche Anschauung rein egologisch gefasst und das wissenschaftliche Wissen konstituiert sich in der objektivierenden und abstrahierenden Ueberwindung aller subjektiven Erlebnisse der Lebenswelt. Das Allgemeingültige konstituiert sich laut

Husserl in der methodischen Einklammerung der ursprünglich ganz egologisch gegebenen "Sache selbst". Heidegger erweiterte den Husserlschen Ansatz dadurch, dass er sein dekonzentriertes intentionales Bewusstsein auf das Seinsverständnis des Da-seins zurückführte und damit noch radikaler als Husserl das wissenschaftliche Wissen ganz extern fundierte. Natürlich blieb das Seinsverständnis auch bei Heidegger an die einmalige, unwiederholbare und unersetzbare Existenz gebunden. Die transzendente Phänomenologie als Metatheorie der Wissenschaft ist hinsichtlich der Frage nach dem Transfer des Wissens letzten Endes vor demselben Problem steckengeblieben wie diejenige Wissenschaftstheorie, die den Wissenstransfer rein kognitiv erklären wollte und dabei in die Aporien der Inkommensurabilität von verschiedenen Theorien, der Nichtakkumulativität der Wissenschaft und der Theorieabhängigkeit der Beobachtungsdaten verfallen ist.

Man sieht, dass die neuzeitliche Wissenschaftstheorie wie die neuzeitliche Metatheorie der Wissenschaft, bis zu Heidegger hinauf, an ungelöstem Kommunikationsproblem leidet. Die widerspruchsfreie Letzbegründung des wissenschaftlichen Wissens verfällt intern und extern in den typisch neuzeitlichen Solipsismus. Dieser neuzeitliche Solipsismus und Subjektivismus und nicht die enorme Entwicklung der Wissenschaften und ihrer Spezialsprachen ist der eigentliche Grund der wissenschaftlichen Sprachbarrieren, die nicht durch nachträglichen Abbau ~~die ver-~~

die verbesserte Kommunikation zwischen Wissenschaft und Gesellschaft herbeiführen könnten, im Gegenteil, nur eine veränderte Gesellschaft könnte vielleicht das ganze Kommunikationsproblem beiseite schieben.

Lässt man diese letzte Frage eine Weile beiseite, um die bestehende Kommunikationsnot zwischen Wissenschaft und Gesellschaft einzuschärfen, dann kann man feststellen, dass die spezifische Rationalität der Wissenschaften und des wissenschaftlichen Handelns kausal unerklärbar und dadurch für die kompetente Vermittlung umständlich ist, weil es prinzipiell keine Logic of discovery gibt. Oder mit Jost Halffmann zu sprechen /Innenansichten der Wissenschaft/: "... Rational kann Wissenschaft nur auf Grund ihres Verfahrens, nicht wegen der Verfügbarkeit des Gegenstandes sein... Deshalb ist die Frage nach der Rationalität der Wissenschaft keine nach dem Unterschied von Natur- und Sozialwissenschaften, sondern eine Frage nach dem wissenschaftlichen Handlungstyp, nach der Zweck^YMittel-Relation wissenschaftlichen Handelns, nach der Organisation der Mittel und der Verfügbarkeit der Zwecke wissenschaftlichen Handelns"/2/.

Mit dieser Bemerkung weist Halffmann auf die externe Zweckrationalität, die das wissenschaftliche Handeln mitbestimmt und eben damit die Kommunikationsfrage aktualisiert, hin. Natürlich zerfällt die Frage nach der externen Zweckrationalität in zwei Unterfragen. Nämlich wenn die Selbstbestimmung der Wis-

senschaft am ungelösten Problem der kompetenten Intersubjektivität gescheitert ist, dann erhebt sich die Frage, wie soll diese Intersubjektivität gedacht werden: als scientific community oder breiter als kulturelles, wirtschaftliches, politisches Gemeinwesen?

Damit gehen wir zu unserer zweiten Frage über.

Ad.2. Die externen Kommunikationsprobleme. Laut der ganzen traditionellen Wissenschaftstheorie müsste die Wissenschaft objektiv sein, d.h. dass die sogenannte "Entsubjektivierung" das konstitutive Verfahren bei der Gründung einer Wissenschaft war. Im deutschen Idealismus war diese Entsubjektivierung durch die Stiftung eines objektiven Subjekts /des transzendentalen Bewusstseins, des absoluten Geistes/ durchgeführt worden. Eben wegen der Konstitution dieses objektiven Subjekts fungierte die frühe neuzeitliche Philosophie als Begründerin der Wissenschaften, weil sie ihnen ihre Wissenschaftlichkeit, nämlich die Objektivität, lieferte. Aus dieser objektiven Subjektivität wurde auch die empirische Intersubjektivität erklärt, und zwar entweder in einer prästabilisierten Harmonie der Vernunftwesen oder im Kampf um die Anerkennung, der unter der Obhut der höheren Wahrheit als dem objektiven Mass ausgetragen wurde. Das kommunikative Handeln war damit von Anfang an unproblematisch, nämlich ontologisch gesichert gegen jede subjektive, individuelle, emotionelle, volutarische, pathologische etc. Störung.

Die oben erwähnte Phänomenologie mit ihren existenzialistischen Varianten und die Sprachphilosophie seit Wittgenstein erschütterten eben diese objektive Subjektivität der frühen neuzeitlichen Philosophie. Diese Philosophien entlarvten die stabilisierende, ideologisierende Funktion des objektiven Subjekts. Laut diesen Philosophien ist die Funktion der Philosophie nicht mehr konstitutiv für die Wissenschaften, sondern bloss erklärend, legitimierend und verstehend. Die Philosophie versucht zu erklären, was die Wissenschaften als ein stilisierter Bezug zu dem, was ist, zur Welt, zum Seienden, tun. Die Frage nach der Kommunikation und Vermittlung des Wissens wird jetzt urgent eben durch den Verlust jener übersubjektiven Garantie des Wissens. Es sieht so aus, als ob die Wissenschaften, freigesprochen von jeder "kompetenten" religiösen, philosophischen, weltanschaulichen Kontrolle, ihr eigenes Zeug treiben, um die ganze Welt unter die eigene Kontrolle zu bringen, wobei sich unerwarteter Weise zeigt, dass dieser Anspruch auf Totalität wegen mangelnden Kommunikabilität des Wissens zum Scheitern verurteilt ist. Also ist die rein pragmatische Frage nach dem Wissenstransfer doch ein Zeichen rein wissenschaftlicher Suche nach der objektiven, d.h. jetzt intersubjektiven Begründung des Wissens. Die Intersubjektivität ist damit nach der Auffassung von Jost Halffman nicht nur der methodologische Ersatz für das transzendentale Subjekt, sondern auch ein "Mechanismus der sozialen Kontrolle der Wissenschaftler"^{3/}.

Das heisst, dass die Objektivität des wissenschaftlichen Wissens nicht mehr transzendental-ontologisch, sondern intersubjektiv und damit kommunikativ begründet ist. Nun zerbricht die intersubjektive Begründung der Objektivität der Wissenschaften von Anfang an die rein interne, kognitive Begründung der Wissenschaft. Natürlich kommt damit auch das pragmatische Problem des Wissenstransfers in eine neue Beleuchtung. Es ist von diesem Standpunkt aus nicht mehr fraglich, wie man die hoch differenzierten wissenschaftlichen Spezialsprachen /Soziolekte/ der abstrakten aussenwissenschaftlichen Gesellschaft vermitteln soll, sondern wie ist vom Standpunkt der lebendigen Intersubjektivität das aktuelle, jede bestehende soziale Struktur zerstörende Treiben der wissenschaftlichen Forschung zu erklären und damit ein Weg zur Beseitigung des absurden Kommunikationsproblems vorzubereiten.

Damit sind im kurzen die internen und externen Probleme der Kommunikation zwischen Wissenschaft und Gesellschaft angedeutet. Es hat sich gezeigt, dass selbst die Unterscheidung von internen und externen Problemen der Kommunikationsfrage eine Wandlung durchlief, in der die Kommunikation von der blossen Vermittlung zwischen verschiedenen Sektoren der gesellschaftlichen Reproduktion des Lebens, zwischen verschiedenen Agenten selbst der wissenschaftlichen Forschung zu einem alarmanten Indikator der verhängnisvollen Krise der lebendigen Intersubjektivität geworden ist. Damit ist noch nichts über diese lebendige Intersub-

jektivität gesagt, es sei denn, dass sie kein Ersatz für das alte metaphysische objektive Subjekt ist. Eben diesen Anspruch, kein Ersatz für das klassische objektive Subjekt zu sein, ist schwerer zu erfüllen, denn überall droht die Gefahr, das kommunikative Apriori transzendental zu denken. Am leichtesten verfällt man in diese Sackgasse, wenn man, wie etwa Apel, den methodologischen Solipsismus der kognitiven Wissenschaftstheorie durch die umgangssprachliche Kommunikation zu überwinden versucht. Denn durch diese umgangssprachliche Begründung der wissenschaftlichen Kommunikation wird die Wissenschaftssprache als stilisierte Umgangssprache letzten Endes zum ideellen Modell der gesellschaftlichen Interaktion. Dabei scheint diese einfache Umstülpung sogar berechtigt zu sein in einer verwissenschaftlichten Gesellschaft, in der man das Problem der Kommunikation in der Perspektive einer einheitlichen unbegrenzten wissenschaftlichen Kommunikationsgemeinschaft zu lösen trachtet.

Die Gefahr, immer wieder in das Fahrwasser der transzendental-ontologischen Begründung der Kommunikation zu entgleiten, droht auch von Seiten verschiedener soziologisch, kulturell, ökonomisch, politisch et cetera angesetzten Systemtheorien, die jede Intersubjektivität und jede Kommunikationsgemeinschaft in voraus bestimmen, um sich dann nachträglich mit der für sie unbeantwortbaren Frage nach der Entwicklung solcher überkommunikativen und überindividuellen Grossysteme herumzuschwätzen.

Da wir uns hier mit dem Problem der Kommunikation zwischen Wissenschaft und Gesellschaft befassen, so werden wir jetzt am Beispiel von Marx einen Blick in die Entstehungsgeschichte des Kommunikationsproblems werfen.

Laut den jüngsten Marxinterpretationen, befasst sich Marx nicht mit der kognitiven Frage nach dem Wesen der Wissenschaft, unabhängig von ihren finalen und interaktiven Bezügen, sondern von Anfang an systemtheoretisch als mit der "Produktivkraft des Kapitals. Dass heisst, dass für Marx die Wissenschaft nur im Zusammenhang mit dem System der kapitalistischen Produktionsweise des Lebens diskutiert wird. Nun hängt alles von dem ab, wie man das System der kapitalistischen Produktion, seine Struktur, Entwicklungsmotive und Entwicklungsgrenzen versteht. Denn das System allein, falls es in der Richtung eines traditionell gefassten "objektiven Subjekts" gedeutet wird, kennt keinen "Tod". Doch das Bewegende in ihm ist stets die endliche Individualität und lebendige Intersubjektivität. Interpretativ gesehen ist es wichtig einzusehen, ob in der Marxschen Darstellung des kapitalistischen Produktionsprozesses diese bewegende Momente, wenn auch marginal und residual, anwesend sind oder nicht. Anders gesagt, Marx ist für die angeschlagene Diskussion massgebend je nach dem, wie man diese vor und nach systematischen Momente, also die endliche Individualität χ und lebendige

Diese Interpretationsmöglichkeiten sind für die Kommunikationsfrage und Wissenstransfer insofern wichtig, weil innerhalb des Systems der kapitalistischen Produktionsweise die Kommunikation zwischen Wissenschaft und Gesellschaft gesichert ist durch das lebenserzeugende Motiv der Produktion des Wissens vermittelt deren der Wissenschaftler einen, trotz aller Kontingenzen der realen Situationen, klaren Weg zur Gesellschaft, nämlich zu seinem eigenen Interesse findet: denn das Interesse ist das Allgemeine oder die Gesellschaft. Also insofern das System der kapitalistischen Produktionsweise des Lebens funktioniert, besteht in ihm, intern, kein Kommunikationsproblem, denn das Produktionssystem selber ist an und für sich ein Kommunikationssystem.

Woher entsteht also so laut spürbares Kommunikationsproblem zwischen Wissenschaft und Gesellschaft? Offensichtlich daraus, weil das System der kapitalistischen Produktionsweise des Lebens in die Schwankung geraten ist. Der Wissenschaftler findet nicht mehr den Weg zur Gesellschaft, nämlich zu seinem Lebensinteresse, weil sich die Lebensgemeinschaft, d.h. das sogenannte objektive Subjekt, im Zerfallsprozes befindet. Habermas hat an diesem kritischen Punkt einen Versuch der Neuinterpretation der Marxschen Bestimmung der Wissenschaft als Produktionskraft des Kapitals unternommen. Seine Idee war sozusagen aus der Not der Situation herausgefordert. Habermas interpretiert die Wissenschaft nicht mehr nur als Produktivkraft des Kapitals, sondern

als seine Legitimationsinstanz. Das heisst, Natur- und Sozialwissenschaftler hat nicht mehr nur die Aufgabe, produktiv zu sein im einfachen Marx'schen Sinne der Produktion des Mehrwerts, sondern er hat die legitimierende, also ideologische Aufgabe zu zeigen, dass das System der kapitalistischen Produktion fähig ist, das geschichtliche Leben auf derselben Basis weiter zu sichern. In diesem Sinne ist auch seine Unterscheidung von instrumentalem und kommunikativem Handeln unlegitim, weil jedes Handeln innerhalb der konkreten kapitalistischen Produktionsweise in einem "vorgegebenen" und vorverstandenen Kommunikationssystem vor sich geht. Das, was er eigentlich mit dieser Unterscheidung hervorheben wollte, ist die Umdeutung der marxistischen These von dem Primat der Produktivkräfte gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen. Seine These, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse, also das kommunikative Handeln die Entwicklung der Produktivkräfte bestimmt, hat die überflüssige Aufgabe, Marx von der Einwand zu retten, er verträte ein geschlossenes System des metaphysischen objektiven Subjekts, in dem die eigentlichen bewegenden Kräfte, die endliche Existenz und die lebendige Subjektivität, der objektiven Entwicklung der Produktivkräfte preisgegeben sind. Aber so einfach ist es mit Marx doch nicht. Wäre nämlich bei ihm die endliche Individualität und die lebendige Subjektivität vollkommen ausgeschlossen aus dem Prozess, dann hätte auch seine Kritik der politischen

Oekonomie keinen Ansatz, ihr Standpunkt wäre die erste und letzte Wahrheit. Da aber bei Marx die beiden Momente, die endliche Individualität und die lebendige Intersubjektivität, obwohl marginal und residual anwesend sind, so ist es durchaus möglich und sogar fruchtbar, seine Lehre mit gegenwärtigen Strömungen in der Phänomenologie, dem Existenzialismus, der Systemtheorie, der praktischen Philosophie zu verbinden. Aus dieser Not des Eklektizismus macht Habermas eine Tugend und das ist das Geheimnis seiner Popularität und allgemeinen Beifalls.

Nun, abgesehen von diesen Möglichkeiten einer systemtheoretischen und einer offenen nichtmetaphysischen Interpretation der Marxschen Lehre, verbleiben wir bei dem Problem der Entstehungsgeschichte des gegenwärtigen Kommunikationsproblems vom Standpunkt der Marxschen Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise des Lebens. Der Problem der Kommunikation zwischen Wissenschaft und Gesellschaft ist im Prozes der Warenproduktion des Wissens entstanden. In der Warenproduktion des Wissens, in der das Wissen zu einer blossen Information und dadurch zum Geheimnis wird, degradiert seine Produktion zur Produktion der Geheimnisse. Denn nur die geheimen Informationen fungieren als verwertbare Waren. Die Aufklärung wird damit zum Aufklärericht, der Illuminismus zum Obskurantismus. Die Information und das Geheimnis sind zwei Erscheinungsweisen des Wissens unter der Logik der kapitalistischen Produktionsweise des Lebens, und als

solche widersprechen sie dem Wesen des Wissens. Das Verlangen nach dem Abbau der Kommunikations- oder wissenschaftssprachlichen Barrieren ist sozusagen eine akademisch gemilderte Form des Verlangens nach dem Abbau der kapitalistischen Warenproduktion des Wissens in der, seinem Wesen entfremdeten Form von Information und Geheimnis.

Nun stellt sich die Frage: Was ist die Information und was ist das Geheimnis?

Die Information ist eine stilisierte, präzise dargestellte Handlungsanweisung zur Wiederholung oder Vervielfältigung eines vorher prototypisch durchgeführten Entdeckungsverfahrens. Wer über eine Information verfügt, kann in entsprechender Situation mit einer im voraus eingeübten Handlung reagieren. Die Wiederholung und Vervielfältigung einer schon bekannten Information oder eines schon fertigen Wissens gehört zum Wesen der kapitalistischen Rationalität. Nur dasjenige, was man vervielfältigen kann, ist ökonomisch rational. Die Information als Anweisung zur Wiederholung einer Handlung ist dasjenige Wissen, das für die Vervielfältigung vorbereitet ist. Damit ist die Information dasselbe, was im Falle eines materiellen Erzeugnisses, eines Dinges, im Rahmen der Warenproduktion sein Standard oder Mass ist: Kilo, Liter, Kilowatt, Ponder etc. Unstilisierte Information ist unbrauchbar. Deshalb das Verlangen nach Abbau der Kommunikationsbarrieren. Der Abbau der Sprachbarrieren hat die Auf-

gabe, das ursprüngliche wissenschaftliche Wissen zur verständlichen Information zu stilisieren und damit allgemein oder nach verschiedenen Graden der Zuständigkeit brauchbar und verfügbar zu machen.

Das Geheimnis ist rationalisiertes und stilisiertes Ver-
brauch der Informationen. Geheimnis ist eine gesellschaftliche
Manier der Informationsvermittlung. Insofern also die Wissenschaft
laut Marx die Produktivkraft des Kapitals ist, insoweit ist sie
eine Information und Geheimnis produzierende Tätigkeit. Der
Wissenstransfer geschieht also im Spiel des Informierens und
des Geheimhaltens des Wissens. Und selbst die wissenschaftliche
Soziolekte sind die legitime Folge dieses Spieles, das unter
den Voraussetzungen des gegenwärtigen Kapitalismus oder der ge-
genwärtigen sogar postindustriellen Gesellschaft sich abspielt.

Das Entscheidende ist jetzt die kaum noch institutionell
zu bewältigende Sphäre Spannung zwischen dem Wesen der Wissen-
schaft und seinem Informationsverbrauch. Die massgeblichen
wissenschaftstheoretischen und anderen Bemühungen versuchen,
eben diese Spannung entweder innerhalb oder ausserhalb des be-
stehenden Systems der Produktion des Lebens zu schlichten. Denn
es hat sich seit Beginn der Neuzeit gezeigt: "Scientist need
organisation but wish the organisation would leave them alone".

/N.Kaplan/

Wissenschaft den internen, interaktiven Forschungsprozesse, die innerhalb der Forschungsgemeinschaften /scientific communities/ vor sich gehen, und der gesellschaftlichen Organisationen unter der Voraussetzung der Warenproduktion des Wissens entstanden sind. Oder schärfer ausgedrückt, die wissenschaftliche Produktion von Prototypen ist in Widerspruch geraten zur stereotypen Werendistribution der Informationen, beziehungsweise Geheimnisse. Damit zeigt sich, dass das rein innenwissenschaftliche Problem der Vermittlung des Wissens von der gesellschaftlichen Organization der Produktion des Lebensins Masslose gefördert wird. Mit dem Abbau der Kommunikationsbarrieren versucht man also, das grosse System der Warenproduktion und Werendistribution des Wissens vor dem Kommunikationszusammenbruch zu retten. Der Abbau der Sprachbarrieren ist natürlich keine bloss technische Frage, die man etwa durch Erfindung eines "Esperanto" bewältigen könnte. Im Gegenteil, eine bessere oder eine neue Kommunikation zwischen Wissenschaft und Gesellschaft kann man nur innerhalb eines neuen Kommunikationssystems zustande bringen, d.h. in einem neuen Gemeinwesen, das im Stande wäre, das unabdingbare Kommunikationsproblem wieder zu normalisieren.

Die Leute wie Habermas, Apel, Luhmann, Kuhn, Merton, Lakatos, Popper, Bubner, Feyerabend und andere denken eben in der Richtung einer übertechnischen /rein kognitiven/, also einer

wesentlichen Lösung des Kommunikationsproblems zwischen Wissenschaft und Gesellschaft, das von der gegenwärtigen kapitalistischen Produktionsweise des Lebens zum höchst alarmanten Frage des Ueberlebens geworden ist.

Ein grosser Gewinn für die Versuche der theoretischen Ueberwindung des Gegensatzes Wissenschaft-Gesellschaft war durch die Interpretation der Wissenschaft als eines sozialen Systems gebucht. Nämlich, die wissenschaftlichen Organisationen: die Universitäten, die Institute, sind Formen der Vergesellschaftung der Wissenschaft. Diese Institutionen vermitteln den gesellschaftlichen Einfluss in die Planung und Zielsetzung der Forschung. Insofern ist die "Logik der Forschung" von Beginn an von der "Logik" des Gemeinwesens beschränkt und bestimmt. Damit wird die alte wissenschaftstheoretische Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der wissenschaftlichen Forschung und der Wissenschaft selber zu einer soziologischen Frage. Nur damit wird nun das "objektive Subjekt" geändert und das Problem bleibt auf einer breiteren Ebene dasselbe; nämlich wie ist die gesellschaftliche und wissenschaftliche Entwicklung zu denken, aus einem einheitlichen Übersubjektiven oder "objektiven Subjekt", oder irgendwie anders? Dass die Entwicklung der Wissenschaft ihre Grenzen in der Entwicklung der Gesellschaft hat, ist fast allgemein anerkannt. Aber dabei ist es immer schwer, die Gesellschaft selber nicht mehr als ein objektives Subjekt zu denken.

Obwohl Marx, wie bekannt, Hegel eben deshalb $\neq$ kritisiert, weil bei Hegel ein übersubjektives, die Welt generierendes Subjekt am Werke war, verfielen viele marxistische und nichtmarxistische Denker in die Versuchung, die Gesellschaft doch ontologisch zu denken. Natürlich, auch das wissenschaftliche Verfahren versuchte man eben im Sinne einer absoluten Wissenschaft spekulativer oder sogar empirischer Herkunft zu ontologisieren. Solche ontologisierende Theorien haben den stets anziehenden Vorteil, dass innerhalb ihren alle Kommunikationsprobleme zwischen verschiedenen Sektoren des Systems eindeutig klar gelöst sind. Das aber, was ihnen wesentlich fehlt, ist die Möglichkeit rationaler Erklärung des Fortschritts oder der Schwellenüberschreitungen solcher allumfassenden Paradigmen. Andererseits gibt es viele Evolutionstheorien, die eben dieses Problem der Schwellenüberschreitung zu meistern versuchen.

Abschliessend muss man sagen, dass alle solche Metatheorien der Wissenschaft beziehungsweise der Gesellschaft am Boden der Kapitalisierung "geistiger Arbeit" oder der wissenschaftlichen Wissensproduktion entstanden sind. Diese Revolution des überkommenen Wissenschaftsbegriffs hat den meisten Metatheorien der Wissenschaft, eingerechnet die New Philosophy of Science, den Boden entzogen. Denn die wissenschaftliche Wissensproduktion oder die industrielle Produktion des Wissens setzt schon eine ganz bestimmte Organisation der Produktion des Lebens voraus. Es ist

einleuchtend, dass eine wissenschaftliche Produktion des Lebens von den Metatheorien der Wissenschaft nur noch eine ideologische Rechtfertigung verlangt. Denn was soll man mit der wirklichkeitskonstituierenden Funktion der Philosophie in einer Zeit tun, wo die Wissenschaften effektiv die Wirklichkeit konstituieren, und zwar /nach Jost Halfman/ so, dass die kapitalistische Produktion "zum ersten Mal in der Geschichte der Gesellschaftsformationen abstraktes Wissen anwendet, das nicht aus dem Kontext des im materiellen Produktionsprozess entwickelten Erfahrungswissens stammt." /4/

Jost Halfmann dient die Marxsche These von der Kapitalisierung geistiger Arbeit zur Denuntiation der modernen Wissenschaftstheorie und der New Philosophy of Science als blosser Ideologien, die heute nur noch eine rechtfertigende und rekonstruierende und nicht mehr steuernde und konstitutive Funktion haben. Damit ist die Kritik der gegenwärtigen Metatheorien der Wissenschaft aus einer Theorie entwickelt worden, die selbst ihren Boden ausserhalb der Kritik der kapitalistischen Produktionsweise des Lebens suchte, nämlich in der endlichen Individualität und der lebendigen Intersubjektivität, die jedes Wissen ursprünglich stiften, d.h. jeder stilisierten Produktion und Kommunikation auf eine Weise vorausgehen, wo dieses Vorausgehen nicht im Voraus bestimmt ist. Wenn man Marx nur als einen wie immer genialen Systemtheoretiker deutet und die vorsystematischen

Voraussetzungen seines Denkens vergisst, nämlich die endliche Individualität und lebendige Intersubjektivität, dann bleibt unklar, von welchem Standpunkt er die kapitalistische Produktionsweise des Lebens kritisierte und weiter, wie seine Lehre das 19. Jahrhundert überlebt hat und in heutigen Diskussionen aktuell geblieben ist. Das Problematische ist stets der Standpunkt, von dem man denkt, im Falle dass er nicht im voraus als ein ontologisches Faktum bestimmt ist.

Anmerkungen:

- /1/ T.Burns / G.M.Stalker: The Management of Innovation, London 1968, S.22.
- /2/ Jost Helfmann. Innenansichten der Wissenschaft, Campus, Frankfurt-New York 1980, S.43.
- /3/ ibid. S.53.
- /4/ ibid. S.143.

příspěvek g. h. meada k
psychoterapii

jan steiner

/přeložili r. a m. hrbkovi/

Rezumé studie dr. Sechehayeové, "Životopis schizofrenické dívky" :

Renée má od pěti let halucinace a pocity neskutečnosti. Ačkoli stupeň neskutečnosti, který Renée pocituje, a ví, že pocituje, trvá a vzrůstá, Renée absolvuje školu s nadprůměrným prospěchem a přispívá k rozpočtu rodiny. Avšak nakonec schizofrenii podléhá a musí být hospitalizována. Terapie probíhá po nějakou dobu před pobytem v ústavu i po něm. U Renée nastává "regrese do fetálního stádia"; psychiatricka rozpoznává zdroj choroby Renée v původním selhání socializačního procesu, provádí její symbolickou resocializaci a tak ji zbavuje schizofrenických symptomů. /1/

Analýza:

Studie, jejíž výsledky jsme výše shrnuli, ukazuje, že sociální psychologie George Herberta Meada má obdobný význam jako psychologie Freudova a novofreudovců. Mead předpokládá, že jednotlivec dochází poznání světa a sama sebe prostřednictvím sociálního procesu. To je možno osvětlit stupni socializace, jimiž

dítě prochází. V prvním období hry^{+/} /"play"/, dítě hraje několik různých rolí a vnímá samo sebe z odlišných perspektiv. Na druhém stupni hry /"game"/ dítě přejímá úlohy celých skupin a tak vnímá samo sebe očima celé skupiny jako objekt. A kromě toho se na tomto stupni učí omezovat svou činnost tím, že chápe operační kódy různých úloh ve hře. Ve třetím období vnímá samo sebe jako objekt ve společnosti, jejíž je součástí - to je druh vnímání, který funguje jako omezující faktor, protože určuje rozsah činností, dovolených členům této společnosti.

Zvlášť důležitý je proto pojem "významu". "Význam" je organizovaná dispozice, jak jednat vůči objektu. Objekt může být fyzický, to znamená jiná lidská bytost, nebo vlastní "self"^{++/}. Sociální proces je tedy proces, ve kterém se jednatel učí, jak reagovat na jiné objekty - to znamená, že se vlastně učí, co tyto objekty ve skutečnosti jsou. Dosahuje toho tím, že spolu s ostatními určitým způsobem zachází s objekty a tak se učí reagovat na ně podle hodnot daných konsenzem. Tak se učí nejen, co jsou například židle a stoly, nýbrž i co je ono samo. Tím, že přejímá úlohy druhých, vnímá samo sebe jako sociální objekt, tak, jak je vidí jiní; jedná a přitom má v mysli tyto obrazy sebe sama.

Každá osoba je jednatel se svým vlastním vnímáním reality i sebe sama a spolupráce je pravidelná interakce mezi lidmi; z toho vyplývá, že socializační proces vede ke vzniku posledního

společného denominátoru, který umožňuje chápat významy objektů podle určitých pravidel. /Kdyby tento poslední společný denominátor nemohl vzniknout, sociální proces by nemohl nastat a pokračovat; dítě by nemohlo být socializováno; lidé by nemohli mezi sebou komunikovat. Komunikace je skutečný "mechanismus" sociálního procesu; někteří říkají dokonce, že je to sociální proces sám./

Z toho vyplývá, že odchylky od normální činnosti, jak jsou zjišťovány u většiny postižených osob, jsou produkty sociálního procesu. Duševní choroba je podle toho jeden typ vnímání reality, ale takový typ, který není schopen hodnocení shodného s konsenzem. Z tohoto teoretického postoje také vyplývá, že vnímání reality nemá charakter "všechno nebo nic", nýbrž že je to spíše mnohostupňový proces. přijímání konsenzu. Proto se také chování některých osob označuje za "excentrické", "divné", "podivínské" atd., ale zřídka bývá vážně posuzováno jako znak vyslovené duševní choroby. A tak můžeme předpokládat, že chování Renée v letech, jimiž procházela dřív, než byla označena za výslovně aberrantní, bylo posuzováno jako chování "abnormální", ale nikoli za projev duševní choroby. A opravdu ona sama v časných letech svých halucinací věděla, že někdy její vnímání světa neodpovídá hodnotám daným konsenzem, ale jindy že tomu tak bylo. Z toho vyplývá, že každá studie o schizofrenii musí začínat předpokladem, že symptomy se mohou projevovat stupňovitě a že i sociali-

začnící proces, jímž každé dítě prochází, může mít různé stupně úplnosti.

Meadův postoj k psychologii nám přináší další pojem, který objasnil to, o čem byla právě řeč^{/2/}. Proces socializace a konců i každý život ve společnosti předpokládá komunikaci a tedy i řeč. Lidská komunikace prostřednictvím jazykových symbolů umožňuje vznik signifikantních symbolů, jimiž na sebe organismy vzájemně působí a přitom vědí, co dělá každý druhý organismus. Z toho by tedy vyplývalo, že přerušení v procesu komunikace musí vést k tomu, že ten organismus, který nemůže nadále rozumět ostatním lidským bytostem, je vyňat ze socializačního procesu. Znovu je třeba připomenout, že tento proces nesmí být chápán pouze jako proces polárních protikladů. Spíše je třeba pochopit skutečnost, že obtíže s komunikací vedou k zesílení procesu desocializace, který již začal, a mohou - jak se to očividně stalo Renée - vést k úplné "regresi" čili ke stažení se do soukromého světa, kam ji doprovází i její vlastní řeč.

Pojmy "self", "význam", "jazyková komunikace" a "symbol" jsou základní přínosy G.H.Meada ke studii schizofrenie^{/3/}. Aplikujeme-li tyto pojmy na studii zvláštního případu Renée, můžeme objevit platnost i omyly Meadova postoje.

Především se v této studii o případu Renée vnucuje ohromný význam pojmu "self". Je zřejmé, že pojem "ego", jak ho užívá dr. Sechehayevová, je velmi blízký Meadovu pojmu "self". Zhroucení

Renéeina "ego" bylo tedy ztrátou nebo zhroucením jejího pojetí sebe samé jako objektu. Tato neschopnost chápání sebe sama, která se původně objevuje jen na čas a nepravidelně, dorůstá až do stavu úplného sebeopuštění, které dr. Sechehayeová nazývá "fetální fází". Úplná ztráta "self" jako objektu byla vždy provázena hlubokými poruchami v komunikaci a nekonsenzuálním postojem k objektu. Pozdější halucinace fungovaly jako sebedestruující mechanismy. Mead by to vysvětlil tím, že soudržnost pojmu "self" je závislá na podpoře, které se jí dostává od jiných lidských organismů, jednajících tak, že posilují u jednotlivce obraz sama sebe. Jestliže se činnost jednotlivce nedostává takové odpovědi, která verifikuje jeho předpoklady, jeho obraz sama sebe bledne. Jestliže se takové modely odpovědi oslabujících "self" neustále opakuji, může dojít i k úplné destrukci "self".

Kromě toho studie o případě Renée verifikuje i Meadův názor, že vytváření "self" je sociální proces, jímž dítě prochází v období prvního a druhého stádia dětských her /"play" a "game"/. Je-li schizofrenie zhroucení "self" a je-li "self" produktem socializace v raném věku, vyplývalo by z toho, že úplné zhroucení "self" u osoby ve věku vyšším než je věk obou stádií dětských her, by mohlo být napraveno resocializací jednotlivce. Přesně tak to napsala dr. Sechehayeová ve své studii. Když se Renée vrátila do fetálního stádia, byla rekonstrukce jejího ego /self/

dovedena do konce symbolickým opakováním růstu malého dítěte a jeho socializačních rocesů. Je pravděpodobné, že dr. Sechehayeová byla při popisu této resocializace pod vlivem Piagetovy knihy "La formation du symbole chez l'enfant"/⁴/; Piaget se v ní zabývá popisem stádií růstu, je to vlastně jinak formulovaná komplexní popisná teorie socializace malého dítěte; její obecná východiska jsou podobná východiskům Meadovým. Resocializační proces tedy ilustruje Meadův názor, že socializace je proces, jímž se dítě poučuje o sobě a druhých prostřednictvím různorodých vnímání. A tak prostředky, jimiž se uskutečňovala resocializace Renée, bylo přejímání úloh a jejich hraní. To bylo zřejmé zejména v jejím postoji k panenkám "Mojžíšovi" a "Ezechiellovi", ačkoliv to byl proces mnohem složitější, než jak jej předpokládal Mead při svém popisu socializace dítěte. Proces přejímání rolí vedl Renée k tomu, že projektovala svá přání do panenky a potom ji "napodobovala". Skutečnost, že Renée trpěla úplnou ztrátou "self", vyžadovala, aby do hry vstoupily "osoby", které mohla Renée pozorovat a tím dát opět vznikat svému vlastnímu "self". Později se Renée naučila přejímat úlohu své maminky, krýt se tím, že říkala: "Maminka chrání a skrývá v sobě Renée"; a ještě později se naučila odlišovat samu sebe od "maminky" a jednat na základě své osobní motivace.

Mead tvrdí, že "self" je odlišné od tělesného organismu.

229 A tato studie průkazně dokládá, že tomu tak je. Renée urozila

již dlouhý úsek na cestě k socializaci předtím, než si začala být vědoma, že její "self" a její tělo mají nějakou prostorově časovou konvergenci. Ve skutečnosti bylo vědomí těla až pozdější stav procesu realizujícího "self". Je bezpochyby možno předpokládat, že vědomí těla může být provázeno zhroutčením "self" a že schizofrenici mohou trpět ztrátou "self", aniž by ztratili vědomí, že jejich tělo je jejich součástí.

Nicméně je Meadova obecná teorie dosti široká a snad zahrnuje pod těch několik málo pojmů, které v ní dominují, příliš mnoho. Meadova teorie poskytuje pro pochopení schizofrenie síť souřadnic, ale nenabízí náhradu za jiné psychiatrické teorie obsahující proměnlivé veličiny, které je třeba podrobněji zkoumat.

Mám přitom na mysli skutečnost, že Meadova soustava, protože neprováděl psychiatrické pokusy a jeho teorie nebyla přímo určena pro práci v psychoanalytickém terénu, nepřináší žádné takové obsahy pojmů "významy", "self" atd., které by mohly být klíčové pro izolované zkoumání právě těch událostí, které vedou k neschopnosti jednotlivce chápat realitu stejně jako ostatní. Popisujeme procesy probíhající při socializaci, ale nezdůrazňuje uvnitř procesů nějaké zvláštní složky, které by měly klíčový význam pro socializaci jednotlivce. Přijímáme-li předpoklad, že existuje psychoanalýza jako věda, pak z toho vyplývá: Jestliže všichni rozvíjíme svá "selves" a většina z nás je rozvíjí tak, že fungují ve společnosti poměrně "normálně", znamená to, že jis-

té klíčové složky v procesu socializace jsou důležitější než jiné, že to jsou takřikajíc spouštěcí mechanismy, které způsobují "normální" nebo "abnormální" pojetí reality^{/5/}.

V tomto ohledu je hodnotný informační přínos freudovců a novofreudovců. Forma, v níž se uskutečňuje uspokojování jistých základních potřeb, vytváří "významy", které jsou těmi klíčovými složkami. Za klíčové složky procesu socializace jsou pokládány hlad, vyměšování, sexuální touhy a city, které je vždy třeba zkoumat podle specifického obsahu. Přesné významy obsažené v uspokojování těchto psychobiologických potřeb mají pravděpodobně velmi určující vliv na vývoj "self"^{/6/}. Z toho vyplývá, že nemožnost uspořádkování nebo nedostatek efektivního uspokojení jsou spouštěcí mechanismy, které modifikují "self" nebo mohou narušovat normální socializační proces.

Jiná otázka, kterou není možno pominout ve studii dr. Sechehayeové, je její poněkud libovolná interpretace symbolů. Jistěže nahrazení prsu jablky psychiatricka rychle rozpoznala a její diagnóza vyplynula z pochopení a výkladu tohoto symbolického významu. Nicméně jiné symbolické formy, stejně hluboce působící na Renée, nejsou vykládány stejným způsobem. Tak jsou např. nedostatečně vyloženy četné "elektrické" symboly, které si Renée vymýšlí a nimiž si hraje. Soukromým jazykem Renée se dr. Sechehayeová příliš nezabývá; charakterizuje je jako "velmi primitivní verbální vyjadřování, pramenící přímo z podvědomí a

vybavené všemi charakteristickými vlastnostmi symbolu: nízkým stupněm uvědomění, mimořádnou pohyblivostí ve vztahu k pevnému znaku a motoricko-senzorickou imitativností", ale fonémata nemají prý "pojmový nebo efektivní význam /v symbolickém smyslu slova/ ... a nemohou být pokládána za verbální útvary." A konečně i strach Renée před "vlkem" a "die Polizei" je nedostatečně vysvětlován jako symbolická náhražka za obecný strach, není objasněna jeho zvláštní symbolická forma ani její původ.

Z toho vyplývá, že některá symbolická vyjádření jsou pro dr. Sechehayeovou významnější než jiná. Nevysvětluje však metody, jimiž rozlišuje mezi užitečnými a méně relevantními symboly. Dr. Sechehayeová vystudovala a pracovala v ovzduší freudovské školy; dá se předpokládat, že pod tímto vlivem přijímá jistě klíčová symbolická řešení spíše než jiná a tomu odpovídá i její terapie.

To ovšem vyvolává významné otázky o Meadově užívání symbolů. Pro Meada je symbol to, co něco zastupuje, Signifikační symbol je ten, který je schvalován hodnocením konsenzu. Mead předpokládá možnost existence soukromého jazyka a soukromých významů, ačkoliv právě významy odvozuje v poslední instanci ze sociálního procesu^{7/}. U soukromých symbolů nerozlišuje Mead mezi těmi, které mají menší a které mají větší význam pro organismus, který jich užívá. Ve skutečnosti jeho psychologie nerozlišuje mezi "významy" více nebo méně důležitými pro vytváření a

a trvání "self". Je pravda, že zdůrazňuje "zájmy" osob, které se projevují v tom, že jednotlivci jsou vnímavější pro některé významy a objekty. Nicméně z hlediska psychiatra není zodpovězena otázka, které z těchto mnoha významů, symbolů, halucinací atd. schizofrenika jsou klíčové, které umožňují ukázat cestu k příčině duševní poruchy.

Nakonec zasluhuje pozornost ještě jedna stránka studie. Dr. Sechehayeová připouští, že nerozpoznala skutečnou příčinu nemoci, dokud Renée nedošla k regresi do fetálního stadia. /a zdá se, že tato diagnóza byla bystrým a šťastným nápadem./ Teprve pak začala a dokončila úspěšně proces resocializace. Bylo již řečeno, že toto vyléčení je důkazem správnosti Meadovy analýzy vzniku "self". Ale co kdyby pacientka nebyla prošla regresí? Co kdyby Renée byla zůstala v schizofrenickém stádiu, v němž si byla vědoma nerealnosti svých vjemů, ale neschopna se jich zbavit? Byla by mohla být vyléčena? Co by bylo bývalo označeno za příčinu její nemoci? Jak by bylo bývalo možno resocializovat "self"? Jinými slovy, kdyby schizofrenie byla porušením "self", ale kdyby nebyla dospěla až do stadia úplného zbavení "self", jakých psychiatrických metod má být použito, aby se "self" znovu vytvořilo? Neregresivního schizofrenika není možno tak snadno resocializovat symbolickým opakováním dětského vývoje. Není snadné najít obdobu mezi obecnou teorií Piagetovou /a tedy i Meadovou/ a symbolickým znovuvytvořením Já-ego.

Závěr :

Psychologie G.H.Meada má nepochybně důsledky pro terapii schizofrenie. Jeho důraz na pojmy "self", "významy", "jazyková komunikace" a "symboly" vytváří širokou síť souřadnic, která znamená základnu pro jiné psychoanalytické školy; mohou jí s úspěchem využít jako základnu pro své specifické techniky, kterými hledají pochopení vývojového procesu, jímž je vytvářen jednotlivec. Nicméně bylo konstatováno, že jeho psychologie neposkytuje sama o sobě ani obsahy ani klíč k objevení rozhodujících proměnlivých veličin vy tvářejících "self". Dále, konkrétní studie, již jsme se zabývali, ukazuje, že psychiatr užívá metody velmi podobné obecné teorii Meadově, ale současně se specifickou metodou, která prozrazuje, že interpretace symbolů je mnohem složitější, než jak to vyplývá z Meadovy teorie. A konečně je pochybné, zda praktická terapie tohoto druhu je použitelná i na neregresivní případy.

Poznámky :

- /1/ Viz Marguerite Albert Sechehaye, Renée: Autobiography of a Schizophrenic Girl. /Životopis schizofrenické dívky/ New York, Grune and Stratton 1961. Viz také M.A. Sechehaye, Symbolic Realization; A New Method of Psychotherapy applied to a Case of Schizophrenia. /Symbolická realizace; nová psychoterapeutická metoda aplikovaná na případ schizofrenie/ Z francouzštiny přeložili Barbrö a Helmut Würsterovi. New York, Internationa University Press 1960 a Die symbolische Wunscherfüllung. Darstellung einer neuen psychotherapeutischen Methode und Tagebuch der Kranken. /Symbolické splnění přání. Popis nové psychoterapeutické metody a deník nemocné/. Z francouzštiny přeložili Margareta Christoffelová a Cécile Allema. Bern, H. Hueber 1955.
- /2/ Anselm Strauss /vydavatel/, The Social Psychology of George H. Mead. /Sociální psychologie G.H. Meada/, Chicago, University of Chicago Press 1956.
- /3/ Wi Jo Kang, G.H. Mead's Concept of Rationality: A study of the use of symbols and other implements /Pojem racionality G.H. Meada: Studie o užívání symbolů a jiné příspěvky/ The Hague, Mouton 1976. Viz také Paul Pfütze, Self, Society, Existence, Human Nature and Dialogue in the Thought of G.H. Mead and Martin Buber /Self, společnost, existence, povaha člověka a dialog v myšlení G.H. Meada a Martina Bubera/ Westport, Conn., Greenwood Press 1973; a David L. Miller, G.H. Mead "Self, Language and the World. Austin, University of Texas Press 1973.
- /4/ Jean Piaget, La formation du symbole chez l'enfant; imitation, jeu et rêve, image et représentation. /Vytváření symbolu u dítěte: napodobování, hra a sen, obraz a předvádění/ Neuchâtel, Delachaux et Niestlé 1945. Viz také anglický překlad: Play, Dreams and Imitation in Childhood. Překl. G. Gattegna a F.M. Hodgsona, New York W.W. Norton 1952.

- /5/ Arthur E. Murphy, *Philosophy of the Present* by G.H. Mead. Chicago, London, Open Court Publishing 1932.
- /6/ G.H. Mead, *Mind, Self and Society* /Vědomí, self a společnost/ Vyd. Charles W. Morris. Chicago Ill. The University of Chicago Press 1934. Viz také Andrew J. Reck /vyd./ G.H. Mead, *Selected Writings*. Indianapolis, Ind. Bobbs-Merrill 1964.
- Bylo by omylem domnívat se, že Mead si nebyl vědom existence těchto složek. Chci jen ukázat, že jeho obecná soustava souřadnic neposkytuje specifické prvky, které by mohly být zkoumány jako proměnné klíčové veličiny. Proces socializace byl popsán obecně a byl nabídnut pracovníkům v terénu, kteří se o tento proces zajímají, aby jej vyplnili konkrétními údaji. O tom, že Mead si byl vědom významu afektů a povahy primárních vztahů a jejich protikladnosti k vztahům sekundárním viz. *Mind, Self and Society*, str. 311-328.
- /7/ Viz Walter Robert Conti /vyd./, *The Philosophy of G.H. Mead* Winterthur/Switzerland: Annweiler Bucherei 1973. Viz také Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs: New Jersey, Prentice Hall 1969, a: Joel M. Charon, *Symbolic Interactionism*, tamtéž 1979.

Poznámky překladatelů :

- /+/-/ Pro první období dětských her používá autor termínu "play", pro druhé období termínu "game". Odpovídající české termíny nejsou dosud ustáleny. Nejblíže anglickým termínům jsou pro první období termín "hry napodobivé", pro druhé období "hry úlohové" /Říčan/ nebo "sociální" /Milnerová/.
- /++/ Také pro termín "self" nemáme v češtině ekvivalent. Navrhované termíny "sebe" jako substantivum ani "samost" se neužily.

III.

n á h o d a , d u c h a m p , m a l l a r m é

j i n d ř i c h c h a l u p e c k ý

Na počátku šedesátých let položila Katherine Kuh Duchampovi otázku, co pokládá za nejdůležitější ze svých prací. "Pokud jde o datum, řekl bych že Tři stehovačky /.../ Pro mě Tři stehovačky jsou prvním gestem, které mne osvobozovalo od minulosti."

Celý název práce je Trois Stoppages - Étalon, Tři stehovačky - vzory míry, a nese datum 1913-14. Plán na ni si Duchamp poznamenal: "Jestliže horizontální nit dlouhá jeden metr spadne z výšky jednoho metru na horizontální rovinu a po svém se zakříví, vzniká nová podoba jednotky délky." Duchamp plán přesně realizoval. Prohnuté bílé nitě fixoval na temné modrých prkénkách a vyřízl ještě podle nich tři pravítka; všechno později složil do krabice na kriketové hole.

Využitím náhody se zabýval roku 1913 Duchamp ještě několikrát. V projektu "Velkého skla" jsou to vedle devíti Střel, jejichž umístění je dáno zásahy dětského kanónku, zejména tři Píсты průvanu. Je to plošná obdoba Tři stehovaček: tvar těchto otvo-

rů v Mléčné dráze byl dán čtverci záclonového tylu, zavěšenými do vánku a ofotografovanými, jak se měnil jejich tvar. Prohnuté zašíváčky jsou okresleny na Velkém skle v síti Rourek, jimiž plyn začíná po opuštění odlitků Mládenců svou pouť. Zároveň vznikly podobnou metodou dvě hudební skladby: jsou nadepsány Erratum musical - jedna je pro tři hlasy, totiž pro Yvonne, Magdelainu a Marcela samotného, druhá, označená vedle toho stejným titulem jako Velké sklo: Nevěsta svlékaná svými mládenci, dokonce, je složitě vymyšlená - noty jsou voleny koulemi, na každé z nich je vyznačen číslicí jeden z 89 tónů běžného pianu, a jsou umístěny do kornoutovité nášoby, z jejíhož otevřeného dna padají do vagónků dětského vláčku.

Od Arpa a Tzary po Cage a Borroughse nabývá v moderním umění metodické využívání náhody mimořádného významu. Je to opak estetiky, podle které dílo je výrazem tvůrčího úmyslu umělce, vyjádřením jeho představ, manifestací svrchovanosti lidského ducha nad hmotou. Tentokrát je to, jako by dílo vznikalo samo ze sebe, bez činné účasti umělce; zdá se být samo svým iniciátorem. Přesto není tu náhoda nikdy sama. Autor musí jí udělat uvnitř svého díla místo: musí zvolit nějaký řád, nějaký systém, v kterém teprve může náhoda fungovat. V náhodových hudebních skladbách je dán napřed hudební materiál; není to pouhé náhodné znění, nýbrž náhoda bude zasahovat do znění už uspořádaného, do stupnice, fixované v tóny a půltóny a vymezené ve výškovém roz-

sahu. Stejně u Pístů průvanu je určen napřed tvar a velikost čtverců; u devíti Střel jejich počet, východisko výstřelů a jejich směr. Velice přesně je dána metoda při vzniku Tří stehovaček. Není tu tedy jen náhoda; je tu také řád; dílo je konfrontací řádu a náhody; řád je podmínka této náhody, a musí být zachován, aby náhoda se měla kde udát. Umělecké dílo není prostou manifestací náhody uprostřed našeho uspořádaného světa a neuvádí jej do chaosu. Vzniká tam, kde náhoda a nutnost, svoboda a řád se sobě neprotiví, kde řád se otevírá náhodě a náhoda rodí nový řád. Otakar Theer to řekl ve svém dvojverší:

"v té první čarodějně chvíli,
kdy Bůh i já jsme ještě nejistí,"

vzniká básně. S uměním jsme u počátků světa. Začínáme chápat, že svět není nutný.

Tří stehovačky vznikly způsobem připomínajícím nějaký ritus. Jeho smyslem nebylo nic jiného, než uvolnit prostor pro náhodu; co tedy vzniklo, by se mohlo nazvat jejím prostým památníkem. Ve starých náboženstvích se pokládala za posvátná místa, kde se událo něco nepředvídatelného, vymykajícího se z navyklého řádu světa - tajemství, zázrak. Byla, mohli bychom říci, jakýmsi akumulátorem nadpřirozeného, božského. Podobně Tří stehovačky nazývá Duchamp "konzervovanou náhodou": také jsou posvátným místem, svědectvím zázraku, kde do vesmíru ve všem předurčeného vnikla náhoda, nepředvídatelnost, svoboda. Je zde, existuje. "Básník vyzývá náhodu," zapsal si Novalis. Nevyzývá ji

marně. Vesmír není lhostejný mechanismus. Jsou okolo nás, stále okolo nás vznikají živoucí místa, kde se ukazuje, že svět ještě není hotov, že nikdy hotov být nemůže. Stojíte-li před tímto Duchampovým dílem, pochopíte jeho smysl. Je to poděkování za milost, s kterou se nám skýtá život.

V oné básni o životě, jíž je "velké sklo", se proto emblém náhody opakuje na třech rozhodných místech. Jen díky náhodě může se vydat na svou cestu svítíplyn, uzavřený v trojrozměrných odlitcích Mládenců; náhodnými devíti střelami svítíplyn už přepodstatnělý v pouhé světlo tryská k Nevěstině Mléčné dráze; a náhodnými Físty průvanu v ní číší do našeho světa vítr - odkud? Je to též vítr, který ohýbal už větve na rozkvetlém stromu-ženně obrazu Courant d'air sur le pommier du Japon/1911/. Náhoda je jinou podobou Duchampova čtvrtého rozměru a ten vítr sem vane odtamtud, kde není už náš prostor ani čas.

Duchamp měl od počátku velmi blízký vztah k poezii Mallarméově. Mallarmé bývá nazýván básníkem absolutna. Stejným právem by se mohl nazývat básníkem náhody: smyslem poezie pro něho bylo promítnutí světské náhodnosti do absolutna. Mallarmé prožil v šedesátých letech velkou duchovní krizi, která měla v jeho životě funkci jakého si "rite de passage". Tehdy právě studoval Hegelovu filosofii a možná i název jeho poslední skladby Vrh kostek nikdy nezruší náhodu, je reminiscencí na tuto četbu.

Jako pro Hegela existence světa měla vrcholit filosofií, totíž ryzí myšlenkou, tak pro Mallarméa měla vrcholit Knihou, totíž ryzí básní. Hegelova myšlenka není už vědomím o světě; je to "sebe sama si vědoucí rozum", svět do konce vyjasněný vědomím; je to vědomí, v němž se svět naposled a úplně realizuje. Pro Mallarméa obdobně básně není sdělením básníkovy poznání světa; "V ryzím díle mizí výmluvnost básníkovy". Podmětem básně není empirické já básníkovy, jejím pravým podmětem je svět, ten sám se tu má zjevit. Toto dovršení je zároveň počátkem: pro Hegela se svět od logických principů jsoucí přes nevědomou přírodu a lidské vědomí vrací zas k pouhé myšlence; v Mallarméově básni se svět vrací ke své panenskosti.

Hegel se však pro svou koncepci potřebuje zbavit fenoménu náhody. Je pro něj dokladem pouhé "bezmoci přírody", která není schopna se řídit důsledně nutností. Náhoda se "vměšuje" do vnějšího uspořádání přírody. Přichází tedy odtěkud zvnějška a měli bychom se ptát, jak a odkud do ní vstupuje. Hegel se spokojuje prohlášením, že zabývat se náhodností je člověka "nedůstojné". Svobodné je jenom já, duch, a nikde jinde svobody není. Náhoda je pouhou "libovůlí, nepořádkem", a tím "protivou svobody". Toto verbálně-emfatické vyrovnání se s náhodou připravuje stejně verbální a emfatický závěr jeho systému, kde v poslední dialektické suspenzi nutnost pohltí či spíše vyloučí náhodu. Svoboda se pak může vyložit jako "poznaná nutnost". "Co je skuteč-

né, je rozumné". Nejen náhodné, ale vůbec všecko, "nevýslovné, city, pocit" je tím naposled odkázáno do neskutečna. Hegelova vize ve své reálné projekci ústí do ideje absolutního státu a jeho neživé nudy, kde, jak filosof doufá, bude překonáno všecko individuální, původní, ilegální, co by mohlo rozvracet inteligibilní řád. Ke konfliktu mezi hegelstvím a uměním dojít muselo.

Hegelovo náhodné je pro Mallarméa podstatou skutečnosti. Výklad názorů Mallarméových χ je choulostivý. Obvykle se vychází z Igitur a Vrhu kostek jako textů klíčových: ale Igitur zůstalo v náčrtech, jež Mallarmé opustil, a Vrh kostek měl být pouhým úvodem ke skladbě daleko rozsáhlejší, v níž básníkovi zabránila nenačadlá smrt. Vzniká snadno domněnka, že vnáhodnosti světa viděl Mallarmé překážku svého díla. Věci se mají nejspíše jinak. Text Vrhu kostek, upozorňuje Octavio Paz, se ve svém závěru vrací na svůj počátek: "každá myšlenka je vrhem kostek, náhoda je nezničitelná a básníková hra nikdy nekončí. Náhoda /.../ je výstřel namířený do absolutna, /.../ vyjevuje a promítá absolutno samo." Podle jiného komentátora, Maurice Blanchota, "poslední nadějí není chtít anulovat náhodu /.../, ale vydat se této náhodě docela". V jiném klíčovém Mallarméově textu, Igitur, alegorická postava básníková sestupuje "do hrobu Předků", do předvědomí a nevědomí. Text se uzavírá: "Když zmizela Nicota, zůstává Hrad čistoty." To je výsledek oné zmíněné Mallarméovy krize, kde prožil sku tečnost absolutna - totiž ducha odpoutavší-

ho se od věcí - jako prázdná a nicoty. Tato zkušenost se mu stala příležitostí, jak dojít do plnosti bytí: k čistotě absolutní krásy. "Když jsem byl nalezl Nicotu, nalezl jsem Krásno" - totiž předpokladnělou podobu konkrétního, zdejšího, smyslového a smyslného bytí. Všechna Mallarméova poezie je dobýváním tohoto nového absolutna. Svět není nutný, je dokonce krásný proto, že není nutný, a tedy ani básníkovo absolutno není absolutnem nutného - je posledním zjevením svobody bytí a jsoucna. Celé dílo Mallarmého to dokládá - od panenské Herodiady, která tak připomíná ve svém očekávání "neznámé věci" Duchampovu Nevěstu, přes jeho Fauna, číhajícího jako Duchampovi Mládenci na nedostupné Nymfy, až k pozdní milostné poezii, věnované jeho "pávičkovi", jeho "le petit paon", půvabné Méry Laurent.

Roku 1935 reprodukovala revue Minotaure otisk Duchampových rukou s chiromantickým komentářem: jsou to především "ruce стратега velkého slohu". Stejným stratégem byl Mallarmé. Báseň má pojmout do sebe vše, čím je svět, ale v podobě, kde pomíjívá náhoda má vstoupit do nepomíjivosti. Ústředním předmětem básnickovy strategie je tedy čas. Báseň se vyvíjí v čase, ale její význam musí být mimo tento její čas, v novém prostoru, který si vytváří. Proto ona Mallarméova poetika, která spoléhá na to, co není řečeno: "verš se nemá /.../ skládat ze slov, nýbrž z intencí", na čem záleží, je "vnitřní zrcadlení slov", "prostor mezi nimi". Estetika Mallarméova je v tom totožná s estetikou Joyceovou:

Mallarméovo absolutno bylo Joycovou "stasí", "zastavením" jevo-
vého světa v poznání umělcově. V slovníku Duchempově je to onen
mnohorozměrný nelineární čas, "čtvrtá dimenze", z níž se má roz-
vinout jiný prostor.

Symel básně není v básni. Je za ní, za vším, co se v ní
říká. Proto dospívá Mallarmé k zacházení řečí tak nezvyklému,
že byl pokládán za někoho, kdo si dělá z lidí bláznů. Když slo-
žil Vrh kostek, kde už neexistuje verš a kde slova a úryvky z
vět jsou rozloženy volně po dvoustránkách, sám sebe se ptal,
není-li to šílenství; skladba vyšla v časopise, ale když měla
vyjít samostatně jako bibliofilie, francouzský nakladatel radě-
ji prodal oběhy i s Redonovými ilustracemi neznámému sběrateli
/od té doby zůstaly nezvěstné/ a teprve šestnáct let po bás-
níkově smrti skladba vyšla knižně. Stejně Joyce rezignoval na
tradiční podobu prózy; stěží nacházel nakladatele a jeho Ulys-
ses tak pohoršoval, že po léta byl zakazován jako nějaká porno-
grafie. Duchempovo hledání nových forem bylo pokládáno za cy-
nický výsměch. Duchamp ještě více než jiní přestupoval hranice
umění; bylo to proto, že umění znamenalo pro něj více a něco
jiného než vytváření uměleckých děl. Bylo stálou pozorností k
tomu, co je za světem - k pávodu světa. Dílo mělo být pomůckou
navracení k tomu, z čeho se dělá všechn život.

na horizontu:

mimoznaková intence umění

o l e g s u s

Uměleckándíla všech druhů jsou považována - jistě ne neprávem - za fenomény, jež lze zkoumat a analyzovat z hlediska jejich znakové povahy v tom nejširším smyslu slova. A jsou také sémiotiky a sémiotikami rozebírána, interpretována a hodnocena. V estetice, obecné uměnovědě, jednotlivých vědách o umění je prostě sémiotika "en vogue". Její nezadržitelná invaze a často jen třeba inflace - nebojme se toho označení - má však také své důsledky. Euforie ze sémiotiky je nevidí. Estetika ovšem zažila ve své historii několik takových invazních vln, které si činily nárok na to přinést všem univerzální, vševysvětlující principy s absolutní kompetencí. Patřil mezi ně například byvší psychologismus, než podlehl kritické reflexi a plodné destrukci a stal se pro mnohé teoretiky "mrtvým psem"estetiky...

Taková kritická reflexe čeká na obzoru, aby postihla také tzv. pansémiologismus, extrémní expanzi teorie znaku bez hranic, bez míry a autokritiky. Výrok nebo lépe řečeno devíza "Vše v dí-

le je znak "a nic jiného/" není tak smysluplný, jak by se snad zdálo. Naopak. Již klasická strukturální estetika pražské školy, představovaná Janem Muksšovským, poukázala na to, že umělecká struktura je mimo jiné osnována na antinomii mezi znakem /jenž odkazuje k něčemu jinému, než je "věc"/ a strukturou jakožto "věcí" /třebaže tu termín "věc" není právě vhodný/.

V této souvislosti lze razit hypotézu, že jednou z bytostných funkcí uměleckého díla bylo, je a zůstává jeho zaměření antropologicko-eubiotické. /S obrozujícími účinky pro smysly i ducha - řečeno slovy dnes již pokleslými -, tudíž vs funkcí "hygienickou" ve vyšším smyslu slova./ Jím se vrací člověk přesahující ve své existenci jsoucnost věcí, jako ens per se, sám k sobě samému, ke svému lidství, rekonstituuje i otevírá jeho perspektivy - tedy to, co bylo kdysi André Bretonem označeno za "totožnost člověka uprostřed víru", o čem uvažoval od počátku 30. let Karel Teige a co bylo později Janem Muksšovským vymezeno jako "antropologická konstanta". Platí to ovšem promobě strany v procesu semióze: pro toho, kdo znak vysílá /expediente/, i pro toho, kdo znak přejímá /recipiente/. Tato všudypřítomná, třebaže často potlačená nebo nerozeznaná "podzemní", latentní funkce je životně důležitým spoluhráčem a také protihráčem transcendingícího označování. "Transcendingícího" ve zcela metafyzickém smyslu, neboť je již ex definitione fundováno svým nejjobecnějším určením "býti kvůli něčemu jinému..."

Říše znaků expendujících do všech stran je jistě naším tvorem. Na druhé straně podlehnout mechanismům světa pouhých jsoucen, kde se jenom skrze komunikaci označuje, vše jen zprostředkuje, znamená také přijmout jej jako doménu alienovaného "oznamování". Tak ji otaxoval již v minulém století dánský filosof Søren Kierkegaard, postaviv tento svět do protikladu ke světu praxe, skutečného dění a činu. Co Kierkegaard odhalil kdysi sám, rozředili dnes jiní do afišů McLuhanismu a inflační teorie, jejímž pupkem světa jsou z fetišizované komunikace, nadto ještě masové. V protikladu k revoluční době, kde á jedná, považoval dánský filosof svou epochu za dobu ohlašování, nejrozličnějšího oznamování: nedochází v ní k události, dochází rovnou k oznámení. Kierkegaardův stesk nad dobou oznamování, nad érou komunikační, má jistě své kořeny v jeho existenciální filosofii a měl tu posloužit jen jako paprsek světla vržený z minulosti na přítomnost. Co dnes na předznamenávajícím názoru dánského myslitele upoutává, je scéna v pozadí historie, proces odehrávající se mezi světem moderní civilizace a mezi sdělením o něm, mezi lidskou existencí a sítěmi jejího označování, mezi děním a fixovanými komunikáty o něm, mezi samo-bytím a "znako-bytím". Ale tím se již Kierkegaard dále nezabýval, do tohoto vířivého a míhavého pohybu jsme vtahováni my sami: Tua res agitur!

250 Zvrstvující se svět hmotných věcí, umělého prostředí, společenských vztahů a duchovních produktů se dostává k člověku-je-

dinci čím dále tím častěji nepřímo, v podobě toho, co je tak či onak označováno, jako samé signifikata v sítích mechanismů označujícího a označovaného. A dokonce i objekty vlastněné, používané, nebo také pocítované, na něž se tak či onak reaguje, jež podněcují naše zážitky, se z velké části proměňují v oscilující, šerosvitná kompozita nebo lépe hybridy z potlačené věci samé a z agresivně se asociujících, "přilepujících" statutů společenské symbolizace. Symbolizují "postavení", místo v hierarchii, výkonnost, stupeň zámožnosti, třídní zařazení, ale i kvocient "intelligence", "vkusu", osobní "úspěšnosti" atd. Daň za to placená je krutá: ztrácí se ryzost, potence smyslovosti vůbec, schopnost bezprostředního, neinstrumentálního prožitku, zážitek "samo-bytí" objektů, smysl pro svědčelné vcítění a identifikaci s tím, co je "cizí", to "jiné". Skoro vše je pokrýváno, polepováno vinětami znaků, ikonizováno, symbolizováno, indexováno... /Expanze vševysvětlující sémiotiky a tzv. sémiotického kolektivního "povědomí" do všech sfér i zákoutí civilizace, lidského světa ba i do přírody - například do krajiny - je sama průvodním symptomem, pokusnou rádobyuniverzální reflexí vyrůstající nad tím vším jako pyramidální nadstavba./ Další a další znakové systémy a metasystémy se vsouvají mezi člověka a svět přírodní i společenský. Na znaky se vrství metaznaky plus metametaznaky, z meditací se stávají metameditace: zprostředkovává se již zprostředkované, na druhou, na třetí.. Ostatně: Jednou z antropologických funkcí umělecké tvorby však je snad právě také

přemáhání, obrozující negace tohoto procesu zvrstvujících se mediací, léčivé, hygienické působení p r o t i němu /ne podléhání!/. Leč stačí dnes všechny druhy umění na tento sisýfovský úkol? A uvědomuje si její vůbec teorie a množící se konstrukce sémiotiky jsoucí "a jsouc"?

Nuže, není-liž paradoxním posláním umění právě jakožto znakové skladby "vystupovat" zvnitřku sebe samé a mířit k vyjevování smyslu toho, co je v jistém smyslu "před" a "za" znaky? Že se v tomto nadobyčej složitém pojmoslovném labyrintu a na přímo provokativním neuralgickém ostří mezi znakovostí a ne-znakovostí něco děje i s teoretickým myšlením, o tom svědčí dva příklady. Zatím spíše vynořující se jakoby ad hoc, ale mohly by se uvést i jiné - prostě ony signály nového myšlení pro-
rážejícího dosevaďní akademické kultury znaku-fetišu. Znovu se například uvažuje o povaze umělecké imaginace a imaginativnosti vůbec. Tak Wolf Schmid /Der ästhetische Inhalt, 1977/ vymezuje imaginativní jako fenomén rázu ne psychologického, nýbrž naopak existenciálního a bezprostředního. Je to podle něho místo adekvátní estetické konkretizace, kde zacházíme s denotáty jako s názorně zjevenými objekty. /Na tuto koncepci poukázal v poslední době také vídeňský teoretik a znalec ruského formalismu Aage A. Hansen-Löwe, in: Wiener slawistischer Almanach 3, 1979./

Druhý příklad je ještě výmluvnější a o to symptomatictější, že pochází z řad žáků pražské školy, z generace dnešních pade-

sátníků. Ve studii Estetická funkce, významové sjednocení a spo-
jistost textu /v polském sborníku Tekst - Język - Poetyka, 1978/
analyzuji Miroslav Červenka a Milan Jankovič zvláštní intenci
estetické funkce. Tato funkce zajišťuje perspektivu bezúčelového
zjevování věcí a udílí v tomto smyslu celku komunitátu podstat-
ný impulz. Její impulz je ve výstavbě uměleckého díla nesen
zpravidla znakovou strukturou, je sdělován prostřednictvím
zvláštností znakové výstavby. "Označující" díla jakožto estetic-
kého znaku znamenají aktivizaci výrazových možností, které jsou
jinak potlačeny nebo pohlcovány funkcí věcného sdělení. A "ozna-
čované" si v tomto případě oba autoři představují jako "prostor
nadbytečné a svéúčelné diferenciaci, získané ve sféře konsti-
tutivních složek vědomí. Aktivizace, oživení těchto zprostřed-
kujících a obvykle jen průchozích složek zakládá vlastní rovinu
orientace, vlastní rovinu celkového smyslu". Tento tzv. celkový
mysl není ovšem nějak obsahově fixován, je preformativní, na-
značující. Není to fakticita k "odečtení", nýbrž dynamická
zvrstvující se intence se svým stoupáním. Rekursy k vyšší a vyš-
ší rovině smyslu, k nimž nás vede vlastní znaková výstavba díla,
se vzpírají smyslu předčasně hotovému, uzavřenému a výslednému.

Tímto způsobem se průchozem skrze znak uskutečňuje návrat
"před hotový znak a význam, k tvaru a zjevu, který znovu původ-
ně znamená". Jen tak může být podle Červenky a Jankoviče nazna-
čen "mysl", jenž říká méně a zároveň více než určitý význam a

pojmem /srv. Kantovy "estetické ideje"/. Takový smysl má blíže k bytí věcí samých. A nadto takové momenty "nezáměrnosti" /analyzoval je již Mukařovský/ přispívají k dynamice smyslu, prorážejícího skrze znak "před" a "za" znak: "Též prvky 'nezáměrnosti' obnovují, a to ještě radikálněji, napětí, o něž jde: mezi znaky a věcmi, a posléze mezi bezprostředním zjevem věci /příčemž 'věcí' tu míníme jak předměty v díle představené, tak dílo samo jako obnažený tvar/ a možným lidským smyslem takového zjevování. Prvky nezáměrnosti přispívají tak vlastnímu uměleckému záměru. [...]" /Červenka-Jankovič/.

A řečeno jinak, a vysvětlení funkce jazyka, jež podal Sławomir Mrożek, skeptický mistr absurdity dohnané do "logických" důsledků. Podle něho to, že "na počátku bylo slovo" ještě nijak neznamená, že "slovo bylo počátkem". V naší souvislosti: tvrdí-li se, že se umělecké dílo skládá ze znaků nebo jejich druhů a modů, neznamená to ještě, že jsou jediným začátkem a jediným cílem, absolutním zdůvodněním i konečným cílem díla in actu. "Kdy vlastně vjíždíme autem do Paříže?", ptá se Mrożek. "Ve chvíli, kdy se objeví první předměstské domky, či při vjezdu na okrajový bulvár nebo až tehdy, když se před námi vynoří Notre Dame? Co je Paříž /Paříž?/? Kde je a kde už není? Kde je dělicí čára? Dělicí čára je slovo. Slovo určuje /určuje?/."

Znak určuje..., určuje??

otázky konceptuálnímu umění
petr rezek

1. Ú v o d

Protože se obtíže, na které narážíme při pokusu zjistit nějakou charakteristiku, jež by nám umožnila vytřídit konceptuální díla k dalšímu rozboru, zdají být nepřekonatelné, podáme nejprve výčet účastníků těch výstav, které se považují za výstavy konceptuální. Společné a obecné charakteristiky děl vystavených na těchto prvních výstavách v roce 1969, jež bývají uváděny, především nezávislost na materiálním substrátu, zrušení nutnosti provést dílo v reálu, omezení výstavy na katalog atd., bohužel platí pro mnohá jiná díla, např. díla Fluxu, která se ke konceptuálnímu umění obvykle nepočítají. Pokud název "konceptuální umění" nezavrhne jako příliš obecný a tedy nakonec prázdný, zbývá nám zabývat se některými konkrétními příklady. Otázky, které položíme, se týkají těchto jednotlivých děl, nikoli konceptuálního umění vůbec, ale protože se nám právě obvyklé vše-

obecné charakteristiky v jednotlivých případech neosvědčí nebo osvědčí jen málo, považujeme tento příspěvek koneckonců za pokus zmapovat obor působnosti tzv. konceptuálního umění.

2. Rok 1969 zrodem konceptuálního umění /některé výstavy/

V lednu 1969 pronajal obchodník s uměním Seth Siegelauz prázdnou úřadovnu v newyorském McLendon Building a uspořádal v ní výstavu Roberta Barryho, Douglase Hueblera, Josepha Kossutha a Lawrence Weinera. "Ačkoli výstava ještě obsahovala dvě materiálně provedená díla od každého ze čtyř umělců, může být /tato výstava/ považována za první, kde se uplatnil konceptuální trend v umění, přesněji trend umění nevázaného na objekt. Podstatné informace byly totiž obsaženy v katalogu"^{1/}.

O dva měsíce později Siegelauz vyzval 31 umělců k účasti na katalogu Jeden měsíc, v němž jako v trhacím kalendáři měl každý rezervovanou jednu stranu pro zveřejnění informací o plánovaném díle^{2/}.

V roce 1969 Terry Atkinson a Michael Baldwin založili v Anglii časopis Art & Language, americkým editorem se v roce 1970 stává Joseph Kossuth^{3/}.

V červnu 1969 Siegelauz zveřejňuje katalog s pracemi 11 umělců^{4/}. Slavnou se stala výstava When Attitudes Become Form, kterou pro Kunsthalle v Bernu uspořádal Harald Szeemann. Oba tyto poslední podniky prováděly výběr velmi široce a k našemu

problému vymezit konceptuální umění nám nepomohou. Siegelaubův katalog obsahoval též práce Carla Andreho, který odmítal být považován za konceptualistu, Siegelaub sám mezi landartem a concept art nevidí rozdíl, jedná se podle něho o "terminologická kliše" /5/. Szeemannova výstava, která obsahovala 69 jmen /6/, byla vedena myšlenkou: "Umělci zúčastnění na této výstavě nezhotovují objekty, snaží se naopak od objektu osvobodit a rozšiřují tak významové vrstvy objektu o tu velmi důležitou vrstvu, že objekt je také situací. Usilují o to, aby umělecký proces zůstal patrný také ještě v konečném produktu výstavy" /7/ /8/

3. Henry Flynt: zapomenutý konceptualista

Dříve než popíšeme a budeme analyzovat několik děl z výstav, které jsme výše vyjmenovali a které, zdá se, jsou "konceptuální" pouze proto, že vystavily díla "odpoutávající se od objektu", chtěli bychom připomenout muže, který se žádné ze jmenovaných výstav nezúčastnil a jehož jméno bývá uváděno jen sporadicky. Jeho esej Concept Art, která vyšla v An Anthology vydané v roce 1963 La Monte Youngem a Jacksonem Mac Low, z roku 1961 /9/ a obsahuje velmi přesné vymezení pojmu "concept", a zamýšlí se i nad otázkou, proč Flynt svou aktivitu nazývá uměním. To, že se Flynt v roce 1962 ze světa umění vzdálil a věnoval se hudbě /blues a country music, politický rock, krátce vystupuje

ve Velvet Underground, elektronická hudba, indická a židovská hudba aj./ "pravděpodobně přispělo k tomu, že se mu dostalo málo publicity v souvislosti s hnutím konceptuálního umění, když toto hnutí na konce šedesátých let sehrálo rozhodující roli"/10/.

Mohli bychom říci, že Flynt zbavuje "činnosti obvykle považované za estetické" toho, co je pro ně nepodstatné - tak bychom alespoň přeložili obtížnou formulaci "straighten out certain traditional activities generally regarded as aesthetics" /11/. Např. takové nalezení jádra v strukturální hudbě /jako je /nepř./ fuga a totální seriální hudba/ si žádá přestat nazývat ji hudbou, uvědomit si, že zvuk je použit k tomu, aby nesl strukturu. "Pak uvidíte, jak omezenou, ochuzenou strukturou /strukturální hudba/ je" a pokud "projdete touto proměnou, pak, protože struktury jsou koncepty, máte konceptuální umění"/11a/. Tedy první krok je uvědomit si, že zvuk pouze nese strukturu a když se k této struktuře obrátíme přímo, zjišťujeme, že struktura je koncept.

"Proč je concept art umění?"/12/ táže se Flynt. Odpověď zní: na základě konvence. Strukturální umění a koncepty v matematice jsou koncepty považované za estetické a koncepty umělecké, "koncepty, z nichž samých se těšíme, zvláště koncepty, jak je nalézáme v matematice, jsou označovány za krásné"/13/. Raději než uměním by Flynt svou činnost nazval "novou aktivi-

tu", která se "nevztahuje k umění /a poznání/", protože je "matoucí nazývat týmž typem potěšení emocionální potěšení z "reálné" hudby a intelektuální potěšení z konceptů"/¹⁴/". Je tedy pro Flynta konceptuální umění od umění v tradičním smyslu činností odlišnou, ale protože je objevil výzkumem umění tradičního, zachovává označení "umění".

"Koncept" je materiálem konceptuálního umění: "konceptuální umění je především druh umění, jehož materiálem jsou koncepty, ^{podobně} jako je např. materiálem hudby zvuk. Protože koncepty jsou těsně spjaty s jazykem, je konceptuální umění druhem umění, jehož materiálem je jazyk"/¹⁵/". Koncept je tématem zalíbení.

Co se konceptem míní? Flynt definuje koncept podle filosofie jazyka jako "intenzi jména" /extenze slova "stůl" jsou všechny existující stoly, intenze "stolu" jsou všechny případy stolu/. Od klasického pojetí konceptu jako intenze se Flynt ^{chytře} odlišuje ^{záměrně} tím, že podle něj není možné vztah mezi jménem a jeho intenzí založit objektivně, nýbrž jen subjektivně, a to tak, že vyjdeme z jistoty, kterou máme, stojíme-li před úkolem použít pro určitou věc určité slovo a ne jiné. Tímto přiřazením slova k věci je dána platnost pojmu koncept pro jazyk a též filosofická platnost, přesvědčivost konceptuálního umění.

Vidíme, že pojem-koncept /z textu nevyplývá, že by Flynt odlišoval odlišoval mezi konceptem a jménem/ je u Flynta vymezen nikoli slovní definicí, ale operací, chováním, které nahlédneme

z používání pojmu, které ^{chová}přiřazuje jméno a věc na základě pocitu jistoty. Odklád tato jistota, to se ovšem nedovídáme. Intelektuální potěšení, které charakterizuje podle Flynta konceptuální umění, je odkázáno na jistotu založenou v pravidlech užití jazykových výrazů - nikoli užití libovolné, ale pochopené subjektivně, tedy použití lidské. Konceptuální umění v pojetí Flyntově zjevuje jen fungování lidského, které již není založeno v něčem dalším. /Dvě Flyntova díla uvádíme v příloze./

4. Weiner, Barry, Huebler /16/

Pokusíme se nyní ptát u děl tří již zmiňovaných umělců, zda jsou umělci konceptuálními z Flyntova hlediska, a ^{zda}případně nalezneme jiné kritérium uměleckosti než Flynt.

Lawrence Weiner má k Flyntovu pojetí konceptu nejblíže, protože používal především slovních formulací, které mají charakter projektu, např.: "Díra v podlaze 30x30x30 cm. Do díry jeden galon /asi 4 litry/ bílé, ve vodě rozpustné barvy." Pro Szeemannovu výstavu: "Omítku /nebo jiný materiál stěny/ sejmout v ploše 90x90 cm až na zeď." Szeemann nechal vysekat v omítce štvrec 90x90 cm až na zeď.

Weinerovy projekty možno považovat za konceptuální ve Flyntově smyslu, protože předměty, které v myšlenkách pojímáme přiřazujeme, tvoří "intenze" pojmu. Jednou je intenze "širší", jinou jindy "užší". Jako "širší" intenze uvádíme "Matřít"/1970/, "Poma-

lu vystoupí voda"/1970/. Uměním můžeme tyto rozvrhy nazvat jen na základě Flyntova zalíbení, jemuž může intenze pojmů být vystavena. Ovšem znamená to, že umění vymezené zalíbením, svou estetickou stránkou, jejíž je protějškem subjektivní prožitek, je založeno v subjektivní operaci vymezující intenzi. [Subjektivnější o to více, že zde nejsme v oboru matematiky, kde jsou matematické struktury o sobě považovány za subjektivní.]

Robert Barry:

"Něco, co mi kdysi bylo známo a co jsem již zapomněl."

"Něco, co mi je neznámé, co mnou ale hýbe."

"Něco, co je časově a místně velmi blízko, co ale ještě neznám."

"Něco, co mne hledá a mne potřebuje, aby se samo rozvinulo."

Principiálně platí, ^{o Barrym} co jsme uvedli o Weinerovi, ale s tím, že pro diváka zde intenze zůstává nenaplněna /nelze ji realizovat tak, jako např. Szeemann realizoval Weinerův čtverec/ - intenze zde není zajišťována jednotlivými přiřazeními pojmů a věcí, nýbrž typy modalit, např. zapomenuté nemohu přiřazovat pojmu "zapomenutý", protože zapomenuté, které mně bylo /ale již není/ známo, je mně zcela nepřístupné. A hlavně: jako divák nemám přístup k tomu, co hýbe Barrym apod. Barry sám by mohl intenzi realizovat nejvýše ve čtvrtém případě. Pokud jde o umělec-kost, v tomto případě, můžeme odkázat jen k poznámce o Wienerovi, zbývá pouze zalíbení v "nepřístupném" atd.

Douglas Huebler pro výstavu v McLendon Building v r. 1969 uspořádal Duration Piece 6 spočívající v tom, že před vchod do úřadu položil pravouhlý obrazec 106,7x121,9 cm vytvořený z dřevěných pilin. Obrazec postupně, jak lidé vcházeli a vycházeli a roznášeli piliny po podlaze, ztrácel tvar. Huebler proces fotograficky zaznamenával každých 30 minut po dobu šesti hodin. Pak byly zbylé piliny odstraněny. 13 vzniklých fotografií nebylo instalováno chronologicky, protože Hueblerovi nešlo o efekt fotografií, ale o "myšlenkové struktury." /17/.

V Hueblerově případě si nejsem jisti, co je zde "concept", co jeho intenze. Zde s Flyntovým pojetím nevystačíme. Máme zde fotografické obrazy, dokumenty a nikoliv pojmy, přesto se má jednat o "myšlenkové struktury".

5. Co telefonoval Laszlo Moholy-Nagy

Je pochopitelně uváděna prehistorie konceptuálního umění, po linii Duchamp, Reinhardt, Stella, Judd, Kossuth. Pro naše rozborů postačí, když se zastavíme u případu sdělení "konceptu" telefonem, které provedl v r. 1922 na Bauhausu působící malíř Laszlo Moholy-Nagy. "Na několika listech milimetrového papíru měl před sebou podobně jako jeho partner u druhého aparátu přesnou situaci jednotlivých forem. Dále se orientoval podle barevné stupnice, kterou mu dala k dispozici porcelánka. Pomocí

těchto gest byla asi poprvé v dějinách umění oddělena umělecká idea od výtvarného provedení. Přitom umělec Moholy-Nagy fungoval jako čistý producent idejí"/18/.

Tento příklad má souviset s konceptuálním uměním tak, že na něm lze demonstrovat oddělitelnost ideje /konceptu/ od objektu - díla, konceptuální umění pak může setrvat u ideje, realizace není nutná, lze předložit samotnou ideu. Ale telefonoval Nagy opravdu ideu díla? Nesděloval do telefonu spíše návod, který keramičce umožnil realizovat objekt, jenž odpovídá představě nebo náskresu? Nagyho? Nagy tedy sděloval ještě něco navíc než ideu díla, totiž to, co ideu /jeho záměr/ spojuje se světem smyslovým. Takový návod, který umožní k pojmu /který je všeobecný, který se prostřednictvím svých znaků vztahuje k více objektům/ vytvořit smyslový obraz, Kant nazýval schématem pojmu. Schéma je dle Kanta návod k postupu odehrávajícímu se v čase, jehož výsledkem je obraz - např. návod k sestrojení trojúhelníku je schématem pojmu trojúhelníku, které mi umožní získat jeho obraz.

Nagy poskytl schéma konceptu, Huebler přímo jeho obraz. Pro Hueblera není důležitý ten nebo onen obraz pojmu /či pojmové struktury/, ale on sám. Chce-li nás s ním ovšem konfrontovat, musí mít alespoň jeho schéma, aby nám jeho prostřednictvím poskytl obraz konceptu. Schéma, návod k zobrazení ob-
sahuje v tomto případě neidentičnost fotografických záběrů v

Čase atd., pojem sám pať je tvořen názvem díla.

Huebler poskytuje obraz konceptu, kdežto Barry a Weiner poskytují pouze jeho schéma /obraz vytvořil až Szeemann v bernské Kunsthalle/. Společný rys, všech včetně Hueblera, s úvahou Flyntovou o subjektivním základu intenze konceptu lze spatřovat ve schematičnosti, která odkazuje k realizaci v čase, tedy k onomu procesu přiřazování pojmů k předmětu, který je podle Flynta založen v pocitu jistoty přiřazovatele.

6. Nárok umění je tautologický ?

Zatím jsme otázku uměleckosti konceptuálních děl řešili ve smyslu Flyntovy odpovědi, že koncept /popř. jeho schéma/ je tématem zalíbení. Proti takovému pojetí jsme vznesli námitku, že je to pojetí subjektivní. V konceptuálním hnutí však existuje zásadnější úvaha o konceptuálním umění, než je Flyntova. Joseph Kossuth ve své stati Umění ve věku po konci filosofie /19/ vyhláší, že po Duchampovi je všechno umění konceptuální. Duchamp "morfologickou otázku proměnil v otázku funkce"^{20/}, tj. přesunul důraz z jevu /appearance/ na řečené /conceptuality/, jeho ready made se neorientovaly na formální podobnosti s předchozím uměním, ale základním nahlédnutím, že umění existuje jen konceptuálně.

jména - která může být objektem zalíbení -, ale určitý typ existence, který má charakterizovat samo umění /nikoli obraz nebo sochu, ale umění!/. Umění nežije tím, že existuje fyzicky, ale jako výrok /proposition/, který je nezávislý na zkušenosti. Kossuth, veden Ayerovým pojetím syntetických a analytických soudů, chápe umění jako ideu, "concept", který je analytickým výrokem. V Ayerově pojetí to znamená obsahovat pouze definice, které nejsou odkázané na zkušenost, které neposkytují žádné informace o faktech. Umění je pak pravdivé nezávisle na faktech, protože pravdivost v pojetí analytické filosofie znamená bezrozpornost. Ta je zajištěna u tautologických výroků apriorně. Výrok "A je A", ať za A dosadíme cokoli, bude vždy pravdivý, protože je bezrozporný. "Umění je potuď tautologií, pokud ukazuje intenci umělce; tj. pokud říká, že toto určité umělecké dílo je uměním, že toto dílo je určitou d e f i n i c í umění"/21/.

Konceptuální základ umění, jeho způsob existence dle Kossutha znamenal, že "umělecká idea /neboli 'dílo' / a umění jsou jedno a totéž, lze je pochopit bez verifikace /tj. bez ověřování zkušeností, P.R./, bez vykročení mimo kontext umění"/22/. A tento kontext je apriorně pravdivý podobně jako v logice a matematice. Umění nemůže konkurovat optické nepřehlednosti současného světa, tedy měřit se s ním co do obsahu a bohatství fakt, nýbrž může jen trvat na svém konceptuálním základu,

/umění je definice umění/, který je na faktičnosti nezávislý.

Z tohoto hlediska pak vyplývá, že "skutečná díla jsou sotva něčím víc než historickými kuriozitami. Vzhledem k umění nejsou Goghova díla o nic cennější než jeho paleta. Obojí je předmětem pro sběratele"/²³/ . Kossuth je veden k takovému závěru na základě východiska od Ayerova pojetí analytických vět jako modelu bezrozpornosti pro systémy geometrie a logiky. Pojetí logiky a geometrie jako systému definic není totiž schopno vysvětlit aplikovatelnost těchto vět na zkušenost a právě tak nemůže Kossuth vyložit souvislost umělecké ideje a díla, proto musí být dílo vyhlášeno za kuriozitu a nepodstatný artefakt. /Totéž platí o schématu, popř. obrazu pojmu jako útvech, které souvisí s empirickou aplikací nebo jsou jí přímo realizovány./

Kossuth na základě svého pojetí umění jako definice umění vidí pro umění příležitost v období po skončení náboženství a filosofie /tj. po rozpadu filosofie v druhé pol. 19. století/ uspokojovat tzv. "duchovní potřeby". /Jsem patrně první umělec, který není spoután devatenáctým stoletím"/²⁴/ . Jelikož však Kossuth pouze neproklamuje nové umění, ale domnívá se postihnout i umění klasické /před pádem filosofie a náboženství/, musíme z hlediska jeho zúženého porozumění klasickému umění vyjádřit i naši nedůvěru, pokud jde o jeho radikalizaci vycházející z onoho zúženého chápání.

Chee-li totiž vzít Kossuth v úvahu "duchovní potřeby", pak

je nelze formulovat jen z hlediska ducha odděleného od faktické skutečnosti v slovné věži tautologie. Pokud umění souviselo s tzv. duchovními potřebami, pak v tom smyslu, že posvěcovalo všední den. Umění jako světící oslava nejenom přerušilo všední den /a tím empirii a faktičnost/, ale specifickými aktivitami předvedlo v oslavě to, co je zde i ve všední den, co ale není přítomno jako takové. Umění a faktické zkušenosti neodvodíme, podobně jako ^(as it needed to be) matematiku a logiku, v tom má Kossuth pravdu, ale není pravda, že empirie /a umělecké dílo/ je pro umění nepodstatné /a totéž platí pro matematiku/. Ani se umění jako světící oslava neopírá o morfologickou podobnost s předchozími díly, jak soudí Kossuth o jím překonávaném formálním umění /snad platí jeho kritika o umění americkém²⁵/, nýbrž je založeno v opakování. Tak jako je svátek v opakování týž vždy v novém a novém provedení, tak i umění jako světící oslava je předvádění téhož, nikoli v podobnosti, ale v odlišnosti. Ale ono totéž není formální tautologie, nýbrž vždy znovuposvěcení světa všedního, empirického, slovy Kossuthovými "umělecká idea" je vždy již aplikována, a byť ji z empirie neodvodíme, je v ní tak bytostně vázána, že teprve v ní je "ideou".

Protože Kossuth tento základní rys umění nevidí a není schopen říci, jak je možný, musíme jeho radikalizaci považovat ne za jdoucí ke kořenům, ale za pouhé odříznutí výhonku nad povrchem země, které je svébytnost umění /a i formálních vět/

s to formulovat jen hlediský povrchu, totiž z pohledu empirie, která je s to se osvobodit pouze vypuštěním empirických dat. Zbývá pak údajná svébytná tautologie.

Shrnutí :

V příkladech, které jsme analyzovali - příklady děl i teorie konceptuálního hnutí - jako základní vyvstává vztah tzv. "konceptu" a "empirie".

1. Flynt nejprve očistí hudbu /a matematiku/ od nepodstatného /zvuk je pouze nositelem struktury/ a dospívá ke konceptu jako intenzi jména. Empirie jako dění v čase, navíc opřené o subjektivní pocit jistoty, se vrací v přiřazování pojmu a jména. Je-li však intenze jména stolu vymezena "všemi stoly", nikoli objektivní 'stolovitostí', je intenze stále otevřena, protože v přiřazování v čase není možno přiřadit všechny stoly. Přiřazování, má-li intenzi postihnout, musí si vytvořit jakési schéma pokračování přiřazování a tak intenzi rozvrhnout. Koncept jako intenze jména je pak tématem intelektuálního zalíbení.

2. Rozbor historického příkladu Moholy-Nagyho ukázal, že Huebler nás konfrontuje s obsahem pojmu /konceptu/, kdežto Weiner a Berry /alespoň v námi uvedených příkladech/ se schématem pojmu ve smyslu Kantově.

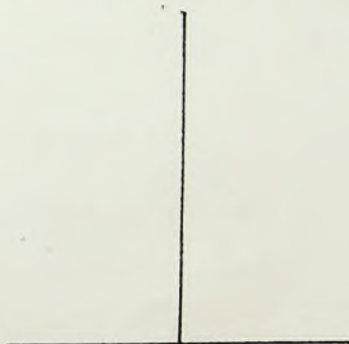
3. Protože uměleckost jako zalíbení se nám jevila jako příliš subjektivní, obrátili jsme se ještě ke Kossuthovu výkla-

du konceptuálního umění. Zatímco se nám u Flynta, Hueblera, Weinera a Barryho podařilo mezi konceptem a empirickým faktickým světem nalézt základní souvislost, ale nebyli jsme s to nalézt jiné kritérium umění než zalíbení, u Kossutha jsme místo subjektivního kritéria shledali tautologičnost proposice, ovšem bez vztahu ke světu faktickému. Vložili jsme, v čem vidíme mez tohoto pojetí.

PŘÍLOHA

henry flynt: concept art version
of mathematics system

Prvek je přilehlým prostorem /ve kterém se nachází obrazec/ za předpokladu, že se zjevný, vnímatelný poměr délky vertikály k horizontu /poměr náležející prvku/ nemění.
Postup výběru je řadou prvků, z nichž první má největší příslušný poměr a každý další má příslušný poměr o něco menší než prvek předchozí. /Ke zmenšení poměru, abychom uviděli, že vertikála je vzhledem k horizontále kratší, lze použít přeměření úseček pravítkem, abychom se přesvědčili, že vertikála není delší, a pak se lze pokusit vidět čáry jako stejně dlouhé; dále lze sestavovat podobné obrazce s různými reálnými - změřenými - poměry a provádět odhad těchto poměrů atd./
/Všimněte si, že pořadí prvků v postupu výběru se nemusí krýt s pořadím, v němž prvky vidíme./



h e n r y f l y n t : i m p l i c a t i o n - c o n c e p t
a r t o f c o l o r e d s h e e t
m u s i c

/Jde o matematický systém bez obecných pojmů výrok, implikace, axiomu a důkazu. Místo nich vytvoříte předmět a vymíníte si pomocí názorného ukázání, že tento předmět je axiomem, teorémem apod. Na základě toho, že mezi jménem a intenzí není žádný objektivní vztah, tvrdíme, že veškerá matematika je takto libovolná. Výroky, jak následují po sobě, neboli listy, se původně měly nahraovat na optický audiorekordér./

Axiom: list levného tenkého strojopisného papíru.

Axiom implikuje výrok 2.: axiom se nemočí do hořlaviny, která při hoření nezanechává pevné zbytky; axiom se zapálí na bílé vodorovné pravouhlé ohnivzdorné desce; výrok 2 je popel/na povrchu desky/;

Výrok 2 implikuje výrok 3 : udělejte černobílou fotografii výroku 2 v bílém světle //obraz pravouhlého obrazce z popele na bílé desce /obrazce, jehož strany jsou souběžné se stranami bílé desky a jež se protínají ve čtyřech bodech obrazce z popela co nejbližší stranám desky/ musí přesně pokrývat film/; film vyvolej; výrok 3 je negativ obrazce z popele;

Výrok 2 a 3 implikují výrok 4 : roztav výrok 3 a vlij do forem dvojítych konvexních čoček s malým zakřivením; plastickými čočkami proved snímek zpopelněného čtyřúhelníka ve žlutém světle; vyvolej film. Výrok 4 je barevný negativ výroku 2;

Výrok 2 a 4 implikují výrok 5: opakuji poslední krok s výrokem 4 /místo 3/, použij červené světlo; výrok 5 je druhý barevný negativ;

Výrok 2 a 5 implikují výrok 6 : opakuji poslední krok s výrokem 5, použij modré světlo. Výrok 6 je třetí barevný negativ;

Výrok 2 a 6 implikují výrok 7 : udělejte čočky z výroku 6 smíchaným s popelem, který byl fotografován; udělejte černobílou fotografii /v bílém světle/ části bílé desky, na kterém je čtyřúhelník z popele. Film se vyvolá. Výrok 7 je druhý černobílý negativ;

Výrok 2,6 a 7 implikují teorém : roztav a vlej do forem čočky použité v posledním kroku k vytvoření druhého černobílého negativu a udělej čočky z výroku 7; použitím negativu a čoček ve zvětšovací přístroji udělej dvě reprodukce, zvětšenou a zmenšenou; zvětšení a zmenšení spolu zakládají teorém.

P o z n á m k y :

- /1/ Klaus Honnef, Concept Art, Köln 1971, s.27. Honnef podává jednak obecný výklad konceptuálního umění a jednak krátké monografie konceptualistů v tomto výběru: Robert Barry, Douglas Huebler, Lawrence Weiner, Joseph Kossuth, Sol LeWitt, On Kawara, Hanne Darboven, Daniel Buren, Gilbert and George, Ian Wilson, Jan Dibbets, Emilio Prini, Stanley Brown.
- /2/ Jednalo se o tyto umělce: Carl Andre, Mike Asher, Terry Atkinson, Michael Baldwin, Robert Barry, Rick Bartheleme, Iain Baxter, James Byars, John Chamberlain, Ron Cooper, Barry Flennagan, Dan Flavin, Alex Hay, Douglas Huebler, Robert Huot, Stephen Kaltenbach, On Kawara, Joseph Kossuth, Christine Kozlov, Sol LeWitt, Richard Long, Robert Morris, Bruce Neuman, Claes Oldenburg, Dennis Oppenheim, Alan Ruppersberg, Ed Ruscha, Robert Smithson, De Wain Valentine, Lawrence Weiner, Ian Wilson.
/Podle L.R.Lippard, Six Years, London 1973, str.79; faksimile vyzývacího dopisu./
- /3/ Málo dostupný časopis nahradí antologie Art and Language, German-English Edition, Texte zum ^{Phänomen} Kunst und Sprache, Terry Atkinson, David Beinridge, Michael Baldwin, Harold Hurrel, Joseph Kossuth, Köln 1972.
- /4/ Byli to Carl Andre, Robert Barry, Daniel Buren, Jan Dibbets, Douglas Huebler, Joseph Kossuth, Sol LeWitt, Richard Long, N.E. Thing Co.LTD, Robert Smithson, Lawrence Weiner.
/Podle Honnefa /1/, str.28
- /5/ tamtéž
- /6/ Podle katalogu Wenn Attitudes Become Form, Bern 1969 : Carl Andre, Giovanni Anselmo, Richard Artschwager, Jared Bark, Thomas Bang, Robert Barry, Joseph Beuys, Alighiero Boetti, Mel Bochner, Marinus Boezem, Bill Bollinger, Michael Buthe, Pier Paolo Calzolari, Paul Cotton, Hanne Darboven, Jan Dibbets, Ger van Elp, Rafael Ferrer, Barry Flanagan, Ted

Glass, Hans Haeccke, Michael Heizer, Eva Hesse, Douglas Hueb-
ler, Paolo Icaro, Alain Jacquet, Neil Jenney, Stephen Kal-
tenbach, Jo Ann Kaplan, Edward Kienholz, Yves Klein, Joseph
Kossuth, Jannis Kounellis, Garry B. Kuehn, Sol LeWitt, Bard
Lohaus, Richard Long, Roelof Louw, Bruce McLean, Walter de
Maria, David Medalla, Mario Merz, Robert Morris, Bruce Nau-
man, Claes Oldenburg, Dennis Oppenheim, Panamarenko, Pino
Pascali, Paul Pechter, Michelangelo Pistoletto, Emilio Pri-
ni, Markus Raetz, Allen Ruppersberg, Reiner Ruthenbeck, Ro-
bert Ryman, Frederick Lane Sandback, Alan Seret, Serkis,
Jean Frédéric Schnyder, Richard Serra, Robert Smithson,
Keith Sonnier, Richard Tuttle, Frank Lincoln Viner, Franz
Erhard Walther, William G. Wegman, Lawrence Weiner, William
T. Wiley, Gilberto Zorio.

- /7/ H.Szeemann, Zur Ausstellung, viz /6/
- /8/ Další důležité výstavy v přehledu viz /2/
- /9/ Protože antologie je nestránkovaná, citujeme podle vydání
H.Flynt, Blueprint for a Higher Civilization, Milano 1975.
- /10/ Harry Ruhé, Fluxus, the most radical and experimental art
movement of the sixties, Amsterdam 1979, nestr., heslo: Flynt.
- /11/ viz /9/, str.125 /11a/ tamtéž, str.126.
- /12/ Tamtéž str.127 /13/ tamtéž /14/ tamtéž /15/ tamtéž, str.125
- /16/ Díla uvádíme podle Honnefa, viz /1/ /17/ tamtéž str.27
- /18/ tamtéž str.13_14.
- /19/ Art After Philosophy, původně in: Studio International, Oct.
1969, citujeme podle /3/
- /20/ tamtéž str.84. /21/ tamtéž str.86 /22/ tamtéž str.88
- /23/ tamtéž str.86
- /24/ Čítováno z rozhovoru in: Lippard, /2/, str.114.
- /25/ Viz pozn. /19/, str.98; pozn 11 : "Konceptuální úroveň
prací Kennetha Noland, Julese Olitského, Morrisa Louise,
Anthony Cera, Johna Hoylanda, Dana Christensena je tak ubože
nízká, že vše, co tu je, bylo dodáno kritiky, kteří je pod-
porují."

solská harfa

miroslav petříček

/ Herderovské preludium /

V Goethových Efemeridách z roku 1770 nalezne pozorný čtenář také vypsání následujícího pozoruhodného přírodního úkazu: někdy v polovině ledna se na té části horizontu, kde v létě obvykle zapadá Slunce, neobvykle rozjasnilo, objevila se tu modravě žlutá zář, jaká za letních nocí obvykle vychází z míst slunečního západu; toto světlo se rozšířilo po celé čtvrtině viditelné oblohy a nad ním se táhly rubínově rudé pásy, jež se zvolna a různou měrou rovněž zabarvovaly žlutým světlem. Tyto pásy byly velice prosvětlové a dosahovaly až k zenitu. Bylo vidět prosvítat hvězdy. Ze dvou stran, od západu a od severu, byla obloha lemována temnými mračky, z nichž některá jako by plula v žlutavém světle. Obloha se pak vůbec ze všech stran zatahovala. Červánky byly tak výrazné, že barvily domy i sněh a trvaly téměř celou hodinu, od šesté do sedmé večer. Brzy se obloha zatáhla úplně a počalo silně sněžit.

Spadá-li tato přírodní událost vesměm do roku 1770, pak před-
znamenává v tajuplném spříznění přírody s duchem rok přeplněný vý-
znamnými okamžiky. Narodí se v něm Ludwig van Beethoven, Georg
Wilhelm Freidrich Hegel a Freidrich Hölderlin; učeným světem zahýbe
otázka předložená berlínskou Akademií ("En supposant les hommes
abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inven-
ter le langage? et par quel moyens parviendront-ils d'eux memes
à cette invention?"), jejíž rozřešením se bude zabývat ne méně
než třicet učených hlav; do módy vejde frek a ve Štrasburku, kte-
rým právě ve skleněném kočáře projíždí francouzská (budoucí) krá-
lovna, ale i jedna z neščetných obětí pařížského mistra Charles-
Henri Sansona, se, at last but not least, zrodí hnutí mladých gé-
niů známé později jako Sturm und Drang.

Přibližně stejnou dobou cestuje po západní Evropě pětadvaceti-
letý kazatel a anonymní literát Johann Gottfried Herder. V červnu
minulého roku vyrazil po moři z Rígy, v červenci dosáhl po roman-
tické plavbě francouzského pobřeží, na několik měsíců se zdržel v
Nantes a v listopadu dorazil do Paříže. Metropoli celého tehdejší-
ho světa, která se ještě vzpomíná z ohromení, které jí v dub-
nu tohoto roku připravila paní Dubarry svým triumfálním uvedením ke
dvořu, hlídá právě tak, jako je zvyklý hlídat své knihy: navštěvuje,
co je k vidění, a pilně se seznamuje s těmi, jejichž jméno má náje-
ký zvuk v krásných uměních a vědách; svého spřízněnce poznává v
Did rotovi, stejně rozporném a entuziastickém, stejně univerzálním,

v mysliteli, který je nejen druhým, ale především sám sobě paradoxem. V prosinci se již s Paříží loučí a přes Holandsko chvátá do Německa. V Hamburku se ještě stihne pozdravit s Lessingem a uzavře celoživotní přátelství s tichým Matthiasem Claudiem. Pak už jeho cesta směřuje přímo k příštímu zaměstnavateli na autinský dvůr. Po krátkém pobytu zde se znovu vydává na cesty. 4. září doráží jako průvodce a kazatel u mladého melancholického prince do Štrasburku - své spojení s ním však právě zde definitivně ruší, podstupuje obtížnou a bolestivou léčbu chorého oka a přijímá nového zaměstnavatele.

Rozhodně to však nebyla příslušná grand tour, tehdy stále ještě módní ("Avez-vous déjà fait votre tour de France," táže se afektovaná majorová v Lenzově Hofmistru) cesta Evropou - a Francií především -, která má poznáním světa a osvojením si vybraných způsobů, jaké se pěstují v nejcivilizovanějších společnostech, dovršovat a ucelovat vzdělání. Mladý Herder spíše než cestovatele připomíná štvance. "23. května (3. června) jsem odcestoval z Rigy a 25. května (5. června) jsem se vydal na moře a vyrazil, kam? - sám nevím," píše v záhlaví Deníku své cesty. A důvod tohoto překotného odjezdu z města, kde začínal sklízet první společenské úspěchy? Slyšme: "Necítil jsem se dobře jako společník ani v tom kruhu, v němž jsem byl, ani v odloučenosti, kterou jsem si sám ukládal. Necítil jsem se dobře jako učitel, tato sféra byla pro mne nadmíru těsná, cizí, nepřiléhavá a já pro ni nadmíru obsáhlý, cizí, zaměst-

naný. Necítil jsem se dobře ani jako občan, neboť můj způsob života doma přinášel uzavírání, jen málo podstatně užitečného, zato však líný a často protivný poklid. A konečně nejméně dobře jsem se cítil jako autor, když jsem vzbudil rozruch, který byl na škodu mému stavu a zraňoval mou osobu. Zkrátka všechno mi bylo odporné."

Před čím tak Herder utíká? Řekněme hned, že prchá před něčím, před čím není útěku; stísněnost, kterou pociťoval v Rize, jej bude pronásledovat dál, je něčím, co na něj zatím doléhá odevšad a čeho se ještě nedokáže zbýt, neboť právě jemu je dáno, aby tuto zkušenost pregnantně vyslovil a učinil ji obecnou. Klademe-li tedy otázku, co vyhnalo Herdera z Rigy, nehlédáme nic menšího než klíč, který nám umožní otevřít nejen jeho myšlení, ale především zkušenost, s níž se museli vyrovnávat všichni ti, které kdy Herderův zjev oslovil. Neboť vyjdeme-li pouze od toho, že pramenem jeho ustavičného neklidu je vyprahlost a neutěšenost světa, který po sobě zůstavily úvahy racionalistů a francouzských Filozofů, mnoho nezískáme: tento svět je už tehdy napadán leckde a ze všech stran (vzpomeňme třeba Rousseaua), třebaže namnoze zbraněmi ze stejného arzenálu. Nás proto musí zajímat hlavně to, jaká je specificky herderovská formulace nespokojenosti s touto situací. Tato cesta vede také bez větších oklik přímo k našemu tématu, protože právě Herderova odpověď je jednou z nejhlubější myšlených a dovršuje to, co někteří jeho duchovní předchůdci i současníci mohli zatím podat jen formou fragmentů, proroctví a tuch (Hamann), anebo co ještě vůbec

neviděli a k nové zkušenosti se teprve nadechovali (Goethe).

Polovina 18. století je v Německu a ovšem nejen zde dobou nové počínajícího kvasu. Německá literatura probouzená Götteschedem, švýcarskými teoretiky Bodmerem a Breitingerem a Lessingem se - oslněna zjevem Klopstockovým a preformována nadlouho grecismem Winckelmannovým - zdvihá na troskách osvícenského světa a hrevě anakreontiky k novému životu. Ze strmé a přísné stavby postavené v klasicistním slohu odpadá uvolněné a vyviklané zdivo, jehož se horlivě zmocňují mladší, jež jejich daimonion nutí houfně tento velechrám opouštět, a kladou je do základů stavby docela nové. Nejraději ovšem staví z toho, s čím si dřívější stavitelé vůbec nevěděli rady a co do svého díla vlastně nikdy nedokázali bezesbytku integrovat.

Takovým nepoddajným elementem povýtce je klasicistickému architektu především celý svět vášní: jeho jediným úkolem nakonec zůstává obrátit tuto oblast překlenout. Karteziánské jsou jasné a zřetelné ideje nadevše, temné a zmatené afekty, vášně a žádosti, jsou jim pouhé perturbations animi. Důstojné jednání je takové, jež zná afekt opanovat. Nemí hříchem mít vášně, leč podléhat jim, praví N. Malebranche stejně jako dramata Corneillova. Vůbec, vše výjimečné je nejlépe vyloučit; nelze zpodobovat přírodu celou, nýbrž nutno si všimnout především vhodně zvolených jejích částí. Pravý předmět nápodoby je získán teprve výběrem, který řídí rozum mající k dispozi-

ci pravidla - nikoli snad vždy jako normy, nýbrž jako zásadní orientaci, která vyžlynula z analýzy např. daného žánru a stává se pak vůdkyní invence. "Those RULES of old d i s c o v e r e d , not d e v i s ' d , / Are Nature still, but Nature M e t h o d i s ' d ."

Svým způsobem, avšak v zásadě ze stejného východiska se k problému vášně či afektu staví i Winckelmann ve svém výkladu Laokoontova utrpení, jak je zachyceno nedostižným řeckým sochařem a dramatikem. Soudí: nemají-li moderní příliš zastávat za starými, přirozeně musí napodobovat Řeky; napodobovat Řeky znamená učit se lépe napodobovat přírodu. Zákonem uměleckého vkusu proto budiž nesartelná řecká "tichá velikost a ušlechtilá prostota ve výrazu i v postoji": postava, ať jakkoli zmítána vášněmi či hrůzou, vždy nechť vykazuje velkou a vážnouduši. "Tato duše se zračí v Laokoontově tváři a nejen v ní i při nejprudší bolesti. Bolest, která se vyjevuje všemi svaly a šlachami jeho těla ... tato bolest, pravím, se v tváři a celém držení těla přesto neprojevuje žádnou divokostí. Laokoön nevyráží děsivý křik, jak o něm zpívá Vergilius ... Laokoön trpí, ale trpí jako Sofoklův Filoktétés: jeho bédnost nás z duše dojmá, ale přáli bychom si umět snášet utrpení jako tento velký muž."

Nedejme se však zmýlit. Pod touto čistou klasicistní formulací se už skrývá nejen element a ferment nového stylu. (Uveďme alespoň na okraj jeden příznačný detail: I Winckelmann krouží, a třeba zatím jen z kritické distance, jak je tomu např. v letmá po-

známce v jeho Dějinách starověkého umění, kolem proslulého Raffaelova výroku o vzoru vnuknutém v duši, který pochází z dopisu hraběti Castiglione a jenž později osvítil zbožné umělecké meditace Wackenroderovy.) Winckelmannův klasicismus je prostě nebezpečně dvojnásobný. Za jeho popisy antických soch, za jeho dozýlením slavného belvederského terza Apollónova hmatáme nebývale silný prožitek a nadšení: docela potom chápeme, že Winckelmann byl svolný přestoupit i na katolickou víru, jen aby se mohl dostat do svého Říma a ke svým památkám. Setkali-li se v Itálii příležitostně i s G. Casanovou, setkali se duchové jistě něčím blízcí ("Tento učenec není žádný pedant," poznamenal prý tehdy slavný dobrodruh). Winckelmannova próza je místy prózou emocionálního platonika poučeného Shaftesburyho estetikou. Ostatně jeho pravou tvář také v mnohém naznačuje a prozrazuje Heinscův Ardinghello.

Filoktétova utrpení se vzápětí ujímá G.E.Lessing (Laokoon, 1766). Souhlasí sice s Winckelmannem, že Laokoon nedává najevo své pohnutí, avšak pokud jde o Filoktétu, je mínění opačného: Filoktétés dokonce nařiká tak, že svým utrpením zneklidňuje celé řecké ložení, jeho prudké kletby ruší posvátné obřady. Tuto skutečnost Lessing zdůvodňuje především svým pojetím rozdílu mezi výtvarným a slovesným uměním (zobrazení předmětu v nejpregnantnějších okamžiku - zobrazení dějů v časovém sledu; odtud zadržovaný výraz i postoj Laokoontův, a naopak naplno trpící Laokoon Vergiliův i Sofoklův Filoktétés), ale zároveň svým přijetím bolesti trýzněného Filoktétu odmítá klasickému předseudek Winckelmannův: "Křik je přirozeným

výrazem tělesné bolesti," říká. "Přiznávám, že vůbec nalézám málo vkusného na Ciceronově filosofii, nejméně na té, se kterou přišel ve II. knize svých *Memorů* tuskulských o snášení tělesné bolesti. Skoro to vypadá, jako by chtěl drezírovat gladiátora, tak horlí proti vnějšímu projevu bolesti," čteme jinde. Lessingův Laokoon se stává inspirací Herderovi (*Kritické hájky*) a Emilia Galotti, jež je Lessingovým pokusem o zachycení jazyka srdce, ukazuje cestu mladým bouřlivákům.

Dosud pozorujeme jen izolované tóny či akcenty. Filoktétova bolest je marginálně dotčené téma, spíše příklad či ilustrace jinak tradičně vedených výkladů. Může však být, že se svým autorům jednou vymkne z rukou a bude chtít vést vlastní život s vlastními nároky, jímž dostojí až přicházející generace. Zatím však Filoktétos vystupuje jako hrdina řeckého dramatu, k němuž doba vzhlíží s úctou, a klíčem otevírajícím jeho zjev je to, co je již o tragickém hrdinovi antiky známo. Hrdina trpí, ale jeho velikost a vznešenost není v jeho bolesti, leč v tom, jak své utrpení přemáhá: nicméně Filoktétova bolest i tak podržuje rys jisté nápadnosti, strhává na sebe pozornost; třetí akt tragédie například do této interpretace stále jaksi nezapadá, z hlediska známého stylu je hádankou. Tato nápadnost to je, která podněcuje Lessinga (a později, jak ještě uvidíme, i Herdera) ke kritice winckelmannovského pojetí a k novému pokusu o zvládnutí tohoto fenoménu. Tato nápadnost ukazuje, že Filoktétos "není z tohoto světa": aby jí bylo možno uchopit, je tře-

ba, aby se proměnil sám styl.

•

Proměna stylu nikdy neznamená záměnu jedné konvence jinou. Styl, jež se tu pokoušíme pochopit jako strukturu obraznosti světa, abychom parafrázovali termín Staigerův, leží mnohem hlouběji než všechny konvence. Styl, lze-li vůbec něco tak neuchopitelného, ač všude a vždy přítomného, ^{postihnout} věcnosti, jak se domníváme, z odpovědi člověka na melodii, kterou vnímá a která jej ustavičně uvádí ve stálý neklid; vyrůstá z věčného usilování dát slovo této věčně vzdálené písni a rytmu pulsujícímu z nekonečné dálky. Pak je ale patrné, že styl je možno zachytit vždy jen jako svět v pohybu, byť to není pohyb vývoje, nýbrž spíše pohyb metamorfózy. Něco takového chceme ukázat i zde, třebaže se omezuje jen na velmi úzký vertikální řez.

Sledovali jsme zatím původně letmo dotčený problém a poukázali na jeho pozvolné přerůstání v centrální otázku. Skutečnost, že se ukazují, upozorňují na sebe a posléze osamostatňují právě tato témata, tyto problémy, anebo třeba jen právě tyto ilustrující příklady a ne jiné, ohlašuje jednak jistý neklid pod hladinou vládnoucího stylu, a jednak se v naléhavosti a úpornosti, s níž se stále ukazuje právě to, co se ukazuje, hlásí rození zprvu nezjevného a nevýrazného, později však jasně vyhraněného směřování, nové stylevé orientace. Myslí se zmočňuje duchovní napětí: náhle se ukazuje,

že jindy a jinde se již dříve přihlašovalo ke slovu cosi blíže příbuzného, dochází ke vzájemným dotekům a seznamování (nezřídka i k překvapivému objevování minulosti), k vzájemnému opločňování i radikálnímu přehodnocování přítomnosti, až se naпослед všechny tyto izolované a ne vždy současné snahy slévají v jediné tnutí, které zamýšlí jediný cíl a pracuje k novému stylu. Až teď, podíváme-li se nazpět, vidíme jasně, proč bylo tehdy tematizováno právě toto hledisko, tento „spekt stylu a ne jíný, proč se právě on díky svým potencialitám stal a mohl stát fermentem proměny. Děj, jak jej pozorujeme z míst jeho rozuzlení, má svůj jasný spád; neméně zřetelně však vidíme, že ani odtud jej bez násilí nelze zachytit do přehledné sítě kauzálních souvislostí. Styl se proměnil v jakási sukce-
sivním naráž, chvíle se na okamžik zastavila, či lépe: expandovala.

Ale nepředbíhejme: chvíle zhroucení starého stylu ještě nena-
stala, třebaže je velmi blízko: předzvěsti této události jsou již první spisy Herderovy. Necháme teď stranou jejich ústřední téma, jímž je jazyk a literatura, a soustředíme se nejprve na úvahy pro-
dlužující tu linii, kterou sledujeme. V prvním Kritickém hájku (1769), zasvěceném zkoumání Lessingova Laokoonta, se i Herder do-
týká záhadného Filoktéta a kloní se spíše k pojetí Winckelmannovu, avšak vychází nikoli z obecného principu, nýbrž z konkrétního cha-
rakteru a situace (Filoktétés netrpí jen svou fyzickou bolestí, ale také zradou a opuštěností; je sám a v nouzi a v tom se podobá Robinsonu Crusoe - typický důraz na individualizaci!) dané postavy,

to jest problém bolesti a pohnutí rozvíjí z úplně jiného pohledu. Říká: "Celé řecké básnictví prozrazuje mnohem více stop vnímavosti pro bolest a slzy, než kolik se vůbec odvažujeme tušit, a z velké části je takřka plným a živoucím otiskem tohoto citu, této citlivé duše." Důkazem tohoto tvrzení je elegie, jejímž známkou není daný metrický tvar, nýbrž právě onen zvláštní elegický tón (*versus quærimoniae*): "V tomto smyslu má elegie svou vlastní oblast v lidské duši, oblast otevřenosti pro bolest a hoře, umožňuje proto přehlédnout celé doby a národy a ze vzájemného srovnání se pak ukáže i vlastní místo elegie řecké." Nejsou to jen Řekové, kdo dopomáhají elegii k jejím právům: např. Skotové (a zde má Herder na mysli především bájnáho Ossiana) ukazují, že udatnost nevylučuje cit. "Plašivé nářky našich elegiků znávají můj sluch," uzavírá Herder, ale tam, ve volebném starověku, tam se ozývá melancholie lásky, která nás učí tomu, že "nejen civilizovaný Řek dokázal být udatný a přitom i lkat": barbarický Skot to umí ještě lépe." (Mimoходом: nejen Herder je znechucen moderními elegiky. Nejinak je tomu i u - jemu tak blízkého - faráře wakefieldského Goldsmithova: "The great fault of these elegists is, that they are in despair for griefs that give the sensible part of mankind very little pain. A lady loses her muff, her fan, or her lap-dog, and so the silly poet runs home to versify the disaster.")

Tyto Herderovy poznámky k elegii znamenají, jak je snad zřejmé, nejen zúčtování např. s německou anakreontikou (a v jistém smys-

lu, nepřímě, i francouzským klasicismem) a nejsou jen echem vlivného soudobého sentimentalismu, třebaže toto vše u jejich zrodu jistě stálo, nýbrž jsou v prvé řadě objevem pevniny (a možná lépe: atmosféry), z níž a na níž bude formulována nová zkušenost. Zatím je tato zkušenost přítomna pouze jako katalyzátor, který reakci umožňuje, aniž by v ní byl přímo účasten. Lessingova teorie však při styku s ním doslova překrystalizuje. (Divme se potom, že svědky této transmutace světa - zde máme samozřejmě na mysli zejména studenta právě J.W. Goetha - začíná více přitahovat "chymie" než vlastní studia.) Z Lessingova omezení na jediný okamžik vyplývá, uvažuje Herder, že výtvarné umění nemůže v tomto okamžiku vyjadřovat nic přechodného. Co to ale je, co není v přírodě "transitorické", nýbrž je v ní úplně "permanentní"? Žijeme ve světě jevů: jeden stihá druhý, uplývá a ztrácí se, neboť duší přírody je pohyb, změna a působení. Neměnná jsou nanejvýš tělesa (odhlédneme-li ovšem od jejich stavů, které jsou proměnlivé). "Co když je ale tato neproměňující se příroda zároveň také příroda mrtvá? A když je tato trvalá nehybnost předmětu učiněna bezvýhradnou charakteristickou známkou umění - co jiného to značí, nežže tímto principem - připravíme umění o jeho n e j l e p š í v ý r a z ?" V přírodě je přeci vše přechodné, duševní vášně i tělesný pocit; duševní činnost i tělesný pohyb; každý stav měnlivé konečné přirozenosti. Má-li mít umění k dispozici jeden jediný okamžik, do něhož třeba uzavřít vše, bude každý proměnlivý stav přírody v uměleckém díle nepřirozeně zvětšen a pak je vata po každém uměleckém napodobování přírody.

Lessing odvodil mylný princip, kterým umění připravil o jeho duši. Podíváme-li se na jeho teorii blíže, vidíme, že z ní třeba úplně vypadá hudba (a to je nyní opomenutí nad jiné významné): Lessingovi uniká, že dílo nemusí být vědy ERGON, ale také ENERGIEA (rozlišení, jež Herderovi zprostředkoval anglický neoplatonismus). "Základy se otřásají - jaká asi potom bude celá stavba? Než se na ni podíváme, pokusme se zajistit její základy jinak. Malířství působí v p r o s t o r u , prostřednictvím umělé představy prostoru. Hudba a všechna umění energická působí nejen v , nýbrž s k r z e časový sled, umělou střídou tónů v čase. Nebylo by možné shrnout i podstatu poezie to takového hlavního pojmu, poezii, která působí na duši libovolnými znaky, smyslem slov? Prostředek tohoto působení nazveme s i l o u ; a tak, jako jsou v metafyzice tři základní pojmy p r o s t o r , č a s , a s í l a , jako lze všechny matematické vědy odvodit z jednoho z těchto pojmů, platí i v teorii krasověd a umění: ta umění, která poskytují díla, působí v prostoru, umění, která působí energií, v časovém sledu; krásné vědy, či spíše: jediná krásná věda, poezie, působí s i l o u - s i l o u , která síce prochází sluchem, avšak přímo působí na duši. Tato síla je bytostí poezie, a ne koexistence nebo sukcese." Básně je uprostřed mezi malířstvím a hudbou: je hudbou duše, smyslově dokonalou řečí.

Zde leckde již padla slova, která si mladí (mladí - ale oni jsou všichni téměř Herderovými vrstevníky) mohli velmi vyléžit jako vůli k intenzitě, jak v prožívání, tak v jazyce. K tomuto také při-

spívá, že Herder není sám a že se všude šíří zvláštní nespokojenost (o níž tu již ostatně byla nejednou řeč), která tu ale byla daleko dříve, než ji tak dutočně a působivě zformuloval Jean Jacques: ona tu byla vlastně od počátku a nezřídka po sobě zanechávala tu a tam dobře patrné stopy. Jaký faktor určuje naše chťení, též se kupříkladu John Locke ve svém Esei, a odpovídá: "Po opakovaných dvahách se kloním k názoru, že to není, jak se obyčejně myslí, nějaký větší statek, který máme v dohledu, nýbrž jakýsi (a většinou dosti tísnivý) podivný neklid (uneasiness), jenž čas od času pocítujeme. Ještě dále jde Condillac: "...cette inquiétude est le premier principe qui nous donne les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, de comparer, de juger, de réfléchir, de désirer, d'aimer, de haïr, de craindre, d'espérer, de vouloir..." Ale i jiná silná slova již byla vyslovena, a také před Rousseauem, tak třeba toto: "La clarté est bonne pour convaincre, elle ne vaut rien pour émouvoir. La clarté de quelque manière qu'on l'entende, nuit à l'enthousiasme. Poètes, parlez sans cesse de l'éternité, d'infini, d'immensité, du temps, de l'espace, de la divinité ... Soyez ténébreux!" (Diderot) To vše má však v Německu svou váhu až z dat Herderových, za nímž nadto stojí impozantní temná postava Hamannova, kterou Herder pomáhal zpřístupňovat. A mluvíme-li již o mladých okolo Herdera, nesmíme zapomenout ani na to, že pramenem jejich entuziasmu byl na počátku Haller a Klepstock - i ossianovské mlhy, do nichž se Evropa začíná zvolna zahalovat.

Ale o tom vlastně ani nechceme hovořit. Ona vůle k intenzitě
 má u Herdera ještě jinou tvář a sahá svými kořeny hlouběji. Klade-
 li takový důraz na mužnou elegii, čteme v pozadí místo jiné i odsou-
 zení strojeného jazyka galantní erotiky, který dávno přestal být ja-
 zykem Króta a stal se polem rafinovaných hříček. Galantní francouzská
 poezie stvořila dokonalý systém skrývaček a šarád (vedle přísloveč-
 ně kluzkého Crébillona syna bychom mohli jmenovat i "hřích" Dide-
 rotova mládí *Les Bijoux indiscrets* - dílo, o němž se zpočátku sou-
 dilo, že je do němčiny převedl sám Lessing), nepřímého pojmenová-
 ní a zastírání, leckdy i neupřímnosti a masky, což lze poměrně
 dobře sledovat např. na patrně nejoblíbenějším pozdním galantním
 románu *Les Amours du Chevalier Faublas* Louveta de Couvray. Z původ-
 ní vznešené klasické jazykové normy (vysoké - nízké) se nakonec sta-
 la duchaplná hra: jazyk se proměnil ve lstivý nástroj skrývání:
 "Verdammt über das Hofgeschmeiss! So viel Worte, so viel Lügen,"
 ulevuje si hraběnka Orsina v *Emilii Galotti*. Vlastní cit či vášně,
 o které tu právě běží, záleží poněkud stranou, a pokud se nepři-
 způsobily, není tu pro ně nakonec místa - vůbec se začínají vytrácet
 z obzoru. V slovit prosté citění daným jazykovým klišé je stále ob-
 tížnější, ne-li nemožné. O tomto stavu svědčí i poznámka Goethova
 z Básně a pravdy: "Die französische Literatur hatte an sich gewisse
 Eigenschaften, welche den strebenden Jüngling mehr abstossen als
 anziehen mussten..." Možná právě proto se výraz citu, vášně, onen
 Lessingův jazyk srdce z Hamburské dramaturgie ("Reiz des Herzens hat seine

vlastní pravidla a je po ní veta, jestliže tato pravidla zneužíváme a místo toho ji podrobujeme pravidlům gramatiky a snažíme se jí dát všem chladnou úplnost, všem tu nadnou zřetelnost, jakou požadujeme od logické věty") stává tíživým problémem. Leč tento svěráčně instrumentální pohled na jazyk, který se zrodil v rozkochané Francii, se přenáší i do jiných oblastí: tak se také například objevuje konvenční teorie původu jazyka (Maupertuis v berlínské Akademii 1754), Mendelssohn a Meier budují teorii básnictví na jazyce jako systému arbitrárních znaků atd. Ve IV. Kritickém hájku shrnuje Herder situaci takto: "Žel! Žijeme dnes epochu krásna. Posedlost hovorem o krásných uměních zachvátila zvláště Německo... A jak se a pojmy krásy seznamujeme? jak jinak - z knih. Každý má dnes v ústech spoustu slov, pro něž nevidí věc; kterážto slova však každý podle konvencí literární komerce počává druhým tak, jak je přijal. Poslední krok k úpadku všech myšlenek!"

Za tímto odporem ke "galantnímu" typu učenosti a vůbec stylu všech krasoduchů i za patrnou vůlí k intenzitě je ovšem, jak jsme již naznačili, v Herderově případě více a v polemice, kterou rozvíjí, se probouzí úplně nový cit, vybrušují se nová slova. Ale především: Herder je celou svou bytostí kazatel, jenž každé slovo máří ryzostí srdce a každou promluvu ke shromážděné obci svým ideálem božího ředníka. Kde hledat takového ředníka, táže se v krátkém spise z roku 1765? Je to snad galantní a elegantní básník, ředník, herec, filosof? "I v prostotě velký, i bez poetické nádhery slavnostní, výmluvný i bez ciceronských period, působivý i bez

dramatických kouzel...". Stěží.

"Che non furan ribelli / nè fur fedeli a Dio," tak bychom snad nejlépe shrnuli latentní tenor Herderova vztahu k theologiám a populárním literátům té doby (Spalding, "klotziáni"). Jeho Kreuzzüge ve stopách Hamannových jsou však adresnější a přesnější. Lidský duch prý dokročil na nejvyšší metu svého rozvoje, ale za jakou cenu? "Politizovaná" společnost se utápí v potopě vzdělávacích časopisů, poučných a poučujících spisů, zábavných románů - a zívá nudou: nakonec stejně raději sáhne po osvědčeném pikantním dílku z dílny francouzských virtuózů anebo alespoň po svém Wielandovi. Nedává-li své pochyby příliš najevo, není to proto, že by o nich nevěděla, vždyť právě pro tuto společnost platí:

Když člověk ve své studovně si žije
a sotva ve světě, ach, vychází,
pak věci na světě, jak chtějí, jdou
a zvláště jich nelze dialektikou.

Moudrost, která pochází z těchto zatuchlých komnat, je, abychom použili slovo typicky herderovské, moudrost starců, kteří něco ztratili a zapomněli, že ztratili: svou rozmrzelost teď zakrývají maskou apodiktického optimismu a střizlivého patosu. Svým dědicům odkazují precizní, leč strojený a naprosto němý jazyk. Sdílí snad zrak, ale srdce přesně cítí jeho málkost, povrchnost. Odtud ona nedůvěra ke zraku u všech mladých nespokojenců. A tak Herder jaksi mimochodem
293 působí skutečnou revoluci v hierarchii smyslů, když rozvíjí některé

podněty Biderotovy (říkáme mimochodem, neboť pro Herderův pohled na lidské smysly je určující více motivů: jako kazatel kladé důraz na slovo živé, tedy proslovené a slyšené - ostatně stejný důraz na sluch a ne na zrak je typický pro Starý Zákon -, a pak je také nadšeným milovníkem hudby, třebaže má jeho vlastní hudební teorie základy na první pohled značně paradoxní). Zrak je rázem mezi všemi smyslovými orgány smysl nejchladnější. Zrak, který ulpívá na povrchu - je povrchní: tři největší epičtí básníci světa, Homér, Ossian a Milton, byli slepí. "Oko, vnější hlídka duše, zůstává napořád chladným pozorovatelem; vidí mnohé předměty, jasně, zřetelně, ale jako zvnějšku ... Toliko sluch je nejniternější a nejhlubší mezi smysly. Ne tak zřetelný jako zrak, ale není také tak chladný; ne tak důkladný jako pocit, ale není zase tak hrubý; nejblíže má k citu jako zrak má nejblíže k ideálu a pocit k obraznosti. " Rozdíl opoiti Descartovým *ideae clarae et distinctae* může být sotva větší. "Nejchladnější smysl je vidění, jeho vněmem je poznatek, a proto tvrdím, že člověk s vroucím srdcem si nikdy nemůže zamilovat to, co se snaží zalíbit jen našim očím. Drahokam je nejskvělejší dílem neživé přírody, ale je mrtvý; a i to nejpilnější zkoumání drahých kamenů je pořád chladné; abychom cítili sympatii k tulipánům, museli bychom být Holanďany, ale to je pak flegmatická sympatie vodňáče," sděluje Arianna své přítelkyni Wetty z dochovaného Goethova románu v dopisech (fragment), který vznikl o málo později.

Proti jazyku oka postaven tedy "jazyk srdce". Jeho potřebu ukázal Lessing, mnohé podněty přišly ovšem od Klopstockova Heslé-

že a jeho úd i odjinud, ale vlastní cestu k němu nastupují patrně až Herderovy Fragmenty a Kritické hájky. Težme se tedy na základní pocit, z něž tato cesta vychází a pro něž je nanejvýš nutná. Co je u kořenů pozdějšího "Explosivstilu" Sturm und Drang, pro něž je typická nebývalá intenzita stylová i existenciální:

Lieben, hassen, fürchten, zittern,
Hoffen, zagen bis ins Mark
Kann das Leben zwar erbittern,
Aber ohne sie wär's Quark!" (J.M.R.Lenz);

"Es ist mir wieder so taub vorn Sinn. Sogar dumpf. Ich will mich über eine Trommel spannen lassen, um eine neue Ausdehnung zu kriegen. Oh, könnte ich in dem Raus dieser Pistole zu existieren, bis mich eine Hand in die Luft knallte" (F.M.Klinger, Sturm und Drang).

Alespoň zčásti ukazují na tyto kořeny typické "výlevy srdce"

- od Bürgera až po neautentický titul Wackenroderova díla; "Moje srdce se rádo otevíralo, mělo-li komu," předznamenávají toto citění Rousseauova Vyznání. A vskutku, mladým srdcem doslova přetéká, překypuje zkušenostmi, pocity anebo třeba jen výkřiky, které si chtějí prorazit cestu ven, ale něco takového, jak vidí, nelze prostě říci. To či ono je nejen nepřipustné (např. z hlediska klasické jazykové normy) vyslovit, ale není to ani možné. Jazyk jako element sdílení byl zapomenut. Odtud je pak jen krok k objevu atmosféry, nálady - nevýslovných pocitů, k jejichž vyslovení by bylo třeba zaklínat všechnu prchavost okamžiku, prožívat každý akcent a zabarvení hlasu. Claudia Galotti v Lessingově truchlohře nemá vřech hraběte Appianiho, slyšela jen, jak umírající vzřekl "Marinelli":

Claudia: Tak správně.- Poslyšte, pane markýzi. Marinelli byl - jasně -
 no Marinelli bylo - provázeno prokletím... No, abych tomu u-
 slechtilemu muži neutrhala na cti - To prokletí jsem si domysli-
 la... Jméno Marinelli bylo poslední slovo umírajícího hraběte.
 Marinelli: Umírajícího hraběte? Hraběte Appianiho? - Slyšíte, milos-
 tivá paní, co sňe ve vaší podivné řeči nejvíce zsráží. - U-
 mírajícího hraběte? - Co chcete říci jinak, nerozumím.
 Claudia: (hořce a pomalu) Jméno Marinelli bylo poslední slovo umí-
 rajícího hraběte! - Teď rozumíte? - Nejprve jsem mu také ne-
 rozuměla, až bylo vysloveno takovým tónem - takovým tónem!
 Slyším ještě ten tón! Kde byly mé smysly, že jsem tomu tónu
 hned neporozuměla?

To nejpodstatnější neprozradí řeč, leč akcent, gesto, tón. "Dit"
 je vždy spjaté s "non-dit". Člověk je také proto odhalen jako by-
 tost náladová a ve svých náladách nevyčerpatelná. Na tom má svůj
 díl, ovšem i rozmarná anakreontika a její oblíbené téma láska a Amor,
 to jest přelétavost, vrtkavost, nevypočitatelnost, Die Laune des
 Verliebten (titul rané Goethovy pastýřské hry). I zde se ukazuje
 něco podstatně "nejasné a nezřetelné", a přece neodmyslitelné,
 něco, čemu je člověk vždy vystaven a vydán:

Sei wahr und sprich, ist's stets in unser Gealt,
 Zu lieben, w i e und w e n wir sollen?
 Oft fragt der Liebgott uns nur nicht, ob wir wollen.
 Wir finden ohne Grund uns zärtlich oder kalt,
 Jetzt dem Apollo spröd', jetzt schwach für einen Faunen.
 Was weiss ich selbst? Wer zühlet Amors Launen?

(Ch.M.Wieland, Musarion, 251-6).

Takové jsou tedy klíče k otevření lidské bytosti, k nalezení jazyka jejího srdce: na konci stojí nahlédnutí, že nálada či atmosféra je nezastupitelná jako element, v němž jsme oslovováni jinak než slovem, a, přece přesně, v němž cítíme puls božského (jak svým způsobem poznal již Hamann, který si po svém a paradoxně vyložil anglický empirismus označiv smysly za nástroje zbožnosti). "Laune" je prostě heslem mladých: "Einen launischen Abend, Behrisch," čteme v záhlaví Goethova dopisu příteli (20.XI.1767), obdivována "hogarthische", "swiftische" Laune a ovšem Yorick a Tristram Shandy atd. atd.

Zde jsme se však již trochu zatoulali. Tuď, přes náladu a zaměřený význam vede cesta k "jazyku srdce" jen nepřímou. Jazyk nového stylu se rodí jinde, především v Herderově polemice se Sulzerovým návrhem jazykové kodifikace (třeba jednoznačně ustálit smysl smysl slov, odstranit nadbytečná synonyma, zpřehlednit syntaxi, tj. vymýtit inverze atd. - fantóm claritas et distinctitas): "A co když tedy jazyk má n a d b y t e ě n o u zásobu (slov a obrátů)? Pak musí přebytečné pryč! Dokonalé pro fillosofa, špatné pro básníka, jenž z tohoto nadbytku žije, jenž chce pojmy vyjadřovat ne z ř e t e l n ě a u r ě i t ě, nýbrž pojmy a city chce vyjadřovat j í m a v ě a b o h a t ě. Zřídí-li tento nový Platon republiku, z níž budou vykázána synonyma a nevlastní slova, pak, básníci, sbohem! Sami budete muset odejít."

"Jazyk srdce" - to jsou "Machtworte", jazykem uchopené "Accente", smělé obraty a zvraty, exprese proti zvnějšku regulované vý-

povědi. Jinek řečeno: hledaný jazyk se musí učit ze svého mládí, jen tam je živý pramen jeho síly.

Herderovy názory přirozeně vyvolaly polemiky, i když autor budí respekt i v táboře svých možných odpárců (např. u Wielanda: "Ich bin begierig zusehen, was aus ihm wird, ein sehr grosser Schriftsteller, oder ein ausgemachter Narr"). Ano, rané spisy Herderovy bezesporu přinášejí myšlenky, které otevírají nové světy. Jenže - stále jaksi vycházejí jen z periferie hlubšího Herderova usilování a nikoli z centra. Tak například původ jazyka, o němž jde Herderovi ve Fragmentech především, tu rozřešen ještě není, třebaže cestu k němu již naznačuje. Jádra své zkušenosti se tedy ani zde nedopracoval, a proto cítí neklid. Tehdy se rozhoduje k odjezdu z Rigy, o němž jsme mluvili hned na začátku. Co jej však opravdu vedlo k tomuto útěku, nelze říci s určitostí a názory se také značně rozcházejí. Důvodů bylo jistě více a nemělo by valně smyslu, abychom se jimi zabývali. Řekněme, že to byla nepřekonatelná "Laune".

Herderův Deník je jedinečným záznamem prohloubeného pokusu o formulaci nejvlastnější zkušenosti. Především se tu Herder ohlíží nazpět za svým životem a za svou učenickou drahou. Polemika proti "galantní" a pedantské, tedy neupřímné krasovědě je formulována mnohem rozhodněji tím spíše, že její mírou teď Herder měří i sama sebe ("kalamář učeného písálkovství, repositář plný papírů a knih").

Zápal, s nímž pronásleduje "Wortgelehrtheit" neutuchá: např. pro recenzi Batteauxova spisu Uvedení krásných věd na jediný princip (vyšla o dvě léta později) jsou typická slova: Wortphilosophie, Wortformel, Kram von Wortgelehrtheit, Wortgeschwätz, Wortplunder apod.

Avšak: rozhodující krok k vyslovení zkušenosti, jímž se mu dostává nové perspektivy, je onen poslední krok, kterým definitivně opouští Rigu - a pevnou zem. Teprve na moři se se svou zkušeností setkává: v elementární formě tu vidí mnohem zřetelněji všechno to, co předtím dokázal jmenovat jen nepřímě: sílu, energii, živel, ale i hloubku, šířost a vysokost. Moře mu dává do rukou "nový způsob myšlení"

"Zde všechno dává myšlenkám křídla, pohyb a široký prostor. Fleskající plachta, stále se pohupující loď, šumění vln, plovoucí oblaka, širý, nekonečný prostor! Na zemi jsme poutáni k jedinému mrtvému bodu, uzavřeni do těsného okruží situace. Často je touto sférou psací stůl v zatuchlé světnici, místo u věčně stejného stolu, kazatelna, katedra - často je jí malé město, zbožňlé publikum těch tří, kterým se tu naslouchá, stále stejně lhostejné zaměstnávání (...). Jak úzký, jak omezený je tu celý duch! Jednou však odtud člověk vystoupí, či spíše: je odtud vytržen - bez knih, spisů, zaměstnávání a homogenní společnosti - jak jiný pohled! Kde je teď pevná zem, na níž jsem tak jistě stál? a malá kazatelna a lenoška a katedra, za níž jsem se vypínal? kde jsou ti, o němž jsem se strachoval a které jsem miloval! - ach, duše, jak ti bude, až vykročíš

z tohoto světa? Těsný, pevný, omezený střed zmizel, poletuješ teď vzduchem anebo pluješ mořem - svět se ti ztrácí - zmizel pod tebou! - Jak nový způsob myšlení!"

Pozoruhodný text, třebaže, jak plným právem poznamenává E. Staiger, mistrem prózy Herder není. Deník má v mnohém zajisté rysy pietistického "prolomení", v mnohém je blízký Hamannovu "londýnskému procitnutí". Filosof na loď prohlédá v náhlém oslnění, svou zkušeností je obklopen a prostoupen, cítí ji celou nardz a má ještě strach, aby mu stejně náhle nevyklouzla. To není "hamannizování" (jako např. ještě ve Fragmentech), nýbrž velkolepé setkání. Se zásadní proměnou vidění světa se mu zjevuje nové poslání: "Univerzální dějiny utváření světa."

Máme právo mluvit o zásadní proměně Herderova pohledu? Zdá se, že jisté indicie nás k tomu skutečně opravňují. Na prvním místě jmenujme topos Scipionova snu, tj. světa viděného z kosmické výšky, která naprosto mění perspektivu a ukazuje to, co jest, takové, jaké vpravdě jest, protože ruší nedokonalé, pouze lidské měřítko ("Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret," Cic. de rep. VI,16): "Těsný, pevný omezený střed zmizel, poletuješ vzduchem anebo pluješ mořem - svět se ti ztrácí - zmizel pod tebou! Jak nový způsob myšlení!" Nejpozoruhodnější je ovšem Herderův vztah k moři vůbec. Aut stultus est aut mori cupit, qui se mari committit, říkávali

staří, neboť moře jím platilo za locus horridus, nikoli amoenus. Odtud přešlo moře jako emblém ve slovesné (a ovšem nikoli akronym jenom slovesné) tradici přes středověk a renesanci (oblíbená metafora Petrarcova) až k baroku nejčastěji ve dvou metaforách: nepřímou pro alegorizaci státu (loď řízená zkušeným kormidelníkem na bouřném moři) a přímo jako metafora předvádějící dočasně pozemské drama plné neklidu a změn, falše, hříchu a zla, drama hledání a nalézání přístavu, Boha. Postavíme-li proti sobě Horatiovu ódu:

Rectius vives, Licini, neque altum
semper urgendo neque dum procellas
cautus horrescis, nimium premendo
litus iniquum. (Carm. lib. II, 10)

a Herderův Deník, pak je snad dobře patrná proměna toho, co jsme na počátku poněkud nejasně nazvali strukturou obraznosti světa. Herderovi káže jeho "Laune" jít hledat věčné, nehybné na moře.

Sledujme jeho cestu. Vykročil z "homogenní společnosti" a rázem stanul na samém počátku: "... das Meer unter ihm rollend, hoch über ihm das blaue, schöne, hellere Himmelsmeer - wie würde er seinen Gott umfassender nennen können, als G o t t d e s H i m m e l s u n d M e e r. ? Ein Seefahrer, ein in Ungewittern Verlorenen, wie seinen Gott mit dem treffendsten Nothenspruche nennen, als Gott d e r U n g e w i - t t e r dort oben, und der A b g r ü n d e unten?" Jak se loď zvolna vzdaluje břehům a pevnina se rozplývá v jítřním kouřmu, ztrácí všechno pevné a ostře ohraničené, vše co patří do karteziánské říše res extensa, svou hutnost a stálost a

a v třpytivém světle vln a oblaků jakoby ožívá. Předměty mizí a místo nich se zjevuje moc, *ENERGIE*. Celá příroda je zapojena do ustavičného pohybu, vše je síla, vše je duše, je duch, věčné spřádání, snování a tkaní. Jak nový způsob myšlení! "Wir schwimmen in einem Ocean der Macht..."

Jak mocné a magicky působí Herderova slova na mladé, o tom nejlépe svědčí velmi známý goethovský fragment *Die Natur*: "Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen...". Věčný život, dění a pohyb; věčně se proměňující, ani na okamžik nehybná, akryvující se v tisíci podobách a věčně jsoucí též. "Die ewige Urkraft," praví Herder, "die Kraft aller Kräfte" ist nur Eine."

V těchto i jiných Herderových výrociích jsou samozřejmě obsaženy mnohé a významné podněty Sturm und Drang, hnutí mladých géníů, které se zrodilo téměř vzápětí poté, co Herder krátce pobyl ve Štrasburku a seznámil se tu s mladým studentem Goethem. Mladí však patrně porozuměli Herderovi jen zčásti. Jejich "Explosivstil" si z jeho "nového způsobu myšlení" vybral jen jednu stránku, jediný aspekt. I oni tišivě prožívají pocit omezenosti, nedostatečnosti, ba absence (Jeremiášův "skrytý bůh" je znovu živé téma, od C. Bruna přes Racina a Pascala, na to nezapomínáme), ale distanci či absenci chtějí překlenout právě znásobením, výkřikem - "násilně" (Mächtigkeit, Machtworte), zatímco Herder jde nakonec naopak cestou ztírnění, zvrucnění bytosti.

Neboť oceán neznamená jen "oceán moci", živel plný nespoutaný síly. Pocit moře lze formulovat také jinak: jako nekonečný oceán vjemů. Tuto zkušenost teď Herder spojuje s Hallerovým pojmem "Reiz", se slovem Janova evangelia (Duch-vítr vane, kam chce, a hlas jeho slyšíš, ale nevíš, odkud přichází a kam jde, 3,8) i s Ovidiovým veršem Est deus in nobis, agitante calescimus illo (Fasti 6,5) a dochází k myšlence zvláštní analogie, která není pouhým přifažením, paralelizací, nýbrž pronikáním, věčným prostupováním. Stejně moře, na němž se vznášíme a jímž plujeme, lze objevit i v nás, sledujeme-li podivuhodný Hallerův Reiz, tuto propast vnitřních temných sil a obraz všemoci, která je hlubší a niternější než nekonečné koleťání planet. Odtud, z tohoto nevyčerpatelného pramene se šíří "Reiz" prostupující a oživující celou naši bytost. Sestupujeme-li takto do nejhlubšího nitra, ocitáme se nakonec zcela vně - propastná hlubina ukazuje výsostnost, všeoživující moc. V přírodě není nic od sebe odděleno, všechno splývá (Goethova raná lyrika překvapuje právě svými synestézami) a v nesčetných přechodech do sebe plynule přechází: vše je jakoby jediný plamen, jediný oceán, v němž a jímž je i lidská bytost. "Celá příroda je jediná melodie, v níž je skryta hluboká harmonie, čtete znovu v raném románovém fragmentu Goethově. Tato melodie nekonečnéhooceánu stvoření přináší i unáší naše vjemy: "- příliv a odliv, jímž plyne a vzdouvá se nejen vesmír, ale právě tak i příjemná přirozenost člověka". Přijímání a dávání, příliv a odliv, dech a výdech: od Herderova moře jde přímo cesta k pochopení Goethova věčného rytmu systoly a dia-

stoly i k Schellingově (a Novalisově) atrakci a repulzi. To je rytmus lidské bytosti, její "nervové buňky": každý dotek s vlnou, které na ni naráží, vyvolává napětí všech čivů, které s odlivem ochabuje. To je však zároveň i rytmus dějin: vzepětí a ochabování, příliv a odliv: každá chvíle má svůj vrchol, po němž následuje cesta dolů k novému nadechnutí.

Oceán, který spojuje duši člověka s všemocí, s "orgánem všech orgánů", je jazyk. Kruh se uzavírá a Herder se znovu vrací ke svým začátkům, aby je posměřil novou zkušeností.

Člověk má jazyk "již jako zvíře": všechny prudké a bolestné vjemy jeho těla, všechny vášně, které otlácejí jeho duši, se bezprostředně obracejí v tón, zvuk, v neartikulovaný výkřik. To jest ona nejhlubší (nejmladší) rovina jazyka je tam, kde je "oceán vjemů" skde člověk splývá nejnaterněji s rytmem přílivu a odlivu, s pulsováním prsíky. Duše je jako struna rozeznívaná tímto oceánem a ozvěnou přenášající jeho melodii v jazyk. Člověk je tvor bytostně sympathetický. Ale jazyk přirozeně není jen svou elementární rovinou, tato hlubina je pouze věčný pramen, z níž vlastní, plně lidský jazyk čerpá, již se však navyčerpává. Jazyk je celý teprve tam, kde přistoupí "Besonnenheit". Jazyk je tam, kde člověk zní zámýšlně, záměrně - kde mluví. Je tam, kde je tvor osvobozen od instinktivní vazby k určitému vymezenému okruhu a stává se odpovědným tomu, co rozeznává svět. Bylo by ale ukvapené interpretovat Herderovu "Be-

sonnenheit" jako autonomií rozumu; nezapomínejme: člověk je stvořen k přijímání a dávání - setkává se a protože je nadán onou zvláštní Besonnenheit, odpovídá. Jazyk je tak bystrostně dimenzí odpovědi. Je odpovědí, protože člověk přijímá a dává. Je dimenzí, neboť jazyk je onen rozměr, v němž člověk žije svůj odpovědný život. Jazyk zní v odpověď. Je duší světa.

Patrně každá doba procítá s nevyslovenou otázkou na rtech a zatímco ta méně šťastná se utápí v klopotných pokusech sformulovat její přesné znění, ta šťastnější se její formulace bezstarostně vzdává, nalézá odpověď ve šťastné zkratce a tu pak jako nezasloužený dar odevzdává svým nástupcům. Doba, k níž se vracíme zde, odpověděla nalezením e o l s k é h a r f y .

Z harf jak Solových zvuky plynou,
Anjelů jak zboropění zní,
stříbrostrunami mu harfy plynou
Vánky, vábí sladké pění z ní.

/Zkrácená a upravená úvodní část z chystané studie./

IV

mythos, filosofie a "nepředmětá
skutečnost"

ladislav hejčánek

Podle velmi staré a přesto dosud živé tradice se filosofie
zrodila v opozici vůči mýtu. Prototo pojetí svědčí některé vněj-
ší doklady, např. kritika existujících mytologií ze strany ně-
kterých filosofů a na druhé straně pobouření a represe jako re-
akce společnosti /resp. její významné složky/ na takovou "pod-
vratnou" kritiku; vedle toho mají ovšem mnohem větší váhu dokla-
dy o sebepochopení filosofie, která nejenom svůj způsob myšlení
zakládala na logu v protivě vůči mýtu, ale nezřídka chápala lo-
gos jako to, co vládne nanevše a podle čeho se všechno děje
/Herakleitos, který tvrdil, že všechno teče a nic netrvá, mlu-
vil o logu jako o "věčně jsoucím"/, zatímco mýtus ztrácí to, co
je všem a všemu společné a ponechává lidi pouhému uzdrání a jakoby
spánku.

Chápeme-li však /spolu např. s Eliadem/ mýtičnost jako
orientovanost na archetypy, ukáže se opozice filosofie proti mý-
tu jako zdaleka nikoliv dostatečně radikální^{1/}. Už hledání arché

tj. toho, "z čeho věci vznikají a do čeho zanikají" a co se uprostřed změn nikterak nemění, je vlastně jen hledáním racionalizovaného archetypu. Jako příklad nad jiné výmluvný mohou být uvedeny Platónovy ideje nebo Aristotelovy formy. Jestliže mýtický orientovaný člověk je zaměřen na archetypy a tím na to, co je dáno, hotové a tudíž minulé /v mýtu ovšem pre-minulé/, pak opozicí mnohem hlubší je orientace opačná, protivná, totiž zaměřenost na to, co teprve má přijít, na budoucnost a do budoucnosti. Zatímco nepodobování archetypů a identifikace s nimi znamená ztrátu osobní identity, zaměřenost do budoucnosti je otevřeností a zároveň cestou personalizace. Myšlenkové úsilí, které se chce zmocnit skutečnosti jako něčeho, co má před y sebou jako před-mět, musí na takovou skutečnost, která jako před-mět uchopena b ýt nemůže, buď rezignovat anebo ji jako skutečnost popřít. Protože však základním elementem filosofické aktivity je neustávající reflexe, musela filosofie dříve nebo později rozpoznat omezenost myšlenkového přístupu ke skutečnosti jakožto k předmětu^{2/}. Tematizace "nepředmětné skutečnosti" a přiměřeného myšlenkového přístupu k ní je jakýmsi závěrečným dozvukem i dovršením odvratu od danosti a toho, co je hotové vždycky už tu. Ale tedy se před námi otvírá závažný problém.

Filosofie, která se bude chtít myšlenkově vztáhnout k nepředmětné skutečnosti tak, aby z ní nedělala předmět /v ontologickém smyslu/, se nebude moci omezit na práci s předmětnými intencemi, ale bude muset důkladně vypracovat metody užití inten-

cí nepředmětných /k rozlišení mezi obojím druhem intencí se vrátíme/. A tu se kladě otázka: zůstává vůbec filosofie, operující s nepředmětnými intencemi a přesouvající své těžiště do nepředmětného myšlení, ještě filosofií? Vždyť to byl právě mýtus, který přezíral a na periférii odkazoval předmětné aspekty svého prolamování a veškerý důraz soustřeďoval na ty hluboké významy, které ležely až za vším vnějším; neznamená filosofie, orientující se na nepředmětné myšlení, jenom návrat k mýtu? A protože skutečný návrat k mýtu dnes už není možný, nestojíme před novým typem mytologizace, která už není logizací mýtu, nýbrž naopak mytizací logu? A to znamená jakousi remytizací? Není bez významu, že se v poslední době stále častěji poukazuje k umění, zejména pak k poezii jako k určitým jako takovým nepoznaným, ale hned tak nevyčerpatelným rezervoárům mýtu nebo přinejmenším určitých jeho složek. Neznamená proto skutečnost nejenom hojných návratů k poezii, ale nejednou přímo postizace vlastního filosofování určitý návrat filosofie k mýtu či remytizaci filosofie?

Kdybychom přijali takto postavenou otázku jako platnou, přijali bychom ovšem i její nevyslovený předpoklad, že filosofie opravdu někdy představovala protivu myšlení mýtického. Už jsme naznačili, že přinejmenším ve své první etapě představovala spíše racionalizaci, pojmové vytříbení a pročištění alespoň některých struktur myšlení mýtického. Kromě toho však musíme věnovat svou pozornost skutečnosti, že existuje významná tradice

sebepochopení filosofie, která se neobejde a nechce ani obejít bez mýtu jako jednoho ze svých stimulů, zdrojů a dokonce jako významné inspirace vlastního filosofování. Přihlédněme k této pozoruhodné tradici klasické řecké filosofie blíže. Vždyť nejenom filosofování samo, ale i termíny FILOSOFOS, FILOSOFIA a FILOSOPHEIN mají řeckou ražbu.

Slovo FILOSOPHEIN se vyskytuje již u Hérodota, když líčí v souvislosti se Solónem úzký vztah filosofování k cestování po mnoha zemích za cílem pozorování /THEORIÁ/. Termín je ovšem nepochybně starší a tradice připisuje jeho vytvoření Pýthágorovi. Diogenés Laertius zapsal, že "filosofii pojmenoval první Pýthágorás a sebe nazval filosofem," a to v rozhovoru s tyranem Leontem /Diogenés se tu odvolává na zprávu Hérakleida Pontica/. A přitom je zaznamenána také údajně autentická interpretace tvůrce termínu a zároveň jeho etymologické zdůvodnění, totiž že žádný člověk není "sofos", toliko bůh. Diogenovo svědectví je poměrně pozdní, ale je významně podepřeno Aetiem, alespoň pokud jde o autorství termínu. Bez zmíněné souvislosti s Pýthagorou, ale o to působivěji učinil etymologii termínu základem pro jeho filosofickou interpretaci Platóna v Hostině^{3/}, kde je vložena do úst samotnému Sókratovi.

Na hostině, pořádané původně na oslavu vítězství básníka Agathóna v soutěži o nejlepší dramatické hry, se všichni dohodnou, že postupně každý pronese řeč na počest a oslavu boha Eróta. Když se již všichni vystřídali a svou oslavnou řeč skončil i

sám hostitel Agathón, dochází na Sókrata jako posledního. Ten vyslovuje nejprve své rozpaky, protože alibí, že pronese chvalořeč, pouze z neznalosti, jak taková chvalořeč má vypadat. Z toho, co slyšel, je mu zřejmé, že krásná chvalořeč má "zahrnouti předmět chvály nejvelkolepějšími a nejkrásnějšími vlastnostmi, ať už jsou ve skutečnosti takové nebo ne; jsou-li nepravdivé, na tom tedy nic nezáleží"; patrně tedy "bylo napřed řečeno, jak se podobá, aby každý z nás promluvil jen zdánlivou chvalořeč na Eróta, a ne skutečnou". Sókrates sám však nechce pronášet takovouto chvalořeč, ale hodlá "řici po svém způsobu jen pravdu" a nikterak nechová úmysl závodit s předešlými řeční. Proto se také přítomných a zejména iniciátora celého nápadu, Faidra, zda je zapotřebí pronést i takovou řeč, "v které by bylo slyšet jen pravdu o Erótovi". A všichni souhlasí a vybízejí Sókrata, aby mluvil, jak pokládá sám za vhodné.

Naší pozornosti je hodna už tato expozice: Sókratés se distancuje od takové formy chvalořečení a oslavných řečí /ΕΝΘΥΣΙΑΣΜΟΝ, ΕΝΚΟΜΙΟΝ od ΚΟΜΟΣ, poukazující na Dionýza a bakchanálie/, které nedbají pravdy a nepravdy, a chce se ve své řeči přidržet pravdy. Nejprve položí několik otázek Agathónovi; když ten, přemožen logikou těchto otázek, se vzdává a říká, že by nedovedl Sókratovi odporovat, Sókratés ho nepomíná: "Pravdě, milovaný Agathóne, nedovedeš odporovat, neboť odporovat Sókratovi - to není nic těžkého." A po tomto hned dvojnásobném zdůraznění, že jde o pravdu, začíná Sókratés svou řeč, v níž chce podle svých sil

podat to, co se před lety doslechli od mantinejské ženy Diotimy. Ať už Diotima byla skutečná kněžka anebo je pouhou Platónovou fikcí, zůstává bez pochyb, že Sókratés svůj následující výklad opírá o sdělení věštyně, jejíž samo jméno je poukazem k olympskému vládci. Pravda o Erótovi, kterou Sókratés ve své řeči odhaluje přítomným, byla i jemu kdysi odhalena, zjevena. Nebyla mu však vyjevena jako hotová poučka, nýbrž prostřednictvím té dialektiky, které Sókratés sám užíval při nejrůznějších příležitostech a za jejíž pomoci si dokonce připravil půdu pro svou řeč o Erótovi, když nejprve položil Agathónovi otázku, zda by mohl někdo toužit po něčem, co má, co mu je k dispozici, nebo spíše po tom, co nemá, co sám není a čeho se mu nedostává. Jméno boha, profánní smysl a etymologie slova ERÓS /ERAÓ - milovat, žádat si, toužit/ jsou východiskem, ale pak nastupuje dialektika a argumentace^{4/}. To, co Sókratés ve své řeči rozvádí jako filosof, získal od věštyně; ale protože jeho výklad má vcelku obvyklou podobu a protože se pouze opírá o autoritu Diotimy /ženy možná vymyšlené/, nemůže tu být cílem podepřít slabý výklad silnou autoritou, nýbrž interpretovat tuto autoritu jakožto filosoficky relevantní. Je to už sama Diotima, která postupuje dialekticky a filosoficky. Z Platónova textu není nikde zřejmé, zda účastníci hostiny Diotimu znali anebo o ní vůbec alespoň něco věděli. Sókratés sám ani mnoho znalostí nepředpokládá; říká o ní, že byla moudrá /SOFĚ/ v těchto věcech i v mnoha ji-

ných, a uvádí, jak jednou vymohla pro Athénany odložení epidemie moru o deset let.

To vše je však jenom předehra k tomu podstatnému. Poukazuje-li všetkyně svým jménem i povoláním na božské věci, poukazuje k nim mnohem podstatněji to, co je obsahem jejího poučení. Diotima totiž přesvědčuje Sókrata, že Erós není ani krásný, ani moudrý, ale že "pro nedostatek dobra a krásy touží právě po tom, čeho se mu nedostává". Proto také není a nemůže být bohem, ale je to veliký daimon; takových daimonů je mnoho a různých, jedním z nich jest i Erós. A ten je "milovný moudrosti pro všechny život"; milovný moudrosti je FILOSOFOS /FILOSOFOS DIA PANTOS TOU BIOU/. "Žádný z bohů nefilosofuje ani netouží stát se moudrým - neboť jest moudrý - ani je-li někdo jiný moudrý, nefilosofuje. Naopak ani nevědomí nefilosofují a netouží stát se moudrými; neboť právě v tom záleží zlo nevědomosti, že člověk, který není krásný a dobrý ani moudrý, si o sobě myslí, že je dokonalý. Tak nikdo, kdo necítí svého nedostatku, netouží po tom, čeho nedostatku necítí." Filosofující hledatelé moudrosti nejsou tedy ani moudří, ani nevědomí, nýbrž jsou uprostřed mezi obojími; a mezi ně náleží i Erós. "Moudrost je věru jedna z nejkrásnějších věcí a Erós jentouha po krásnu, takže Erós je nutně filosof a jakožto filosof je uprostřed mezi moudrým a nevědomým."

Ukazuje se, že vlastně není nic divného na tom, že všetkyně Diotima vyučuje filosofa Sókrata, a to nejenom ve věcech bož-

ských, že ho poučuje o povaze samotného filosofování; vždyť sám velký daimon Erós je milovníkem moudrosti a tedy filosofem. Sókratés Platónova dialogu neobjasňuje vztah mezi Erótem a Diotimou; jistě nemůže být Diotima Erótovou kněžkou, neboť Erós není žádný bůh. V Platónově líčení zůstává otevřena otázka, jestli SOFIA této věštce vskutku původu božského nebo nikoliv; v jejím výkladu je proveden rozdíl mezi těmi, kdo jsou SOFOI /znalí/ v nějakých uměních nebo řemeslech, a mezi těmi, kdo jsou SOFOI ve věcech božských. Podle toho není překyb, že Diotima je SOFÉ ve věcech božských a jak se ukazuje i ve věcech daimonských. Je proto zajisté DAIMONIE GYNÉ, daimonská žena /v tom smyslu, jak ona sama hovoří o DAIMONIOS ANÉR, daimonském muži/; její SOFIA se týká božských věcí, vztahuje se k nim, ale nepochází od nich v tomž smyslu, že by to byla božská moudrost, kterou jí některý z bohů obdařil. Rozdíl mezi moudrostí, jaká je vyhražena bohům, a moudrostí jen lidskou /a také daimonskou, i když o takové text nikde nemluví, neboť na jedné straně lze těžko upřít daimonům onu SOFIA, jakou mají lidé znalí božských věcí, tedy lidé daimonští; na druhé straně jsou to přece právě daimoni, kteří prostředkují mezi bohy a lidmi/ zůstává nerelativizován a nepřeklenut. V jiném Platónově dialogu^{5/} je tento rozdíl ještě radikalizován v myšlence dvojího vědění, božského a lidského, které jako by vůbec nemělo žádné styčné body: "podobně jako my ... nepoznáváme nic božského naším věděním, tak zase obdobně oni jakožto bohové ... nepoznávají lidských věcí".

Tento výrok je ovšem vložen do úst Parmenidovi, zatímco Sókratés má výhrady: "Ale to snad je příliš podivná myšlenka, jestliže někdo zbsví boha vědění." Ale tento směr uvažování nás již odvádí od našeho problému.

Odhládněme od skutečnosti, že hlavním tématem celého Platónova dialogu a s výjimkou poslední řeči pozdějšího polopilého Alkibiada i tématem všech pronesených chvalořečí účastníků hostiny je Erós a láska a omeze se na přezkoumání některých možností rozvinutí myšlenek, vztahujících se k tématu jakoby okrajovému, ale navazujícímu na údajně Pythagorův výklad termínu "filosofia". Filosofování je, jak se tu ukazuje, činnost pozoruhodná: FILOSOFOS ANĚR zároveň filosofuje /v tom smyslu, jak tomu běžně rozumíme/ a zároveň miluje moudrost, kterou nemá, kterou nedisponuje. Lásku k moudrosti nemůže uplatnit jinak než filosofováním; a každá pravá filosofie manifestuje v celém svém myšlenkovém úsilí lásku k moudrosti. Zkoumá-li filosof kupříkladu povahu hmoty, života nebo spravedlnosti, může se jeho zkoumání legitimně nazvat filosofickým pouze tehdy, jestliže vedle filosofa jako subjektu, vedle hmoty, života nebo spravedlnosti jakožto předmětů a vedle aktivity samotného zkoumání, jímž se filosofující subjekt pokouší proniknout k povaze předmětu svého zkoumání, vstupuje do hry ještě něco čtvrtého, co nalze převést ani na subjekt filosofující, ani na předmět filosofického zkoumání, ani na filosofování samo. Toto čtvrté je tu označeno jako SOFIA, moudrost. Když tedy filosof zkoumá nějaký předmět svého

zájmu, musí se myšlenkově vztahovat k tomuto předmětu, ale musí se zároveň vztahovat k moudrosti. Každý z těchto způsobů vztahování k něčemu dalšímu má svůj specifický, od druhého způsobu odlišný charakter. Moudrost, SOFIA, není v žádném případě pouze jedním z předmětů zkoumání, stojícím vedle předmětů jiných. Proto ani filosofův vztah k moudrosti nemůže být redukován na vztah myslícího k předmětu myšlení. Zatímco každé myšlenkové zkoumání se k svému předmětu vztahuje co možná nezaújatě /sine ira et studio/, pro skutečnou filosofii je příznačné, že se k moudrosti vztahuje naopak zaujatě, totiž v lásce a s láskou /cum amore/.^{6/}

To, co jsme tu vyslovili, není jen naší libovolnou konstrukcí, ale může se opřít o některé výroky nejstarších filosofů. Uveďme především Hérakleita, který /zl.B 108/ mluví o tom, že moudré /SOFON, nikoli SOFIA, což však na věci nic nemění/ je ode všeho odděleno. Z hlediska našich úvah se vyjadřuje ovšem poněkud matoucím způsobem o tom, že moudré /SOFON/ spočívá v tom, znáti rozum, rozuměti myšlenku /EPISTASTHAI GNÓMĚN/, která všechno veskrze řídí /zl.B 41/; na jiném místě /zl.B 1/ ovšem užívá termínu logos místo gnóme a praví, že "se všechno děje podle této řeči" /podle tohoto logu/ a že "tuto řeč věčně jsoucí nechápou lidé ani dokud ji neslyšeli, ani když ji slyšeli". Z toho se podává, že znáti GNÓMĚ či LOGOS neznamená jen uchopit jako předmět, nýbrž rozumět jím jako něčemu oslovujícímu. Terminologicky posunutě, ale věcně příbuzně se s mnohem větší hloub-

kou vyjadřuje Bapedoklés /zl.B 114/, když si povzdychne, že "velmi však obtížná stala se lidem pravda a působí strast to, když doráží na mysl víra? /Karel Svoboda tu překládal příliš volně; DYSDEZÉLOS EPI FRENA PISTIOS HOMÉ - "útok" na duši, mysl, srdce, svědomí je tu však zjevný/. Ostatně i Hérakleitos věděl, že "většina božských věcí pro nevíru uniká a není poznávána" /zl.B 86//APISTIŠI DIAPSYNGANEI MĚ GIGNÓSKESTHAI/, což přinejmenším pro oblast věcí "božských" poukazuje na nezbytnost ještě jiného vztahu k "předmětu" poznání než je poznání samo. V daném výroku zůstává však nevyjasněno, zda "předmětem" víry i poznávání je totéž, anebo zda jde o různé směry intence; jen rozdílnost povahy intencionálního záměření je tu zjevná.

Uvažujme nyní dále už bez historických berlí a přezkoumejme nosnost takového pojetí filosofování, které z podstaty věci nutně mívá jednak k tomu, o čem filosofuje a co filosoficky zkoumá, jednak k čemu jinému, co vedle filosofa, vedle jeho filosofování a vedle předmětu jeho filosofování musíme uvažovat jako "to čtvrté". Tradice praví, že Pýthagorás pojmenoval toto "čtvrté" jako moudrost, SOPIA; Platón převzal toto pojmenování i výklad s tím spojený a vložil celou koncepci do úst samotnému Sókratovi, který se však ve své chvalořeči zase odvolává na jině nejmenovanou mantinejskou kněžku Diotimu. Zjistě však nic nebrání užít jiného termínu, pokud se ukáže jeho přednost zejména v nových kontextech; nabízí se především termín pravda, jehož pojmové konnotace by ovšem musely být náležitě upraveny

/v takovém případě by pak myšlení, jež by se vedle orientace na předmět vztahovalo k pravdě jakožto "tomu čtvrtému", mělo nést název filalétheia/. Náleží k jednomu z nejzajímavějších a po mém soudu nejperspektivnějších myslitelských pokusů, pevně zakotvených v české myšlenkové tradici, když se Emanuel Rádl v průběhu svého celoživotního díla a J.-L. Hromádka ve speciální studii rozhodli vypracovat pojem pravdy tak, aby nejenom už neznamenal pouhou shodu /adekvaci/, ale ani pouhou nezakrytost /k níž etymologicky poukazuje řecký termín ALÉTHEIA/, nýbrž aby se odnášel právě k "tomu čtvrtému", jak jsme o něm začali hovořit^{/7/}.

Dokonce ani v době mezi oběma světovými válkami, tím méně pak v dnešní myšlenkové a obecně kulturní atmosféře máje podobný koncept uniknout podezření a kritice, že jde o podnik kryptotheologický, pokoušející se jen v novém hávu uplatnit stará schémata, dnes už naprosto nepřijatelná. Na první pohled o tom může svědčit skutečnost, že Hromádka byl theolog a že Rádl byl často považován za kryptotheologa, zejména po publikaci provokativního programového článku "Filosofie a theologie" v prvním ročníku Křesťanské revue /1927/^{/8/}. Zetímco J. L. Hromádka^{/9/} o několik měsíců později ve své inaugurační děkanské přednášce prohlásil, že theologie je předpokladem nejvyšších motivů vědecké a filosofické práce, Rádl zachovává v uvedeném článku jistou opatrnost, když uznává, že podobně jako stojí filosofie nad poznáním vědeckým, je tu i nad filosofií další, vyšší rovina;

nemluví však o theologii, nýbrž o zjevení. "Jestliže vědu odůvodníme filosofií, nutno smysl filosofie odůvodnit něčím, co stojí nad ní. Jest absolutní příkaz, absolutní moc, co nás nutí, abych věřil v pravdu. Toto něco, čemu se prostě podvoluji, má zdroj ve zjevení." Chtěl-li tenkrát nebo chce-li dnes někdo Rádlu filosoficky kompromitovat, může se omezit na uvedený citát. A přece se Rádl filosofickými prostředky pokoušel ozřejmit, že tu je zapotřebí něčeho "čtvrtého", ode všeho ost tního odděleného /oddělený = absolutus/, co nás "nutí" věřit v pravdu /podle Rádlu je to pravda sama, která se zjevuje ve své přesvědčivosti, útočící na nás, tj. na naši duši, mysl, srdce, svědomí atd. - docela v soulase s Empedoklovým nahlédnutím, že se pravda stává lidem "obtížnou" tím, jak "doráží na mysl víra"/. Bez toho "čtvrtého" není ani věda, ani filosofie vůbec možná. Ale filosofie /a ještě méně věda/ nemá k dispozici žádný prostředek, žádnou metodu, jak ono "čtvrté", tj. pravdu podrobit zkoumání, jak se jí zmocnit jako zkoumaného předmětu, jak pravdu zvládnout a ovládnout a stát se jejím pánem. Je to naopak pravda, která musí člověka oslovit, má-li vůbec něčemu porozumět; je to pravda, která se musí vyjevit, zjevit, ukázat, která musí přijít a ozvat se. Přístup k pravdě nemá a nesmí mít v sobě nic násilnického, nic dobovačného, ale musí se stát otevřeností: člověk čeká, je vyzbrojen trpělivostí, ale také pozorností, nechce realizovat sebe, nechce prosazovat své, nevyjadřuje sebe a své nitro, nekřičí, nemluví, ale pozorně naslouchá, aby nepřeslechl.

A pravda buď přichází nebo nepřichází; člověk si její příchod nemůže vynutit, může se na ni jen připravit, může ji pouze očekávat. A může čekat někdy hodně dlouho; také může někdy propadnout iluzím, že se ji dočkal, že pravda přišla /až nepřišla/, ba že ji "má". Ale pravdu nikdo nemůže "mít"; zejména pak neexistuje žádný způsob, jak zajistit, zaručit, že jde o pravdu. Jen pravda sama je schopna ručit za sebe. To je všechno přítomno, když Rádl píše o "zjevení".

V Sókratově chvalořeči na daimona Eróta, zvláště pak v reprodukci a rozvedení toho, o před mnoha lety řekla kněžka Diotima, když Sókrata "zasvěcovala" do pravdy o Erótovi /a také do pravdy o filosofii/, najdeme hned v několika souvislostech a na několika úrovních zdůvodněnu onu závislost filosofování na něčem dalším, vyšším, zkrátka na "tom čtvrtém", resp. na všem tom, co vztah mezi filosofujícím a "sofiá" /která je vyhražena bohům/ prostředkuje. Tolikrát opakování motivu nemůže být pouhou náhodou, ale je zcela určitě autorským záměrem¹⁰. Sofie je vyhražena bohům, ale člověk ji miluje a touží po ní. Sám nenechává cestu a bloudí, ale na pravou cestu ho uvádí a do pravdivého myšlení zasvěcuje kněžka, tedy žena, znalá /SOFÉ/ božských věcí /ona sama jmenuje takové lidi, kteří jsou znalí božských věcí, lidmi daimonickými, nutně tedy i sebe považuje za ženu daimonskou/. Nikde není řečeno, že ona žena ~~je~~ sama filosofuje; její způsob argumentace je sice dobře dialektický a zcela při-

pomíná Sókratův postup, ale to, že se žena sama neoznačuje za milovnici moudrosti a že tak není označena ani v Sókratově vyprávění, může znamenat jen jediné, totiž že do té poslední zakotvenosti může filosofa zasvětit třeba i nefilosof. K potvrzení této okolnosti tu Sókrata zasvěcuje žena, což je zajisté překvapivé a tím spíše se muselo jevit překvapivým jeho posluchačům. Diotima je tu ukázána jako zvěstovatelka pravdy, skrze ni se ukazuje, zjevuje Sókratovi pravda. Platón zjevně považoval za nutné položit větší důraz na její svazky s božskými záležitostmi než na nějakou její filosofickou erudici nebo jen připravenost; přitom ony "božské věci" jsou samotnou Diotimou vymezovány velmi střízlivě - je to např. umění kněží, věštění, zasvěcování, zařikávání, vykládání budoucnosti a kouzla. Nikde není ani náznak nějaké příbuznosti s filosofováním. Rovněž se neříká, či kněžkou je Diotima; že však v žádném případě není kněžkou Erótovou, je zjevné z toho, že na rozdíl ode všech chvalořečí na Eróta /až na Sókratovu/, v nichž se prozrazuje neznalost a které jsou také určeny neznačným /a proto chtějí, aby se Erós ukázal "co nejkrásnějším a nejlepší", byla to podle Sókratova podání právě Diotima, která jej přesvědčila o tom, že Erós vůbec není bůh.

Ale Diotima v žádném případě neodhaluje pravdu vůbec, nýbrž pouze pravdu o Erótovi, a ještě nikoliv celou pravdu o Erótovi, nýbrž něco z ní. Diotima proto uvádí sice Sókrata na cestu, ale

zdaleka jej nedovádí k cíli. Dokonce lze říci, že Sókratés ani na cestu neuvádí, nýbrž mu o ní jen něco zvěstuje, zasvětil jej do několika věcí, které jsou neznámé neznalým, a vlastně jej odkazuje na Eróta samotného, který je archetypem filosofa, je sám prvním filosofem. Cesta, po níž má Sókratés jít, není cesta Diotima, nýbrž cesta Erótova. Erós je skutečným vůdcem filosofů, ať už to vědí nebo nevědí. Diotima poukazuje k Erótovi jednak argumentací vysloveně dialektickou, jednak mýtem, resp. mytologií /dokonce dost obšírnou, jak byl Erós počat na hostině bohů, uspořádané po narození Afrodítě/. A je velmi zvláštní, jakým způsobem Diotima Eróta charakterizuje: A jako syn Porův a Pénii má takovýto osud. Za prvé je stále chudý a docela není hebký a krásný, za druhé jest obyčejně pokládán, nýbrž tvrdý a drsný, bez obuvi a bez příbytku, líhá vždy na holé zemi a bez přikrývky, spí pod širým nebem u dveří a nacistách, žije tak jako matka, je neustále sdružen s nedostatkem. Ale po otci má zase to, že strojí úklady krásným a dobrým, je zmužilý, smělý a vytrvalý, mocný lovec, jenž stále osnuje nějaké nástrahy, žádostivý přemýšlení a vynalézání, milovný moudrosti po všechen život, mocný čaroděj, kouzelník a sofista..." Platón nepochybně chce, abychom nabyli jistoty, že Diotima krom znalosti několika kroků v dialektické argumentaci nemá o filosofii mnoho ponětí. Což by Platón, žák Sókratův mohl připustit, že praoobraz filosofa jakožto milovníka moudrosti jeví znaky čaroděje, kouzelníka a dokonce sofisty? Diotima je sice znalá, SOFÁ, ve svých věcech,

ale pokud jde o filosofii, je dokonale neznalá a jenom reprodukuje - s nejrůznějšími šelasty a deformacemi - něco, čemu sama dost nerozumí. Když mluví o Erótovi, nesmíme všechno brát příliš vážně a příliš doslovně. Když šlo v Apologii o autoritativní výrok věštírny o Sókratově moudrosti, byla uvedena velice známá věštírna v Delfech. Tady je však situace odlišná; Platón neříká nic bližšího o Diotimě, protože nepotřebuje její autoritu a v ničem se nechce o ni opírat. Naopak vyvolává o její znalosti, zejména pak o její filozofické znalosti, značné pochyby.

Na rozdíl od Diotimy je Erós líčen jako skutečný filosof, i když v důsledku Diotiminy neznalosti poněkud zmateně. Nejspíš i on má nějakou SOFIA, jako ji měla i mantinejská kněžka, ale ani zde nejde o pravou božskou SOFIA, která mu zůstává nedostupná. Tato nedostupná božská moudrost zůstává však předmětem jeho touhy a lásky, nikoliv předmětem jeho zkoumání^{11/}. Erós kupodivu vůbec není líčen jako zkoumající, nýbrž spíše jako svědce, jako lovec strojící úklady a osnující nástrahy. Čteme však: žádostivý přemýšlení a vynalézavý. Není to na filosofa poněkud málo? Nemaží přemýšlení a vynalézavost jen instrumentální charakter? Nemaží být jen pomocným prostředkem k úspěšnějšímu lovu, snadnějšímu svedení, k přípravě důmyslnější pasti? Ale vždyť celé ono svádění, lov a strojení úkladů je jakýmsi náhradním nebo přímo "chybným" úkonem: Erós touží po moudrosti - a strojí úklady krásným a dobrým. Nemůže uchvátit onu božskou moudrost, a proto svádí krásné a dobré lidi. Proč tomu tak je? A co je na

tom filosofického? Není to naopak výstavní příklad nedostatku filosofie, protože vyložené nemoudrosti? Tady se celý mýthos láme. Láska je pochopena jako touha mít trvale dobro; dále ne- jednou je do výkladu vsunut nový motiv: všichni lidé mají plo- divý pud ve svém těle i duši, lidská přirozenost touží plodit, a touží plodit v krásnu. /Moudrost se nám neztratila; víme už, že "moudrost je věru jedna z nejkrásnějších věcí a Erós je touha po krásnu" - proto i po moudrosti. / V posledním výhledu líčí sice Diotima vrchol erotického zasvěcení jako vidění krásna po- divuhodné podstaty /210 E/ resp. ono poznání, "jehož předmětem není nic jiného než právě ono krásno samo" /což všechno platí i moudrosti jako jedné z nejkrásnějších věcí, nicméně tu nachá- zíme převýznamný korektiv.

"Neboť není, Sókrate, předmětem lásky krásno samo, jak se ty domníváš," říká Diotima. "Muže co?" táže se Sókratés. A od- pověď zní: "Plození a rození v krásnu." /206 E/. A proto v samém závěru svého zasvěcujícího poučení praví Diotima: "Mysliš, že by to byl špatný život pro člověka, který by se tam díval a na to hleděl zrakem k tomu určeným a mohl s tím /- totiž s božským krásnem L.H./ být? Či nechápeš, že jediné tu, když se bude dívat oním zrakem, kterým je právě krásno viděti, podaří se mu rodit ne pouhé obrazy dobrosti - vždyť se nebude stýkati s obrazem - nýbrž skutečnou dobrostí, protože se bude stýkati se skutečnem; a když zrodí a vychová skutečnou dobrost, jistě se stane milým bohu, a jestliže to je člověku možno, stane se také on nesmrtel-

Na tomto místě se musíme tázat: v jakém smyslu lze mluvit o tom, že pložení a rození, resp. rození a výchova jsou "předmětem" lásky? Opět tu narážíme na příliš volný překlad, tentokrát Novotného. V řeckém textu žádný ekvivalent slova "předmět" není; čteme tu spíše "OU TOU KALOU HO ERÓS", tedy: není láska láskou ke krásnu, nýbrž láskou k pložení a rození v krásnu. Zajisté tu někde jde o "předmět" a "předmětnost", ale ukazuje se, že láska se ke svému "předmětu" nevztahuje jako k něčemu vskutku předmětnému, tj. právě danému předem, stojícímu či hozenému před ní /před-stojícímu, gegenständlich, resp. před-metenému/, nýbrž jako k něčemu, co je třeba vytvořit, splodit, učinit, tedy jako k činnosti, již je teprve nutno provést, uskutečnit.

Moudrost je jedna z nejkrásnějších věcí; láska k moudrosti tedy také není a nemůže být láskou k nějaké hotové, dané moudrosti /byť božské/, nýbrž je láskou k tvorbě v moudrosti, k pložení v moudrosti, tj. k pložení, které by v sobě zachycovalo alespoň odlesk oné božské moudrosti. Láska k moudrosti tedy vůbec není nějakým sebe srdceryvnějším toužením po dokonalé moudrosti, nýbrž je to činnost, aktivita, která něčeho konkrétního dosahuje, protože také k něčemu konkrétnímu míří, zatímco vztah k božské moudrosti spočívá spíše v tom, že sama moudrost se přibližuje k jejímu dílu. Dlouhá sice mluví o postupu od krásy těl

ke kráse duší, od krásy činností ke kráse poznatků /jako by se láska od činností postupně odvracela podobně jako od těl/, ale nakonec podle ní musí být člověk přiveden k tomu, "aby měl zrak obrácen na veliké moře krásna a aby zíraje na ně rodil mnoho krásných a velikých myšlenek a poznatků v nezávistivém filosofování" /210 D/. Láska k moudrosti je tedy láskou k plození a rození v moudrosti, tj. k rození a plození mnoha krásných a velikých myšlenek a poznatků. A tedy docházíme k té podstatné věci, která je vlastně od počátku středem našeho zájmu. Týkájí se snad ony mnohé krásné a veliké myšlenky moudrosti? Jsou to veliké a krásné myšlenky o moudrosti, anebo snad o něčem jiném? Není velikost a krása oněch myšlenek spíše v tom, že se nam oudrosti podílejí, tj. že se k nim moudrost přiznává a že jim propůjčuje něco ze své velikosti a krásy, než v tom, že by to byly myšlenky o moudrosti, tj. myšlenky, které by moudrost učinily svým předmětem? Nebo které by se jí dokonce jako předmětu zmocnily, které by jí svými prostředky uchopily a držely? Zajiště nikoliv, neboť ona moudrost je vyhrazena bohům a člověku není ani propůjčena, natož aby se jí mohl zmocnit. Ovšemže ona "vyhrazenost bohům" není žádná řádná filosofická klasifikace; ale revize je zapotřebí nejenom této formulací, ale celé tradici, která svazuje bohy a božské záležitosti s tou skutečností, která nemá předmětný charakter a která se proto nemůže a nesmí stávat předmětem v ontologickém smyslu; jinými slovy, té tradici, která z "to-

ho čtvrtého" činí zvláštní, mimořádný, posvátný a přímo božský předmět, nejvyšší jsoucno.

Už nejstarší etymologická interpretace termínu FILOSOFIA uvádí filosofii do vztahu k něčemu božskému /i když to není vztah veskrze pozitivní/. Platónova verze, vložená do úst Sókratovi, navíc líčí Sókratovu řeč jako reprodukci zasvěcení, kterého se mu dostalo od mantinejské kněžky. Věcně je pak každé filosofování podnikání pod tlakem touhy a lásky, vzbuzované daimonem Erótem, který sám je archetypem filosofa /alespoň tak je líčen/. Vazba filosofie k božským záležitostem a k božskému světu, zvláště pak ovšem ke světu, jenž prostředkuje mezi tím, co je božské a co lidské, je Platónem všemožně zdůrazňována, ale zároveň meritiorně ponechána jakoby na okraji a v pozadí toho, o čem se píše a v napsaném mluví. Můžeme tuto nepřehlédnutelnou okolnost považovat legitimně za pouhý relikv zatíženosti Platóna /a předtím Pythágora/ mýtickou životní i myšlenkovou orientací? Anebo bychom měli spíš nahlédnout pod povrch a pod slupku mytologických a religiózních formulací najít významné filosoféma, které se ve své době neprosadilo a nabývá na aktuálnost a závažnost právě dnes? Tento druhý přístup by dnes už nebyl ničím nezvyklým. Interpreti oné myšlenkové, ale především životní orientace, která představuje mnohem radikálnější odvrát od mýtu a všech způsobů pobyování v jeho světě a která našla svůj zrod hlavně v profetické tradici starého Izraele, se také musí

naučit prohlédet pod povrch formulací, které nesou mnoho formálních znaků a charakteristik mýtických vyprávění, aby pod nimi odhalily to nejpodstatnější, totiž odvrát od mýtické orientace na minulost a spoléhání na budoucnost, která má jako nová a nebyvalá teprve přijít. Proto se pokusíme vypreparovat myšlenku na cosi "čtvrtého", co je nezbytným předpokladem kvalifikovaného vztahu mezi aktivním subjektem a předmětem jeho aktivity /ať už poznávací nebo jiné/ a co nejenom že nelze převést nebo nějak odvodit ze subjektu nebo z objektu, ale co se ani nestává součástí vztahu mezi nimi /resp. součástí aktivity, již se subjekt zaměřuje k nějakému objektu/, z vylíčené antické tradice, a to takovým způsobem, abychom ji zbavili veškeré průvodní religiozity, s níž byla původně spojena. Zdaří-li se nám to, bude to jednak doklad nahodilosti a okrajovosti tohoto spojení, zejména však nám to umožní nový pohled na filosofii, kterou už potom nebude nutno jednoznačně identifikovat s předmístním myšlením /resp. s metafyzickým myšlením/ ani pro dobu, kterou považujeme pro řeckou filosofii za klasickou.

Využijme především již neznačené možnosti záměny termínu "sofia" za termín "pravda". I když jsou známe pokusy o personifikaci "sofia" v helenistickém židovství /tak např. v knize Pří-
sloví najdeme takové formulace jako "vyrozumívání řečem moudrosti" 1,2; "moudrost vaš volá, na ulicích vydává hlas svůj" 1,20; "zadliš moudrost nevolá, a rozumnost nevydává hlasu svého? 8,1 atd./ dochází brzo poté k personifikaci "Slova" /LOGOS

v Janově evangeliu/ nebo Pravdy /Jan 14,6; ostatně také "cesty" a "životy", ditto./, což nám usnadňuje volbu alternativy. Pravda je vskutku nejvyšším arbitrem, nejvyšší normou, jež nenesení už žádné další měřítka. I v dnešním povědomí člověka již plně sekularizovaného má smysl rozlišování mezi pravdivým soudem nebo pravdivým poznatkem a mezi pravdou smutnou, která umožňuje a zakládá všechny pravdivé soudy a pravdivé poznatky^{12/}. Kdybychom nepředpokládali pravdu jako absolutní kritérium, zrušili bychom rozdíl mezi pravdivostí a nepravdivostí /tj. mylností nebo lživostí/. To se děje všude tam, kde je pravda učiněna formálním vztahem /např. adekvací nebo korespondencí/ anebo kde je pravdivost chápána jako objektivní charakteristika, objektivní rys např. soudu nebo výpovědi. Pokusy toho druhu byly zatím podniknuty, ale vposledku nutně selhaly. Pouze ve "světle" pravdy se pravdivé myšlení nebo jednání ukazuje jako pravdivé a lživé jako lživé: je to pravda sama /absolutní, tj. od všeho "oddělená" pravda/, která ukazuje, vyjevuje, zjevuje sebe samu tím, že vyjevuje pravdivost pravdivého a nepravdivost nepravdivého myšlení a jednání. Neexistuje žádné měřítka, žádný nástroj, kterým bychom mohli pravdu suverénně změřit nebo si ji podrobit, zajistit si ji a mít ji ve své dispozici. Proto je pravda hluboce spjata s časem /na rozdíl od představy takového Aristotele/: pravda vítězí, ale ne prostou svou vahou a převahou, nýbrž vládne, převládá, vítězí "na věky", nikoliv nutně okamžitě a

hned. Její doménou je právě budoucnost. Proto teprve v budoucnosti se definitivně odhalí, co je pravdivé a co lživé. Pravda je tím větlem, bez něhož se nic nemůže ukázat, jaké skutečně jest, tj. nemůže se ukázat v "pravém světle", totiž ve světle pravdy. Předmětne myšlení setrvalo a setravá v iluzi, že pro poznání je rozhodujícím kritériem skutečnost, realita, věčnost. Ale předpokládá, že věčná skutečnost je jednoznačná, je hluboce mylný. Každá realita, každá res-věc je víceznačná, ba mnohoznačná; její mnohoznačnost není založena v subjektivitě, v rozmanitosti různých přístupů k ní, nýbrž právě "objektivně". Rozmanitost přístupů k realitě je umožněna mnohoznačností reality samé. Jinak bychom se mohli vyjádřit tak, že každá realita má mnoho tváří; bez světla pravdy samotné nelze rozpoznat, která z těch nesčíslných tváří je ta pravá.

Existuje myšlení, které jen slouží omezeným zájmům a cílům; i tu je ovšem nutná jistá "profesionalita" ve smyslu technické znalosti a dovednosti, zručnosti. Člověk, který je v tomto smyslu znalý, je pouhý řemeslník či spíše pouhý otrok, protože slouží něčemu, o čem sám nerozhoduje /tedy intervenují kontexty, příznačné pro staré Řecko a jeho otrokářský systém: svobodný člověk měl vyšší zájmy, kdežto otrok se mohl zabývat jen řemeslnou stránkou věci/. Je něco, co člověku nedá spát a co jej žene k tomu, aby usiloval výš; jen otrocký člověk se spokojuje s technickou zdatností, s pouhou řemeslností /podle Diotimy to

to je BANAUSOS ANÉR/. Takový je "znalý" jen ve smyslu dovednosti nebo zručnosti /SOFOS É PERI TECHNÁS É CHEIROURGIÁS/, ale zůstává bez základu, bez zakotvení. Dnes bychom mohli docela dobře mluvit o tom, že takový člověk otročí ne už nutně jiným lidem ve smyslu sociálního postavení, ale že otročí věcem, předmětné stránce každodenního soukromého i veřejného života. Proti tomuto otržčení se vysoko zvedá nárok pravdy, jež povolává každého člověka k výhradní službě, ba k zápasu otto, aby se ona prosadila a aby ona zvítězila. Takový člověk, který nade všechny své vlastní i společné lidské zájmy a cíle postavil službu pravdě, pr tože své nejvyšší touhy a svou plnou lásku spojil s ní, je podle Diotimy DAIMONIOS ANÉR; v naší dnešní mluvě to nezní dobře, protože tu jsou připomínky mýtické a religiózní konnotace. Snad bude nejvíc odpovídat, přeložíme-li to jako svobodný člověk; jen člověk, který se rozhodl celý svůj život a všechno své snažení dát do služeb pravdě, je člověkem v skutku svobodným, protože jen takový se může a dovede osvobodit od zotročujících vazeb k předmětné stránce skutečnosti, od vazeb k věcem.

Takové životní orientaci člověka, který se dal do služby pravdě, odpovídá i způsob myšlení. Jak může myšlení odhalovat věcné souvislosti a využívat jich - a zároveň se v poslední loajalitě odevzdat samotné pravdě? To nestojí proti sobě, jak se domnívali Řekové /Aristotelés se kupříkladu domníval, že k tomu, abychom zahlédli pravdu, je nutno se zády obrátit ke všemu děláni/, ale může a dokonce musí být skloubeno v jednotu. To je mož-

né díky tomu, že lidské myšlení /a mluvení/ není vybaveno jenom jedním druhem intencionality, nýbrž že vedle /druhových/ intencí předmětných má k dispozici /základnější, primárnější/ intence nepředmětné. Ideálem racionálního myšlení je maximální možná jednoznačnost, jasnost a srozumitelnost; ve vědě pak byl tento ideál vytyčen jako ideál exaktnosti, přesnosti. Jeden z velkých myslitelů našeho století, matematický logik a filosof A.N.Whitehead prohlásil na závěr jedné své přednášky, že exaktnost je podvod. Mohli bychom spíše říci, že to je iluze těch, kteří docela zapomněli na nepředmětné intence, kteří vytěsnili jakoukoli myšlenku na ně ze své mysli a kteří se - v duchu myšlení celé dlouhé epochy - s klapkami na očích soustředili jen na předmětnou stránku skutečnosti. Na první pohled se - zvláště nám, kteří jsme touto tradicí zatíženi - může zdát, že to nemohlo být a ani dnes nemůže být na závědu, protože vše, nač eventuelně ve svém myšlení míříme nepředmětné, můžeme kdykoliv učinit cílem intencí předmětných. To je však jádro celé iluze.

Pozoruhodná tradice, v rudimentu připisovaná Pythagorovi a skvěle využitá v Sókratově řeči Platónem, nám i všem filosofujícím připomíná, že filosofie, ačkoliv se může zabývat jakým-tématelem a zvolit si cokoli za předmět svého zkoumání, zůstává filosofií jen tehdy, jestliže zároveň zůstává láskou k pravdě /ev. k SOFIA/. A právě tak jako ona SOFIA se provždy vymyká i pravda jakýmkoli pokusům o její ovládnutí a uchopení, třebas jen jen pojmové, myšlenkové. Pravda nemůže být oddalena, ale může

/anebo nemusí/ se jen sama vyjevovat, když se pokoušíme uchopit pravou tvář, pravou povahu jeoucích věcí, pravou povahu skutečnosti. Vztah k pravdě je však toto genere odlišný od vztahu k jakékoli skutečnosti. Každá skutečnost má svou předmětnou i nepředmětnou stránku a může být proto /intencionální/ předmětem jak předmětných, tak i nepředmětných intencí. Obojí druh intencí je pro naše myšlení i promlouvání významný; primární důležitost nepředmětných intencí unikala po věky pozornosti myslitelů, protože se zdálo, že vše, co může být míněno nepředmětně, může být transformováno v předmět předmětných intencí. Ve skutečnosti však bylo toto zdání jenom příznakem toho, že myslitelé zapomněli na ty "skutečnosti", které vůbec nemají předmětnou stránku /v ontologickém smyslu/; taková skutečnost, která se nezvnějšňuje /jako taková/, a proto nemůže být ani zpředmětněna /legitimně/, může být pochopena jako ryzí nepředmětnost. Proto také nikoliv každá budoucnost a nikoliv všechna budoucnost může být ztotožněna s ryzí nepředmětností. Ale jak tedy může být ryzí nepředmětnost vůbec "pochopena" resp. "pojmově pojata"? Můžeme tam, kde jsou předmětné intence vyřazeny a fungují jen intence nepředmětné, mluvit ještě o pojmu? A pokud přece jenom ano, můžeme pracovat s pojmem "skutečnosti", která není ani realitou /tj. nemá věcnou povahu, není věcí/, ani událostí resp. skutkem /které se vyznačují tím, že mají vždy také předmětnou stránku, neboť tím, jak se stávají, jsou eo ipso zvnějšňováním vnitřní-

ho/? A jakého pojmu v tom případě máme použít, je-li nevhodný /alespoň etymologicky/ i termín "skutečnost"? /Skutečnost od skutek; německy Wirklichkeit ist, was wirkt - ještě předmětnější./ Odpověď na uvedené otázky není ovšem vůbec snadná a pravděpodobně není v současné chvíli ani možná. Celým svým myšlením vězíme v tradici předmětné, tj. plně soustředěné na předměty předmětných intencí a zapomenuvší na ryzí nepředmětnost. Aby bylo možno rozvinout "nepředmětné myšlení" tak, aby se úrovní přinejmenším vyrovnalo dosavadní tradici myšlení předmětného, je třeba nabýt rozsáhlých zkušeností s praktickým a vědomým užíváním nepředmětných intencí; teprve v reflexi, která přezkoumá rozvinutou a sledovanou praxi tohoto druhu, si bude možno udělat větší jasno v celkovém pohledu na nový typ myšlení. Lze mít oprávněně za to, že si to vyžádá cílevědomou práci mnoha lidských generací. Byla by to chyba, kdyby si někdo tento vývoj vykládal jako nějaký návrat k předracionálnímu myšlení, třeba jako návrat k mýtu. Je třeba si uvědomit, že dnešní situace je výsledkem po věky trvajících filosofického myšlení, které v některých směrech vyčerpalo své síly a možnosti a v určitých problémových okruzích totálně selhává. Je jisté, že tu nejde jen o konec jedné epochy určitého stylu myšlení, ale o proměnu celého životního stylu, o změnu celkového zaměření lidského života a o nezbytnost zakořenění nového způsobu životního i myšlenkového zakotvení v době, kdy člověk znepokojeně pociťuje

tíhu své vykořeněnosti. Potřebujeme novou racionalitu, totiž takovou, která si vypracuje přísná pravidla práce s nepředmětnými intencemi, která si ve své přesnosti, jasnosti a srozumitelnosti nikterak nezaždá s prací s intencemi předmětnými. Navíc bude nutno veškeré dosavadní zkušenosti myšlenkové práce s předmětnými intencemi na dosažené úrovni zachovat a co možná ještě zkvělitnit. Nelze připustit, abychom oustředili svou pozornost na nepředmětné významy a konnotace s takovou jednostranností a výlučností, aby upadlo do zapomenutí všechno, čeho dosáhla končící myšlenková epocha. /O něco takového se pokouší ideologie./ Teprve za těchto okolností bude možno mluvit o vskutku novém myšlení, které bude právo jak předmětné, tak nepředmětné stránce konkrétních skutečností, ale také ryzí nepředmětnosti.

Všechno lidské myšlení /a promlouvání/ je vybaveno jak předmětnými, tak nepředmětnými intencemi; jeho intencionálními předměty jsou obvykle konkrétní skutečnosti, které jsou v sobě uskutečněnou integritou vnitřní a vnější stránky /concretum - srostlice vnitřního a vnějšího/, anebo skutečnosti, jejichž vnitřní a vnější stránka nesrostly a jejichž integrace je "umělá", protože založená odjinud /jinými konkrétními skutečnostmi, totiž subjekty vysoké úrovně/. Ve všech případech tohoto dvojího typu bude mít teprve nové myšlení možnost vskutku integrálního přístupu ke skutečnostem na základě koordinované kooperace předmětných i nepředmětných intencí. Naproti tomu "přístup" k ryzí nepředmětnosti nutně ponechává předmětné intence buď nevyužité

anebo je nechá mířit naslepo; nové myšlení bude muset vypracovat normy pro koordinaci využití předmětných intencí se zanářeností nepředmětných intencí k ryzím nepředmětnostem. Je zřejmé, že sám termín "přístup" je nepřístupný, neboť sugeruje situaci, v níž aktivita přístupujícího subjektu je rozhodující, ať už se "předmět", k němuž míří a k němuž se vztahuje, "chová" zcela pasivně resp. netečně anebo na onu subjektivní aktivitu jen "reaguje". V setkání jednajícího a poznávajícího subjektu s ryzí nepředmětností /např. s pravdou/ jde však o situaci podstatně odlišnou: k setkání dochází v momentu, kdy subjekt /tj. člověk/ vykročil a tudíž jakoby vyčnívá sám ze sebe, aby se k sobě mohl vrátit a podrobit přezkoumání svou dosavadní aktivitu a vůbec sám sebe. Tento odstup od sebe, bez něhož je sebepoznání nemožné /a není tudíž možná ani sebekontrola a eventuelní revize vlastních pozic, činů, názorů i celého životního stylu/ a jehož cílem je přístup k sobě z nových "pozic" a v nové perspektivě, nese název reflexe. Jedním momentem reflexe jakožto odstupu od sebe a nového přístupu k sobě je bytí subjektu "mimo sebe", kdy se více nebo méně otvírá právě vůči ryzí nepředmětnosti /např. pravdě/. Tento dnes vpodstatě zapomenutý nebomaslepon znevážený moment, kdy subjekt "stojí ven ze sebe" resp. kdy "vyčnívá /trčí/ ze sebe" byl již ve starém Řecku a poté i v Římě označen obdobně vytvořenými slovy, jež nabyla zčásti již v tehdejší době, zvláště však dnes posunutých a v prvním případě leckdy pejorativních významů: ek-stasis a ek-sistentia. Přestože

personalizace představuje proces značně složitý, je nepochybné, že bez ek-stasis jakožto nejvýznamnějšího momentu reflexe by zůstala cesta k ní uzavřena. Ek-stasis zakládá totiž nejenom otevřenost vůči ryzí nepředmětnosti, nýbrž také vůči nepředmětné stránce, tj. vůči subjektivitě druhé lidské bytosti. Skutečná otevřenost vůči druhému člověku, vůči "ty", je možná jen jako schopnost, ochota a nakloněnost k "vykročení ze sebe" na cestě k druhému.

Na základě dosavadních úvah se tedy zdá, že v průběhu mnoha staletí došlo jen neprávem a k našemu politování k zapomnění filosofie na to, co filosofii činí filosofií, totiž láskou k čemu si "čtvrtému" /popravdě spíše k "tomu prvnímu"/, co v Platónově Symposiu dostalo v souhlase s tradovaným výkladem Pythagorovým pojmenování "sofia", co však lze dnes s nadějí na větší srozumitelnost a přesvědčivost označit termínem "pravda" /ovšem přiměřeně interpretovaným; zdá se nám totiž, že užití tohoto termínu má své přednosti před užitím termínu "bytí", jak je nacházíme především u Heideggera/. Rozpoznání nezbytné vazby filosofie na "něco", co nelze přiřadit ani k filosofujícímu subjektu, ani k povaze samotného filosofování a už vůbec ne k tomu, co se stalo předmětem tohoto filosofování, však má velmi vážné důsledky také pro chápání dějin filosofického myšlení, kam jsou obvykle zařazovány i takové typy myslitelů, kteří nejenom že si odkázanost filosofie na "sofia", "pravdu" atp. dost neuvědomují, ale kteří ji programově zavrhuji. Zdá se také, že právě na

tomto kritériu lze založit rozlišování mezi skutečnou filosofií a pouhou sofistikou, kterou jest chápat jako zdánlivě filosofickou eristiku, připravenou bojovat na kterékoli straně a stejně pohotovou touž pozici či tézi zdůvodňovat jako vyvracet.

Zároveň se však ukazuje nutnost, aby se podobný pokus pokud možno nejvíc oprostil ve svém výkladu ode všeho, co by mohlo napomáhat spojování "toho čtvrtého" /tj. "sofia", pravdy, nebo třeba bytí atd./ s jakýmkoliv prvky mýtu či religiozity, a to nikoliv jenom proto, aby se v jakémsi oportunismu vycházelo vsťíc sekularizovanému /ale zároveň vykořeněnému/ "modernímu člověku", ale především aby se ukázalo, že nejde o nějaký přežitek či relikv mýtického /ev. religiózního/původu, nýbrž o konstitutivní element filosofie jako takové. Eventuelní pravdivost nebo naopak mylnost takových mýtických či religiózních prvků tím nikterak nemá být prejudikována, nýbrž představuje samostatné téma k přezkoumání. V Sókratově vyličení poučení, jehož se mu dostalo od Diotimy, je naprosto zjevné, že příjezdemším sám Platón /ale nejspíš také Sókratés/ byl hluboce přesvědčen o možné pravdivosti některých mythologemat; a nám se nezdá, že by mělo nějaké filosofické opodstatnění takovou možnost popírat. Jde totiž o pravdivost nebo nepravdivost, nikoliv o formu výpovědi nebo promluvy, jejímž prostřednictvím se pravda v partikulárním případě vyjevuje. Předmětem našeho odmítnutí a naší kritiky /filosofické povahy/ může být legitimně i jenom

taková složka mýtu, která v přehnané a jednostranné orientaci na minulé a tedy na dané, hotové pravzory se uzavírá vůči budoucnosti a vůči všemu novému - a tudíž i vůči tomu, co filosofii činí skutečnou filosofií. Výsadou filosofie - na rozdíl od každé speciální vědecké disciplíny - je její poslední oddanost a odevzdanost pravdě, z níž v každé době poznává jen něco /přesně vzato něco pravdivého o něčem skutečném/, ale která nikdy není celá v jejím dosahu. Filosofie může tematizovat cokoli /zejména také cokoli z toho, co se může stát předmětem vědeckého zkoumání/; specifická jejího přístupu spočívá v tom, že se každou partikulární skutečností zabývá vskutku filosoficky jen tehdy, když zároveň tematizuje její místo v celku a vztah k celku. A celek se nikdy nemůže stát pouhým předmětem žádného zkoumání, neboť právě jeho integrity jakožto celku je založena na jeho nepředmětné stránce a vposledu na ryzi nepředmětnosti. Jelikož vlastním elementem filosofie je reflexe, musí si filosofie svých vazeb k celku a k ryzi nepředmětnosti být specificky filosofickým způsobem vědoma a musí si proto vypracovat v situaci, kdy dosavadní myšlenkové prostředky selhávají, nové myšlenkové nástroje či spíše myšlenkové "receptory", jimiž alespoň ze své strany zajistí naslouchavou otevřenost v situacích, kdy může dojít k setkání a oslovující pravdou. V tomto podniku se může leccemus přiučit od mýtu, ale v žádném případě se k němu nesmí a nebude vracet.

P o z n á m k y :

- /1/ Podrobnější výklady o povaze mýtu viz: "K otázce mýtu - I." in: Svazky pro dialog, sv.1., Praha 1979 /strojop./ 58 stran.
- /2/ Srv. "Filosofie člověka a tzv. 'nepředemětné myšlení'", in: Podoby II, Praha 1969, str.109-121 /text z r.1965/.
- /3/ Cituji z překladu Františka Novotného: Platon, Symposion, Praha 1947; pro kontrolu občas uvádím některé řecké výřezy.
- /4/ Pro každého čtenáře Platonovy Hostiny je ovšem zřejmé, že podstatnou, ba snad převažující složkou toho, co Diotima Sokratovi sdělila a do čeho ho zasvětila, je rovněž mýtus. V dalším však ukážeme, jak je tento mýtus Platonem literárně koncipován tak, aby obsahově nepřevládá, ale aby zůstal pouhým koloritem něčeho, co přinejmenším v Sokratově interpretaci Diotimina poučení má především filosofickou závažnost.
- /5/ Platon, Parmenidés, překl. Fr. Novotného, Praha 1936, str.14.
- /6/ Pozoruhodný příspěvek k tomuto motivu podal před lety Max Scheler, zvláště ve studii "Láska a poznání", český překl. Jaromíra Loužila, in: Řád lásky, Praha 1970, str.5-34. Scheler tu přímo hovoří o Platonově pojetí Erosa; s jeho interpretací, vytýkající Platonovi intelektualismus a absenci pochopení pro "transcendentní vykupitelskou akci", lze však polemizovat jako s příliš paušalizující a přehlížející nepochybnou skutečností, že ve výkladu mantinejské ženy to je právě Eros, který v člověku vyvolává lásku k moudrosti /jako i veškerou ostatní lásku/ a že vlastním předmětem této lásky není moudrost /resp. krása/ sama, nýbrž plození a rození v krásu /tedy i v moudrosti/, což podstatně přeskakuje jak pouhé "zírání na krásu" ve smyslu THEORIA, tak Schelerem vytýkaný intelektualismus.
- /7/ Hromádkovým pojetím jsem se zabýval ve studii "Pravda a skutečnost", in: O svrchovanosti víry /sborník/, Praha 1959, str. 69-74. O Rádlově pojetí jsem psal v ineditní studii "Rádlovo pojetí pravdy" z r.1952 a v článku Pravda a praxe,

Mladá tvorba 1966, č.9, str.12-15.

- /8/ Emanuel Rádl, "Filosofie a theologie", in: Křesťanská revue 1, 1927/8, č.1, str.2-7.
- /9/ J.L.Hromádka, "Problém pravdy v theologickém myšlení", Praha 1928 /znovu in: Theologie a církev, Praha 1949, str. 57-71/.
- /10/ Platon byl, jak známo, nakloněn na místech, kde se mu filosofický postup zdál selhávat nebo ochabovat, užívat rozmanitých mýtů, at už známých, na něž osobitým způsobem navazoval, anebo sč hoc vymyšlených. Je také známo, že to poslední podle něho nelze a ani není záhodno filosoficky vyslovit. Tento charakteristický rys Platonova přesvědčení je však nutno odlišovat od našeho problému, který má univerzálnější charakter a dodnes aktuální platnost.
- /11/ Ani tato formulace není dostatečná, jak se ukáže: předmětem FILIA není SOFIA.
- /12/ Naproti tomu ještě František Krejčí vytýkal podobné rozlišování Emanuelu Rádlovi. Ztráta smyslu pro "to čtvrté" je právě v pozitivismu úplná; v tom smyslu je pozitivismus vyústěním předmětné myšlenkové tradice evropského myšlení. Neopozitivismus a analytická filosofie, ale i celá řada dalších proudů dnešního myšlení takzvané filosofického prokazují nejen afilosofičnost ve vysokém stupni, ale proměnily se v ryzí sofistiku. Také proto je postava a myšlenkové působení Sokratovo dnes znovu tak zajímavé, strhující a inspirující.

pravidla přítomnosti

martin hybler

Požadavkem, který je dnes obligátně žádán od myšlení a který je zakotven hluboko v tradici jeho evropského tvaru, je, aby bylo "metodické", aby dbalo na svoji metodu. O něco takového v ohledu na myšlení, které na různých místech předkládám, se pokusím v této studii.

"Metoda" jako META HODON praví tolik jako zácestí cesty, po níž jdeme. Zácestí jistě rozhoduje o cestě jaká bude a svým způsobem ji zakládá, určuje její charakter: u cesty horami je to ona hornatost, která je tu zácestím, co rozhoduje o tom, že cesta bude strmá a křiváleká a do jaké míry to nastane /srv. hory vysoké a nízké/. Ale i cesta rozhoduje o svém zácestí: vede-li naše cesta údolím, volí si v tomto vedení sama údolí jako své zácestí. Zácestí našeho myšlení se tedy ukáže nejlépe tehdy, budeme-li dbát na to, jak a kam vede. O to se pokusíme tak, že budu uvažovat to, co je tu řečeno: pravdila přítomnosti.

Jak vidno tento titul tvoří dvě slova: "pravidla" a "přítomnost". Ta lze myslet každé zvlášť a lze je myslet dohromady ve vzájemné souvislosti, je-li jaká. Zkusíme obé.

Ve znění slova "pravidlo" je možno zaslechnout leccos. Např. k pravidlu, jak se zdá, patří pravidelnost ve smyslu opětnosti či spíše předvídatelného, přitom však jaksi "rytmického" opakování. Opakuje-li se nějaké dění pravidelně, bývá tu nějaké pravidlo, jež toto dění koncentruje. Pravidelnost opakování spočívá zjevně v tom, že již předem můžeme "vědět" /či na základě rytmu předejímat/, že něco nastane nebo ne. Tato předběžná známost však znamená nějaký způsob porozumění něčemu jako něčemu v tom, co ono k nám praví, tj. to, že něco nás oslovuje jako ono samo. Toto oslovení nám umožňuje s takto se naskýtajícími jeoucný správně hospodařit dle jejich práva, které je na nás jimi vkládáno a dle něhož je máme obstarávat. Jestliže si takto počínáme, provládá tímto počínáním jeho oprávněnost, která vykonává jeho pravdu.

Takovýto výklad pravidla, které by dle něj bylo čímsi, co koncentruje čtveřici pravidelnosti, pravení, práva a pravdy, je ovšem třeba doplnit tím, že tato koncentrace se děje pouze v ohledu na tu kterou přítomnou situaci a v žádném případě neplatí nějak všeobecně transsituativně. Navíc ještě, protože se děje obvykle, nastává v skrytosti a nepozorovaně. Pravidlo totiž nelze vztahovat k té říši výslovného lidského rozumní světa,

v nížbse ukazuje např. právo vůbec, právo jako takové, či obdobně pravení, pravidelnost a pravda jako takové a vstupují s člověkem takto do rozhovoru. Jsou přece pravidla i nepravidelná, neprevdívá, nespravedlivá a zamlčená. Dokonce si mohou i navzájem odporovat. Pravidlo je spíše konstitutivní součástí říše jiné a to říše běžného srozumitelného počínání /odtud jejich skrytost/, tj. lidské situativity. V této říši pak platí jako její významný skrytý aspekt zajišťující její orientovanost. Ta ovšem v přelévavém kolotání tak zde typickém může být v závislosti na situaci taková a jindy zase onaká či přímo protikladná. Např. ve zhuštěné podobě nacházíme pravení pravidel v lidových příslovích a rčeních, která nás oslovují vždy s nepopíratelnou lapidární moudrostí, ačkoli - jak známo - jsou často navzájem v logickém protikladu a popírají se. Jsou tedy pravidla součástí situativně vždy jiné bezprostřední mluvy věcí a současně také utvářejí vždy podstatným způsobem "běžný konsensus", tj. ono elementární běžné rozumění lidí světa. Jsou tak něčím odlišným od zákonů, které musí být - jak se tvrdí - vždy platné, univerzální. Jejich právo je jiné, je to právo tak či onak ležné situativity světa. Možnost pravidelnosti patří tak k základním rysům této situativity, tj. toho, že svět se vždy naskýtá jako situace.

Pohledme však ještě blíže na charakter oné "skrytosti", která nám vytanula jako něco, co se k pravidlům nerozlučně pojí. Zdá

se, že jsou dvě možnosti, jak ji myslet, které ovšem závisí na tom, jak myslíme pravidla sama.

Myslíme-li pravidla jako čistý fenomén, který chceme dostat před sebe v jeho jasu a tak jej objasnit, pak je ovšem ona skrytost cosi vnějšího, čím jsou pravidla jaksi překryta a která je nutně překrývá v důsledku toho, že pravidla upravují říši všednodennosti, samozřejmosti, v níž je také skrytost domovem. A to proto, protože jde o říši toho, co dosud nebylo vyneseno na světlo, co dosud nebylo prosvětleno. Když se něco z této říše pozvedne a osvětlí patřičným způsobem, skrytost automaticky mizí. Skrytost tu tedy nemá konstitutivní význam, je pouhým /dočasným a odstranitelným/ nedostatkem světla. Také pravidla tu charakteristicky jsou myšlena odděleně od všednodennosti ve své čisté samostatnosti.

Je však asi možné a také oprávněnější myslet, že pravidla souvisejí s všedností úžeji a to tak, že všednost je význačným rysem kteréhokoliv pravidla a pravidelnost zase neodlučitelným význačným rysem vši všednodennosti. Že tedy pravidla "čistým fenoménem v tom smyslu, jak jsme uvedli, ani být nemohou, mají-li zůstat samy sebou. Pak ovšem skrytost není pouhou dočasnou privací světla, ale je něčím, co je konstitutivně vlastní pravidlům samým. A jak konkrétně se ona skrytost může projevovat? Nejspíše tak, že rytmická pravidelnost se skryje v taktové pouhé opakování, že pravení onoho předběžného rozumění se stane všednodenním

stereotypním mluvením běžného shonu sem a tam, plnost práva se skryje v prázdnotu stále se opěťujícího nucení k tomu a tomu a z pravdy se stává skrytím samozřejmost. Přitom ovšem to vše není sž něco odvozeného ze sekundárního skrytí čehosi původně jasného, ale je to tu současně a stále původně či ještě původněji než ona neskrytost pravidelného, práve, pravení a pravdy. Neskrytost - ALÉTHEIA - totiž nevylučuje to, že v jejím středu není pramen skrytí - LÉTHÉ.^{/1/}

- - - - -

Heidegger mluví o tom, že se pohybujeme v "předehře události"^{/2/}, ba že dokonce sami jsme touto předehrou. Je zjevné, že co se týče "události" samé jsme odsouzeni k tápání a slepotě. Není to dokonce jen ta či ona zaslepenost vůči nějakému problému a jeho řešení, která by byla dána jen naší dočasnou insuficiencí vůči němu a tedy by bylo možné ji nějakým způsobem překonat, ale je to ta slepota /jediná, úplná/, která v evropské tradici vždy byla nějak přítomna a s níž se nyní poprvé přímo konfrontujeme v její původní podobě. To protože "událost" není nějakou libovolnou součástí běžného dění, která buď nastane anebo nenastane, ale je událostí jedinou, je to "Ereignis des Eigens von Mensch und Sein"^{/3/}. K takové události vzájemného svěření člověka a bytí pak také náleží zcela "bytostná" zaslepenost vůči ní.

Na onu událost se dokonce ani nemůžeme tázat tak, že bychom se ptali - jak je nám vlastní - tou první otázkou "co to je?",

"co to znamená?", neboť ona je právě již před okruhem podobného tazání a tedy mimo něj.

Avšak žijeme v její předešlé, kterou jsme. Je tedy hlavní to, abychom tento úkol odpovídacím způsobem nesli, tj. byli touto předešlou co nejlépe. Abychom tedy dovedli být otevření a připraveni k "události". K tomu nám může napomoci mj. vezme-li v potaz to, že každá předešlá je vždy v nějaké souhře s tím, co předehrává. Některé typy operních ouvertur dokonce explicitně shrnují předem a podávají ve zhuštěném tvaru hlavní hudební myšlenky následného díla. Jiné však naopak stojí k němu v kontrastu. Takřka všechny však činí obojí.

Ovšemže MÉLOS, který zní bytí/m/ je mnohem jednodušší, a proto našemu naslouchání nepřístupnější. Předešlá však v každém případě může vystoupit jako příklad hry, která se hraje: jen z této hry se totiž předešlá rozvrhuje. Budeme-li se tedy snažit rozvážit pravidla této předešlé, snad se nám alespoň zdálky podaří zaslechnout názvuky oné hry, která znamená "událost".

Jak ovšem pravidla v tom předběžném obrysu, který jsme si o nich načrtli, rozvažovat tak, by jim toto rozvážení bylo právo? Zjevně přitom bude nutno sledovat ty pokyny, které nám pravidla sama dávají, což je ovšem velmi obtížné, zvláště když si připomeneme, že - jak jsme uvedli - pravidla náležejí zpravidla skrytosti. Lze to dle našeho dělat tak, že se budeme bezprostředně orientovat dle toho, jak nás orientují, anebo, že toto skýtání

orientace podrobíme analýze, zjevně proto, abychom se mohli orientovat co nejlépe, abychom mohli pravidla využívat pro své cíle a abychom mohli dokonce pravidla konstruovat dle své libosti, anebo se alespoň něco podobného domnívat? Jistěže ano. Pak ovšem buď se budeme pouze pravidelně pohybovat, anebo získáme víceméně pravidelný přehled o tom, jaká jsou pravidla v té které oblasti všednodennosti, na níž nám záleží, ovšem pravidla sama v tom, co je v nich podstatné, co koncentrují /tj. v jejich pravidelnosti, pravení, právu a pravdě/ a co skrývají, se nám ze zorného úhlu vytráťí. Budou redukována na pouhé neutrálné elementy systému funkčních závislostí.

Druhá možnost se snaží pravidlo zhlédnout v jeho tvářnosti /k níž patří i její skrytost/, nahlédnout tvářnost tohoto orientování. Neboť každá orientace přeci vychází buď od nějakého orientujícího ukázání, tj. od jakési směrodatné tvářnosti, anebo od stejně orientujícího a tvářícího se, byť i skrytého, "být-zatažen-někam". Zde se ovšem pokoušíme přiblížit k pravidlu typologicky, neboť tvářící se je právě ono ražené, onen TYPOS.

Ovšemže na tomto místě vyvstává pochybnost: cožpak nebylo již dosti nejrozličnějších typologií, kde typy byly venkoncem postulovány značně libovolně jako jakési staticky neživotné hypotézy, jakoby preexistentní a nehybně se vznášející všchnem v naprosté nehybnosti, popřípadě hierarchicky či jínak strukturál-

ně seřazené k sobě navzájem, a vytvářející svébytnou říši, je-
jímž pouhým odleskem pak byla konkrétní skutečnost? Není leckdy
do krajnosti z vulgarizovaný platonismus, který je takovému
způsobu pohledu vlastní, dostatečně odstrašující od každé obdob-
né snahy?

Možná, že tomu tak je, ale nejprve se podívejme, jak se to
má s tím, co na typologických teoriích nejvíce vadí: s "mimočasovostí", resp. preexistencí typu. Totiž takový druh představy
o mimočasovosti, který je vlastní vulgárně platónským typolo-
giím, je možný jen na pozadí zcela určitého pojetí času, dění a
světského působení, a to takové představy, v níž se čas časuje
jako lineární, homogenní punktualita "te"ď plynoucích svým bo-
dovým trváním. Jen jako negace takového lineárně punktuálního
proudu bez počátku a bez konce je možné myslet TYPOS jako zcela
nehybnou a-lineární /či vertikální/ hypostázi, která potom vy-
tváří zjevně nesvětské a mimočasové "ponejprv" a "naposledy"
jakéhokoliv lineárně homogenního dění. Liší se přitom od mimo-
časových zákonitostí časového dění /např. přírodovědných záko-
nů/ tím, že na rozdíl od nich není imanentní. Např. gravitační
zákon je myšlen tak, že platí vždy a v každém okamžiku, v kaž-
dém "teď" dění jako jedna z jeho možných souřadnic, prolíná jím
tedy imanentně, jakoby v horizontále, je tak na jeho časotoku
sice nezávislý, ale ve zcela jiném smyslu než TYPOS, který je
ovládá "vertikálně".

Je ovšem takováto představa času /z níž pak mj. vyplývá i představa dějin coby posobnosti historických faktů spjatých eventuelně imanentními zákonitostmi/ časem samým, tak jak se čas sám časuje? Díky některým analýzám dnes již víme, že nikoliv. Za našeho hlediska hledání zácesti tím, že jdeme nějakou cestou, je pro nás asi nejdůležitější Heideggerovo rozlišení mezi "děním" /Geschehen/, jež koncentruje "historie" /Geschichte/ tím, že je shrnuje a líčí jako posobnost faktů pospájených navzájem je vyvolávajícími zákonitostmi, a "posláním" či "údělem" /Geschick/, jenž je vyznačován "poslaností" /Geschicklichkeit/: "Wir nennen jenes versammelnde Schicken, das Menschen erst auf einen Weg des Entbergens bringt, das Geschick. Von hier aus bestimmt sich das Wesen aller Geschichte. Sie ist weder nur der Gegenstand der Historie, noch nur der Vollzug menschlichen Tuns. Dieses wird geschichtlich erst als ein geschickliches" /4/ Totiž prezentace bytí, jež je "posíláním v odkrytost" /das Schicken in Entbergen/ má s naším typologickým pokusem společný jeden velmi důležitý rys: příchod poslání v konkrétní situaci musí být současně vždy konkrétním příchodem "ponejprv" a "naposled" toho kterého jsoucna v jeho situovanosti. Jen je-li tomu takto, je myslitelná lidská odpovědnost ke světu a za svůj život.

O typu jsme předběžně zjistili, že je tvářností, dále pak, že bývá vulgárně platonsky "zvšěňován" v mimočasovou říši nehybných /tit zjevně zejména proto, protože právě on koncentruje

"ponejprv" a "naposled" nějakého jsoucna. Zda potom není oprávněno myslet, že TYPOS je tvářností poslání tak, jak se tehdy kdy posílá a zda k němu tedy nepatří ono "ponejprv" a "naposled" jako konstitutivní rys vlastní každému zjeveníposlání bez toho, aby bylo nutno spekulativně hypotetizovat mimočasovou a mimosvětskou říši počátků anebo konců?

Jestliže by tomu tak bylo, samy od sebe by nám odpadly jinak obligátní problémy typologií s rozlišováním jednoho typu od druhého a s jejich vzájemnou uspořádaností, neboť TYPOS je jako tvářnost poslání myslitelný jako konkrétní fenomén. Pakatoliž zcela ustupuje systematický aspekt do pozadí a to v tom smyslu, že když se již nějaký typologický systém vynoří, okamžitě se stane sám konkrétním fenoménem, tj. sám se bere v potaz především co do své tvářnosti. Vyhranování a vzájemné vztahy typů mají tu smysl rovněž jen tehdy, když vytvářejí nějakou tvářnost, která sama je typem. Tj. je tvářností poslanosti v odkryto.

Abychom se však ubezpečili v naznačené možnosti myšlení typu, pohledně ještě podrobněji na to, jak se to má s jeho prezentací, s jeho přítomností. Je-li přítomnost typu vyznačena tím, že je ta přítomno "ponejprv" a "naposled" nějakého jsoucna jako bezprostřední tvářnost, pak prvním, s čím se tu setkáváme, je pozoruhodné ucelení našeho života, jeho kontinuita, sjednocení od počátku až do konce v určitém znamení, jímž je právě TYPOS. Je to tedy jakési ukázání kontinuity. Např. nastane si-

tuace /třeba ve snu, nebo i jinak/, kdy můj otec či třeba někdo jiný se mi ukáže jako TYPOS otce, jako ten, kdo mne zplodil, stvořil, pod jehož autoritou jsem od počátku postaven, kdo mi ukazuje dění světa a učí mne o něm, s nímž vedu neustálý spor o svou samostatnost a kdo mne jako soudce bude na konci soudit a bude brát počet z mých skutků. Můj život tedy v tomto setkání získává ucelenost, jsou tu nějak definovány určité meze, v nichž se pohybují od počátku až do konce. Uceleným se stává i svět jako kontinuita od Stvoření k Soudu. Přisílá se tu jeho a lidské poslání jako konkrétní tvářnost. Takových zkušeností je ovšem mnoho.

Ovšem samo to, že kontinuita není něčím elementárně daným, což z řečeného vyplývá, se vyazuje velmi výrazně právě v naší přítomnosti, která je charakterizována naopak tím, že se poprvé v dějinách otevřeně představuje svět jako převážně diskontinuitní. Tak např. v dřívějších dobách znamenalo vykonávat nějaké povolání kontinuální určenost pro celý život. Kovář na to, co se vyučil /či někdy převzal profesi dědičně/, získal trvale místo ve společnosti a světě jako kovář, charakteristicky se oblékal, jeho tělo se určitým způsobem proporcionalizovalo, byl z titulu své profesionality mezi lidmi respektován, jeho život měl svá stálá adjektiva etc. Obdobně tomu bylo s cechovními řemeslníky vůbec, s lékaři, učiteli, umělci, měšťany, obchodníky a šlechtici. Tato idylická profesionální stabilita, kterou dnes

obvykle pohrdavě považujeme za "středověkou", se postupně rozvolňovala až k dnešní charakteristické instabilitě a diskontinuitě, v níž se i velmi různé profese u téhož člověka celkem volně střídají, kdy vymizelo takřka to, co se nazývá stavovská hrmost a solidarita. Do až absurdních poloh je tato diskontinuita povolání dovedena u nás, kde na jedné straně potkáme spisovatele, filozofy, tajemníky, ekonomy, kteří myjí okna, topí v kotelnách, hlídají, čerpají, uklízejí etc., na druhé straně však i nekvalifikované arrivisty na řídicích místech průmyslu, ale třeba i vysokoškoláky, kteří o své vůli raději prodávají na ulici zrzlinu, než aby se věnovali své profesi. Nejparadoznější potom jsou profesionální dráhy ve vládnoucí špičce, kde je spíše běžné, že tentýž člověk je třeba postupně ředitelem velkého průmyslového podniku, vědeckým pracovníkem v Akademii, rektorem v televizi či novinách, funkcionářem mládežnické organizace, policistou, zemědělským odborníkem, rektorem vysoké školy, pracovníkem zahraničního obchodu a nakonec diplomatem.

Dietrich Bonhoeffer v řeči ke confirmaci svého synovce z vězení /5/ výstižně praví: Es wird nicht die Aufgabe unserer Generation sein noch einmal 'grosse Dinge zu begehren', sondern unsere Seele aus dem Chaos zu retten und zu bewahren und in ihr einzige zu erkennen, dass wir wie eine 'Beute' aus dem brennenden Hause tragen ... Wir werden unserer Leben mehr zu tragen als zu gestalten haben, wir werden mehr hoffen als planen, mehr aus-

harren als vorschreiten. Etwas zu spät haben wir gelernt, dass nicht der Gedanke, sondern die Verantwortungsbereitschaft der Ursprung der Tat sei."

Samozřejmost kontinuity či kontinuita samozřejmosti platná pro některé jiné doby je tedy dnes protržena dnešní typickou zkušeností diskontinuity, resp. prázdné aktuality, a proto se kontinuita sama může objevit na pořadu dne coby /konkrétní/ fenomén. A jako takový zjevně souvisí s typem coby tvářností příchodu přisílaného poslání.

Důsledky této úvahy jsou ovšem paradoxní. Stalo se nám totiž to, že - jaksi stranou - pronikla do uvažování dimenze "dneška", "přítomnosti" /a tak se tedy dostáváme k druhému slovu nešeho titulu, které nám ovšem začalo znít už v řeči o Heideggerem myšlené předehře události/, kterou jsme však v jejím typičnu, tj. v tom, kdy se objevuje jako tvářnost koncentrující jeho ponejprv a naposled, jeho celost, kontinuitu počátku a konce, nazvali právě diskontinuitou, ne-celostí, ne-tvarem, ne-tvářnem. V přítomnosti tak jakoby zůstává zachována "formální" struktura tvářícího se přisílání údělu - typu -: je tu přítomno "ponejprv" a "naposled", ale ona tvářnost utváří nezbytnou kontinuitu v "tvar" jakéhosi, či spíše onoho /jediného možného/ "dis". Mluví k nám jako prázdnota. Ne ovšem // ve smyslu pouhé vyprázdněnosti, ale prázdna, které je jakoby pre-z-dnem. Ono "ponejprv" a "naposled" tohoto pre-z-dna tu totiž zjevně vystupuje jako jakési bytostné "ne", či spíše "ani".

"Naopak je tím řečeno, že jedinou možností dnešní "ještě-plnosti" je - paradoxně - pouhá "prázdná" /pre-z-ďná/ aktualita, tj. pouhý povrch, který si už jen proto zaslouží nejvyšší pozornosti.

- - - - -

Konečně se tu ovšem naskytá ještě jedna možnost myšlení: není to, co nazýváme "pravidlo", tj. skrytá koncentrace pravidelnosti, prevent, práva a pravdy, právě tím typem, jenž tváří posílané poslání přítomnosti? Neznemená tato skrytost především, že něco je bez počátku a konce? A že není možné říci, kde to je? A není v našem životě nejdokonalejší manifestací onoho "bez počátku" a "bez konce" právě jeho - zásadně veškerou diskontinuituupřipouštějící a skrývající - obvyklost, běžnost, to, že běží bezohledně sám? Což jsou ovšem - jak jsme uvedli - právě zřídla pravidel. Není možným určením pravidla, pokoušíme-li se je nahlédnout jako TYPOS, právě typos "prázdného" /skrytého/ "ponejprv" a "neposled"? typos skrytí kontinuované diskontinuity? Nezakládá toto právě onu - diskontinuitní - možnost zacházet s pravidly jako námi manipulovatelnými funkcemi, kterou jsme zmínili předtím, než jsme začali o pravidle coby typu?

Jistěže, či alespoň, možná, že ano.

- - - - -

Abychom tento moment osvětlili, pokusíme se nahlédnout z hlediska tohoto paradoxu předběžné vypočtení pravidla, jak jsme je

uvedli výše. Pravidlo jsme našli jako koncentraci opětovné pravidelné rytmicity, pravení, práva a pravdy, která je ale situativní a skrývá se v opakování, v běžné mluvě každodenního shonu sem a tam, v nucení dělat to a to tak a tak v samozřejmosti toho všeho. Jako takové nemá pravidlo ani počátku ani konce. Jeho "ponejprv" a "naposled" jsou tedy tímto propastným ani. Pravidlo jako TYPOS se tedy tváří jako jakýsi průběh od ani k ani. Takový průběh ovšem není onou plností kontinuity, kterou jsme zmínili výše jako charakteristickou pro vše typické, ale je spíše charakterizován diskontinuitní střídou pouze po-sobě následujících situací onoho rozervaného, avšak stále téhož sem a tam, jímž se znítá všednodennost. Místo plné kontinuity tu tedy máme pouhou po-sobnost, jíž se ovšem stáváme i my sami. Právě pravidlo jako TYPOS, tj. jako zjevná tvářnost přislání údělu, nás uvádí do takto charakterizované možnosti našeho života; uvádí jako znamení, v němž žijeme, ono ani-ani. Avšak pravidlo, jak jsme našli, je význačným typem, typizujícím naši přítomnost a je v něm skryta sou-časně koncentrace pravidelnosti, práva, pravení a pravdy.

- - - - -

Došli jsme po naší cestě tam, kam až se zatím dalo. Dostali jsme před oči jednu z promluv smrtelně nebezpečného paradoxu, kterým je svět a lidské bytí v něm a který je takový, že dnes právě takto promlouvá. Tím jsme získali horizont, hledané zácesti, jímž naše cesty vedou.

p o z n á m k y :

- /1/ Srv. M.Heidegger, O pravdě a bytí, Vyšehrad, Praha 1971.
- /2/ Heideggerův pojem Ereignis, resp. "Vorspiel des Ereignisses" je dosti komplikovaný. "Das Zusammengehören von Mensch und Sein in der Weise der wechselseitigen Herausforderung bringt uns bestürzend näher, dass und wie der Mensch dem Sein ver-eignet, das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist. Im Ge-stell waltet ein seltsames Vereignen und Zueignen. Es gilt dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander ge-eignet sind schlicht zu erfahen, d.h. einzukehren in das, was wir Ereignis nennen..." /Identität und Differenz, Neske Pfullingen 1957, str.24/.
- /3/ M.Heidegger, Satz der Identität.
- /4/ M.Heidegger, Die Technik und die Kehre.
- /5/ D.Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Chr.Kaiser Verlag, München 1964.

m a r t i n h e i d e g g e r : d i e s p r a c h e
m a r t i n h e i d e g g e r : ř e č

x x x

Člověk mluví. Mluvíme, když bdíme, mluvíme ve snu. Mluvíme ustavičně; i tehdy, když nepronášíme ani slovo nahlas, nýbrž jen nasloucháme nebo čteme, dokonce i tehdy, když ani výslovně neposloucháme, ani nečteme, nýbrž jsme pohrouženi do práce nebo se oddáváme nečinnosti. Neustále nějakým způsobem mluvíme. Mluvíme, poněvadž mluvit je pro nás přirozené. Mluvení nepovstává až z nějakého zvláštního chtění. Říká se, že člověk má řeč od přírody. Platí určení, že na rozdíl a zvířat je člověk živá bytost schopná řeči. Tato věta míní nejen to, že kromě jiných schopností má člověk také schopnost mluvit. Tato věta chce říci, že teprve řeč člověku umožňuje, aby byl tou bytostí, kterou jako člověk jest. Tím, že mluví, je člověk - člověkem, říká Wilhelm von Humboldt. Zbývá však uvážít, co to znamená: člověk.

V každém případě řeč patří do nejbližšího sousedství lidské bytosti. Potkáváme ji všude. Nemí proto divu, že jakmile se člověk začne myšlenkově orientovat v tom, co jest, narazí hned také

na řeč, a rozhodujícím zřetelem, kterým se při jejím určování řídí, je to, co se z ní ukazuje. Myšlení se pokouší učinit si představu o tom, co je řeč obecně. Obecné určení, které platí pro každou věc, se nazývá bytnost. Představovat si obecně platné v jeho obecnosti je podle panujícího úsudku základní rys myšlení. Přemýšlet o řeči tedy znamená: zjednat představu o bytnosti řeči a náležitě ji vymezit oproti jiným. Mohlo by se zdát, že o něco takového se pokouší i tato přednáška. Avšak titul přednášky nezní: O bytnosti řeči. Zní pouze Řeč. Říkáme "pouze", a přece je zřejmé, že tím našemu záměru dáváme titul, který si osobuje daleko více, než kdybychom se spokojili s tím, že o řeči vyložíme jenom něco. Mluvit o řeči je totiž snad ještě horší nežli psát o mlčení. Nechceme řeč přepadnou, abychom ji jali do sítí již ustálených představ. Nechceme bytnost řeči převést na nějaký pojem, který by skýtal všude použitelný názor na řeč uspokojující všechno naše představování.

Vyložit řeč - určit její místo - znamená přivést ani ne tak ji samu, jako spíše nás k místu její bytnosti: dospět k usebrání v událost úvlasti.

Chtěli bychom přemýšlet o řeči samé, jen o ní a jen podle ní. Řeč sama je: řeč a nic víc. Řeč sama je řeč. Logicky školený, vše propočítávající a proto většinou velmi nemyšlený rozum nazve tuto větu nic neříkající tautologií. Dvakrát vyřknout jen něco stejného: řeč je řeč, jak se tím máme dostat dál? My se však nechceme dostat dál. Chtěli bychom se jen konečně jednou

opravdu dostat tam, kde se již zdržujeme. Proto se zamýšlíme: jak je to s řečí samou? Proto se ptáme: jak řeč jako řeč bytuje? Odpovídáme: řeč mluví. Je to vážně odpověď? Snad ano; pakliže totiž vyjde najevo, co to znamená mluvit.

Přemýšlet o řeči tedy vyžaduje, abychom se podvolili mluvení řeči a tak spočinuli u řeči, tj. u jejího, ne našeho mluvení. Jen tak se dostaneme do oblasti, kde se může nebo také nemusí poštěstit, že k nám řeč promluví svou bytností. Toto mluvení ponecháváme řeči. Nechtěli bychom ani zakládat řeč na něčem jiném, co není ona sama, ani něco jiného skrze řeč vysvětlovat.

10. srpna 1784 psal Hamann Herderovi /Hamanns Schriften, Ed. Roth, VII, str. 151 nn./ :

"I kdybych byl výřečný jako Démostenés, přece bych nemohl než třikrát opakovat jedno jediné: rozum je řeč, LOGOS.

Tuhle morkovou kost hryžu a na ní se uhryžu k smrti. Stále ještě je pro mne nad touto hlubinou tma; stále ještě čekám na apokalyptického anděla, který bude mít k této bezedné propasti klíč."

Hamann vidí propast v tom, že rozum je řeč. Když se pokouší říci, co je rozum, dostává se zpátky k řeči. Pohled na rozum se propadá do hloubi propasti. Je propast jen v tom, že rozum spočívá v řeči, nebo je bezedná dokonce sama řeč? O bezednosti mluvíme tam, kde mizí pevná půda a kde nám chybí základ, pokud

tuto pevnou půdu hledáme a pokud nám jde o to k základu dospět. Ale nyní se netáhneme, co je rozum, nýbrž přemýšlíme přímo o řeči, vedení pokynem oné zvláštní věty: řeč je řeč. Tato větanás nevede k něčemu dalšímu, v čem je řeč založena. Řečí nám také nic o tom, zda sama řeč je základem pro něco jiného. Věta: řeč je řeč, nás nechává vznášet se nad propastí, pokud u toho, co říká vytrváme.

Řeč je: řeč. Řeč mluví. Odvážíme-li se pádu do propasti, která je touto větou vyslovena, nezřítíme se do prázdna. Padneme do výše. Její výsost otevírá hlubinu. A obě vyměřují místo, kde bychom rádi zdomácněli a našli tak příbytek pro bytování člověka.

Přemýšlet o řeči znamená: dostat se nějakým způsobem k tomu, jak a co řeč mluví, aby se její mluvení událo a uvlastnilo jako to, co skýtá příbytek pro bytování smrtelníků.

Co znamená mluvit? Běžné mínění tvrdí: mluvit znamená uvádět v činnost mluvidla a orgány sluchu. Mluvit znamená nahlas vyjadřovat a sdělovat hnutí lidské mysli. Tato hnutí jsou vedena myšlenkami. Podle takové charakteristiky řeči platí trojí jako jisté:

Za prvé a především je mluvení vyjadřováním. Představa řeči jako projevování, je nejběžnější. Předpokládá již představu nějakého nitra, které se zvnějšňuje, projevuje. Pojmeme-li řeč jako zvnějšňování, představujeme si ji vnějškově, a to právě tehdy,

když její zvyšňování objasňujeme odvoláním na nějaké nitro.

Dále platí mluvení za jednu z lidských činností. V souladu s tím musíme říci: mluví člověk a mluví vždy nějakou řečí. Nemůžeme proto říci: řeč mluví, neboť to by znamenalo: teprve řeč dokonává a dává člověka. Takto myšlen byl by člověk přípovědí řeči.

A konečně je lidské vyjadřování vždy představováním a předváděním skutečného a neskutečného.

Ví se již dávno, že uvedené znaky k vymezení bytnosti řeči nepostačují. Ti, kdo její bytnost přesto stanovují jako výřez, rozšiřují toto určení tím, že vyjadřování včleňují jako jednu z činností do celkové ekonomie výkonů, kterými člověk tvoří sám sebe.

Oproti těm, kteří mluvení charakterizují jako výkon pouze lidský, zdůrazňují jiní, že slovo řeči je původu božského. V první větě prologu Janova evangelia stojí, že slovo bylo na počátku u Boha. Člověk se ale snaží vymánit z pout racionálně logického vysvětlování nejen otázku po původu řeči; také popis řeči zbavuje mezi popisem pouze logického. Oproti výlučnému charakterizování slov významů jako pojmů je do popředí vyzvedán obrazný a symbolický charakter řeči. A úkol obsáhleji popsat a vysvětlit fenomén řeči je pak ukládán biologii a filosofické antropologii, sociologii a psychopatologii, theologii a poetice.

Při tom všem jsou však veškeré výroky předem vztahovány k odedávna směřovatým jevovým formám řeči. Tím se ustálený pohled

na bytostný celek řeči upevňuje. A tak dochází k tomu, že řeč představa o řeči, utvářená z hlediska gramaticko-logického, z hlediska filosofie řeči a jazykovědy, zůstává po dvě a půl tisíciletí též, přestože se poznatky o řeči neustále množily a měnily. Tento fakt by bylo dokonce možno uvést jako základ důkazu nevyvratitelné správnosti vládnoucích představ o řeči. Nikdo se neodvážil označit za nesprávnou nebo dokonce zavrhnout jako nepotřebnou charakteristiku řeči jako zvukového projevu vnitřních hnutí mysli, jako lidské činnosti či jako obrazně pojmového předvádění. Takovéto posouzení řeči je správné; řídí se totiž tím, co lze na fenoménech řeči jejich zkoumáním kdykoli vykázat. V okruhu takto správného se pak ovšem pohybuje i veškeré tázání, které popis a vysvětlování fenoménů řeči provádí.

Nicméně ještě příliš málo se zamýšlíme nad zvláštní rolí těchto správných představ o řeči. Jako by byly neotřesitelné, opanovaly všude pole rozličných vědeckých přístupů k řeči. Přesto ponechávají zcela bez povšimnutí nejstarší bytostné pojetí řeči. Tak nás ani přes své stáří a přes svou srozumitelnost nikdy nevedou k řeči jako řeči.

Řeč mluví. Jak je to s jejím mluvením? Kde něco takového najdeme? Nejspíše přece v tom, co je vyřčeno. Tam totiž mluvení dochází svého dovršení. Ve vyřčeném mluvení nepomíjí. Ve vyřčeném zůstává mluvení bezpečně ukryto. Ve vyřčeném usebírám mluvení způsob, jak samo trvá, a to, co z něj trvá - své trvání, bytování, svou bytnost. Ale poněvile a až příliš často se

s vyřčeným setkáváme jen jako s nějakým mluvením, které minulo.

Musíme-li tedy mluvení řeči hledat v tom, co je vyřčeno, bude dobře, když místo toho, abychom jen bez výběru sáhli po něčem libovolně vyřčeném, vyhledáme něco, co je vyřčeno ryze.

Ryze vyřčené je to, v čem ono dovršení mluvení, jež je tomuto vyřčenému vlastní, je samo něčím počátečním. Ryze vyřčené je básně. Tuto větu musíme zprvu nechat jako holé tvrzení. To smíme, pokud se nám z nějaké básně podaří ryze vyřčené uslyšet. Ale jaká básně k nám má promluvit? Zde nám nezbyvá než volit, leč volbou chráněnou před pouhou libovůli. Čím? Tím, co nám již jako bytující jádro řeči vytanulo, jestliže přemýšlíme o mluvení řeči. Takto vázání volíme jako ryze vyřčené básně, která nám spíše než jiné může pomoci při prvních krocích k tomu, zakusit strohou vázanost této vazby. Posloucháme, co je vyřčeno. Básně nese nápis :

Zimní večer

Sníh když padá do oken,
Klekání zní dlouze zvony,
Mnohým prostřený stůl voní
A dům dobře opatřen.

Jest i ten, kdo na cestách
Temnou stezkou k bráně schází.
Zlatě milostí strom vzhází
Z hlubin země chladných štáv.

Tiše poutník vstupuje;
Práh změnila bolest v kámen.
Tu skví se jak jasu plamen
Chléb a víno na stole.

Poslední dva verše druhé strofy a třetí strofa znějí v první verzi /dopis Karlu Krausovi z 13.XII.1913/ takto:

... schází k bráně
Milost svoji jeho ráně
Lásky něžná síla dá.
Ó, ta lidská poroba!
S anděly kdo bil se němý,
Svatým bolem donucený,
Chléb, víno žádá od Boha.

/Viz Schweitzer Neuausgabe von G.Trakl, sestavil Kurt Horwitz,
1946./

Báseň složil Georg Trakl. Že je tím básníkem právě on, není důležité; zde, ani u žádné jiné opravdu zdeřilé básně. Opravdu zdeřilá báseň se vyznačuje dokonce mimo jiné právě tím, že je s to zapřít osobu a jméno básníka.

Formu naší básně tvoří tři strofy. Jejich metrum a rým lze přesně určit podle schémat metriky a poetiky. Obsah básně je srozumitelný. Není v ní jediného slova, které by samo o sobě bylo neznámé nebo nejasné. Znění některých veršů nás sice zarazí, tak třetí a čtvrtý verš druhé strofy:

Zlatě milostí strom vychází
Z hlubin země chladných štáv.
Stejně překvapující je druhý verš třetí strofy:
Práh změnila bolest v kámen.

Právě tyto verše však také projevují jistou zvláštní krásu použitých obrazů. Tato краса umocňuje páneb básně a stvrzuje estetickou dokonalost uměleckého tvaru.

Báseň popisuje zimní večer. První strofa líčí, co se děje venku: padá sníh a zvoní klekání. Venek se dotýká vnitřku lidského obydlí. Sníh padá na okno. Zvon zaznívá do každého domu. Uvnitř je vše dobře opatřeno a prostřen stůl.

Druhá strofa dává vyvstat protikladu. Oproti mnohým, kteří dří v bezpečí domova, v domě a u stolu, jsou i tací, kteří putují po temných sezkách bezdomoví. Ale i tyto možná zlé cesty vedou někdy k bráně domu, jenž skýtá bezpečí. To ovšem báseň výslovně nepředvádí. Místo toho mluví o stromu milostí.

Třetí strofa zve poutníka z temného venku do jasu uvnitř. Z domů oněch mnohých se stává dům Boží a ze stolů jejich každodenní krmě stůl oltářní.

Obsah básně by bylo možno rozebrat ještě zřetelněji a její formu ještě přesněji vymezit; při tom všem však zůstáváme v zajetí představy o řeči, penující po tisíciletí. Podle ní je řeč lidský výkon vyjadřování vnitřních hnutí myslí a vidění světa, jímž jsou tato hnutí ovládána. Lze zlomit pouto této představy

o řeči? Proč má být zlomeno? Ve své bytnosti není řeč ani výrazem člověka ani lidskou činností. Řeč mluví. Mluvení řeči hledáme nyní v básni. Hledané podle toho spočívá v básnickosti vyřčeného.

Nadpis básně zní Zimní večer. Čekáme od ní popis zimního večera, jak skutečně je. Ale básně před nás nestaví nějaký určitý, někde a někdy přítomný zimní večer. Ani pouze nelíčí nějaký již přítomný zimní večer, ani nechce nějakému nepřítomnému dodat zdání a dojem přítomného. Přirozeně, že ne, namítneme. Každý ví, že básně je poezie. Básni dokonce i tam, kde se zdá popisovat. Když básni, nechává před sebou básník obrazně vyvatat možné přítomné v jeho přítomnosti. Zbásněna dává básně tomu, co je takto obrazivě vyvoláno, vyvatat v našem představování. V mluvě básně promlouvá básnická obrazivost. To, co je básni vyřčeno, vyslovuje básník ze svého nitra. Toto vyslovené promlouvá tak, že vyslovuje svůj obsah. Řeč básně je několikeré vyslovování. Řeč se prokazuje nesporně jako výraz. To však odporuje tvrzení: řeč mluví, pokud připustíme, že mluvení ve své bytnosti není vyjadřování.

A tak i tehdy, chápeme-li to, co je básni vyřčeno, z básněni samého, ukazuje se nám vyřčené s jakousi nutkavostí stále znovu jen jako vyslovené vyslovování. Řeč je výraz. Proč se tomuto stavu věcí nepodřídíme? Poněvadž to, co je na této představě o řeči správné a běžné, nedostačuje, abychom na tom zalo-

Žili výklad její bytnosti. Jak změřit tuto nedostatečnost? Nemí třeba, máme-li být takového měření mocní, aby nás již vázala nějaká jiná míra? Ba právě. Taková míra se ohlašuje ve větě: Řeč mluví. Doposud nás tato klíčová věta měla jen uchránit před zatvrzelým návykem odsunovat mluvení, místo abychom je mysleli z něho samého, ihned mezi fenomény vyjedřování. Řečená báseň byla vybrána proto, že je s to, poskytnout jistým dále nevysvětlitelným způsobem některé plodné pokyny našemu pokusu o výklad řeči.

Řeč mluví. To zároveň a především znamená: Řeč mluví. Řeč? A nikoli člověk? Není to, co nám naše klíčová věta vkládá nyní do úst, ještě horší? Chceme popřít ještě i to, že člověk je bytost, která mluví? Nikterak. Popíráme to právě tak málo jako možnost podředit fenomény řeči pod titul "výraz". Přece však se ptáme: Nikolik člověk mluví? A ptáme se: Co je to mluvit?

Sníh když padá do oken,
Klekání zní dlouze zvony.

Toto mluvení jmenuje sníh, který se pozdě na sklonku dne za zvuku klekání nehluchně snáší na okno. Když takto padají sněhové vločky, vše trvajícím trvá déle. Proto klekání, které se denně ozývá po přesně vymezenou dobu, zní dlouze. Toto mluvení jmenuje čas zimního večera. Co je toto jmenování? Znamená pouze ověřovat slovy nějaké řeči ony představitelné a známé předměty a děje: sníh, zvon, okno, padat, znít. Nikoliv. Jmenování neroz-

dlí názvy, nepoužívá slova, nýbrž vyslovuje, vyvolává ve slovo. Jmenování volá. Volání přibližuje to, co je voláno. Není tomu nicméně tak, že by toto přibližování volané zjednávalo, aby je stáhlo do nejbližšího okruhu přítomného a v něm si je uložilo. Volání sice přivolává. Tím přibližuje přítomnost toho, co předtím voláno nebylo. Přivolávajíc však, volání na volané již zavolovalo. Kam? Do dále, v níž volané dlí jako ještě nepřítomné.

Přivolávání přibližuje. Přesto ale volání nevytrhuje volané z oné dále, v níž je zavoláním udržováno. Volání volá v sobě samém a proto vždy sem i tam; sem: do přítomna; tam: do nepřítomna. Padající snih a vyzvánějící klekání jsou k nám v básni vyřčeny zde a nyní. Bytuji jakožto přítomné v jejím volání. Přece však nikterak nespádají mezi to, co je nyní a zde v tomto sále přítomno. Která přítomnost je silnější, přítomnost toho, co zde leží před námi, nebo toho, co je voláno?

Mnohým prostřený stůl voní

A dům dobře opatřen.

Oba tyto verše mluví formou vypovědací věty jako by konstatovaly něco vyskytujícího se. Jejich rozhodný oznamovací tón tak zní. Přece však mluví tak, že volají. Přivádějí prostřený stůl a dobře opatřený dům do onoho k nepřítomnu připoutaného přítomna.

Co volá první strofa? Volá věci, káže jim, aby přišly. Kam? Nikoli jako přítomné mezi to, co je přítomné, nikoli v básni jmenovaný stůl sem mezi lavice, ve kterých já sedíte. Místo,

kam se mají dostavit, jež je svoláno v jejím volání, je do nepřítomna ukrytá přítomnost. K takovému příchodu vyzývá jmenující volání. Vyzývání je zvaní. Zve věci, aby se jako věci týkaly nás lidí. Padající snih uvádí člověka pod nebesa, šepící se do noci. Klekání uvádí lidi jako smrtelníky před božské. Dům a stůl víří smrtelníky k zemi. Jmenované věci, takto svolány, u sebe shromažďují, usebírají nebesa a zemi, smrtelníky a božské. Toto čtveré je původní jednosvorná vzájemnost. Věci u sebe nechávají prodlévat součtveří oněch čtyř. Toto usebírající ponechání v prodlévání je věcnění věcí. Ve věcnění věcí prodlávající svorné součtveří nebes a země, smrtelných a božských jmenujeme: svět. Jmenováním jsou jmenované věci volány do svého věcnění. Věcníce, rozvíjejí věci svět, v němž dlí, a jsou tak vždy v dané chvíli prodlávajícími. Tím, že věcní - nesou, plodí věci svět. Nést ve smyslu plodit, "austragen", vyjadřuje střed němčina slovy "bern", "bären", a odtud pochází "gebären", rodit a "Gebärde", tvářnost, vzezření. Věcníce jsou věci věcní. Tím, že věcní, tváří tvář světa.

První strofa volá věci k jejich věcnění, káže jim, aby přišly. Vyzvání, jež volá věci, přivolává, zve je sem, zároveň volá tam, k věcem, poroučí je světu, z něhož se zjevují. Proto první strofa nejmenuje pouze věci. Jmenuje zároveň svět. Volá "manché", kteří jako smrtelní patří k součtveří světa. Věcníce podmiňují věci smrtelníky. To nyní říká: věci se ke smrtelným dostávají vlastně vždy se světem. První strofa mluví, vyzý-

vají věci, aby přišly.

Druhá strofa mluví jiným způsobem než první. I ona sice vyzývá k příchodu. Ale její volání začíná voláním a jmenováním smrtelných:

Jest i ten, kdo na cestách ...

Nevolá ani všechny smrtelné, ani mnohé, nýbrž jen některé; ty, kdož putují po temných stezkách. Tito smrtelníci jsou mocní umírání jakožto pouti ke smrti. Ve smrti se uzebírá nejvyšší skrytost bytí. Smrt již předstihla každé umírání. Oni "poutníci" musí teprve skrze temnotu svých stezek nalézt na své pouti dům a stůl, nejen a sni ne především pro sebe, nýbrž pro mnohé; neboť ti se domnívají, že když se jen zařídili v domech a usedli ke stolům, jsou již s věcmi a dospěli k bydlení.

Druhá strofa začíná voláním některých ze smrtelníků. Ačkoli smrtelní náleží spolu s božskými, se zemí a nebesy k součtveří světa, přece prvé dva verše druhé strofy nevolají výslovně svět. Spíše skoro stejně jako první strofa, jen v jiném pořadí, i ony jmenují věci: bránu, temnou stezku. Teprve dva další verše druhé strofy volají sám svět. Jmenují náhle něco zcela jiného:

Zlatě milostí strom vzchází

Z hlubin země chladných štáv.

Strom je pevně zakořeněn v zemi. Tak vzkvétá do květů, jež

se otevírají požehnání nebes. Je voláno čnění stromu. Toto čnění proměřuje rozpětí mezi opojností květu a střízlivostí živých šťáv. Ztajená plodnost země a milodar nebes patří k sobě. Báseň jmenuje strom milostí. Jeho plný a ryzí květ ukrývá nezasloužený plod: ono spásné svaté, jež přeje smrtelným. V zlatě kvetoucím stromě vládne země a nebe, božští a smrtelní. Jejich jednovorné součtveří je svět. Slova "svět" tu již není užito v metafyzickém smyslu. Nejmenuje ani sekularizovanou představu univerza přírody a dějin, či teologickou představu stvoření /mund/, ani nemíní pouze celek toho, co je přítomno /KOSMOS/.

Druhé dva verše druhé strofy volají strom milostí. Vyzývají k příchodu svět sám. Přivolávají součtveří světa a vyvolávají taksvět k věcem.

Tyto verše se rozvíjejí ze slova "zlatě". Abychom toto slovo a to, co je jím voláno, uslyšeli zřetelněji, vzpomeňme jedné básně Pindarovy /Isthm.V./. Na počátku této ódy nazývá básník zlato PERIÓSION PANTÓN, to, co vším, PANTÓN, veškerým vůkol přítomným především prozaňuje. Zář zlata chrání vše přítomné ukrývajíce je do neskrytosti svého zjevení.

Stejně jako volpání, jež jmenuje věci, volá tam a přivolává sem. tak i promluva, jež jmenuje svět, volá v sobě sem i tam. Svěřuje svět věcem a zároveň ukrývá věci do svitu světa. Ten skýtá věcem jejich bytnost. Věci utvářejí svět. Svět skýtá věci.

Mluvení obou prvních strof mluví, vyzývajíce věci, aby se dostavily k světu, a svět, aby přišel k věcem. Obě způsoby

vyzývání jsou rozdílné, ne však oddělené. Ani ale nejsou k sobě navzájem jen připojeny. Svět a věci totiž nestojí vedle sebe. Vzájemně se prostupují. Tím vyměřují určitý střed. V tomto středu jsou jednosvorné. Jako takto jednosvorné jsou vroucně niterné. Střed těchto dvou je vroucná prostoupenost. Střed dvojího, "von Zweien", se německy jmenuje "das Zwischen", rozmezí. Latinská řeč říká: inter. Tomu odpovídá německé "unter", mezi. Vroucná prostoupenost světa a věci není splynutím. Taková prostoupenost vládne jen tam, kde se niterně prostoupené, svět a věc, jasně vyděluje a zůstává rozdělené. Ve středu těchto dvou, v rozmezí světa a věci, v jejich inter, v tomto "Unter-", mezi, "roz-", vládne "Schied", mez, "-díl".

Vroucná prostoupenost světa a věci bytuje v mezi rozmezí, bytuje v roz-dílu. Slovo roz-díl zde nemá svůj běžný a obvyklý význam. To, co nyní jmenujeme slovem "roz-díl", není rodový pojem příslušný různým druhům rozdílu. Roz-díl nyní jmenovaný je jen jakožto tento jediný. Je jedinečný. Tento roz-díl přináší a zadržuje v rozevření onen střed, vzhledem k němuž a skrze nějž jsou svět a věci vzájemně jednosvorné. Vroucná prostoupenost roz-dílu je to, čím sjednocuje DIAFORA^{1/}, tato věsta procházející a vše nesoucí výdrž. Roz-díl vynáší svět k jeho světování a věci k jejich věcnění. Takto je vynášeje, snáší je k sobě navzájem. Nezprostředkovává mezi nimi dodatečně tím, že by svět a věci spojoval doplňováním nějakého středu. Teprve jakožto střed soustřeďuje roz-díl svět a věci k jejich bytnosti, tj.

ustavuje jejich vzájemnost, jejíž jednotu nese a drží.

Slovo "roz-díl" tedy již nemíní distinkci, která je mezi předměty stanovena teprve našim představováním. Právě tak málo je roz-díl pouhou relací, která tu mezi světem a věcí prostě je, takže představování, jež na něj sází, ji může konstatovat. Roz-díl nelze dodatečně ze světa a věci vytknout jako jejich vztah. Roz-díl je pro svět a věc tím, co vylostňuje věci k tomu, aby utvářely svět, co vylostňuje svět k tomu, aby skýtal věci.

Roz-díl není ani distinkce ani relace. Roz-díl je nanejvýš pro svět a věci dimenzí. Ale "dimenze" v tomto případě již neznamena ani nějaký o sobě k dispozici jsoucí okresek, v němž se to či ono usídluje. Roz-díl je dimenze vůbec, rozměr, jenž světu a věci rozměřuje to, co je jim vlastní. Toto rozměřování teprve rozevírá odlišnost a zároveň vzájemnost světa a věci. Takovéto rozevírání - toť způsob, jakým zde roz-díl obě proměřuje a prostupuje. Jakožto střed odměřuje roz-díl světu a věcem míru jejich bytnosti. Ve výzvě, která volá věc a svět, je vlastně vyzván: roz-díl.

První strofa básně vyzývá k příchodu věci, které věcnice utvářejí svět. Druhá strofa vyzývá k příchodu svět, jenž jakožto světující skýtlá věci. Třetí strofa vyzývá k příchodu střed pro svět a věc: výdrž vroucné prostoupenosti. Proto třetí strofa začíná zdůrazněným voláním:

Tiše poutník vstupuje;

Kam? to verš neříká. Volá zato vstupujícího poutníka do ticha. Ticho spravuje bránu. Příkře a podivně se ozve volání:

Práh změnila bolest v kámen.

Osaměle promlouvá tento verš v celku toho, co je básní vyřčeno. Jmenuje bolest. Jakou? Verš říká jen: "...bolest...". Odkud a jak dalece je bolest volána?

Práh změnila bolest v kámen.

"...změnila...". Toto slovo je v básni jediné, jež mluví v mimalém čase. Nejmenuje nicméně něco minulého, něco, co už není přítomno. Jmenuje cosi, co bytuje tak, že již bylo. Práh bytuje až ve své bývalosti jako již zkamenělý.

Práh je základní trámec, který nese celou bránu. Vydrží nést střed, v němž se vzájemně prostupuje dvojí: vnějšek a vnitřek. Práh nese rozmezí. Do jeho spolehlivosti se odevzdává, co tímto rozmezím vychází a vchází. Spolehlivost středu nesmí žádným směrem povolit. Vydržet, nést rozmezí - k tomu je třeba něčeho, co je trvanlivé a v tomto smyslu tvrdé. Práh jako to, co vydrží nést rozmezí, je tvrdý, poněvadž bolest jej změnila v kámen. V kámen uvlastněná bolest však neztvrdla v práh, aby v něm otupěla. Bolest bytuje v prahu vytrvale jako bolest.

Co však je bolest? Bolest rve. Bolest je rozerva. Nerve však tak, že létají třísky. Bolest sice rozervává, odděluje, ale tak, že zároveň všechno táhne k sobě a v sobě usebírá. Způsob,

jak bolest rve, zároveň jakožto usebírající oddělování táhne onu čáru, která jako nárys a půdorys vykresluje a spájí to, co je dělící mezi podržováno v rozevření. Bolest je pojítkem v onom dělživě usebírajícím rozervávání. Bolest je pojící spára rozervy. Toto pojítko je práh. Vydrží nést rozmezí, střed oněch dvou, do něj rozdělených. Bolest spájí rozervu roz-dílu. Bolest je tento roz-díl sám.

Práh změnila bolest v kámen.

Verš volá roz-díl, ale ani jej výslovně nemyslí ani nejmenuje tímto jménem jeho bytnost. Verš volá mez rozmezí, onen usebírající střed, v jehož vroucné niternosti se vzájemně prostupuje tvářnost věcí a přízeň světa.

Byla by tedy vroucná prostoupenost roz-dílu pro svět a věc bolestí? Právě tak. Jenom si nesmíme bolest představovat antropologicky jako bolestivý počátek. Jenom si nesmíme vroucnou prostoupenost představovat psychologicky jako možné sídlo senzibility.

Práh změnila bolest v kámen.

Práh již byl k tomu, aby nesl, bolestí uzpůsoben. Roz-díl již bytuje jako bývalost, z níž se uvlastňuje plod: svět a věc. Jak?

Tu skví se jak jasu plamen

Chléb a víno na stole.

Kde se skví jasu plamen? Na prahu. Ve výdrži bolesti. Rozerva roz-dílu dává vzplanout jasu. Jeho světlicí pojení u-dílí světu rozhodnutí roz-svítit se do toho, co je mu vlastní. Rozerva roz-dílu vyvlastňuje svět k jeho světování, které skýtá věci. Zletýmavětem rozjasnujícího se světa skví se i chléb a víno. Tyto vznešené věci skví se v jednoduchosti svého věcnění. Chléb a víno jsou plody nebes a země, plody, jež božští darovali smrtelným. Chléb a víno usebírá v sobě toto čtveré z jednoduché jednoty jeho čtveření. Věci, které jsou zde volány, chléb a víno, jsou jednoduché, poněvadž jejich utváření světa z přízně světa se bezprostředně naplňuje. Tyto věci docházejí svého naplnění v tom, že u sebe nechávají prodlévat součtveří světa. Plamen svitu světa a jednoduché skvění věci prostupují rozmezí obojího, prostupují roz-díl.

Třetí strofa povolává svět a věci do středu jejich vrouené prostoupenosti. Pojící spárou jejich vzájemnosti je bolest.

Teprve třetí strofa usebírá vyzvání věci a vyzvání světa. Neboť třetí strofa volá původně j jednoduchosti vrouené niterné výzvy, která volá roz-díl ponechávající jej nevysloven. Toto původní volání, které vyzývá k příchodu vrouenou prostoupenost světa a věci, je zvaním, nazýváním ve vlastním slova smyslu. Toto zvaní je bytností mluvení. Mluvení bytuje v tom, co je vyřčeno básní. Je mluvením řeči. Řeč mluví. Mluví zvouc vyzvané, věc-svět a svět-věc, aby přišlo do rozmezí roz-dílu. Co je takto

vyzváno, je poručeno roz-dílu dámému, aby z něho přišlo. Máme zde na mysli starý význam slova poroučet, který dosud známé z děloví: "Poručíš své cesty Pánu". Výava řeči poručí takovým způsobem to, co vyzývá, příkazu roz-dílu. Roz-díl nechává věcnosti věcí spočívat ve světování světa. Roz-díl vyvlastňuje věc do klidu součtveří. Takové vyvlastnění věc o nic neolupuje. Teprve ono uvolňuje věc k tomu, co je jí vlastní: aby nechávala prodlévat svět. Ukrývání do klidu znamená tišení. Roz-díl tiší věc jakožto věc do světa.

Toto tišení se však uvlastňuje jen takovým způsobem, že součtveří světa zároveň neplňuje tvářnost věcí, a to tím, jak ono tišení dopřává věci uspokojení nechávat prodlévat svět. Roz-díl tiší dvojnásob. Tiší, necháváje věci spočívat v přízni světa. Tiší, necháváje svět dosáhnout uspokojení ve věci. V tomto dvojím tišení roz-dílu se uvlastňuje: ticho.

Co je ticho? není to nikterak pouhá bezzvučnost. Zvučení a znění v něm jen setrvává v nehybnosti. Ale nehybnost není omezena ani na pouhé ode-znění jako zrušení znění, ani není sama již něčím ve vlastním smyslu klidným. Nehybné zůstává stále jaksi jen rubem klidného. Nehybné samo tkví ještě v klidu. Klid však má svou bytnost v tom, že tiší. Jakožto tišení ticha je klid přísně vzato napořád pohyblivější než veškerý pohyb a vždy rušnější než každý ruch.

Dvojnásob zároveň tiší roz-díl: věci k věcnosti a svět k světování. Věc a svět takto ztišeny nikterak roz-dílu neunikají.

Spíše jej uschovávají v ono ticho, jako které on sám je tichem.

Tím, že tiší věci a svět k tomu, co je jim vlastní, volá roz-díl svět a věc do středu jejich vroucné prostoupenosti. Vyzývajícím je zde roz-díl. Rozdíl ze sebe uzebírá ono dvojí, povolává je do rozervy, kterou sám je. Uzebírající volání je vyzvánění. Děje se v něm něco jiného nežli pouhé způsobování a pouhé šíření nějakého zvuku.

Když roz-díl uzebírá svět a věci k jednoduchosti bolu vroucné prostoupenosti, vyzývá ono dvojí, aby došlo své bytnosti. Roz-díl je výzva povýtce, z níž je teprve voláno každé jednotlivé vyzývání, aby každé této výzvě příslušelo a poslouchalo jejího příkazu. Výzva roz-dílu v sobě vždy již veškeré vyzývání usebrala. Toto usebrané volání, které svým voláním k sobě sjednocuje, je vyzvánění jakožto sezvánění, jakožto souzvon.

Volání roz-dílu je dvojnásobné ticho. Usebrané vyzývání, ona výzva, již je roz-díl volajícím svět a věci, je souzvon ticha. Řeč mluví tím, že výzva roz-dílu volá svět a věci k jednoduché jednotě jejich vroucné prostoupenosti.

Řeč mluví jakožto souzvon ticha. Ticho tiší, vynášejíc svět a věci k jejich bytnosti. Toto vynášení světa a věcí po způsobu ticho je událost uvlastnění roz-dílu. Řeč, souzvon ticha, jest tak, že se uvlastňuje roz-díl. Řeč bytuje jakožto pro svět a věci se uvlastňující rozdíl.

Souzvon ticha není nic lidského. Naproti tomu ovšem lidské

je ve své bytnosti řečové. Nyní jmenované slovo "řečový" zde znamená: uvlastněný z mluvení řeči. To, co je takto uvlastňováno, bytnost člověka, lidská bytost, je řečí uváděno k tomu, co je jí vlastní, totiž být trvale vlastněna bytností řeči, souzvonom ticha. Toto uvlastňování se děje tím, že bytnost řeči, souzvon ticha, třebuje mluvení smrtelných, aby jakožto souzvon ticha zaznívala sluchu smrtelných. Jen pokud lidé naslouchají a jsou poslušni souzvonu ticha, jsou jako smrtelní svým způsobem mocní znělého mluvení.

Smrtelné mluvení je jmenující volání, vyzývání k příchodu věci a světa z jednoduché jednoty rozdílu. To, co je ryze vyzýváno smrtelným mluvením, je to, co je vyřčeno v básni. Básnění ve vlastní slova smyslu nikdy není jen nějaký vyšší způsob a nápěv /melos/ všední řeči. Spíše naopak je každodenní řečnění zapomenutou a proto opotřebenou básní, z níž sotva ještě zaznívá nějaké volání.

Protiklad k tomu, co je vyřčeno ryze, k básni, není próza. Ryzí próza není nikdy "prozaická". Je právě tak básnická a proto tak vzácná jako poezie.

Upíráme-li pozornost výlučně na lidské mluvení, pojímáme-li je pouze jako znělý projev lidského nitra, a považujeme-li takovou představu mluvení za řeč samu, pak se bytnost řeči může jevit vždy jen jako výraz člověka a jako lidská činnost. Jakožto mluvení smrtelných však lidské mluvení nespočívá v sobě. Mluvení smrtelných záleží v jeho vztahu k mluvení řeči.

Nadchází čas, kdy bude nezbytné zamyslet se nad tím, jak se smrtelné mluvení a jeho znělý projev uvlastňuje v mluvení řeči jakožto souzvonu ticha roz-dílu. V zaznívání, ať jde o mluvu nebo písmo, je ticho prolomeno. O co se láme souzvon ticha? Jak dospívá ticho jakožto prolomené ke znění slova? Jak prolomené ticho utváří mluvu smrtelných, jež zaznívá ve verších a větách?

Připustíme-li, že se myšlení jednoho dne podaří na tyto otázky odpovědět, musí se mít přesto na pozoru, aby nepovažovalo znělý projev nebo dokonce výraz vůbec za rozhodující element lidského mluvení.

Ustrojení lidského mluvení může být jen ten způsob a nápěv /melos/, do něhož mluvení řeči, souzvon ticha roz-dílu vevlastňuje smrtelníky z výzvy roz-dílu.

Způsob pak, kterým smrtelní, povolání do roz-dílu z něj samého, sami mluví, je: odpovídání. Smrtelné mluvení muselo přede vším ostatním dopřát sluchu výzvě, která jakožto ticho roz-dílu volá světa a věci do rozervy jeho jednoduché jednoty. Každé slovo smrtelného mluvení mluví z takového vyslyšení a jako toto vyslyšení.

Smrtelní mluví, pokud naslouchají. Dbají vyzývajícího volání ticha roz-dílu, i když jej neznají. To, co je nasloucháním uváděno ve znějící slovo, je nasloucháním přejímáno z výzvy roz-dílu. Naslouchavě přejímající mluvení je od-povídání.

Jestliže však smrtelné mluvení přejímá to, co je jím vyřčeno, z výzvy roz-dílu, pak tím již svým způsobem volání uposlechlo. Jakožto naslouchající přejímání je toto odpovídání zároveň i uznávající odpověď. Smrtelní mluví odpovídající řeči dvojčediným způsobem, tím, že přejímají a dávají odpověď. Smrtelné slovo mluví, pokud v několikerém smyslu odpovídá.

Každé pravé naslouchání v sobě potlačuje své vlastní říkání. Neboť naslouchání se drží zpět ve zdrženlivém dopřávání sluchu, skrze něž zůstává přivlastněno souzvu tuha. Veškeré odpovídání je laděno k skromné zdrženlivosti. Takové zdrženlivosti proto musí záležet v připravenosti naslouchat výzvě roz-dílu. Musí však dbát toho, aby souzvu tuha naslouchala nejen až dodatečně, nýbrž aby její dokonce slyšela předem a tak jeho výzvu takřikajíc předcházela.

Zdrženlivé předcházení určuje způsob a nářv, jímž smrtelní odpovídají roz-dílu. Tímto způsobem bydlí smrtelní v mluvení řeči.

Řeč mluví. Její mluvení vyzývá k příchodu roz-díl, jenž vyvlastňuje svět a věci k jednoduché jednotě jejich vrouené prostoupenosti.

Řeč mluví.

Člověk mluví, pokud odpovídá řeči. Odpovídání je naslouchání. Odpovídání naslouchá, dopřává-li sluchu výzvě tuha.

Nejde vůbec o to, přednást nějaký nový názor na řeč. Všechno záleží na tom, zda se naučíme bydlet v mluvení řeči. K tomu

je třeba neustálého ověřování, zda a nakolik jsme mocni odpovídání ve vlastním slova smyslu: předcházení ve zdrženlivosti.

Neboť:

Člověk mluví jen odpovídaje řeči.

Řeč mluví.

Její mluvení k nám mluví v tom, co je vyřčeno:

Zimní večer

Sníh když padá do oken,

Klekání zní dlouze zvony.

Mnohým prostřený stůl voní

A dům dobře opatřen.

Jest i ten, kdo na cestách

Temnou stezkou k bráně schází.

Zlatě milostí strom vzchází

Z hlubin země chladných štáv.

Tiše poutník vstupuje;

Práh změnila bolest v kámen.

Tu skví se jak jasu plamen

Chléb a víno na stole.

Přednáška byla proslovena 7.října 1950 na Bühlerhöhe k památce Maxe Kommerella a opakována 14.února 1951 před Württembergskou knihovní společností ve Stuttgartu. Doposud netištěná přednáška vešla ve známost ve formě četných přepisů a opisů.

/1/ různost; rozdílnost; rozštěp, rozkol, nejednota, spor, nepřátelství, srv. DIAFERÓ - 1. přenáším, do konce nosím /žena plod/; provádím, vedu /válku/, trávím /život/; stále nesu, snáším /ocud/; 2. roznáším /na všechny strany, zjevně/; rozhazuji, převracím, rozevírám; 3. rozdvojuji, různým činím; liším se, jsem v rozepři, hádám se. /Pozn. překl./

Přeloženo z originálu:

Die Sprache, in: M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Verlag Günther Neske, Pfullingen. Zweite, unveränderte Auflage 1960, str. 9 - 33.

v ě r a j i r o u s o v á

a n d ě l s k é z v o n ě n í

tvá tvář měsíce
schí schýlená
na nad zemí
co cosí z ní
zní zničení

mí mírní poslové
ne osud neodsudíte
z novu znovu ať
oslátko oslavím

má málo pokoje
jezu jezulátko moje

na nad zemí
tvá tvář schýlená
ví vítr v ní že
po pokání zas
ze - zelená
z novu znovu ať
zvonů zvonění
novinu obnoví :
zlo je zlomené
zemí ze sna
pro prosby probudí
slova skloněná

+ + +

modrý les a modré vody
na obzoru
nahoru a dolů schody
blízko tady
šedé větve v šedé vodě
kotví lodě se stožáry
v žáru šedé
cesta z břehu na břeh vede

v šedé vodě šedé kmeny
k břehu na rameni nesou
jezulátko - když tu obr Kryštof není
stejně jako zrcadlení

/ překvapení /

K l í č i v o s t s l o v

I .

Now nabývala moci a nebylo už možno určit její meze. Každý den, pod mrakem nebo slunný, netrpělivě měřil míru své bezmocnosti. Dny se prostě opakovaly a noc byla každá jiná. Každá zvláštní a nezaměnitelná, cennější než ta předchozí, a všechny přinášely něco, o čem den nevěděl. Začínaly žíhaným večerem, útechou soumraku, který držel ve svém temněmodrém plášti celistvou vzpomínku na všechny dny. Byl svěží a po úmorném dni chutnal jako jiskrné víno. S postupující nocí se zokrouhlovalo opojení. V hluboké noci na stromě s lesklým zrcadlivým listím dozrál nazlátlý ochmýřený plod a měkce upadl do ranní únavy. Všecko by bylo marné, kdyby ovšem vůbec něco bylo. Oblé a okrouhlé nic se však vzpíralo chátrat jinak než pouze zdánlivě. To byla taky obtíž, jistěže jen zdánlivá. Všechno se stalo zdánlivým a touhle zdánlivou prostorou se nepostižitelně prodíralo to, čím právě byla každá další noc plnější. To, co dává tvar a bezpečně není zdánlivé, přestože protipohybem čelí zdánlivému - jak jinak to nazvat než naděje.

Na široké cestě parkem, nad svahem, po němž se klikatí pěšiny dolů do údolí s růžemi, poskakují děti kolem kočárku a vezou na sedačce toho cvrčka, toho nejmenšího a volají, křičí nebo zpívají: Vezeme našeho krále! Vezeme našeho krále! - Kdy to bylo? Na jaře nebo už na podzim? Všechna roční období byla nejspíš dohromady. Všechno se smísilo a to nejmenší oslavované dítě, blažené jablíčko se usmívá, že by se všechno stalo podle jeho přání, kdyby ovšem vůbec nějaké přání mělo. Nad strání se sklání den zavěšený nad večerem. Hle, jak výsostně naměřil vrchovatou míru bezmocnosti.

I I .

Schovávám se v kůlně a skládám nějaké věci do krabice, připravené na vozíku. Za chvíli pojedeme domů. Vrata kůlny jsou nedovřená a škvírou sem vniká trochu světla zvenku. Je pozdě odpoledne. Na prahu kůlny náhle stanul muž v bílé kožešinové uniformě z chundelaté ovčí srsti, v bílých lesklých holinkách a s bajonetem. Stojí zády k vratům, cloní průzor a nejspíš střeží protější násep s příjezdovou cestou, po které se, jak slyším, posunuje kolonie tanků. To je válka. Překvapilo mě to, ačkoli jak může překvapit to, co je stále očekáváno. Utíkám dozadu do kůlny a přes dvorky dovnitř do města. Všechno kolem už doutná a hoří. Plameny. Běžím za tebou, ale nevím o tom dřív, než tě

uvidím vedle sebe. Beru tě za ruku a říkám, že teď už můžeme uniknout jenom vrchem. Díváš se na mě a nejspíše nevíš, o čem mluvím. Říkám: Musíme letět nad střechami. A aniž bych už dřív někdy letěla, vím, že to mohu v krajním případě použít, vím, jak se to dělá. Stručně ti říkám: Nejdůležitější je na nic nemyslet. Myšlenky táhnou dolů. Měj docela prázdnou mysl, nic to není, jen lehké dýchání. Vznese se na d' ulici a protože nejame spolu doct lehcí, letíme těsně pod úrovní střech a musíme se tedy držet gměru ulic. Flameny zdola, zahaluje nás dým. Pomelým těžkým letem unikáme z hořícího města. Držím tě ještě pořád za ruku a cítím, jak jsi stále těžší, stále přítomný i nepřítomný.

Jdeme pěšky vzhůru do svahu po cestě k severu, do nejbližší vsi. Je navečer a za okny rozžihají světla. Procházíme po silnici prostředkem vsi a babky se vyklánějí zvědavě přes ploty. Ukazují si na nás. Bojíme se, aby nás neprozradily. Ihned použiju lest. Obejmu tě kolem krku, trochu se potácím a v komické představě, že se to tak na vsi večer dělá, hulákám: Takého frajíra mám ... Babky se očividně uklidňují a zalézají dovnitř k modrým světlům televize. Konečně jsme za vsí a ještě dnes v noci budeme v chaloupce, kde nás čekají. Těším se, že tam už bude taky Tobiáš. Na kraji vsi, otočená zády k silnici stojí na malém kopečku kaplička. Chci se do ní podívat a pomodlit se. Vyjdeme k ní do svahu a ve výklenku vidím sošku v ňehce podživotní veli-

kosti. Není to Panna Maria. Má ale modrý plášť a světle kadeřavé vlasy, a najedné ruce jí sedí dva holoubci. Divím se a uvažuji, ve které legendě je svěřice se dvěma holoubky. Nemohu si vzpomenout. Najednou postřehnou, že to není soška, že je to živá bytost a pohledem mi dává najevo, abych ji neprozradila, že se taky skrývá. V tu chvíli ji poznávám. Afrodita skrytá v mušli vzpomínek, v pění a v tříšti zadržného času. Venuše v modrém plášti Panny Marie se nad mým překvapením usmála.

I I I .

Kde jsem, tam nedoléhají hlasy. Leda změt hlasů, které chvílemi zaznívají i jednotlivě, ale nikdo jimi ke mně nemluví. Jsou to jen signály, při nichž mám být ve střehu. To činím. Není tu vlastně taky nikdo, na koho bych se mohla obrátit. Leda na nikoho. To taky činím. - V kanclíku sedí dva muži a dělají svou práci. Tedy jeden namáhavě tluče dvěma prsty do stroje a druhý zřejmě přemýšlí. Sedím tu a čekám, až budou hotovi. Popsala bych jejich oranžové nebo béžové košile, saka a obličejové a věty, kdyby mě nepodpadla bezútěšnost nad nesrovnalostí jejich úřední práce a mojí domáckou ze dne na den, z ruky do huby. Jsou to moji bližní, jsou to beztak moji bližní, říkám si bez trpkosti a mlčím nebo stručně mluvím, korektně, jak se na úřední jednání sluší. Z noci do noci, z hluboké do ještě hlubší. Tomu, čemu před časem nebylo rozumět, rozumím teď snadno, aniž by to přineslo úlevu.

Ale úlevu v čem? Nebo od čeho? Rozumím řeči ptáků a dodnes jsem nezasedla ani jedinou rostlinu, neumím to. Snad proto mě tak uvádí v úžas, že rostou. Bytosti se hemží, děje kolotají, je to pestré a já spěchám domů, a ani nevím, kde to je, už dávno si neumím vzpomenout, jaké to místo je. Míra bezmocnosti anáz dosahuje hvězd. Přebírám je mezi prsty. Opuštěné domy bezhvězdného nebe. Posílají mě od jednoho k druhému. Žebrotou za ploty. V dlani almužna. Vede mě za ruku. Vyschle v ústech. Vede moji promluvu. V pokoji odpočívejte v pokoji. Hrůza by mě obstoupila a strach by vsákl do morku kostí, kdyby bylo to místo, kde jsem, prostupné, kdyby vůbec bylo teď nějaké ohraničitelné místo, na kterém by bylo možno být. Mezi zemí a hvězdami oblá a prostupná, všeprostopující míra bezmoci. Tohle by bylo lepší nevědět, říkám si pozdě opatrně. Tiše krok za krokem z noci do noci, jak mě kroky vedou z hluboké do hlubší pod opuštěnými domy bezhvězdného nebe. Kde mě posílá na tuhle cestu za tebou, kde na konci jsi nebo nejsi ty. Odkud začíná ten bludný kruh kruhem od ty, bez tebe, k tobě, tebe vidím a volám, ty, aniž bych o tobě víc než žezla tebou jsi ty a já skrze tebe, k tobě nelze ani tebe volat, ty, po tobě a spolu s tebou.

Teď by měl vstoupit v plné noci s plnou polní a nakřáplou zbrojí v plné noci, které se bojí spíš než noci vlastní i cizí. Jak spíš, jak spíš v noci? Bez bázně a v hanbě ryzí, posel, který posílá si oala touhle cestou necestou pro pivo. Tohle pimprle, které s lokýnkami běhá za tebou si nezařadí s tímhle druhým nádivou, na dívání nadívaným semým já. Obrázky - kulisy, loutky s utrženými provázky bylo by vidět, kdyby se nechumelilo, ale ono se zrovna chumelí. V neděli ráno bylo to psáno. Skučel zbědovaný u pouťové boudy, zaběhlý, zblácený schlíple tomu vytí naslouchal. Nebylo to vůbec veselé. Kašpar aby to spral. Touhle noční dobou do boudy by nejlíp vlez.

Touhle noční dobou pes to psal, sklíčený klíčivostí slov, obklíčený touhle noční dobou, psal to pes, když čekal na pána, kterého popad běs.

Souložili jsem ve tři hodiny odpoledne 13. dubna. Hned mi to bylo nápadné. Pane doktore, povídám, zatímco lezu do kalhotek a on zas do mý sukne, jako roztržitý transvestita, že zlo je dobrem a dobro zlem, to je stará věc, to ví i slepice, když jí do spárů zrovna bere jestřáb, který se zčistajasna shora smes, a já když nejsem ani hospodář, ani jeho zboží, ani dravec a ani lesá pán, ani ta kořist a v její kůži, to můžu chvíli takhle vidět. Záleží přece

jenom na tom, odkud se na to díváte. Zlo odrazuje a taky přitahuje svou mocí, stejně možností má dobro přece taky. Opravdu záleží jen na tom, odkud se na to zrovna díváte, pane doktore, na kterou stranu se váš nestranný pohled nachyluje, kdo vás vede, čí kroky vás vedou cestou necestou hlubokou nocí do hlubší, kterou se naproti prodírá světýlko, co předchází, co předchází pýchu i pád. Čí nezřetelné stopy. Obzor potemněl a anesla se mlha. Vstoupila do očí a srážela se do kapek, jimiž zvlhly šaty. Tohle se jednomu přihodí. Studené tělo zvlhlé kluzkým a lepkavým potem v přilnavé noci. V ústech sucho. Gumové housle k tomu vyhrávají kluzké melodie, už v sedm hodin ráno si na rádio prozpěvuje Karel Gott. Gott sei Dank! Vodka se lije hrdlem a propaluje se k nejstarší vzpomínce. Zámeckou oborou na Hluboké. Útěk před bouří. Na kočáru. Vezene našeho krále! První obrovské kapky deště. Křik prší ze slitých masek. Mračna nízko nad zemí a liják. Odkud se liju. Míra bezmoci se probírá prsty blesků v jednolitém mračnu. Prsty ukazují dolů na zem. Dotýkají se. Tady. Nikdy to nebylo tady jinak. Obklopení je obklopení útekem.

V .

Z drátěných klecí se stala drátěná hnízda, z nich vyčuhují živé uštípané linie vzpomínek. Domy byly zděné pod hvězdami a zdi chladily v letním žáru poledne. V sínce už bylo doma. Hnízda spletená

z proutí se třepetala v chvějivém oparu podhůří. Dnes v poledne se ježí hnízdo z řídkého pletiva bodavými zobáčky zkroucených spojů z uštípaných drátů. Ostnatá obydlí zavěšena v prostoru. Pavouk souká ostnatý drát na hnízda noci, obyvatelná zevnitř v obklopení útěkem. Nikdy jsem tam nebyla, odkud tedy vím, že to je? Prsty blesků ukazují na zem. Stopy úkazu. Samo ukazování je napjato v přítomnosti. Dotýká se a pokud ten dotyk necítíme, nebo dosud necítím, raději dřív opatrně si nestěžujeme, že se právě skrývá.

Kdo se na to dívá, kdo se na to vůbec má dívat. Lidské příběhy. Odkud se to všechno lije? Z nebes prší na hlavy a ze srdcí se to vypařuje. Skleníková pokušení, křehká a křupavá jako zelené lístky hlávkového salátu: Rapunzel, Rapunzel, lass dein Haar herunter. Venuše v modrém plášti Panny Marie se skrývá ve vysoké trávě času, který neroste. Kdo to slyší, kdo to vůbec chce slyšet. Odposlouchávané telefony, zdi mají uši. Slyš, kdo má uši k slyšení. Poslouchejte, vy ušáci, zajíci, netopýři i vy pyřidla s malými oušky, připíchnutými k náušničkám, které jste dostaly ke křtu. Poslouchejte i vy, nekřtěňátka, připíchnutá na nástěnku, je to nová novina, plíživé, kroky před vámi, zastaví se naráz, v okamžiku, kdy v tichu tluče bdělé srdce. Obojí ve střehu. Obracím se. Pak bdělé bděním unaveno upadá do únavy a kroky postupují od srdce k srdci. V obklíčení klíčí slovo. Má pět prstů, stejně jako moje ruka.

o ženách

pavel šrut

Studiola Fausta bytná

Třebaže na zapřenou ten můj bejvává kučeravý
A já si vždycky přivstanu abych mu dala na práh včas
Hrnek dočerna připražené žitné a neslazené kávy
Ale se podivuji kde se v tom domě bere tolik sazí
Ale se podivuji proč vždycky jenom potmě
A proč přitom nesmíme být jak Pán nás stvořil nazí
Ale se podivuji proč pergamen mi předtím vkládá coby blánu
A zapřísahá mne že nikdy neodejde tak jako jiní dveřmi
Ale se podivuji zda bolesti co přitom mám jsou od právanu -

Sisyfova žena

Byl trochu naměkko jako by znal už trest
Den před tím dnem kdy zprotivil se bohům
A jemný byl: kamínek vyklepal mi ze sandálu
A vymrštil jej prskem za oblohu
A vzpomínal jak s chlapci hrával drápky
A oblázky jak vytloukával z důlků
A jemný byl: nedbaje proudu sni lávky
Z balvanu na balvan mne přenášel
A jinde kameny zas navršil a daroval mi most
A mluvil o čase a co když ten lidský dar ztratí
A já se hloupá ptala jaký dar
A on mi odpověděl: smrtelnost

Galileova žena

Ze samé lásky raději zachová se podle
Raději práskne dalekohled

Sama sesmolí udání a s bázní přiloží
Ten zrádný předmět doličný

Vždyť on obcovał s Lunou ...
Ten falus který k nebi ční!

(Což podepsat i před koncilem může
Svou vlastní krví měsíční)

Adamova žena

Procitla vprostřed rajské zeleně
Když had jí podal taj. přís. dův.
Zprávu kde stálo cosi proti Adamovi

Z lásky a strachu z jistých míst
Spálila Eva téhož rána Adamův
První a jediný fíkový list

(Obschoval jen poznámky o počasí a volné lásce plus
Školáckou studii jablka s anatomickou kresbou ohryzku
Kterou ostatně Adam nemínil nikdy uvolnit do tisku)

Casanovova v Duchcově utajená žena

Doma mu všechno klape
Ale už na měšťance
Cítil se jaksi lapen
S bibliotékářským platem
(Necudný memoár zamčený v databance)
Tráví čas v korunové válce
Před hracím automatem
Čekáje příslib do Benátek:
Jawohl Die Grosse Chance !

z fragmentů • sedmý

jan vladislav

(e s e j e) .

Jak uhranut zíráš vrstvami času,
které se tetelí nad žhoucím uhlím
představ a vzpomínek, jak uhranut
zíráš na ženu, jež stírá prstem saze
starého ohniště a hrozivě zařikává
los svého syna: jakos se nedá
uhranout ohniště, nikdo neuhrane
ani mé dítě! Ale co pomohou
ty černé šmouhy, jež nosíš na čele
po celý život? půjčil sis krev a tělo
z jejího smrtelného těla a krve -
a smrtelnou moudrost od toho, co se mihá
jako stín na zdi promítnut planeny
představ a vzpomínek. Jak uhranut
vidíš tu chatrč uprostřed bláta
a chrochtajících vepřů ithackého krále
s pichlavou štětinou, kterou jim všívají
do růžového chřípí, prý aby neryli
v záhonech růží. Na jejich paměť,
na paměť toho, co tam sedával
za horkých lét v kádi s chladnou vodou

a na desce.před sebou psal a psal. Básník,
starý pasák vepřů, čekající pána,
který se nevracel. A už se nevrátí,
ani pro tebe, abys ho poznal
po starých ranách. Tebe taky nikdo
v pravý čas nepoznal, ty ses taky nikdy
nepoznal v zrcadle z leštěného bronzu,
když jsi je třímal, ty ses taky nikdy
nedočkal domova, i když jsi už stál
na jeho prahu. Ani ty nevíš,
není-li pro tebe největším dobrem ta,
která vždy čeká, a máš z ní strach,
jako bys věděl s jistotou, že to je tvoje
největší zlo. A co víš o té jiné
tisíckrát znovu prožívané smrti,
kterou je vášně, silnější než peklo:
sotva opustil knížecí dvůr,
po kterém se mu potom tak stýskalo,
sotva sestoupil na břehy Arna
s pozadím skal, thují a píní,
zjevila se mu v padajícím blesku
a jeho první úžas vystřídala hrůza,
zahřmění po blesku s nímž se ten strašný
a zpupný vládce vrátil z vyhnanství

na svoje panství a zničil, vyhnal,
uvrhl do pout všechno, co tam nechtěl,
i s těmi úvahami, kterými zkoumal
zemi i nebe; co vlastně víš
o té dychtivé, šílené naději
na přestoupení mezí, ve kterých vězíš?
Hleďáš pro ni jméno, až skončíš jako vždy,
překřtíš ji na lásku a lásku v ní najdeš,
přejdeš nevěda do jiné místnosti,
jako bys protrhl papírovou stěnu
v japonském domě, prohlédneš zrcadlem
do dalších zrcadel, kde se už nepoznáváš,
ale jsi to ty a všechno tvoje s tebou,
i to, že nevíš, není-li pro tebe
nejvyšším dobrem, co je na dosah
a z čeho máš strach. Bludiště stavíš
především sám a především pro sebe
z chodeb a schodů neprostupných slov,
v kterých je začátek, v kterých je konec:
jsou přece tvoje, Kdybys je odhodil,
stálo by možná před tebou všechno
pravěma nahé, nahé a bez jména
tak jako ty, tváří v tvář hlubíně
jiskřící jiskrami horoucích hvězd
a mrazivých sluncí.

petr kabeš

x x x

Vyšla i kurva, žemne doprovodí, byl to les.

Zlatý-jak luna: jen cinknout.

/ O ni, jen. /

Povídám, dej mi svůj pohled do paměti, paprsek.

Odlomí kurva snítka ze sebe a vetkne před klobouk,
mám-li jaký. / Loučení. /

Však sotva slunce vychází, nižší zlato před kloboukem bledne. A pak zelená, a pak opadává. Zvedám
jehličku: sám chlorofyl. Byla kurva čistotná.

Jehličku přikládám k zubu otevřenému jak květ, stej-
noměrně otáčím, sklovina v poločase spouští evergreen.

nejon II

vratislav brabeneč

Nojon seděl na dně čajové konvice a lektvar rozpouštěl zbytky hluku. Dokud dýchal, topil se. Jeho kůže byla zase rovná a ztupená tráva na povrchu se rovnala. (Byl srpen a stáda byla ještě v horách.) Pohlédl do dna k horám. Rozloučil se a vyplul na hladinu.

Nojone, ozvalo se z univerzitní posluchárny, THE STAR IS IN YOUR STOMACH ! I SEE.Odpověděl Nojon. Vidím ji, cítím a nevím, proč přišla, My víme a budeme tě muset operovat. Hvězda ti nepatří a ty se jí musíš vzdát. Nemohu se vzdát, bydlím už v hrobech. Jak to myslíš? Udělal jsem to už dávno a mám sílu se nevdat. Jsi zatčen! Urážíš sympozium a budeš vězněn. Nemohu opustit svá pole. Ztratil jsi odvahu. Rozhlédni se.

Nojon se rozhlédl a kolem stály stavební stroje, do kterých se zakleli profesoři ze sympozia. Doktor Šaš mu ukazoval cestu k obrovské hale, vzdálené několik set metrů. Vešli do správného domu a procházeli klenutými zámečnickými dílnami s operačními

stoly. Doktor Šaš se chystal operovat Nojona a vyhlížel vhodné místo. Nojone, zahraj, ozvalo se v něm, ale N. nechtěl uposlechnout hlas a s hloupým zájmem si prohlížel okolí. Pozoroval kamenný v klenbách, ohýbačky na plech, chirurgické nástroje a každou olejovou skvrnu na betonové podlaze. Tupě hltal všechny maličkosti, rozměry a pachy. Zahraj, úpělo tělo po mrtvém, ve kterém se poslední léta schoval, nebo se musíš vzdát. Nojona tolik zaujaly všechny chodby a nesmyslnost správní budovy, že na hraní neměl pomyšlení. Nojone, zahraj, nebo se musíš vzdát, ozvalo se v něm znovu. To jej vylekalo a tak nejistě začal preludovat. Doktor Šaš znejistěl, ale slabé pole Nojonových preludií přešel s úsměškem. Teprve na operačním stole se N. vzchopil a hrál naplno. Tělo mrtvého se chvělo Nojonovým sólem postaveným na hlase stromů. Doktor jej odmítl operovat i léčit. Nojon vyhrál.

Věděl, že je odsouzen. Odvedli jej teď do hangáru, ke kterému původně mířili. Obří tovární hala byla vysoká asi 50 m, plná jeřábů, konstrukcí a pater. Za halou bylo nekonečné betonové prostranství a z druhé strany železnice.

V hangáru je neškodný, nemůže ani hrát. Magnetická pole uvnitř haly nepřekoná, ozvalo se ze správní budovy. Tak rozhodli profesori ze sympozia.

N. s nadějí pohlédl na železnici. Byla v dohledu, ale dělila jej od ní drátěná síť, stejně vysoká jako hangár. Hned jak mu sňali pouta popadl rychle kus drátu a stočil do tvaru písmene C. Snad vzlétnu! Snad už konečně vzlétnu! Pomalu, líně se začal N.

zdvíhat ze země. Věděl, že soustředění nemá povolit, jinak je konec. Vypjal se k šlénství a let byl stále jistější a rychlejší. Údiv pochopů netrval dlouho. Začali střílet. Prolétl obtížně mezi jeřáby, pak spleť elektrického vedení a už mu zbývala jen otevřená část střechy hangáru. V posledním patře stál zvlášť horlivý tatík a páčil zběsile. Naštěstí vzteky nemohl mířit. Ten měl největší šanci ho sundat. Když N. prolétal blíže něj s hrůzou zjistil, že se nápadně podobá jeho otci. Let hangárem zdál se už bezpečný, ale sotva na to pomyslel, málem se zapletl do posledního elektrického vedení. Ještě několik výstřelů se ozvalo z haly a N. se chystal přistát na stráni nad železnicí.

Na železničním náspu se hemžily kovoovce. Tak se totiž jmenovaly malé zvláštní ovce, kterése už dříve řídce vyskytovaly na vrakovištích a ve skladech. Olizovaly rez a časem se tak rozmnožily, že žily všude bez ohledu na provoz. Malé černé ovce už dávno neutíkaly před jedoucím vlakem a klidně spásaly rez ze šroubů na přežcích. Živily se i špinavou trávou od olejů a jiným odpadem. Nojon si nemohl vzpomenout, zná-li ta zvířata, nebo jestli si jich všiml teprve dnes. Nenadchla jej.

Čas poležel nad železnicí a čaroval v mracích. Žádná věštba, nebeské smetiště náhody a zmatku, špíny a zoufalství, kouře, letadel, raket a létajících akademiků na vznášedlech. K čemu je to všechno, vzdychl, a rozběhl se vzhůru strání. Volná trestanecká uniforma byla ještě z dobrého plátna. Za ten čas, kdy ležel, byla vyrudlá a rozpadlá a tak Nojonovi nevadila v běhu.

Byl lehký, bez síly, pružný, skákal po třech metrech a řval svou novou píseň: strašák letí po poli, nic hlídat nechce, ani sebe sám, ani sám sebe ... Pokračoval flétnovým sólem a vymýšlel rychlé oktávané skoky spojované trilkovým šílenstvím.

Tráva zmizela a Nojon ani nepostřehl, že skáče po škvárové ploše, na které stojí ohromné červené a fialové sfingy Vůdců. Většina z nich se rukama opírala o zem. Stáli jako po pás ve vodě. Někteří si drželi žaludek, jiní si zase podpírali hlavu. Největší sfinga stála čelem k ostatním a mířila na ně revolverem. Na hlavě největšího Vůdce seděly bílé holubice. Nojon zpozorněl. Kudy odtud? Sfiny jej obklopily úplně. Neodolal, aby si je nepohlédl pozorněji. Nejprve jej zaujala fialová sfinga, vysoká téměř jako trestanecký hangár, které z očí vyletovala letadla. Menší panák měl zase místo epolet na ramenou dvě policejní auta, která současně na obou stranách couvala a najížděla až na krk se zapnutými majáky se sirénou. Jiný panák plival z huby nebožtíky a po každém plivnutí se usnāl. Ruka dalšího panáka shrábla nebožtíka, strčila si její do huby a rozkousala. Pak se ozvalo temné krknutí. Tomu se zasmála sfinga hlavní s revolverem. Divadlo to bylo úchvatné i děsné. Nojon si vzpomněl, že něco podobného viděl v Národním a jmenovalo se to Příběh ocdového muže. Motal se v rudém bludišti, až vešel do jedné z budov, které stály za finkami a tvořily tak jejich mohutná těla. Byly to opět správní budovy a ministerstva jeho říše. I tady stály různé sochy, ale byly buď úplně průhledné, nebo žluté a růžové. Mramorové sály byly

ještě odpornější než umění venku. Nápis na schodišti sliboval každému, že z něho vychovají vzorného a statečného, který bude sloužit věci a nesmíří se s nepřáteli třídy ve jménu míry a vědy-techniky pro pokrok a nastolení lepšího pořádku v práci za blaho ve věčnosti... Byl to výrok velkého učitele Džingsvolodi Grgoriloviče.

Nojon byl úplně par. Teprve když jej vlekli po chodbách staroslavné a neblahé Milostnice, rozpomenul se, že přestal hrát. Musím se přeci bránit! Chodba se zatřásla skvělou basou a divokým soprán saxofonem, ale pochopové byli hluchí v zelených skafandrech a tak jen, jakoby rytmicky, plácaly do mramoru žabí nohy.

Náčelník Žabích hochů hrál v jedné betonové síni na housle sladkou hudbu. Nojona uložili do umakartové zásuvky a založili do chladáku. Úpění a modlitby se ozývaly z ostatních psálů jen slabě a někteří založení kopali nohama. Nojon spustil dvouhru s kpt. Beevheartem, aby přehlušil gumové housle náčelníka. Takle muzika žabáky ničila. Kopali do šuplíků a vyhrožovali ledem. Nojon nevěděl, o co jde, a tak klidně vyhrával dál. Vtom prudce vytáhli jeden psál a dostal led do nohou. Tenhle vtíp znám od Kabeše z Klukovic, zaskřehotal. Náčelník zařval: zaprotokolovat! a to bylo všechno, co N. ještě zaslechl, než upadl do dalších snů, ve snu prvním.

Nezapomněl na bytí po útěku, na sen za vědomí a ve spánku. Snil hlouběji, volněji a lehce tvořil nové světy, aby v nich stále poznával dávno známé.

Zámek s přístavbou rozpadlé barabizny byl záhadný. Byl-li někdo v zámku, ale to N. nikdy nebyl, netušil vůbec, že součástí stavby je i ta strašná hadrárna vzadu. Ale co bylo vpředu a co vzadu? Totéž pociťoval N., když se octl ve své přístavbě. Zvenku souvisela se zámkem, někdy dokonce byla uvnitř empírového zámku, avšak proniknout z jedné části do druhé zdálo se nemožné. Chatrná přístavba byla však laskavá a otvírala Nojonovi nové místnosti, chodby a půdy, nekonečné skryty a patra mezi patry. Zábava to byla ohromná. Nojona napadlo nejasně, není-li to podobenství mozku-duše a jejích tajemství. Dost mu vadilo, že všude byly známky dřívějších i současných pobytů kohosi druhého. Víc zabydlený cítil přístavek než vlastní zámek.

Náhle zpozoroval okno, které vedlo na trávník před zámkem. Nepřekvapilo jej, přeci o něm dávno věděl a je jasné, že některé okno přístavku bude součástí průčelí zámku. Proč si konečně viděné vysvětlovat, proč obhajovat svá vidění, což není obraz klamavý a skutečností zároveň? Důležité v té chvíli byly však minulé děje, které se odehrávaly v átriu. Přicházeli lidé a skupiny pestrobarevně oblečené, vraždy střídaly se s milováním a všichni, dříve než zmizeli, prosebně hleděli do okna z Nojonova domku. Bez hlesu se propadala procesí zoufalců do trávy a milování, milenci i násilníci hleděli nakonec stejně blbě. Co očekávají ode mně? Konejšivá slova, rozhřešení či požehnání? Nevolať jsem je ani jsem si je nevysnil. Jsou obtížní jako společnost kterákoliv. Jejich ovčí zraky budí ve mně hrus, pomyslel si a začal je rušit. Postavy bledly, zprůsvit-

něly, pak se proměnily jen v lehkou kresbu a mizely docela. Náladu však zkazily Nojonovi úplně.

Vztekle pobíhal po místnostech objeveného domova a pak prudce vyrazil na chodbu. Byl na chodbě zámku podobného lepšímu bordelu. Vešel do jedné z místností, ale byla to kuchyň předměstského domku, ze které bylo vidět betonový dvorek s kůlničkami. Otočil se a vyšel z kuchyně přímo na ulici. Tady ležela jeho vysněná hříšnice. Válela se v prachu před jskousi továrnou a kolemjdoucí ji zřejmě neviděli. Přilehl k ní, ale dříve než ucítil její nádherné tělo, proměnila se vebzraněné zvíře u silnice. Poodešal a byla to zase ona. Přiblížil se a prchnul několikrát.

Nad vraty do továrny seděl ohromný kohout a nebylo jasné, zdali je přibitý, nebo si tak parádnicky rozložil ohnivé peří. Hlídám vrata, řekl Nojonovi, protože se tu právě stala vražda.

S rachotem se pak začala otevírat vrata továrny a vybíhali poděšení dělníci v hrozné tlačenci až vyvrátili vrata a ta se zřítily na zem. N. se ulekl a otevřel oči. Jeho penál ležel na podlaze v pracovně náčelníka a nad ním stáli žabí hoši v kostkovaných oblecích. Pokusil se znovu usnout, ale nedařilo se mu.

Hoši Nojona zvedli a několika zručnými pohyby vyrobili z penálu židli, na kterou ho usedili. Po levici seděl náčelník na zadním sedadle z automobilu a koukal do přístrojů před sebou. Předvedl Nojonovi zázrak s ebonitovou tyčí, kterou třel liščím ocasem a pak ji přiložil k hlavě jednoho z hochů a tomu vstávaly vlasy. Nojon

uznale pokýval hlavou. Pak náčelník řekl:

Pre rempt dle záhona devatenáct o noci nad sem se nedostatečně mínus barikád Němec ? Pre rempt li- pak kdokoliv věky ?
Buli blam.

Nojona překvapilo, že každému slávu dobře rozumí, ale nedovede dát dohromady význam. Znovu se tedy pokusil o usnutí, jestli ve spánku by nepochodil s chápáním významu lépe. Usnul sice na zlo-
mek vteřiny, ale obrazy se točily v nesmírném zmatku a daly se ro-
zeznat jen plody přetížené jabloně a pod nimi prostřený zahradní
stolek. Dlouho mlčel. Náčelník významně mlsknul, prošel se po
místnosti, zalil květiny na okně a znovu se usadil na sedadle.
Pak usnul. Místnost byla přetopená a Nojon, dříve než také usnul,
nahlédl na desku před náčelníkem. Byla pokreslená vlčími hlavami
v neumělém dysneyovském stylu. Jedna z vlčích hlav měla u huby ob-
láček s nápisem : Ho, ho, ho !

Po chvilce se Nojon probudil. Otevřeli se dveře a hoši mu da-
li pokyn, aby je následoval. Prošel chodbami a sály s průhlednými
figurami a najednou byl opět na známé pláni. Vpravo čouhal králov-
ský hrad. Zamířil mezi stromy do parku, který pláň ohraničoval.
Vtom mu došlo: vždyť tu nejsou sfingy? Kde je ta úchvatná a děsná
podívaná na červené panáky, kde je panák s revolverem, kde jsou
žraví mološi, letadýlka, holubice, kde je celé to panoptikum?

Prošel parkem a sestoupil po schodech k tramvaji na nábreží.
Zřejmě si popletl čísla tramvají. Zjistil totiž, že tramvaj, kte-

rou jede, nemíří k UMRUM, ale jede z Jablonce do Liberce. Samozřejmě, že pršelo. Tady prší vždycky, pomyslel si a koukal na německé baráky kolem a na spěchající lidi z tkalcovny. Tupě civěl z okna tramvaje a bylo mu nanic. Zase jsem všechno pěpletl. Celý život všechno pletu, zapomínám a divně motám. Mám možnost! buď si stýskat na to, co jsem nestihnul, pokazila nedodělal, nebo to všechno hodit za hlavu. Nebudu přeci bědovat nad svou nedokonalostí a zdánlivou leností. Proč bych nemohl dál zapomínat a ztrácet, motat se v prostoru, ve snu, ve skutečnosti. Jít dál volně smetištěm představ a chimér svých i navršených, vidět budoucí v minulém, blbnout astrálně, rozpadat se a těžce skládat zpátky, bičovat vidění v temnotě a usínat nad spenilostí světa.

Na libereckém náměstí vystoupil. Nepodobalo se to tu vůbec L₁-berci, ale budiž. Snový Liberec byl ještě nesnesitelnější než ten druhý, s tím rozdílem, že zde svítilo slunce.

Jak to má vlastně pokračovat, zarazil se v ději Nojon a zamyslel se. Mám teď žít vysněné, mám pobíhat v minulé vizi, která přerostla do nového snu, nebo je to první skutečné bytí, ve kterém se plácám už léta? Obraz náměstí se zachvěl, proměnil se v příkryvku, v trávu, v zámek, ve vězení, ale jakmile se Nojon rozhodl pro sen, znovu zazářilo slunce na liberecké náměstí a tak vstoupil bez zábran do známé vize. Snad s tím něco zajímavého vyvedu. S tím rozhodnutím roztočil se děj, hloupé, mravoučné a ironické zrcadlo prožitého a dávno zapadlého. Je to stejná fraška jako pohřeb, napadlo

jej a tak si tedy popláču s plačícími na vlastním pohřbu a žít budu pozpátku k tomuto bodu. Rozhodnutí je bod. Teď je bod. Jsem chvíli bodem v rozhodnutí. Někdy se pokusím vydržet dále, napomínal Nojon svou hravost. Rychle proběhl pohřebním shromážděním a v dětské podobě proletěl prchajícím starci-sobě, kolem hlavy. Vyzáblý pobuda se rozchechtal a udělal několik kotrmelců ve vzduchu, aby dítě pobavil. Nojon cítil nevýslovnou slast obou, neboť se mu podařilo směřovat k Bodu z obou stran. Stařec a dítě pak skákali a létali až na ono náměstí, kde jsme před chvílí uvízli. Už dosud bylo to báječné, pomyslí si, teď se podívám na film. Odpad pozorovaného slepený čímsi, jako dějem, logikou, příčinami a zmatkem. Mezitím, co Nojon takto žongloval s daným, stalo se několik vizí zároveň, překryly se a já se teď pokusím vyjmout sdělitelný příběh.

/Nojonova žena ustaraně pohlédla na vyzáblého somnambula, který něco nečitelně zapisoval, a podala mu sklenici mléka s gastrogelem. Nojon ji do sebe obrátil na ex, utřel si vousy a usmál se na přátele v restauraci. Opřekot pak pokračoval ve svém vyprávění./

Tak. Přestal jsem u libereckého náměstí, jiného samozřejmě, než v Liberci je. Snad je to pravidlo, že věci viděné jsou jiné, než prohlédnuté a prohlédnutí je sen za snem, je-li vůbec něco. Jen z lenosti a nedokonalosti popisují všechno známými pojmy a obrazy. Pro začátek mě tedy omluvte, časem se snad zdokonalím k jinému sdě-

lení.

Kdybych se měl znova omlouvat, že opět několik snů najednou křížilo cestu Nojonova vyprávění, nedostali bychom se radostí nad tím, jak je nebytí ve skutečnosti skvělé, vůbec dál. A úvaha o tom, jsem-li sám Nojon, nebo je to jen můj "hrdina", nebo jsem-li já jen jeho písíčí rukou, by nás jen a jen zdržovala.

Pochlub se, křičí na mě Nojon, a zamotáš se ty sebedude-sebeblude, až ti bude mdlo.

Konec snu i jeho průběh nic neříkají. Nojon se pachtí světem a hledá holuba, kterému za prsten z mrtvého biskupa vyměníl znaky svého bláznovství. Děj začal dovela zábavně. Po zmíněném náměstí běžela k autu nahá zpěvačka z kapely, ve které Nojon hrál při úspěšném angažmá v liberecké kavárně. Přijeli si pro ni rodiče z Prahy. Dříve než nastoupila do auta, volala kajícně: Půjdu do dolů! Tak se Nojon znovu pobavil komickou scénou, ve které člen schvalovací komise pro hudebníky, sledující ideologii předvedeného, zvolal na jeho kapelu: Ostříhat se a do dolů! a pak téměř exnul při srdečním záchvatu.

Bláznivé nápady zajišťovaly Nojonovi v kapele dobré postavení, ale zároveň jej i vyčerpávaly. Zatoužil po klidu, po pohodě, zatoužil po zblbnutí. Dosáhl toho snadno a teď bloudí světem a hledá holuba, aby mu nabídl zpátky všechno: klid, bohatství i pohodu, za bláznivé nápady, kterých si při obchůdku s ním přestal vážit.

Příliš poučný je ten tramvajový spánek, pomyslel si Nojon,

otevřel oči a chtěl vystoupit. Tramvaj však zatím dojela na kterýsi konec města, kde stály bílé a hrůzné mrakodrapy.

No vída. Uznávaná skutečnost je opravdu daleko strašnější než všechno, co si jen mohu vymyslet.

a n d r e j s t a n k o v i č

Nejprofánnější_privatissimum

Nejlepšíma z lidí
k pětapadesátinám

Ať chci, je nebo kadí
máme se pořád rádi.
všichni

Trio (na radost)

- "Pes, který vysral His Master's Voice,
pes, který vysral svého pána skalp,
který tam na appelplatzu stál
a poslední radostí - ze zla - se radoval."

- "Věrnost (hlasu)
a strach
vládnou - otáčivě - dál,"

Zní - hudbou - sál.

Čas má nos z Kosmonos (nepřičicháváje k e.h.)

Víra, naděje a láska -
zlatokopecká je cháska
a soldateska na hajzlu.

Perníková sádra zániková
se k své saní roztržitě chová,
ta je jako pára nad hrncem: Spraví to snad "Obaly a díky"?

Ofino jen houšť
- sfingo - syp svou poušť,
ať saň nad nuggety neohrne rtíky.

Dvanáct hlav pek bude předloženo zlobou
na důkaz, že není společného hrobu,
pravý kat však vyřízí jazyky.

Varisce na Ptáčka

(Z Českého ráje)

Za hory za doly
mé zlaté srágorý/
unesla Smolíčka
z Husovky holička.

Unesla ho do podloubí,
Panocha jí k tomu troubí
z hrobu vyhrabaný
z brány na vše strany.

Tellurické zrcadlo /I/:

Villone ... Villone ...

Všechno co rým má
se mění před očima,
tím omámení čerti se žení,
plány temné,
sem n e ! V temné sluji vášně bují,
kly vrní.

Serou se s trpiteli, serou.
V úplný volno náměsíčný.
Quo vadis: (Hoven lis.)
Buď půjdou do dálky
nebo do obálky
struky i kule !

Viz, ture :
essential: pes sem šel?
Avizo žezel?
Bejk, náhle zmizel?
Žízně se bojím,
mám-li hlad,
kojím.

Ó jamby, ó jamby,
pigeon Abercrombie.

(Čiastočné stiahnutie kiahní.)

Tellurické zrcadlo /II/:

Empedoklovi ze Syrakus
Moše

Ústupek v prdeli :

generální komisař UNESCO od Hieronyma Bosche

zde (ten Ašant vystřílel as všechen prašan)

a my zde i tam pečení vaření :

zázračné černobílé děti

radioaktivního záření.

Jsou nás (jak kdysi raků)

plné koše.

Prosze ... !

e u g e n b r i k c i u s

Was ist mit dir? Was ist los?
Warum verhüllst du den Schoos?
Warum vor mir - deinen Boss
Ist dein Schoos nicht hilflos bloss?

So du willst mir nicht die Beine zeigen
Wie kann ich dann mich zwischen sie neigen
Zeige mir doch beide deine Beine
Nehmen wir die Lust nicht an die Leine

Was ist mit dir? Was ist los?
Warum verhüllst du den Schoos?
Warum vor mir - deinen Boss
Ist dein Schoos nicht hilflos bloss?

Sonst müßte ich deines Hochmuts wegen
Übers Knie dich kompromisslos legen
Deinen Rock möchte ich nicht gern heben
Meine Peitsche eben sieh daneben!

Was ist mit dir? Was ist los?
Warum verhüllst du den Schoos?
Warum vor mir - deinen Boss
Ist dein Schoos nicht hilflos bloss?

Den Rock solltest du selbst fallen lassen
Und mit mir halt nicht mehr merklich spassen
Wie ein Ofen soll dein Körper heizen
Auf dicker Haut die von Gänsen reizen

Österreicher

Wir fragen nie: was ist not
Für unsere liebe Farben
Aus dem Feind machen wir Schrott
Ohne Rücksicht auf die Narben
Das ist täglich unser Brot
Nur unter unseren Farben
Superfarben: ROT-WEISS-ROT

Lange Stiegen
Vor uns liegen
Aber uns ist eigen
Beständig zu steigen
Von den Siegen
Zu den Siegen

Wir fragen nie: was ist not
Für unsere liebe Farben
Aus dem Feind machen wir Schrott
Ohne Rücksicht auf die Narben
Das ist täglich unser Brot
Nur unter unseren Farben
Super Farben: ROT-WEISS-ROT

Muserei

Wehe wehe
Die Musen mir passen
Nach zehn Massen
Aber mich verlassen

Wehe wehe
Wo sien meine Musen
Ohne Blusen
Nur mit nackten Busen

Wehe wehe
Meine Musen schweigen
Mir sind eigen
Vertrocknete Feigen

Wehe wehe

Weg ist meine Ehe

Mit den Musen

Nicht mehr in der Nähe

Wehe wehe

Die Musen sind Huren

Deren Touren

Enden ohne Spuren

Wehe wehe

Jetzt ich mich selbst schände

Solche Spende

Das ist halt DAS ENDE

nový bestiář

jo se f k re ut vo r

O Římu se říká, že je to město koček. Ale každý, kdo navštívil Oděsu ví, že království koček je právě tady.

Kočky jsou všude, patří jim ulice i dvory, chodníky, střechy i komíny. Všude jsou kočky, za okny, v obchodech, v kavárnách, na promenádě i v parku.

K čemu je kočka na světě? Přece aby chytala myši! Ale kočky v Oděse mají docela jiné zájmy. Každý domovník vám o tom řekne své.

Jen se podívejte na ty jejich přepychové kožichy, bílé náprsenky a brilantové drápky! Jako na plese, jako by se jich revoluce ani nedotkla! Kdepak, nepřítel nespí, líně mžourá, ale přitom je stále ve střehu. Prohnaná buržoazie změnila taktiku, ale jinak všechno zůstává při starém. Kočičí drzost nezná žádných mezí.

Královstvím koček je sen. V kavárnách vysedávají staré tlusté kočky, pelichají a vzpomínají. Jaké to bylo kdysi město! Carští kočouři se dvořili krásným kočkám s hebkou srstí. Mňau, to byly časy! Ale ta doba se už nikdy nevrátí.

Kočky milují města, kde se zastavil čas. Kočičí města patří minulosti. Všechno je sen, kočičí snění. Všechno usíná, domy, ulice i dvory, ospale zívají poloprázdné kavárny, spí židle i stoly ...

Turisté vracející se z Floridy si přiváželi domů podivné suvenýry. Byla to dokonce móda. Tak se do New Yorku dostalo mnoho malých krokodýlů.

Zpočátku to byla jen hra, zábava v koupelně. Ale když šupiny ztvrdly a ocas se prodloužil a zmohutněl, lidé brzy pochopili, že si z dovolené přivezli opravdového netvora. Jak se teď zbavit domácího draka, jak předejít skandálu v domě?

Samozřejmě, že nejnadhlednější a nejrychlejší bylo hodit malého krokodýla do záchodu a rychle spláchnout. S jednou věcí ovšem nikdo nepočítal. Tě nejsilnější jedinci přežili potupnou cestu a přizpůsobili se novým podmínkám.

Newyorské podzemí ovládly opencéřované prehistorické obludy. Zprávy o krokodýlech považovali ve světě za novinářskou senzaci, typický americký způsob reklamy. Zmatek ještě dovršil populární kreslený seriál, kterému Američané říkají comic.

Zubaté příšery číhaly na kořist, nechyběly ani případy, kdy vylezly z kanálu. Město mrakodrapů prožívalo moderní apokalypsu. Po generální stávce čističů stok se městská rada rozhodla k radikální akci. A byl nejvyšší čas.

Dobrovolníci ve vysokých železných botách sestoupili do podzemí. Malé krátké, speciálně upravené automaty se rozštěkaly v páchnoucí temnotě. Krok za krokem, po kolena ve spláškách, postupovalo odvážné komando vpřed.

V jižní Patagonii žije pták, kterému Indiáni říkají docela prostě Pták. Ale abychom tomu dobře rozuměli: není to obyčejný pták, kterému chybí jméno, je to jedinečný pták v celém ptačím světě.

Malý indiánský ptáček je pestře zbarvený a umí krásně zpívat. Ale to všechno zase není tak zvláštní. Vždyť mezi ptáky najdeme lepší pěvce a mnozí papoušci vynikají ještě pestřejší kombinací barev. V čem je tedy tento pták mezi ptáky tak výjimečný?

Tento pták totiž nejen létá, ale také dělá ve vzduchu přemety, neuvěřitelné kotrmelce. Je pochopitelné, že místní Indiáni připisují nebývalé vlastnosti téměř božský význam. Umění Ptáka požívá velkou úctu, i když vážnosti nechybí ani dětská radost.

Nikdo nesmí ptáčka beztravně zabít, takový čin by přivolal pohromu. Magický pták je nedotknutelný a hlavně nepolapitelný. V zajetí nemá jeho umění žádný smysl, je to jen cirkusové číslo. Cestovatelé dlouho nevěřili indiánské legendě, nedovedli si něco takového vůbec představit. Vědci dokonce tvrdili, že se jedná o kolektivní halucinaci indiánského kmene.

Dnes žije tento zvláštní pták jen v rezervaci a málokdo ho ještě pečuje. Vzácné umění malého indiánského ptáčka vstoupilo do pohádek a příběhů a tak se o něm dovídáme i my.

Ve fenolové řece se před časem objevil nový živočich. Pro biology, zoology a sociology to by skutečný objev, doslova šok. Nový živočich se nedal zařadit do žádného známého druhu.

Zpočátku si místní rybáři pletli tohoto živočicha s odhozeným prezervativem. K prvnímu zděšení došlo tehdy, když se zjistilo, že tyto prezervativy neplují s proudem, ale naopak vytrvale postupují proti němu. Takové poznání značně změnilo situaci.

Po vědecké expertíze se potvrdilo nejasné tušení náhodných svědků. Vědci dokázali, že se jedná o samostatnou formu bytí.

Celé tělo vytváří poloprůhledná, lehce se cukající trubice, na jednom konci uzavřená. Tedy jakýsi pytel. Je sice pravda, že organismus stojí na nízkém stupni vývoje, ale nikdo nemůže popřít, že by v něm nebyla kapka života.

Zdá se, že ve fenolové řece došlo k výjimečné mutaci. Jak jinak si vysvětlit tento zázrak přírody. S odhozenými prezervativy se dostaly do řeky životaschopné zárodky a věčná řeka matka porodila nového živočicha. Je to přece jen jisté vysvětlení.

O sebevraždách zvířat se raději mnoho nemluví. Zoologové mají vždy po ruce nějaké přirozené vysvětlení. Ale případů rok od roku přibývá, a to, co jsme ještě včera mohli považovat za hříčku přírody, je dnes všeobecným jevem. Není možné donekonečna tajit tato otřesná fakta.

Je známo, že delfíni najíždějí na ostrá skaliska, aby si o ně rozpárali břicha. Velryby otálejí na mělčinách, aby zde uvízly při odlivu a našli jistou smrt. Zoologové mluví o ztrátě orientace, vedou učené řeči, ale kdo by jim věřil.

Ještě podivnější jsou skoky kamzíků a horských koz do propastí. Příroda jedná proti pudu, sama žene zvířata do záhuby. Anebo snad už zvíře nechce být zvířetem? Osmělí podivní, bájní jednorožci, vystupují na nebezpečné srázy a před očima užaslých turistů si okázale zahrávají se smrtí. Jak vysvětlí zoologie takového chování?

Jezevec se nechá ubodat včelami jen tak pro nic za nic. Liška předstírá vzteklinu a nechá se raději vycpat. Tady je už zoologie bezmocná a trapně mlčí.

Ani rezervace a lesní vyhlášky neřeší tyto palčivé problémy. Dneska jsou sebevraždy zvířat na denním pořádku. Je třeba za každou cenu zjistit, co vyhání zvířata z lesů a luk. Když si příroda neví rady, musí ji pomoci člověk.

Dlouho se vyčítalo motoristům, že usmrtí na silnici každoročně mnoho zajíců. Celý případ je ovšem složitější, vinu nenesou jen řidiči. Pravda je jiná. Zoufalí a pomatení zajíci se sami vrhají pod kola jedoucích vozů.

Vzteklina v Čechách není nic neobvyklého. Nemoc zde řádí už hezkých pár let.

Zvířata se nebojí a jsou přítulná k člověku. Takovou srnku můžete pohladit, ale i nakopnout do zadku. Poposkočí, zastaví se a podívá se na vás bezelstně těma svýma velkýma hlubokýma očima ... Opravdu zvláštní pocit, mít přírodu tak nablízku.

Nebo třeba lišky: jak ty jsou zpitomnělé! Nejraději by od rána do večera vozily malé děti na ocase. To je pak radosti v mateřské školce. Učitelky mají celý den o zábavu postaráno. Ani ty nejprotivnější děti nenapadne zlobit.

V poslední době se rozšířila mezi lidmi podivná móda. Kdekdo by najednou chtěl mít kožich ze vzteklých lišek. A tak lišky kmotříčky kvapem mizí z lesů i pohádek.

Darmo mluvit. Kdekdo touží po tom vzteklém kožichu, který se nosí na nahém těle. Ruku na srdce! Kdo z nás by nebyl tak trochu exhibicionista?

Odjakživa byla přirozenost základní vlastností přírody. Co je proti přirozenosti, nepatří do přírody, co je nepřirozené, není v souladu s životem. Dnes už tomu tak není.

Tisíciletý řád je porušen, vývoj se obrací k absurditě. Jezevec, který dříve platil mezi plachá zvířata, dnes houfně přepadá sídliště a hrabe se v popelnicích. DDT, které dříve hubilo mravence, se stalo dnes pro některé kmeny oblíbenou drogou. Mravenci narcomani vášnivě vyhledávají tento jed a neztaví je žádná překážka. Takových příkladů je celá řada a je celkem zbytečné pokračovat v líčení.

Zatímco některá zvířata rychle vymírají, kdysi pohádkové labutě se přemnožily tak, že jsou běžným všedním zjevem. Banalita triumfuje nad přírodou. Kdysi tak vzácného ptáka si dnes lidé plotou s husou.

Zlaté rybky, labutě a pávi odhalují před námi záhadu tajemství. Je to docela možné, tento svět nakonec přemůže a zničí krása.

v l a s t i m i l t ř e š ň á k

- Tak si dám taky tu svíčkovou -, řekl, když přede mne servírka položila kouřící talíř. - Protože já až donedávna nevěděl, že při rozmetávání pozůstalého popele na urnovým poli nehoří ani jedna, jediná svíčka! Ta se cpe leda a jediné do vitryčky, kam se dává popelnice.

Byl jsem nedávno na takové ceremonii. Porozmetávali Bohouška. Bohoušek byl popelář, na vánoce mi půjčoval svou popelářskou zástěru a vůbec jsme byli kamarádi, takže jsem šel. Ale stejně, je to divný, popelář a skončí takhle. Popelář podle mne patří do země, to je síchr!

Bylo to v zimě, pára nám šla od hub, stáli jsme na malém peloučku, kolem dokola zmrzlý břízky. Cestičkou mezi nimi přišla suita funebráků, každý pod paží pikolu s popelem jako meloun, a za nimi si to sněhem chřupal jejich nóbl šéf v bílých rukavičkách, jako do tanečních. V jedné té bílé pracce držel niklovanou lopatičku, jako by chtěl jít po prodloužený na pískoviště dělat bábovičky.

Zastavili se před náma v řadě, že to vypadalo, jako by nás chtěli popadnout do náruče, až šéf odtleská pánskou volenku. Báby začaly pomalu natahovat.

Ten teneční mistr zařval něco jako: Dej mu pánbů lehký vodpočinutí, hrábl lopatičkou do urny, jeho asistent mu jí natočil mozažnou tabulkou s vyrytým jménem před oči a šéfík zakřičel: Loučíme se s tebou, Františku Nováku, a poslal Nováka do větru. Pozůstalí po Františku Novákovi popadli kapesníky a štkali. Šéf hrábl do druhé popelnice a -Loučíme se s tebou, Bohumile Procházko! - To byl ten náš Bohoušek, báby od nás z baráku zvedaly ruce k nebi a štkaly a neřikaly a usedaly. K nim se, k mýmu úžasu, přidal hlouček bab na levém křídle pozůstalých. Hergot, ten měl ženskéjch, myslal jsem si a nic neřekl. Pak se šéf s hurónským řevem rozloučil s Anežkou Nerudnou, sedmiletým děckem a rodinka uprostřed pozůstalých začala s moldánkami a volala Anežčino jméno.

Je zvláštní, že nejvíc se truchlí v případě, kdy umře děcko. To děcko neudělalo ještě nic pro lidi ani proti lidem, ale brečí se nejvíc. Kdežto když umře ten, kterej udělal pro lidi moc dobra a nebo ten, kterej lidem moc ublížil, to už se tak netruchlí. Spíš se řeční, že je, mladěj.

Šéf poslal slušným bekhendem sedmiletou do větru a na věčnost. Přistoupil k němu asistent s další urnou a šéf poslal do věčných lovišť jakéhosi Miroslava Sládka. Uklonil se další funebrák a dal šéfovi okoštovat poslední urny. Šéf hrábl lopatkou, naklonil se nad cedulku s nebožtíkovým jménem, pěknou chvíli na to jméno čučel

jako by vlastním brejlím nevěřil a pak nejistým hlasem vykřikl, Loučíme se s tebou, Bohumile Procházko!, rozmázl ho, rozdrobil ve větru jako by pepřil guláš pro regiment honvédů a nejistým krokem odcupital i se svými nohsledy bůhví kam. Asi na grog.

Báby od nás z baráku zkoprněly, protože už Bohumila Procházku oplakaly před chvílí a on je tu zase! Rovněž báby na levém křídle zkoprněly a nevěřicně a zmateně se dívaly za odcházejícími funebráky.

Co to znamená, šuškali jsme si, co to je, k sakru, rouhali jsme se. A až u hřbitovní brány se všechno vysvětlilo, totiž ne-vysvětlilo se nic.

Na bráně byl ve skleněný vitrýnce seznam lidíček určených dnes k rozmetání. No a tam vedle Franty Nováka, Anežky Nerudný a Miroslava Sládka byli totiž dva Bohumilové Procházkové. Kulili jsme oči a nevěřili jim. Takhle jsme vůbec nevěděli, kterej ten Procházka byl náš!

Špitali jsme si o tom ještě na stanici autobusu před hřbitovem, když k nám přišla jedna z těch černejš bab z levýho křídla, z těch, co taky oplakávaly Bohumila Procházku.

Prosím vás, začla ta plačka, byl ten váš pan Procházka alespoň slušnej člověk, ptala se.

A naše černý báby jí ujistily, že náš Procházka byl tuze slušnej a tuze nemocnej člověk, jenže nevědí, kterej to vlastně byl. Ten náš byl taky tuze slušnej a nemocnej člověk, přikývla si, škytla, a taky nevíme, kterej to vlastně byl, řekla a odsílzela ta plačka.

Náš Bohoušek byl opravdu moc slušnej a spořádanej člověk.

Vždycky před vánocemi půjčoval svou popelářskou zástěru, na kterou si vlastnoručně vyšíl žlutou bavinkou nápis John Players Speciál! Bohoušek totiž do té doby než zcvoknul dělal popeláře. To byl umělec - Bohouš! Jak uměl vyšívát! Kolikrát jsme spolu, tedy Na Rychtě prodebatovávali umění a umělce a drby!

Přestože nám bylo dohromady asi třístadvacetvosm let a měli bychom mít ušedlejší a línější názory na takový věci, stařecký a moudrý, tak jsme je neměli! Ještě dnes slyším Bohouška jak řval, když byl rozpumpovanej, řval že ho sere jak se stopadesát roků slintá nad prastarejma fotkama a muzikou a sochama a nad vykolorenou a vytvarovanou Sárou Bernardovou, ale, řval Bohouš, slintalo se právem jen těch pár let kdy tohle co tu řvu něco novýho přinášelo, něco vobjevovalo!

Tiše, Bohouši, říkal mu hostinskýj Anděl, tiše sakra, ještě tě někdo uslyší.

Ale Bohouš řval že on je kulturní člověk, a jakožto kulturní člověk řvát musí. A ať jdou do prdele! Proč nám ukazujou furt němlich ty samý mrtvý dědky, dyť sou toho plný popelnice! A že chce vidět a vohmatávat ty cucáky co dělaj dneska! A né porád do kolečka ty vycucaný a stokrát přežvejkaný prácičky vyschlejh mamií! A dej mň rum, řval na hospodskýcho.

Dyž takhle jako volové jezděj v narvanejch vlcích na výstavy těch chrasticích Tutanchamónů a jako u vytržení louskaj katalogy k těm výstavám a debilně se o nich bavěj a diskutujou a maj na ně názor!

To myslel tebe a tobě podobný, víš mládeji.

Děte do prdele! Vetešníci! A ten rum!

A hostinskéj už bral Bohouše za loket a říkal, Bohouši, no tak, Bohouši.

Dělaj z lidí blbce, řval Bohoušek dál, jako stádo blbců jezděj v sobotu a v neděli někam za Prahu a vracěj se s utženejma knoflíkamaa líbivýma, dávno mrtvýma plakátama srolovanýma pod paží! A ty plakáty, místo aby je nabodli na hajzlu na hřebík, tak si je v pondělí ježnou napínáčkama na zeď v bytě nebo v kancelu, takže pak každěj byt, každá kancelář vypadá stejně! Stejně blbě! A Bohoušek do sebe převrátil svůj rum a trochu vychladl.

Ale krásně uměl řvát svoje kunsthistoriky! Její! To byl umělec. Všek si taky vlastnoručně žlutou bavlnkou vyzdobil svou popelářskou zástěru stejně jako si báby někde na Slovácku vyšívaj jupky.

A zástěru, jak už jsem řekl, mi půjčoval pokaždý před vánocema. Zástěra se žlutě vyšítlým Johnem Fleyerem Speciálem a já si jí oblík jako si doktor Barnard oblíká gumovou zástěru před operací a obcházel jsem každoročně před vánocema všechny pražský sídliště a sídlištním obyvatelům jsem odtransplantovával nějakou tu pětku a transplantoval jim víru a naději, že o svátcích budou mít odvezený smetí z popelníc, takže nebudou muset házet bramborovej salát na zem.

Dařilo se mi skoro celou pětiletku, až malér. To se stává. Prostě zazvoním v posledním patře jednoho paneláku. Já to pro jis-

totu bral vždycky odshora, rozumíš mladej. Kdyby něco, abych to měl pěkně s kopce.

No, zazvoním a přijde otevřít takovej nařvanej padesátník s mastnou hubou. Já nastavím dlaň a milým hláskem vinšuju svojí větu, Vaši popeláři vám přejí příjemné prožití svátků vánočních a novoročních, a furt se culím do té mastný huby. Ta žvejka a něco bručí, sáhne do kapsy a podává mi padesátník! Padesátník!

Zabouchne za sebou dveře a já sestupuju o patro níž, pěkně nasranej brzdím u dalších dveří, nasazuju prst na zvonek a úsměv do X tváře, zatímco mastná huba o patro vejš vytáčí na telefonu číslo spravedlnosti. Když jsem sešel s tím svým vinšováním až do přízemku, už na mne čekali.

Tak pojedeme.

Zacínkal jsem v kapse vejslužkou a nezbylo mi než říct, No, tak pojedeme. A jeli jsme.

V zástěře mě šoupali do ajnclíku z ajnclíků do vazby a z vazby před soud a ze soudu do vězeňského kriminálu.

Nedovolené podnikání, daňový únik, žebrota, potulka, vostuda a bůhví co ještě.

Byl jsem na cele s pěti cikánama a velitel cely, Doža, byl taky cikán. Musel jsem dělat ty nejhrubší práce, všechno odřít, ale jen do té doby, kdy se velitel Doža rozhodl napsat žádost o promínutí zbytku trestu. Obcházel s papírem a tužkou všechny ty Rómy, cosi jim pošeptal a oni, jeden po druhým, zavrtěli hlavou.

Dožo si odkašlal, došel k mojí palandě a houkl, Gádže, umíš psát? Jelikož umím, tak jsem musel slézt z postele a na hrbolatým stolku smolit Dožovu žádost o milost.

Podvou hodinách se Dožovi jakžtakž zamlouvala a já se ptám, Dožo, jak se jmenuješ?

No Dožo, zafuněl velitel.

No ale jak ještě?

Dožo Kováč, veliteli!

Hele, ptám se já, a píšeš se s Č nebo CZ?

Dožo se zamyslel, několikrát zamyšleně přešel celu sem a tam a sem, zastavil se nade mnou a říká, ukaž ako vyzará Č.

Napsal jsem velký tiskací Č a Dožo vrtí hlavou. Zase se rozešel celou a po pěti kolečkách povídá: Nemaluj CZ. Ale ani CZ mu nic neříkalo, odstrčil mě od stolku a smolil na papír nějaký obrázek. Po poslední písmeno, piča, vyzerá ako kozatá baba s klobúkem lebo s rohama, takhle, a Dožo mi ukazuje papírek, na kterém je dětsky nakreslená prsatá ženská v sukni a v klobouku nebo s rohama. Tak nějak to připomínalo písmeno Ř.

Hele, Dožo, nejsi ty náhodou Kováč, říkám opatrně. No, su, ale menují se Kováč, no a tak jsem pro jistotu na list se žádostí napsal Doža jako Kováče, na obálku jako Kováče a na žádost o napsání žádosti jako Kováře. Tak, Dožo, tady to je, podávám mu psaní. Ale to jsem neměl dělat, celý tejdný jsem pak musel psát všem cikánům z naší chodby žádosti o prominutí zbytku trestu. Až do té doby, než do naší cely přišel Budha.

Jsem velkéj podvodník, říkejte mi Budha, bude amnestie, představil se zrzatej cápek, uvelebil se na posteli a vytáhl kartón cigaret a svírací špendlík, takovou sichrňajcku. Cigára rozdál a špendlíkem vyryl do zdi nad svou postelí BUDHA a to tak krásným písmem, že ta moje povinnost, psát cikánům žádosti, ze mne rázem spadla, protože každěj Róm chtěl mít žádost napsanou krásným Budhovým písmem. Budha seděl, jak sám říkal, za velký finanční machinace, který spočívaly v tom, že si Budha půjčoval od známých i neznámých velký peníze. Dohromady, jak říkal, jich udělal jedenadvacet, ale jenom osum ho prásklo. A to Budha věděl, přechal před zákonem jako desperát od Košic až k Aši a nazpátek, kam taky jinam, vy-
-p právě a chodil po cele sem a tam, kam taky jinam. Skorem tři-
čtvrtě roku takhle utíkal, dokonce v televizi byl a nakonec ho lap-
li v Praze ve Šmelhauzu.

Jeho vyslýchatel ho pozdravil jako starýho známýho. Nazdar Bué ho, a nabídl mu cigaretu. Pak se podíval na hodinky a říká, Hele, Budho, já si teď dojdú na svačinu, teď máš papír a tužku, zatím mi napiš seznam lidí, od kterejch si vylákal peníze, až přijdu ze svačiny, až je to hotový.

Jasně, řekl Budha, popadl papír a tužku a svým krásným tiskacím písmem napsal jména osmi hajzlů, od kterých si půjčil a kteří ho práskli.

Vyslýchatel přišel ze svačiny a říká, Budho, hotov?

Budha jen kývá hlavou, jak se na spávnýho Budhu sluší a patří a šoupl přes stůl papírek s osmi jmény.

Ale, ale, Budho, já slíbil na velitelství, že těch jsem bude nejmaň deset a ty jich máš než osm, sekra, sekra, vyslýchatel si dal ruce za záda a chodil sem a tam po výalešně. Hele, Budho, já si teď zajdu na oběd a až se vrátím, bude jich deset, co říkáš? Budha kývl a vyslýchatel šel na oběd. Za hodinku se vrátil s pomocníkem a sáhl po papírku. Tak hotovo, Budho.

Budha mlčky kývá a vyslýchatel se mračí. Sekra, Budho, dyť je jich furt než osm. Slíbil si přeci ...

Víte, pane inspektore, já to vidím takhle, přerušil ho Budha, vy mi půjčíte stovku, váš kolega taky stovku, já vás připišu, bude vás deset a máme to z krku, takhle vyprávěl Budha svůj příběh a tak v tom vězeňském kriminále byla občas sranda, vlastně denně. A občas, vlastně denně, tam bylo smutno. A právě v tom vězeňském kriminále jsem na vlastní kůži poznal to, co ten židovskej houslista u psacího stolu. Totiž ten fakt, že čas relativně utíká a zase neutíká. Jak jsem se bál toho příchodu do vězeňského kriminálu, tak jsem se stejně bál odejít z něj na svět, když se můj čas nachýlil. Já jsem vlastně furt s časem na štíru.

(. . .)

Když jsem ještě prodával večerní noviny, měl jsem na študovaný takovej svůj figlík. Nejdřív jsem obešel nejráznější hospody a hospůdky, ale končil jsem vždycky v té velké kavárně naproti Národnímu divadlu. Ta kavárna je študovanejša a doktorema a profesorema pře-

cpaná k prasknutí. A ten můj figlík spočíval v tom, že než jsem vstoupil do lokálu, začal jsem kulhat a pajdat a kroutit se jako mrzáček. Trhal jsem hlavou a hubu dal naštorc jako když tě škrtí kravata, a šišlal jsem, a všichni študovaní a literáti a tmaví zahraniční studenti a falešný herečky a budoucí falešný herečky a pisálkové, takový jako ty, mladej, vy všichni ste sešli do kapes a portmonek a dávali tomu chudáčkovi, mrzáčkovi - to jako mně - dvoukoruny až pětikoruny a tvářili jste se jako by to neměl nikdo vidět, ale dělali jste to tak, aby to přitom každý viděl, aby všichni viděli jací jste lidumilové a chápete chudáčka mrzáčka, a já šišlal Děkuju a slintal jsem a prodal všechny zbylé večerníky, a když jsem měl plnou rozcínkanou kapsu, vypajdal jsem na chodník, narovnal se a svým atletickým krokem jsem hrdě prošel průchodem do hospody V Koutku, kde jsem si s úsměvem dal branickou desítku.

Prostě se na vás musí s takovým malinkým divadýlkem. Já jsem hodně z divadelnickýho kumštu pochytil taďy, Na Rychtě, když tu v zadním sále zkoušeli ochotníci Makbeta.

Toho krvavýho krále hrál Jenda Jeřábek, takhle instalatér. Vždycky přišel na zkoušku poslední, stačil si ještě dát u výčepu malou bylinnou hořkou, říct hostinskýmu, že se o přestávce mrkne na ten vodovod co pořád kape, obrátil do sebe to malý štamprlátko, naposled civilně udělal Brrr, a rázem z něj byl krvavej skotskej katan, přestože měl na sobě vaťák, ušmírovaný montérky a přes rameno instalatérskou tašku z vepřovice. Od výčepu do zadního sálu, kde na něj čekala lejdý a režisér, došel širokým a majestátným

krvokem, jako by právě slezl z kobyly a šel do komnaty domluvit si s manželkou nějakou tu vraždičku.

Lejdy Makbet hrála řeznice z rybárny od Vaňků, a ta se vždyc-
ky nesla výčepem do zkušebny jako nějaká hvězda z Holeyvůdu mezi
lůzou. V ošuntělém kožichu z umělý leopardí kůže. Stará Makbetka.
A nesešla si mezi nás do výčepu ani tehdy, když nešťastnej režisér
odplácel dlaněmi přestávku, a do těch nešťastnejch dlaní si na půl
hodinky položil svou nešťastnou hlavu a v duchu odporšoval Šejkspí-
ra. To si lejdy Makbet vybalila dole ve zkušebně sekanou a housky,
přehodila nohu přes nohu, přes přehozený nohy položila ubrousek,
aby si tou sekanou neumastila královský roucho, do jedny ruky po-
padla flákotu, do druhý scénář a s plnou pusou zkoušela krkolomný
Šejkspírovy věty.

Kdežto skotskej král Jeřábek instalatér v parádním královským
ohonu přišel mezi nás, lůzu, poručil si velkou bylinnou hořkou a
zpod královského lajntuchu vytáhl místo dýky francouzský klíč a
utáhl kohoutek, který už dva měsíce kapal a kapal. Zvedl ke stropu
královskou číř s bylinnou hořkou, zařval Připíjím celé tabuli, jed-
ním tahem číř vyprázdnil a s francouzákem za pasem odešel zpět do
zkušebny vstříc osudu, kdy jeho hlava skončí na meči Makdufově.

A tak jsme s Bohouškem, to ještě žil, snad půlroku pozorovali
zkoušky toho ochotnickýho divadla, fandili a trpěli s nima, ale na
premiéru jsme nešli, jelikož pro nás bylo to pravý divadlo pozoro-
vat, jak se u sklenky bylinné hořké mění umaštěnej instalatér ve
vladaře, od hlavy k patě pomazanýho krví, kterým cloumá jeho sta-

rá, jež se utrhl o půl hodiny dřív z kšeftu, aby si doma stačila překartáčovat umělej leopardí kožich a namalovat hubu, a v oblaku levný voňavky propáchla výčepem na prkna, který prd znamenaj.

Tyhle scénky, tyhle obrazy, to bylo to pravý divadlo života. A tak jsme se s chudáken popelářem shodli na tom, že v tom vlastně taky hrajem a že jsme taky důležitý. Že každěj máme svou roli a že celej svět je obrovský tyátr. Takový velký divadlo v přírodě, jeden velkéj skanzen jako na Moravě. Akorát místo mrtvejch voskovějch figurín v lidovýh krojích jsme tu my, živý figuríny v montérkách a štruksákách, v umělejch leopardích kožíších a v pravejch leopardích kožíších a v těch tvejch sepranejch texaskách, kladej, a není mezi náma ro zdílu, protože každěj jsme nějak zajímavá postava a nikdo není protagonista. A bůhví kdo to všechno režíruje, někdo si z nás nadělal skanzenový exponáty.

A my žijeme pracujeme a dejcháme jen pro jeho zlost nebo potěšení. A jezďej se na nás dívat jako na další div světa. Jaký jsme perfektní maňasci. Ale je nespočet způsobů, jak přestat být tou hejbycí voskovou figurínou. Ale je důležitý, a první předpoklad pro tu sabotáž, totiž uvědomit si ten fakt, že takhle nejme nic víc než výstavní kousek s cedulkou Nekrmit. Bohoušek si to k stáru uvědomil a tak něco na tom jeho božství je.

A ty, mlaďej, s tím svým pisálkovstvím, jestli si neuvedomíš co z tebe vlastně udělali a jestli nebudeš dělat nic proti, zak zůstaneš takovým voskovcem jako ti ostatní.

A musím ti říct, mlaďej, že já jsem s tou svou roličkou jakž takž spokojenej. Ráno vstanu a jdu na jeviště, do té velký samoobsluhy, tady na rohu. Tam mi ve forhauzu schovávají mačkaný plata od vajíček, někdy až tři kila jich je. Ty si naložím na kočárek a jedu k trafice, kde mi trafikantka mezitím přichystala prázdný obaly od cigaret a doutníků. Já jí za odměnu nanosím naftu do kamen a navíc dostanu cigáro, který si pěkně v klidu a teple vykouřím. Mrknu si přitom do čerstvých novin co se děje ve východním skanzenu a v západním skanzenu.

U buřtstánku na náměstí vytahám z košů kelímky od piva a tácky od buřtů, a na cestě do sběrny si ještě určitě přilepším v prodejně s kobercema. Tam dostanu spoustu těch tvrdějch papírovejch rourek, rourky si natěsuju na kočárek jako kaťuše a vezmu sběrnou útokem. A když s panem vedoucím probereme posledníúdálostí na dálném východě a ještě dálnějším západě, shrábnu peníze, jdu sem Na Rychtu a tady si dám svíčkovou s knedlíkem.

Tak v takovýmhle prostředí, v takových kulisách hraju svou benefici, kterou pro mne napsal Bůh Šejkspír. A v ní je vlastně i můj životní názor, kterej je ..."

"Tady je ta svíčková," přerušila ho servírka, šcupla před něj plný kouřící talíř a můj prázdný, studený, sebrala a zmizela.

"Jaký je váš životní názor?!" vyhrkl jsem.

"U jídla se nemluví," řekl a do pusy si nacpal pál knedlíku.

jan vodňanský

Česká zamindrákovaná (lidová píseň)

Jak se mají Rakousy
usmívaj se pod fousy
Jápak se máš - Izrael ?
Tys na všechny vyzrál jen
Jak se mají v Kuvajtu
Ty jedou jen na nautu
Jak se mají Francouzi
Osudu se nevzpouzí
Jak se mají Briti
Eště nie sú v Riti
Jak se mají Poláci
nehoní se po práci
Jak se mají Rumuni
Samí kici neumí
Jak se mají Albánci
Život jako Romanci
Jak se mají Švýcaři
počítají Krejcaři

Jak se mají Švédí
samí nejlíp (vědí)
Jak se mají v Itálii
terror s horrorem se mívá
Jak se mají Španělé
Ty to mají veselé
Jak to mají Norové
Ty to mají vzorové
Jak to mají Chorváti
Ty se umí porvati
Jak to mají Rusové
Stále jaksi kusové
A co Státy Spojené
Ty jsou dost spokojené
Nejlepší jsou Japonci
No - a my jsme na konci
No - a my jsme v prdeli
Chudí ale veselí

Tečer

Když nad Londýnem
snáší se večer
Večerem bloudí
sám - Mr. Tečer
Jeho paní se stala
předsedkyní vlády
A od té doby
má nové kamarády
Regana, Šmita
Žiskára D'Están
Sám kráčí Tečer
Nikdo ho nezná
....
Něžně si Temže
teče a teče
má do ní skočit
samotář Tečer ?

Temže ach Temže
teč si ach teč si
Já do Tě skočit
nechci - ach nechci
Jednou jsem Tečer
Chlap jako hora
Sotva mi Margit
můj život zvorá

....

Jednou jsem Tečer
Pročpak bych brečel
Najdu si nové
bez funkce děvče

/Jména cizích státníků jsou psána dle fonetické licence nových ortografických pravidel českého jazyka. Autor použil této licence, neboť jejich originální pravopis neovládá a také proto, že se touto licencí stane báseň nečitelnou pro západní ambasády v Praze, čímž se předejde případným stížnostem na našem ministerstvu zahraničí pro zlehčování hlav jejich tzv. "států". /

Rytmická

Kdo si dupe

do taktu

Ten

unikne infarktu

Ten

kdo ztratí rytmus

Ten

dostane iktus

Kdo

dostane iktus

Ten

buďe mít funus

Kdo

buďe mít funus

Ten

se změní v humus

Hu -

mus, ten se hodí

Z něj

se znovu zrodí

Buďe z něho obilí

sežerou jej debili

Išla světlna

(moravská lidová)

Išla světlna
do cintorina
za ni Heidegger
s holbičkou vlna
Huja huja hujejá
Khere Khere Khere
Huja huja hujejá
Uneigentlichkeit

f a n d a p á n e k

Někdy z těch dum

Někdy z těch dum
někdy z těch gum
vytrhne rum:
ať to pek převracím
na kterou stranu,
nakonec dostanu
zas další ránu.

Optika

Přesně jak to stojí v knize
přišla na nás dneska krize,
neb tu v boha nevěříme
celou zemi zahubíme.
Dyť jedno je to zde či tam
jen tak pro nic holt vzdychám,
spad Jonáš rybě do břicha
v prdeli je optika.

Smog

Je to k čertu přímo k blití
jak tu je vše důležitý
jak už teď tu potřebuješ k flirtu
milé děvče nosní filtr.

Pro tatínky pro maminky
i pro ty jejich blbinky,
v dnešní době básník prostej
hledá výraz nejvíc sprostej:

Neb si správně věříme -
po smrti se spatříme
sláva vlasti Krist je náš
postelovej mesiáš.

Sám čas

Než chtěl Pán vepře od koryt vyhnat
sám čas ty vepře tam musel přihnat,
co tu vane všemi směry as to bude těmi geny-
jak trávili při víně tvářili se nevinně.

Kde střídmost už střídmostí není
vše se v věčnou slavnost změní,
všichni se slezeme na klinice
fetuj chlastej ještě více!

Na věčnosti poznáš lásku
pěkně celou od vocásku,
za čím se furt marně honíš
to se vskutku šťastně dovíš.

Tak nezbaje nepohody
dorazil autor do hospody,
na hlavě už hovno mám
moc moudře tak vypadám.

Byl jsem včera v Klubu v kině
(recenze)

Byl jsem včera v Klubu v kině
ne na pivu na mělčině,
nanplátně se válel líně
Oblomov tak jako svině,
než ho potom klepla pepka
sváděla ho jedna děvka

Z celku poučení plyne
chlastej dále klidně líně.

m i c h a l m a t z e n a u e r

Troll

Tek v řítkách jích
Rat nordických
Och měl ten řítek
Laskavý úsměv bitek
Lombar-do-Lombardických

Krutá

Krutá
když při mešní hudbě
ucítí pastičku
a uslyší zvuk
který by měl něco připomínat

Zavane vítr
a po dlouhém slově "nesmrtelný"
nastane klid

Když květy usínají
usínám s nimi i já
A když jsem odporný
květy pláčí ze spaní

Když květy procitají
jsou krásné a krásnější
Já zůstávám jako dřív
odporný a spící

Když se květy krásou ptají
omlouvám se a jsem tichý jak oni
Čekám až zase usnou

A proč ty květy usínají

VI.

charles bukowski :
bogart ve světě mrtvých

/ jaroslav kořán /

/valda cvalda seděl na zdi a
pohrával si s kulatoučkými
varlátky/

- humphrey bogart, chlapácky rozkročen,
pokuřuje ve dveřích cigarety,
rakovinové cigarety,
a ženy se k němu
vrhají,
vrhají se k němu jako k bohu, který jakživ
nesral, jakživ si nedloubal holuby
z nosu

/valda cvalda seděl na zdi a
pohrával si s kulatoučkými
bogárty/

achich ach

život je kapající kohoutek, co vám leze na nervy,
ale vy jste příliš líní, abyste ho dotáhli, a
příliš praštění, abyste ho
pochopili - jako všechny ty noci, kdy démy křičí a
odcházejí

valda cvalda si mastí tágo
bogart se řítí v závodním autě peklem pařížských ulic,
cigaretu v koutku, aby ne, srazí mladou dívku v punčocháčích,
čtenářku Prousta, aby ne, a hrábne pod přístrojovou desku pro
žvejkačku, aby ne,

zatím všecho

klape

bogart vystupuje z auta,
má špínu za nehty a košili za 49 dolarů,
stoupá do schodů veřejného domu,
neklepe otevírá dveře
spálí si prsty cigaretou
KONEČNĚ !

a pak

vidí

s někým se mu válí

sedí NA NĚM

potí se hopsá nahoru dolů šílená ochrnutá
FRACUJE

a bog poznává,

aby ne, toho chlapa vespod -

je to jeho TÁTA

smiluj se pane jeho táta jeho táta

táta má čuch na pěknou prdel:

ďál to už blbec nevydržel

bogart odchází za sršení blesků a
záhrobních varování

dolů do baru, kde ho obslouží

valda cvalda

přepadlý s kruhama pod očima od věčného prohánění pístu

bog něco řekne valda něco řekne vychstnou si do tváří své
drinky

láskyplné objetí

dvě sody

dvě sebevraždy

dvě opony

vzala si přes punčocháče modrý podvazkový pás pro extra rajc
a v punčocháčích si protřhla díru pro... vstup

měla stejné punčocháče jako to, co na bulváru srazil bog

- jako ta, co četla Prousta

ale ta na tátovi Prousta nikdy nečetla

málokterá

ho čte

vám se takhle básnička

nelíbí ?

v Paříži pochopili
v New Yorku se jen smáli
ve Vídni pohřbili trpaslíka s šestimetrovým knakem

- hledal lék proti smíru
s proměnnou

907 brambůrků do zlatova osmažených & ještě jednou navrch
jak nechutné jak ordinární

chlapečku můj bogarte
tak dlouho
po smrti

čert vem všechny
lovce

strindberg o vlasti

/josef vohryzek/

"Tovaryš ornamentálního sochařství Olle Montanus se nabídl, že nám přednese přednášku o Švédsku," začal předseda. "Jeho námět je poněkud široký a všeobecný, ale slíbil, že bude za půl hodiny hotov, takže bychom ho, myslím, mohli vyslechnout. Souhlasíte?"

"Ano!"

"Pane Montane, prosím."

Olle se otřepal jako pes, který se chystá ke skoku, a prošel shromážděním, které si ho prohlíželo, až k pódiu.

Předseda si začal povídat s lidmi v první lavici a tajemník zívnl a pak vytáhl noviny, aby ukázal, že nemá v úmyslu věnovat přednášce příliš velkou pozornost.

Olle vystoupil na pódium, sklopil svá veliká víčka, několikrát otevřel naprázdno ústa, aby dal najevo, že chce začít, a když se všichni natolik utišili, že bylo dokonce slyšet, co předseda říká rytmistrovi, spustil.

"O Švédsku. Několik poznámek."

Následovala pauza.

"Pánové! Jistě nelze pokládat za nepodloženou domněnku, že nejpłodnější myšlenky a nejmočnější snahy naší doby jsou ty, které usilují o to odstranit úzkoprsé národní citění, které rozděluje národy a staví je nepřátelsky proti sobě. K jakým prostředkům se sahá, to jsme viděli během světové výstavy, za jejíž výsledky se udělovaly diplomy!"

Lidé se po sobě tázavě dívali. "Co to mělo být za narážku?" chtěl vědět truhlářský tovaryš Eriksson. "Jde na to trochu zhurta, ale jinak začíná dobře."

"Jako vždy jde i tentokrát švédský národ v čele civilizace, když víc než všechny ostatní kulturní národy plodně užívá myšlenky kosmopolitismu a soudě podle toho, co říkají čísla, dospěl v tomto směru už hodně daleko. Přispěly k tomu i nebývale příhodné podmínky a těm chci teď ve vší stručnosti věnovat pozornost, abych pak přešel k záživnějším věcem, jako je správní zřízení, daňové statky a podobné věci."

"To bude dlouhé," prohodil Eriksson a štouchl Falka do boku, "ale dobře se to poslouchá!"

"Jak každý ví, bylo Švédsko původně německou kolonií a švédština, která se až do našich dnů uchovala v poměrně čistotě, je dolnoněmčina v podobě dvanácti různých dialektů. Tato okolnost, chci říci obtížnost vzájemného dorozumění mezi lidmi z různých provincií, byla mocnou pákou, která bránila vývoji nezdravého pojmu národnost. Jiné, stejně šťastné okolnosti zase brzdily jednostranný

německý vliv, který v jednom období přesto sahál tak daleko, že se Švédsko stalo německou provincií, a to za Albrechta Meklenburského. Mám v první řadě na myslí podrobení dánských provincií Skånu, Hallandu, Blekingenu, Bohuslānu a Dalalandu. Nejbohatší provincie Švédska jsou osídleny Dány, kteří dodnes mluví jazykem své původní země a neuznávají švédskou nadvládu."

"Kam se to prokristapána řítí? Copak se zbláznil?"

"Skřáňané například pokládají dodnes za své hlavní město Kodan a ne Stockholm a v říšském sněmu jsou zastoupeni protivládní stranou. Stejně tak se věci mají i v dánském městě Göteborgu, které neuznává Stockholm za hlavní město říše..."

V dobách Gustava Adolfa k nám přišlo hodně sebranky ze Skotska. Dávali se najímat jako žoldnéři, a proto byli povyšováni do šlechtického stavu!

Na východním pobřeží je hodně rodin pocházejících z přistěhovalců z Livonska a jiných slovanských provincií, proto se tu často setkáváme s vysloveně tatarskými typy.

Už jsem tu nadhodil, že švédský národ je na nejlepším cestě k ocnárodnění. Zalistujte v erbovních knihách švédske šlechty a spočítejte si, kolik je tam švédských jmen. Jestli jich napočítáte víc než čtvrtinu, tak mi, pánové, smíte uříznout nos!

Zalistujte si jen tak namátkou v adresáři. Sám jsem si sečetl jména začínající písmenem G a ze čtyř set jich bylo dvě stě cizích. Proč? Příčin je mnoho, ale nejdůležitější jsou cizí dynastie a dobovatelské války. Když pomyslíme, kolik šmejdu už sedělo na švéd-

ském trůně, tak se můžeme jedině divit, že národ dodnes smýšlí natolik monarchisticky. Ústavní zákon, který požaduje, aby švédským králem byl cizinec, musí bezpodmínečně vést ke kýženému cíli, jímž je odnárodnění. A to se taky děje! Mým přesvědčením je, že naše země může připojením k cizím národům jedně získat, ale ztratit nemůže nic - nemůže přece ztratit, co nikdy neměla? Národ jednoduše vůbec žádnou národnost nemá, to zjistil Tegnér už v roce 1811, jenomže byl tak úzkoprsý, že toho ve své Suecii litoval, ovšem to už bylo pozdě, protože v důsledku odvodů během všech těch hloupých dobytelských válek byla rasa dávno podlomena. V době Gustava Adolfa bylo z jediného miliónu obyvatel odvedeno a zahubeno sedmdesát tisíc plně schopných mužů. Kolik jich pak zahubil Karel X., Karel XI. a Karel XII., to nedovedu říct, ale není těžké si představit, co a si mohli ti, co zůstali doma, poskytnout za plemeno, když to byli sami vyřazení kriplové!

Vracím se ke svému tvrzení, že nemáme žádnou vlastní národnost. Může mi někdo říct, co je ve Švédsku švédského kromě borovic, smrků a železnorudných dolů, které na trhu nebudou v brzké době vůbec k ničemu? Co jsou naše lidové písně? Nic než špatné překlady francouzských, anglických a německých romancí! Co jsou naše národní kroje, nad jejichž zánikem se ozývá tolik nářků? Staré zpotvořené středověké panské oděvy! Už za Gustava I. žádali Dalarnané, aby nošení střapatých a pestrobarevných oděvů bylo trestné. Zřejmě se tehdy ještě nestačily pestré dvorní šaty z Burgundska natolik pokazit, aby je Dalarnanky začaly nosit! A od té doby se dalarnanská

móda jistě několikrát změnila.

Jmenujte mi švédskou báseň, švédské výtvarné dílo nebo hudební skladbu, které jsou ryze švédské a liší se ode všeho nešvédského! Ukažte mi švédskou stavbu! Nejsou, a pokud jsou, tak jsou buď špatné nebo vytvořené podle cizích vzorů.

Myslím, že můžu bez přehánění prohlásit, že švédský národ je netalentovaný, domýšlivý, otrockého ducha, závistivý, malicherný a nekulturní! A proto jde vsťíc vlastní záhubě, a to rychlým krokem!"

V sále se ozval hluk. Byla slyšet roztroušená zvolání o Karlu XII.

"Pánové! Karel XII. je mrtev a do příští oslavy ho nechme spát! Právě jemu máme nejvíc co děkovat za naše odnárodnění, a proto prosím, sbyste mu se mnou, pánové, provolali slávu čtyřnásobným hurá! Pánové! Ať žije Karel XII!"

"Prosím o ticho!" křičel předseda.

"Dokáže si vůbec někdo představit zhovadilejší národ než ten, který se učí básnit v cizině? Jen si představte, co to muselo být za hovada, když tisíc šest set let chodili za pluhem a nenapadlo je složit si písničku! Pak se ale u dvora Karla XI, objeví chlapík, který celé odnárodněvací dílo pokazí! A proto prosím, pánové, sbyste se mnou zvolali: Hanba ničemovi a hlupákovi Georgu Stiernhielmovi!"

"Jak že se jmenoval? Edvard Stjernström??" Předseda tloukl kladívkem do stolu. Vzrušení! "Dost! Pryč se zrádcem! Dělá si z nás blázny!"

"Jak vidím, švédský národ dovede jenom křičet a vyvolávat rvačky! A jelikož nemůžu pokračovat v přednášce o správním zřízení a o daňových statcích, řeknu už jen tolik, že takoví servilní darebáci, jaké jsem dnes na této schůzi slyšel mluvit, jsou kdykoliv zralí pro samovládu! A taky ji budete mít! Spolehněte se! Budete mít samovládu!"

Štouchnutí do zad vyrezilo řečníkovi dech, takže se musel chytit řečnického stolku, aby neupadl.

"A takoví nevděční lidé, kteří nechtějí slyšet pravdu..."

"Vyhoďte ho! Řežte ho!"

Olle spadl s pódia, ale až do posledního okamžiku, kdy už se na něho sypaly rány a kopance, křičel jako smyslů zbavený: "Ať žije Karel XII! Hanba Georgu Stiernhielmovi!"

/Úryvek z románu Červený pokoj (1879)/

V I I

v a t i k á n v b a b y l o n u

j a n l o p a t k a

Obešel jsem celé staveniště, celé budoucí město, celý svět kolem dokola.

Až za pole k lesíku, který se pomalu, ale jistě měnil ve smetiště.

V jámě, kde se před časem cimbávali místní sousedovic kluk se sousedovic holkou, se teď válely staré matrace, rozbitý dětský kočárek a staré pneumatiky.

Zpod jedné veliké pneumatiky vyčuhovala, jako předložka zpod pohovky, krvavá kůže plná bzučících much.

Tak jako se dává před plápolající krb kůže stažená z medvěda uloveného panem baronem v Karpatech, kůže i s vypreparovanou hlavou s hroživě vyceněnými tesáky, který se však pan baron nezalekl.

Tak i tady před mrtvou pneumatikou ležela mrtvá černá kůže i s hlavou.

Nad pravým okem měla ta hroživě mrtvá rozšklepená hlava flek, skvrnu z bílých chlupů.

Zlomil jsem se v pase jako uctivý komorník před panem baronem a zvracel jsem na tu "zasrahou zem".

Doklopytal jsem k boudě s nápisem STRÁŽNÍ, otevřel a sešel si k oknu, brada do dlaní.

Byl večer.

A v tu chvíli se z té "zasrané země" jedním směrem vzdaluje mezinárodní rychlík, ve kterém sedí Robertek s rozepsaným románem v hlavě. Jede někam jižněji, hledat město ve městě, Vatikán.

Druhým směrem koďrcá pomalý zaplivaný vláček a odváží ode mne Gabu také kamsi jižněji, ne- hledat nic.

Oběma jim závidím.

A uprostřed této matematické úlohy pro třetí ročník základní školy sedím já - Papež a dívám se z okna Sixtinské kaple s nápisem STRÁŽNÍ na stavenišťě.

Na své město ve městě,

na svůj Vatikán.

/Vlastimil Třešňák: Vatikán, Praha 1980/

Citovaný úryvek - závěr recenzovaného textu - v krátkosti rekapituluje podstatné siluety autorova univerza, jež jsou vyprávěním mapovány. Je to stavba, tedy stavba přímo na staveništi, jako základní prostředí, jako křižovatka osudu Gaba, Robertka (alternující pražské prostředí), je tu příznačný konec psa i s motivem fyzického hnusu, který několikrát v textu představuje vyvrcholení pocitu člověka, za něhož v té vteřině může mluvit už jen organismus. I zatímni distancovanou pozici vypravěče, který dost chápe, trochu lituje a hodně kroutí hlavou, tu můžeme potvrdit.

Abychom byli školometšší a úřední kontinuity dbalí: řekli jsme si u předchozích Třešňákových textů, že charakteristickou pomůckou pro jejich hrubé zařídění je stylizovaný deník, rámcové vyprávění a smyslovost jako základní nástroj pojmenování a jeho vazeb. Nevtrávná a snesitelná forma líbivosti, to, čemu se snad říkává čtenářsky vděčné, se tu dá rovněž najít na svém místě.

Květnem 1980 je vložena Třešňáková novela Vatikán (65 str.). Hrdina je nám už známý z vyprávění "Jeden den, který otřásl mnou" (1978). Je to do značné míry sám autor, který se odhaluje stylizací (nebo ukrývá a uniká upřímností) jako migrující postava těchto Třešňákových textů, postava vybavená aparátem citlivosti, melancholické ironie, přebujelé slovní asociace, tlumící jeho žertování, asistencí alter ego - Robertka a zřetelně napovídajícího smyslu pro to, čemu se v žurnalistice říkává tep doby. (Nemusím snad připomínat, že jak se okřídleně říkávalo v reflexi romantického století, odstraňuje-li autor masku, tedy jen proto, aby předvedl nasaze-

nou škrabošku. Totéž ke stavu upřímnosti každé možné autostylizace autorské.)

Tentokrát je hlídačem na staveništi. Jde opět o jedno z těch stínových zaměstnání (zažili jsem u autora už počističovače i uhlíře), jež spoluvytvářejí souhrn ekonomického zázraku, jemuž se říká odstranění nezaměstnanosti. Groteskně viděné staveniště je zalidněno podobně snovými hrdiny jako v předchozích autorových textech. Jsou to hrdinové snoví i reální. Reální v tom, že jsou z hlediska běžné empirie i sociologických exkurzů navýsost pravděpodobní, dokonce i reprezentativní v hrubých podstatných zkratkách. Snoví proto, že se mihají na pozadí, až v druhém plánu toho, co je u autora prius. Na pozadí vypravěčského, rabulističního konceptu. A ještě přesněji - nebojme se toho - konceptu spíkra, vypravěče. Šel bych ještě dále: kdyby bylo možno představit si konferenciéra jako dobrého tvůrce, snad by to byla ta nejbližší poloha. Zkusme si to na chvíli představit. - Je to konferenciér mírně kontemplující, pokoušející se průběžně zprostředkovávat a plasticky pojmenovávat, co vidí, dělit se o viděné a myšlené s tím, kdo fyzicky nemůže vidět zde a nyní to, co autor, ale může mu důvěřivě v rámci hry naslouchat jako prostředníkovi - a na základě tiše dohodnutých komunikačních symbolů, znaků a orientačních bodů společných míst (daných autopsií) sdílet s mluvícím jeho průběžnou prvotní reflexi zážitků.

Nejde tu tedy ve vlastním slova smyslu o příběh, ale o průběžný komentář ke světu okolo, komentář poetický, expresivní, stylizovaný. Orální projev je jeho prostředím i stylizačním cílem, tzv. ma-

teriál, ať už reálně zažitý nebo - častěji - imitovaný, formovaný, slouží jako jednotlivé korálky navlékané na rámcové schéma vyprávění. Spojující technikou je tu opět asociativní vyvolání vzpomínky, analogie "ze života", či ozvěny slyšeného nebo čteného. Asociaci vyvolává často zvuk slova, sebemenší možnost slovní hříčky, byť méně než u předchozích textů (takto např. přišel hrdina k přezdívkce: - Ne. -, zachrochtal děda a odplivl si do hromady písku. - To je Bojar, hlídačskej pes. - Aha. -, musel jsem dát nějak najevo, že chápu, s kým mám tu čest. - To jsem z toho papež. - Co si říkal, mladej? -, to na mne houkl ze střechy bagru Gabo. - Že jsem z toho papež! -, slabikoval jsem. - Tak jó, Papež. - Od přezdívky se odvine Sixtinská kaple, Vatikán, mechanika stylizace a tím celá struktura vyprávění. Nebo např. alternace primáš - primáš odvinutá od momentálního nápadu při pohledu na harmonikáře: - To je jiná!, pokýval hostinský hlavou a prstíky pravé ruky zapíchl do knoflíkové klávesnice. Přejížděl nahoru dolů, jako by říkal doktorovi: - Tajdlenc mě loupe, pane primáš, a tuhle zasejc píchá, a taďy dole, juj, taďy to pálí - a přitom řval na celý prázdný lokál, že na Šumavě je dolina a my to raději řvali s ním.) Že by se jakéhokoli kalamburu autor nerad vzdával, nemusím snad u tohoto typu výstavby ani připomínat.

Na základě postupné hry nápadů a jejich asociativního rozvádění i posunů do různých rovin je vystavěno celé vyprávění Vatikán (ale i pozdější Babylon, jak si všimneme). Hlídačská budka uprostřed

chaotického staveniště se mění v ironickou i melancholicky laděnou Sixtinskou kapli poté, co hned v expozici dostane hrdina na stavbě přízvisko Papež. Od přízviska se dostáváme k pojetí. - Budka hlídačova uprostřed změti stavby představuje jiný svět než je svět stavby, je tedy jakýmsi státem ve státě, je to groteskní sekularizační sen, který s plastickou evokací noční atmosféry na otevřeném prostranství staveniště vede k univerzální kosmické představě v okamžitých záblescích. Hlídač přezděný Papež tu asi uprostřed té všeobecné zlůdějny, jaká na stavbách panuje, může mít opravdu blíž k papeži než k fungujícímu hlídači. Také je před koncem textu na krátký čas odveden v poutech, ale rozhodně ne proto, že by snad někdo uvažoval o tom, zda dobře vykonává zodpovědnou práci hlídačovu.

Jde tedy především o asociativně budované vyprávění, které nevtíravě, stylizovaně dokumentuje a postupně formuluje zkušenost řekněme nejprve generační a skupinovou. O jakou generaci a jakou skupinu jde? O tu, která je sice trochu melancholicky shovívavá, ale daleko více radikálně nechce, resp. není schopna rozumět - byť si ce navenek chápe, "kapíruje" - některým jakoby samozřejmým věcem. Jakým? Tomu, že co si nevezmeš, nemáš; jak se do lesa volá...; čím chleba jíš ...; kdo chce s vlky ... O skupinu, jejíž příslušníci nejsou s to v dané societě úspěšně uvažovat o tom, jak se podílet na materiálním a mocenském standardu. Není to jistě skupina ani početně omezená ani nikterak exkluzivní. Nejde zdaleka o ušlechtilé

cherubíny, jde dokonce často o lidi, kteří vlčí morálku rádi deklarují. Když však přijde k věci, moc se jim nedaří ani se k ní těsněji přiblížit. Nejsou na to od stvořitele vybaveni. Třešňák nekonstatuje ani ušlechtilost příslušníků této skupiny, ani jejich zavrženíhodnost. Jeho vyprávění citlivě mapuje tlak nepěkného světa na tyto lidi. Nejen to, jeho konferenciérský výkon je tu vlastně didaktickým uváděním do této, abychom to pěkně řekli, materiálové oblasti.

Vyprávění našeho ideálního konferenciéra staví, graduje a pointuje sui generis. - Právě proto, že konferenciér (prosím pěkně, neslevujme nikde z toho, že nám jde o ideální konferování, pokud jsme si dovolili vypůjčit tuto terminologickou pomůcku) prostředkuje skutečnost převážně způsobem vyvolávajícím asociace s bezprostředním vyprávěním ve společnosti, buduje text tak, jako se ve společnosti vyprávějí zážitky, anekdoty, drby. To vede k cyklickému chápání jednotlivých sekvencí, tj. ke snaze cyklicky je vnímat, "dorešit" (úloha Brižit zabudovaná do cyklu práce, odpočinku a mzdy v univerzu stavby, osud hlídačského psa, použití anekdotického vyprávění o formách námezdní práce v pohraničních lesích apod.).

Podobná cyklická výstavba je příznačná i pro text Babylon (81 str.), datovaný březnem 1981. Hned brzy v začátku čteme: - "A prosím vás, tiše. Tady za zdí bydlí nějaký člověk -", ukazovákem zašmátrala po zdi, na které visely tiché starožitné hodiny a polička s knihou "Vaříme rychle a hospodárně". Kývl jsem, že rozu-

mím a svým ukazováčkem jsem zašmátral také. Jinde. "Ach!" -, vzdychla a zdálo se, že zapomněla jak na svou pracně vypěstovanou emancipaci, tak na nějakého člověka, který bydlí za zdí. Zeď! Velká čínská zeď, Hladová zeď, Berlínská zeď, Pink Floyd a jejich zeď, za kterou bydlí nějaký člověk... Přemýšlel jsem v té sauně s jejími nehty v zedech bůhví proč o zdech. Chtěl bych o nich napsat Robertkovi. Robertek je má zeď nářků a já jeho. Psal mi, že viděl Berlínskou zeď z druhé strany. -

Motiv zdi jako konkretizace vlastního biblického příběhu stavby Babelu, který je u textu mottem, důsledně spojuje nejrůznější polohy celého vyprávění - jejich symbolické i přímo technické asociace - doslova až do poslední řádky: - "Já vím," řekl jsem, poděkoval a vyšel ven. Na parkovišti vedle kolejní babylonské zdi stál a oddechoval červený volkswagen. Před ním, asi metr od země, byla na zdi přišroubovaná schránka na dopisy. Namířil jsem k ní..-

Vidíme tu jednu ze zajímavých možných spojníc mezi autorem a čtenářem - posluchačem, jedno z tajemství jemné improvizace výstavby podobných textů. Tkví v zčásti parapsychické zkušenosti podobné známému dežá vu, v polosnové zkušenosti z toho, že jakmile narazíme na jev, který nás přiměje ad hoc jej pojmenovat a formulovat, náhle se nám toto pojmenování bumerangově vrací, všude tak trochu vidíme toto poznané, svět se nakrátko před našima očima formuje podle té poslední formulky, která nám jako vlastní nápad učarovala. Tento způsob umožňuje a opakovaně posiluje pouto mezi vysílajícím

a přijímajícím, tak jako ho jinde u tohoto typu textu pomáhají zajistit jiné lehce improvizální způsoby.

Pouto tu je, je tedy možné sdělovat. Tak se dostáváme znovu a jinou stranou k zdánlivě paradoxnímu zjištění: primární, podstatné je tu to, co je sdělováno, primární je tu jemná poloha a pětoba didaktického zprostředkování autopsie své doby a svého druhu. Ta se prostředkuje stylizací jemné, citlivé a moudře melancholické autorské vědoucnosti. Tzv. reálný materiál je proto pravděpodobný co do únosnosti stylizace, nejde tedy o autopsii ve smyslu mechanické sociální exkurze, jak by mohlo zvnějšku a bohužel úplně nepatříčně čtenáře napadnou. Ta pravděpodobnost, která je vlastní pravdou beletristického sdělení, ta se zpravidla nezdržuje sociometrickým ověřováním příslušných kót patřících k zde a nyní dané informaci. Jejím sdělením je ono svědčit o tom, o čem mohu, proto je možné (ale non licet bovi!) používat přibližných anekdotických schémat, neboť ta mohou svědčit - ale musím vědět, že ano! - o stavu věcí víc než přesně (jak ale?!) zjištěná statistika.

x - x - x

Třešňák tedy v těchto textech "popularizuje" nejen anekdotické a přitom vcelku faktické poznatky o fungování ať už kulisovitých či degenerovaných společenských struktur včetně národního hospodářství. Tato jinak užitečná poloha by sama o sobě byla přece jen trochu plochá. Tyto texty jsou přímo didaktickým dokladem posunu,

jakýnse v posledních desetiletích v próze odehrál (nebo akurálně vzato - v jedné linii prózy odehrál) směrem ke stylizovanému deníku. Jeho hrdina je vlastně nejspíš ze všeho takovým uvaďčem, kustoďem, průvodcem (a jak jsme viděli i řádně výmluvným ciceronem) po hájemství postoje autora a jemu podobných - čtenářů, jež jsou hotovi být takto plně osloveni. Jak svět pokročil, dobývá vnější a jinak artikulovaná moc další a další pozice, bortí další z hrází i privátního života (až do našich postelí se okupační vojska propí-ží, píše Bondy počátkem sedmdesátých let). Kustod reaguje zcitli-vováním, větší vrstevnatostí textu, stálým ověřováním, úzkostným ověřováním základní formulace sebe ve světě, ve vztahu ke všemu, ve všem i na všem - i na zdánlivých titěrnostech. Reaguje posílením svých nejvlastnějších zbraní - především ironie, nostalgie, jíma-vosti, vtipu, nadsázky, kalamburu, možnosti vědomého poklidného vidění, možnosti dané vybojovaným a nejosobnějším zázemím či chce-me-li plebejskou distancí. Obecným rubem této polohy, její přímo roďovou vlastností danou samým typem stylizace, je miniaturnost, rozptýlenost v detailu.

b i b l i o g r a f i e p r a c í
i v a n a d u b s k é h o

1. Samostatné knižní publikace

Raná tvorba Karla Marxe a Bedřicha Engelse, Praha 1958

Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik, Praha 1961

Pronikání marxismu do českých zemí, Praha 1963

2. Knižní publikace (sborníky, doslovy atd.)

Zur Problematik des abstrakten und konkreten Freiheitsbegriffs in der klassischen deutschen Philosophie und der konservativen Romantik
in: Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus, Akademie Verlag - Berlin 1956, str.436-446

Franz Mehring a dějiny filosofie

in: F.Mehring, K dějinám filosofie, Praha 1959, str.367-392

Marxistická filosofie v českých zemích (spolu s M.Strohsem)

in: Filosofie v dějinách českého národa, Protokol konference o dějinách české filosofie v Liblicích ve dnech 14.-17.dubna 1958, Praha 1958, str.236-264

Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik

in: Rozpravy Československé Akademie věd, 71,14, Praha 1961;

přetištěno in: Hegel in der Sicht der neueren Forschung, Hrag.

Iring Fetscher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1973, str. 408-463

Das Problem der Zeit bei Hegel und Heidegger

in: Hegel-Jahrbuch, I.Hlbd. hrsg.von W.R.Beyer, München 1961,
str. 73-85;

ital.: Il concetto del tempo in Hegel und Heidegger

in: Differenze (Urbino), 1965/6, str.93-109;

Sp.: Sobre el concepto de tiempo de Hegel y Heidegger

in: ECO (Bogota), t.XVI/3, Enero 1968, str.283-297

Heimat und Heimatlosigkeit

in: Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía, Comuni-
caciones sobre el Tema II - La Crítica de la Época - vol.IV, Mexico
1963, str. 73-81.

Entfremdung - ein Thema von Rousseau und Hegel

in: Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica No.1.
Praha 1964, pag. 127-134

Camus a jeho hry

in: Albert Camus, Caligula - Stav obležení, Praha 1965, str.159-185

Hegel e la Cecoslovacchia

in: Differenze, 1965/6, str. 7-46;

česky: Hegel a Československo

in: Filosofický časopis, roč.XII, č.4, Praha 1964, str.453-468

Zur Frage des Wesens des Menschen bei Feuerbach und Marx

in: Il giovane Marx e il nostro tempo; Annali Istituto Giangiacomo
Feltrinelli, Anno Settimo 1964/65, str.149-156, Milano 1965

Bibliographie de l'oeuvre de jeunesse de Marx et Hegel, Tchéco-
slovaquie 1949-1965; tamtéž

Das Problem der Methode in der Geisteswissenschaften
Wien 1965

Domov a bezdomovost

in: Človek, kto si ?, Bratislava 1965, str. 127-151;
česky in: Filosofický časopis, roč.XIII, str.181-197

A House as a Home

in: Studi Urbinati, Anno XLI, Nuova Serie B N.1-2, Urbino 1967
Studi in Onore di Arturo Messolo, str. 679-686

Marx a otázka "podstaty člověka"

in: Marx a dnešek, Praha 1968, str.177-208

Ludwig Feuerbach in der Buberschen Sicht

in: Differenze 1970/9, Urbino 1970; Studi in memoria di Carlo
Ascheri, str. 78-96

Čas hry

in: Pohledy (rkp. sborník), Praha 1976

Hodiny a čas

in: Miscellanea in memoriam prof. Patočky, Praha 1978

2. Stati

Přínos György Lukáče k marxistickým dějinám filosofie, FČ IV/1, 1956
str. 44-81

K problematice pronikání marxismu do českých zemí, FČ 1956, IV
str. 811-842

Hlavní tendence buržoazního myšlení v období rozmachu průmyslové
revoluce, FČ 1958 VI, 212-251

Poměr marxismu k filosofii Hegelově (spolu s M. Sobotkou), Nová
myšl. 1956

Hegel a Československo, FČ 1964, XII 453-477

Domov a bezdomoví, FČ 1966, XIV 181-197

O Frenzi Kafkovi (spolu s M. Hrbkem), Nový život 1957, 415-420

Kafka a umění, Divadlo 1964

O absurditě, Divadlo 1963

Heidegger o technice a bytí, DaS 1965, VIII 10-14

Nietzsche: advent nihilismu, DaS 1965 VII, 18-21

Problém času v Camusově Cizinci, Orientace 1967

Svět, domov a cesta u Jana Patočky, FČ 1967 XV, 609-635

Otudenje. Téma Russove i Hegelove filozofije, Odjek XXII/9, Sara-
jevo 1969, str. 16

Na cestě, FČ 1969

Carmina burana... (s E. Brikciem), Pragae 1979

4. Články a recenze

- O filosofické problematice Marxova Kapitálu NM 1954, str.1298-1304
Deutsche Zeitschrift für Philosophie (erf.) FČ 1955 III, 314-320
Významný příspěvek k dějinám marxistické theorie, Nová Mysl 1956,
str.439-446
Problém svobody ve světle vědeckého socialismu, FČ 1956, IV 622-628
Poznámky k vydávání klasiků filosofie (spolu s P.Koválym) Nová
mysl 1957, 383-388
K prvnímu svazku českého vydání Marxových a Engelsových spisů,
FČ 1957 V, 358-378
Ke knize "O čsl. zahraniční politice", NM 1957 396-400 (s C.Vejnarem)
Dvojí přístup k dialektice společenského vývoje, Věda a život 1957
O problémech a stavu hegelovské edice FČ 1957, V 795-802
Pramen poznání LN 1957, VI 6-7
Kafkův Proces (spolu s M.Hrbkem), Květen 1958 III, 620-623
Samota bolesti?, LN 1961, X
Co je moderní? Věda a život 1961
Francis Bacon 1561-1961, Kultura 1961, 3/7
Ještě jednou o Francis Baconovi, Kultura 1961, 12/7
O pláči a smíchu, Divadlo 1962
O kařkovské literatuře, Světová literatura 1961 VI, 234-245
Kařkova Amerika, Kultura 1962
Simone de Beauvoir o Brigitte Bardot, Host do domu 1962, IX 125-127

- Amerika aneb Nezvěstný, Host do domu 1962, IX 181-182
O husitské ideologii, Kultura 1962
Nové vydání filosofických a socialistických spisů M.Hesse, PČ 1962
X, 295-297
Návrat Franze Kafky, Kulturní tvorba 1962
Bertrand Russel devadesátiletý, Kulturní tvorba 1962
Hegel v Ženevě, Literární noviny 1962, 40/9
Camus a Praha, Kulturní tvorba 1964
Camusův Mor, Kulturní tvorba 1963
Kaysorovo pojetí grotesknosti, Divadlo 1964
Etika prof. Jiřiny Popelové, PČ 1964
Dialog o perspektivách člověka, Kulturní tvorba 1965
Úvod do historické vědy, ÚOH 1966
K úmrtí Karla Jaspere, PČ 1970
Buberova filosofie dialogického principu, Orientace 1969
Adornova smrt (spolu s M.Maršálkovou), Sociologický č. 1969
O souborném vydání Heideggerových spisů, Kritický časopis 1981
- Neuveřejněná pojednání pro ÚFS ČSAV
- K pojetí současného strukturalismu, 1970
Ke kritice Sartrova pojetí času, 1971
Měření času jakoprobém filosofický, 1972/3
Působení Sartrovy filosofie u nás, 1974

