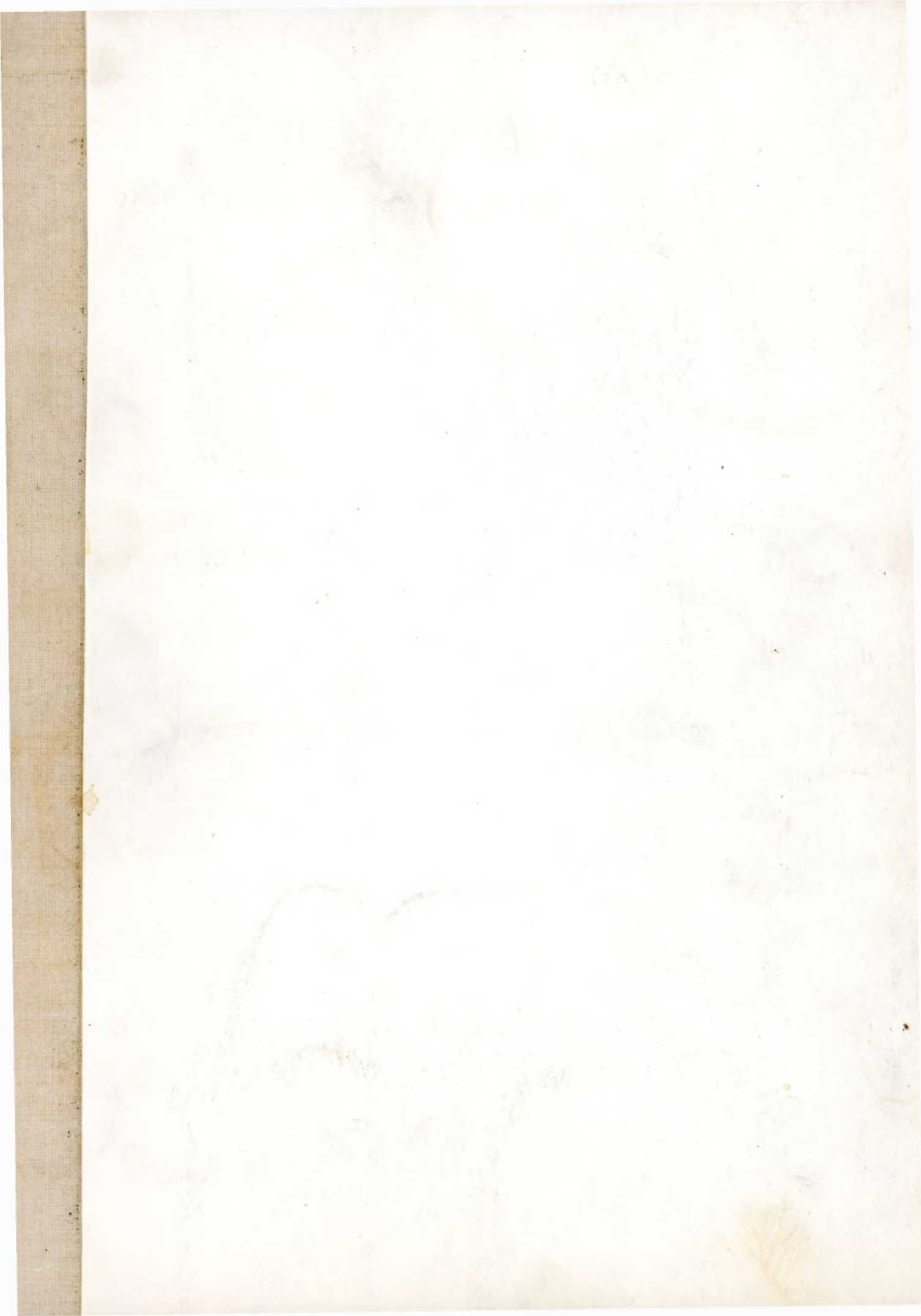




S E O R N Í K

Jana Patočky a Václava Černého

Ž I V O T N Í R O V N O V Á H A A

Ž I V O T N Í A M P L I T U D A

Jan Patočka

(K r i t i c k ý m ě s í č n í k - 1939)

V procesu moderního filosofického myšlení, pokud se týká člověka, krystalisují zřetelně dva typické, odlišné postoje, v nichž žije odlišný názor nejen na podstatu lidské bytosti, nýbrž v souvislosti s tím též na roli filosofie v životě. Třeba oba typy, o nichž mluvíme, jsou souhrnné tituly pro velkou rozmanitost motivací a směrnic, jsou u obou, zdá se nám, markantní rysy, jež ospravedlňují společné seskupení. První z nich, kroužící kolem morálních myšlenek, jimž se dostalo názvu humanitní ideologie, chápe člověka jako bytost podstatně založenou harmonicky; člověk je povolán k štěstí a rovnováze všech svých sil. Proces dějin je jednou pomalé, jednou rychlejší a energičtější, ale vždy zákonité spění za tímto lidsky přirozeným cílem rovnováhy a harmonie, pro nějž je v lidské povaze všecko připraveno a zaměřeno. Člověk je bytost, která dosud nenašla přirozenou rovnováhu, kterou ostatním živým bytostem dává sám jejich život, totiž pevná forma, v níž probíhá. To je však podle tohoto směru jen otázka životního provisoria; přijde čas, kdy bude lidský život tak propracován a proorganisován, že v něm nebude nic podstatně labilního a neurčitého, takže bude fungovat sice složitěji a uměleji než život ostatních tvorů, ale s toutéž jistotou, přímocarostí, přesností. --

Naproti tomu druhý typ filosofie člověka pohlíží naň jako na bytost, jež ze samé podstaty věci do takové pevné skořápky, do takové definitivní formy životní nemůže nikdy býti uzavřena; naopak nejvíce člověkem a ve své nejvyšší lidské funkci se jeví tam, kde zdánlivě pevnou formu života rozmetává a obnovuje všecko to problematické, labilní a extrémní, co je pod povrchem normálního žití skryto.

Za tímto dvojím názorem stojí dvojí různý postoj životní. První filosofie je výrazem obvyklého, nivelisovaného všedního dne. Všední den se svou normalitou, v níž se nic neděje, v níž není radikálních zářezů a kdy nad vším triumfuje posléze životní šed, vytváří ráz pochopení, s nímž se tu setkáváme. Ne že by to byla filosofie nudná nebo unuděná; je naopak velmi optimistická a dívá se na život jasně, pozitivně, prakticky. Ale žije v ní otevřeně nebo tajně -- odpor ke všemu "nenormálnímu", příliš vypjatému a rozmáchnutému, příliš konstruktivnímu či zvědavému, fantastickému či riskantnímu, co je v povaze života obsaženo a svádí jej na nebezpečná cesty. Drží se fádního světla obyčejného dne a staví svůj "denní názor" proti "nočnímu" experimentování své protivnice. Což není docela jasné, že život má své určité cíle a svá určitá pravidla, aniž je třeba, ba aniž je možno proniknouti hloub než k tomu, co každodenně předkládá? Což není jasné, že především třeba "cultiver son jardin"? Což není snadné rozumně smýšlejícím lidem dohodnouti se o tom, co je významné a praktické, a ponechati bláznům a fantastům na světě jejich bezvýznamnou, života vzdálenou oblast? Život je věc vážná, ale v podstatě jednoduchá. Užívejme rozumně, t. j. na základě úvahy, všech svých sil a dojdeme toho, čeho člověk vůbec dojít může: harmonie, rovnováhy, štěstí v té míře, kterou člověku dopřávají přirozené bolesti a ztráty. Kde se život dosud nedopjal harmonie, je to vlivem duševních, hlavně intelektuálních defektů, které lze odstranit výchovou, a vlivem nevhodných společenských institucí, které lze též odstranit racionálně řízeným procesem společenským.

Je jasné, že toto nazírání odpovídá něčemu velmi podstatnému, nějaké základní potřebě našeho ducha. Úloha rozumně rozvrženého lids-

kého soužití zdá se v zásadě tak jednoduchá. Je to těžko pochopí-
ti, proč vlastně si lidé tak málo rozumějí. Cíle a prostředky lids-
kého života zdají se ležeti tak na bíledni. Od primitivního hedo-
nismu některých partí písňe o Gilgamešovi, od indického a čínské-
ho mravního materialismu či utilitarismu až po jemně propracova-
né moderní systémy sociálního vývoje či sociálních oprav zůstala
tato samozřejmost nezměněna v očích zástupců názorů, jimž tak čas-
to bývá dáván název osvícenských. V každém člověku je sklon myslí-
ti tímto způsobem. Trvalým se stává tento sklon zvláště u povah
silně racionálních a u entusiastů akce, pochopené jako technický
problém. Ale zmocňuje se i básnických a morálně entusiastických
povah právě svým slibem všeobecné harmonie, spravedlnosti a štěs-
tí.

Leč jest něco velmi nepříznivého thesím této filosofie. Jak to,
že naše lidská skutečnost jí tak hrozně málo odpovídá a že skoro
vždy, kdy se člověk pokusí převést tuto filosofii ve skutečnost,
musí se obyčejně na předlouhou dobu vrátit k myšlenkám a cílům,
proti nimž se na počátku stavěl, proti nimž šel bojovat? Jak to,
že myšlenky zdánlivě tak samozřejmé vedou v konkrétnu ke svému
opaku, že to, co v nich inspiruje k budoucímu štěstí, vede k tra-
gedií, a to, co chce vytvořit novou životní vážnost, přikrývá tak
přesnadno laxnost a morální úpadek?

Samozřejmě, že na takovou zhavou otázku mají myslitelé našeho
směru odpověď pohotově. Či spíše -- mají celou dlouhou řadu od-
povědí, které se in concreto od sebe liší, ale mají to společné,
že autorova intence a autorův systém nenescu na neúspěchu viny;

skutečnost nebyla dosud na úrovni, jež by dovolila uplatnit teorie, nebo skutečnost brzy dohoní zameškané sliby. Argumentují dlouze a přesvědčivě, dovedou post festum tak dopodrobna rozpoznávat všechny příčiny a motivy a začleňovat je znovu do svých schemat, která nedovedla předvídat události, ale dovedou je ku podivu snadno absorbovat, že otřesená důvěra zase povstane a uchýlí se k novým plánům, k novým nadějím, v nichž ožívají staré. Condorcet uprostřed revolučního teroru, v němž měl zanedlouho utonouti sám, snuje svůj "Historický obraz pokroků lidského ducha" s jeho perspektivami nekonečné zdokonalitelnosti, nekonečného rozvoje všech pozitivních vloh ducha, jimiž člověk zvyšuje své pochopení přírody a možnosti vlády nad ní. Uprostřed bouře, v níž následující pokolení viděla katastrofu osvěcenských myšlenek, pokusil se obloudit sama sebe, zapomenout na sama sebe v suché fantasmagorii budoucnosti, jež bude více odpovídat požadavkům myšlenky. Mnohý společenský reformátor, třeba Saint-Simon, jde od katastrofy ke katastrofě zachováváje strukturu svého optimismu a dosazuje do ní vždy nové poměry a osoby. Kolikrát svlékli kůži, abychom nemluvili o novějších a aktuálnějších, tak mnozí saint-simonisté, zvláště Enfantin, aby zkorigovali nastalé katastrofy a zachránili to nejpodstatnější, v čem prožívají jádro vlastní bytosti. A v tomto svém pokoření, v této zkoušce, sahající ke kořenům bytosti, jejich postavy nabývají teprve pro nás dimenze, jež jim dosud chyběla, která jim byla cizí a nyní se vnutila; nabývají bolestné hloubky, jsou něčím více, než co si sami přiznávají, jejich entusiasmus dostává teprve nyní hloubku. To, čeho neviděli duševním zrakem, kterému důvěřovali s celou pravdivostí duše ti z nich,

kterí byli utrpení důstojní, učinilo se jim zřejmým tvrdými, krušícími údery skutečností, kterou volky nevolky musili respektovat.

Nebot' vskutku zde se cesty rozdělují. Bud' je člověk konečný, uzavřený tvor pevné životní formy, a pak zásadně jsou dějiny ukončený proces, hledání rovnováhy je oprávněno jako spění za cílem lidské společnosti, všechny neúspěchy našeho sociálně-společenského úsilí jsou jen nedokonalostí špatně vycházejícího počtu, který konečně někde vyjde; nebo člověk z podstaty věci není něčím takovým, z podstaty věci, t. j. sebe sama, nemůže dojít rovnováhy a uzavření jinak než degradací, neuznáním sebe sama. Fichte řekl, že naše filosofie záleží na tom, jací jsme. Pico z Miranduly ve své proslavené řeči o lidské důstojnosti pravil, že Fůh dal člověku volnost vybírat si a vypracovat životní formu, která se mu líbí. Volnost člověka však spočívá především v možnosti býtí či nebýtí něčím více, než čím se člověk zdá. Existuje hluboká filosofická zkušenost, kterou Sokrates a Platon sdělili vši následující filosofické meditaci. Je to chorismos, předěl mezi tím, co jest, a mezi tím, co se jen zdá býtí, byť toto zdání původně zakrývalo býtí a bylo nutkavější jsoucna. Platon interpretoval tento rozdíl jako předěl rozumem pochopitelného a smyslům přístupného; v tom jej z dalekosáhlých důvodů spekulativních nelze sledovat. Ale předěl, chorismos zde jest a ohlašuje se v řadě fenomenů, která sice nejsou samy o sobě důkazy, ale které posunou blíže k porozumění toho, oč jde.

První takový fenomén je čerpán z dějin. Dějiny se neobnovují toliko svým materiálem, nýbrž životní forma člověka se v nich mění. Jiné cíle, jiné citové záchvěvy, jiné zájmy, jiné skutečnosti

se v nich ustavičně objevují. Zpětným odrazem působí některé z těchto nesmírně citlivých a měnných dimensí i na to, co je v životě nejpevnějšího, nejkonstantnějšího: na přírodní danosti lidských životních potřeb a na přírodní okolí, které k nám potom mluví symbolickou řečí, sugerující jiný svět.

Druhý lze čerpat z pochopení dějin. Studium odlehlých duševních výkonů a forem je nám přece přístupno, a třeba se při něm často lidsky mýlíme, třeba se nedovedeme vždy dosti odpoutat od sebe samých a křivíme svou předlohu, přece jen se nám stane přecho, že se nám podaří yskutku vníknouti do cizího světa, do dimensí, dosud nám skrytých, a pak jest, jako by nám spadly šupiny s očí: "v tajemství...nebesa nová jsou zotevřána, slunce dne tvého na jinou stranu promítá stín."

Jiný poukaz vyrůstá z pozorování sebe sama. Náš život se neodehrává v rovině, nýbrž v různých hloubkách, z nichž každá má své pojetí ostatních a ví o svém poměru k rovině průměrného životního klidu. Náš duševní rozvoj není, mluveno obrazně, pouhou změnou předmětů v našem obývacím prostoru, nýbrž pohybem ze sálu do sálu, při kterém se po všech stranách otvírají horizonty do neurčita.

Další poukaz je v analýse kultury. Její stvoření nebylo a není pouhým požívačným a uživačným postojem k bohatstvím lidského života, nýbrž žije v něm vždy, jak by bylo nutno ukázatí podrobnějším rozbozem, uchvácenost celkem světa, a to různým způsobem pro různé kulturní moci, jimiž jsou věda a filosofie, umění, činnost, náboženství. Tento poměr k celku, toto uchvácení celkem -- jak

jinak si je vykládati než podstatným vztahem člověka k tomu, co je nejuniversálnější, nejobsáhlejší, povýšeno nad vše omezené a konečné? Co samo je konečné, nemůže přece nikdy nekonečné, nadkonečné prožít a k němu se samo vztahovat.

Tak lze snad přivést aspoň jisté indicie, které připravují filosofii amplitudy. Co znamená tato filosofie? Především třeba objasnit, co rozumím životní amplitudou. Nemíním tím roubou intenzitu života; život v rovnovážné poloze může být pln entusiasmů a tvářit se jako mystika, jak toho máme na příklad z utopického socialismu tak hojné doklady. Třeba saint-simonovská sekta podává přehojné příklady; její příslušníci mluvili o Bohu, životě budoucím, metapsychose, mísili mlhavou metafysiku s teoriemi o volné lásce a prvními projekty hospodářského plánování, a dávali si zvláště záležeti na tom, aby byli pokládáni za náboženský útvar; a přece neoklamali prozíravé oko Carlyla, který odkryl jejich "náboženství" jako politickou propagandu. Amplituda je tam, kde člověk nechává za sebou každodenní úroveň běžného životního zakletí, úroveň strízlivé nepravdy, jež si zastírá zrak před pravými výškami a pravými nebezpečnostmi naší existence, tam, kde člověk jde s klidnou tvářicí vstříc tomu, před čím prchá naše bázlivá omezenost.

Co chce, čeho si přeje ona nutná, pracovitá, rozumná každodenní omezenost? Nic méně než záruku sebe samé, záruku šťastného konce, záruku rozumné a praktické účelnosti žití. I když nebudu já sám, život můj zůstane ve vykonané práci, předané následujícím. Multaque pars mei vitabit Libitinam. Život jednotlivcův i společnosti musí nějaký pevný střed, o který možno se opřít. Je možno zavřít oči

před nicotou, která jednou obejmě naprosto, a oddat se frenesii práce a činnosti. Je možno mít přátele a protivníky, hrát nesmírnou hru s životy tisíců a přehazovat výhybky dějin. Je možno věřit a doufat, že za vším stojí dobrotivá síla, která vyrovná všechny schodky života; jeden ruský filosof formuloval to nedávno tak, že život má smysl jen tenkrát, když pokračuje tak dlouho, až se stane dosti hodnotným, aby mohl býti žit, aby jej jeho subjekt důstojně mohl na sebe vzít.

Bázlivá omezenost zavírá oči před tím, že život je ohraničen dvěma propastmi, mezi nimiž spočívá drobná enkláva jeho klidu jako krátká pauza, jež má smysl jen v poměru k tomu, co samo pausou není. Nahodilý člověk se svými nahodilými účely má býti zvěčněn, má zvítězit v soutěži dějin, i to je "filosofie dějin", odpovídající tomuto stanovisku. Zakouší předeem satisfakci vítězství, která proň nikdy nebude skutečným, a promítá tak sebe sama daleko mimo sebe, daleko ze sebe ven. Toto sebedprodloužení, sebedprojekce, zdá se něčím rozumným a samozřejmým: dává možnost uspořádané a velkorysé praxe, která si pak dodává zdání, jako by člověk byl pánem nad svými dějinami, bojoval pro ideje, žil ve svém empirickém životě jakési božské drama, v němž člověk empirický jest jen povrchní slupkou hlubšího života Božího.

Dále touží průměrný život po tom, aby byl ušetřen oněch otřesů, které nás potkávají zdánlivě nahodile, které znamenají zkoušku, ztrátu, bolest a jež v programu praktického žití, který je zařízen na plány a úspěchy, znamenají pouhé manko. Touží po tom, aby život byl zařízen co nejpraktičtěji, s vyloučením co největšího počtu těchto mank. Nepochybujeme o tom, že jeho zdánlivé uspokojení je pravá životní plnost. Hledí se vyhnouti tomu, co při všem oficiálním optimismu chápe jako své vnitřní ohrožení, číhající na nejbližší vír, do něhož proud života vplyne,

aby se stalo skutečnou katastrofou. Život ví o své vnitřní slabosti a první jeho reakce jest vyhnout se jejím následkům.

Filosofie amplitudy jest ta, která si uvědomuje, že život musí v každém okamžiku nésti celou tíži světa, a která se hlásí k tomuto úkolu. Filosof nechce hledati či konstruovati umělé ráje, které promění lidskou budoucnost, a nechce vzbuzovat banální naděje. Jiným způsobem snaží se učiniti svět lehkým.

Vychází z fakta života v amplitudě. Život v amplitudě prožíváme, když se vymykáme životu v enklávě a jdeme, jak Jaspers říká, k některé z mezí naší existence. (V tomto pronikání k mezím je myšlenka, inspirující moderní filosofii existence, pravdivá a pozitivní. Provedení této myšlenky v existenční filosofii na př. Jaspersově jest však málo pozitivní, příliš váhavé.)

Meze, do nichž je člověk sevřen, jsou dvojího druhu. Na jedné straně jest to fysická slabost a volní omezenost člověková, projevující se ve zjevech fysické bolesti, bídy, nemoci, utlačení, viny, smrti. Toto vždy možné a v této možnosti stále přítomné ohrožení není pro člověka nahodilé. Nebýti těchto možností, člověk by nebyl tím, čím jest ve své podstatě. Schopnost trpěti je pozitivní. Jest ovšem i u zvířete, ale člověk trpí více a hloub. Větší utrpení pramení tu z vyššího vědomí. Vyšší vědomí jest druhá, vnitřní mez, která je v nás hloub než my sami: ono přerůstání okamžiku, onen universální horizont, jenž v nás žije a dává nám potkávat skutečnosti, s nimiž se stýkáme a která nás nikdy cele nezaplňují. Jednotná struktura prožívaného světa je něco jiného než soubor skutečností fysických či duševních. A ta působí, že více doufáme i více život přehlížíme, tudíž i více trpíme.

Žití v amplitudě znamená zkoušku sebe sama a protest. V amplitudě

člověk se vystavuje extrémním možnostem, které jsou obvyklému životu pouhými abstraktními, vzdálenými možnostmi, a protestuje proti těm, které jsou běžné a samozřejmé. Neobvyklost, zvláštnost tu však není pohnutkou: snaha o ni je přece něčím tak obvyklým. Do amplitudy dostává se člověk pod fascinujícím dojmem mezí, jež obklopují jeho život. Musí se k nim postavit čelem, hledá-li pravdu. Chceme-li pravdu, nesmíme ji hledati pouze v nížinách, nesmíme se dát fascinovat klidem všední harmonie; musíme v sobě nechat růsti to znepokojující, neusmířené, zahradné, před čím obvyklý život zavírá oči a přechází přes to k dennímu pořádku.

Na běžné vědomí působí existence v amplitudě často dojmem nepřirozenosti, nemoci, křeče, v níž se "zdravý", "normální" člověk neudrží. Jsou ovšem různé druhy takového života: Sokrates nepůsobí dojmem křečovitým, a přece jeho žití je vystupňováno do výše takřka nedosažitelné; v Pascalovi je nejen vehemence útočníka a hrdinného obránce, ale též mystický klid. Ale Kierkegaard se svou věčnou reflexí, se svou napjatou dialektikou působí dojmem nelidského ledu; Nietzsche dojmem konvulse; Dostojevský dojmem stálé krize. Všichni jsou nějakým způsobem nepřístupní; cítíme je trčet ze svého teplého okolí do mrazivého vzduchoprázdna. V této pozici vydržet, ji skutečně podstoupit, je zvláštní, těžko pochopitelný zjev; vidíme, že se skutečně často úplně spalují, nežli by ji opustil a sestoupil dolů -- a v této pozici protestují mohutně proti všem příliš lidským ilusím, proti naivním rájům schoulených, "harmonických" duší, proti oněm snům života v klidné, neznepokojené koleji zaměstnání, práce, běžné povinnosti, užitečnosti, harmonii, štěstí. I oni

hledají svůj ráj, ale to není ráj zavřených, nýbrž otevřených očí.

Tím, že se pouštějí do amplitudy, užívají svobody člověku vlastní, ba činí ji ze svobody teprve možné svobodou skutečnou, poněvadž jedině svým skutkem se dostávají k tomu, čím člověk skutečně jest a čím tedy skutečně bývá. Tak realizují onen chorismos, onu propast mezi dvojím směrem lidství, mezi cestou vší hmoty a úzkou cestou ducha.

Nebot' duch není, jak se domnívají tak často ti, kdo jej pojmají příliš pohodlným způsobem, žijícím z hotového, pouhé zabývání se určitými vznešenými nebo nehmotnými věcmi, nýbrž je poměrem k světu, žijícím z porozumění světovému celku, nabytého v amplitudě. Je to universální interpretace, pocházející ze světa, vzníceného nikoli intelektuálně, nýbrž životně, nárazem na tvrdou skálu našich hranic.

Kdo běře takovou možnost na sebe, jest svobod-n v hlubokém smyslu. Osvobodil se od pouhého zdání, které nás přibíjí k některým hlubokým slabostem, k některým marným nadějím. Probudivší se svoboda odkryla to, co se zdálo, jako zdání, a tím, že přijala nebezpečí, získala teprve své plné bezpečí, získala pro člověka život z vlastního kořene, z vlastního základu. Nebot' zápasem svobody, zápasem se sebou zmocnil se sebe sama, toho nejhlubšího, co v sobě má či čeho dovede dosíci. V tom zajískření objevil se mu nový život.

Že řecké epos bylo aktem osvobození od temné noci chthonického mytu, to epos, která vyformovalo jasný svět olympských bohů a samostatných, odvážných, svobodných lidí, je od doby Rohdeho dostatečně známo; nověji učinil Bäumler pokus ukázat podobné o řecké tragedii. Ale též řecká filosofie se svým principem ideové účasti, ideového zmocnění se jsoucna, je v podstatě způsobem udržeti se tváří v tvář panice mytu

a plytkosti populárního náboženství. Křesťanství znamenalo a znamená sestup do sfér bolesti a viny, nalezení jejich smyslu -- a zase nový svět se tu prostírá před naším zrakem. To vše jen jako hrubá ukázka toho, co zde chceme říci: ve skutečné amplitudě se člověk nezmocňuje toliko svých vnějších, nýbrž i své vnitřní meze. Neexistuje žádná pravdivá duchovní činnost, vycházející jen a jen z ideové sféry. Naše vnitřní hranice, svět, který v nás žije, nás primárně nebolí. Zato však nás bolest, zachycená a vydržená v amplitudě, učí objevovat svět, a ukazujeme, že jsme svobodní ve výkladu jeho smyslu.

Bolest nás vrhá, či může vrhat do oné dimenze, která nám není uzavřena, do dimenze vlastní hloubky, která nemůže být uloupena. Pro toto objevení vnitřního, změněného světla, možno i milovat bolest, která je tak mnohonásobně hlubší a větší než opojení z moci a úspěchu. Podstatou lidskosti jest necítit se vyplněn konečností. Ale moc, úspěch, "světská" velikost jsou vesměs konečné věci. Hrubá duše mohou mluvit o duchovních náhražkách světských úspěchů, o kyselých hroznech světa. Ale ten, kdo byl proměněn bolestí, nezatoží již nikdy, pokud neklesne do zcela jiné roviny, po vulgárním blahu a tvrdé moci dne. Blahořečí tomu, co zabránilo, aby se stal obětí obecné prázdnoty a bezcílnosti, která si říká touha po moci a štěstí. Proto všichni praví milovníci věčného a nekonečného jsou především podstupitelé protivenství a bolesti. Protivenství běříme tu v doslovném smyslu toho, co jde proti spontánnímu směru choulící se přirozenosti, proti našim ilusím, proti našim zamilovaným obavám, za nimiž stojí tajná přání, proti našim pověrám.

Filosofie amplitudy sleduje celou tuto hru lidských zkušeností, stanovisek, životních poloh, varuje před běžnými ilusemi a sugeruje lásku k věčnému, která v ní žije.

C O J E E X I S T E N C E ?

Jan Patočka

(Filosofický časopis - 1969)

Otíž existence je v tom, že nám chybí její objektivní pojem. Ale potom, jak o ní myslet, jak se o ní vyjadřovat, vždyť podstata pojmu je přec právě v objektivitě, v tom, že myšlenka je fixována tak, že v ní myslíme všichni stejně nejen stejné, nýbrž totéž. A myšlení téhož spočívá všechno naše vědění, všechna věda se svou předmětnou jasností a věcnou účinností. Jenže, můžeme říci, člověk myslí i mimo vědu, myslí pak jen bez této jasnosti a účinnosti, která musí každého stejně přesvědčovat. Lidé mysleli od prvopočátku, dokud neměli ani filosofii, ani vědu v soustavném smyslu, v mýtech, vyprávěních, básnických výtvorech. Mysleli v citech a institucích, v uměleckých dílech jako jeskynní malby, v rituálním jednání, kterým se člověk nějak vztahuje k universu a stmeluje společenství s jinými, jako je tanec, obřad, magický úkon. A v tom všem může být obsažen hluboký smysl, může to mít v jistém ohledu význam pravdy, není-li pravda pro nás jen objektivní myšlenkový útvar, soud a teorie, nýbrž určité porozumění, které nás již prvotně orientuje v žití a bytí. Vzpomeňme si jen na to, jak řecký mýtus o Oidipovi v podobě strašlivé, tragické historie staví před oči životní drama, o němž moderní psychoanalýza, tedy vědecká teorie, dokazuje, že se odehrává v každém z nás. Vzpomeňme na persistenci určitých mýtických temat v poezii, literatuře, umění i epoch hluboce racionálních a racionalistických: námět o Orestovi, matkovrahu mstícím smrt otce, o problematičnosti a ambivalence rodinných vztahů vůbec, opakuje umělecká tvorba dodnes, nebo téma jako Penthesilea, ta milující, která vraždí předmět své lásky a desítky jiných takových. -- Neukazuje to všechno, že je zde i jiné než objektivní myšlení, které má smysl a dotýká se nás, možná po určité stránce hloub než to ryze předmětné? Kolik mýtických temat žije třeba v Shakespearovi: šílený král, který v mráкотě ducha a slepotě objevuje teprve svět v jeho absurditě a otázku po tom, co se může objevit na takové hranici vši lidskosti; syn, který má mstít otce na matce, ale dokáže

pouze dospět k jasnosti, jak věci jsou, a k sebezničení jednáním, objevivším vlastní provinilost; ztroskotání v bouři, která je objev říše smyslu, prohlédnutí vazeb dobra a zla pravé zázračné skutečnosti za chaosem zdání. Vzpomeňme, jak mýtus o Orfeovi žije v Mozartově Kouzelné flétně, v Rilkeho sonetech atd.

Chceme-li si zpřítomnit, co je existence, je tedy dobře vyjít od příkladu, na nichž je patrné, oč běží. Započnu proto od několika literárních děl, na nichž si všimneme toho, že spisovatel dosahuje v některých případech zvláštního dojmu životnosti, vystižení toho, oč v lidském životě běží, nechá-li dějství probíhat na několika úrovních, které se posléze vyjeví jako etapy našeho vztahu k sobě, k způsobu, kterým jsme; tento vztah sám se přitom ukáže jako zastření či jako vyjevení, zpřístupnění, otevření. Básník může postupovat různým způsobem; poukážu zde na tři možnosti realizované ve Faulknerových "Divokých palmách", u Thomase Manna v "Doktoru Faustovi" a v Dostojevského "Idiotu". Společný všem je fenomén oněch rozdílných úrovní, na nichž se rozvíjí dění, na nichž se spatřuje soubor všech rozvíjených věcí a událostí. V "Divokých palmách" máme před sebou dva děje, které kauzálně vůbec nesouvisí, jsou spojeny pouze korespondencí těchto dvou rovin smyslu; ty ovšem k sobě patří vnitřně, doplňkově, takže básník zde dosahuje docela jiné jednoty, než je jednota klasického románu. není to ani jednota děje, ani jednota psychologická, vnitřní, vůbec ne jednota reálná; děj "divokých palm" se nikdy nesetká s dějem "starce Mississippi", ani postavy jedné historie a postavami druhé, a přece patří k sobě obojí jako rub a líc, jako omyl a pravda, jako marné hledání, a mimoděčné, ale opravdové dosažení. Oba příběhy jsou umístěny do rozkouřeného živlu: milostné vášně na jedné, zátopy veletoku na druhé straně. V jednom případě se hledá lidská absolutnost ve ztotožnění se živlem, který požaduje prolomení všech konvencí,

kontrol, příkazů a zákonů, a tento pokus o absolutnost se vnitřně rozloží, vydán nahodilosti sféry, do níž patří. V druhém případě, v trestanci na záchranných pracích, tomuto romantikovi, který nemá o svém bytostném jádře hrdiny, ukáže chvíle odpovědnosti jeho pravou podobu -- bez snahy o ulehčení, o vnější remuneraci a uznání, dokáže zachránit dva lidské životy v samozřejmém lidském bratrství, načež se brány vězení za ním zavírou na další část života -- neúprosněji než hladina Mississippi. -- Jiný způsob užití motivu sfér či úrovní najdeme v "Doktoru Faustovi" Thomase Manna. Zde týž děj, tytéž osoby jsou sledovány ve třech různých úrovních, na nichž nabývají pokaždé jiného a postupně hlubšího smyslu. Od povrchu k jádru a naopak, od pouhého zdání k pravdě vždy plnější. Adrian Leverkühn, geniální skladatel a trpitel, je nový Faust: jako kdysi jeho předchůdce neváhal se spojit se silami negace, aby prolomil kůru konvence, zdánlivého pseudojsoucna a pseudovědění, tak Leverkühn ze všeho jedovatého obsahu své doby, ze vší její pobloudilosti a pervertovanosti hledí vyloužit pozitivum umění. To vše jen za cenu sebeztracení a ničení všeho kladného, co s ním vstupuje ve styk. Jedině naprostý zápor může sublimovat v novou dokonalost, ve skutečnou, pravdivou arcidílu. Dílo je tak pravda té nejhorší skutečnosti, která v ní nalézá jakési paradoxní vykoupení beze spásy, bez uspokojení a štěstí. -- Děj, který básník rozvíjí na rovině empirické nahodilosti, je historií vnějších nahodilostí; geniální rys v Leverkühnově nadání vznikne (podobně jako se tvrdívá, že tomu je v případě Nietzscheho) pod vlivem spirochetové infekce, rozvíjí se v prostředí pervertovaných umělců, intelektuálů morálně narušených, ale vždy po nějaké stránce vyjíměčných, dovršuje se v tragickém zlomení přibliživšího se nevinného dětského života. Ale v hlubší rovině zodpovědnosti jsou všechny tyto nahodilosti součástí jediného samovolně

zvoleného osudu, jsou tedy umělcova provinilost sama, pro kterou vnější kauzalita je irelevantní nebo jen druhotně relevantní, pro kterou dostatečná vnitřní souvislost, vyjádření téže esence, téže osobní ideje. Avšak druhá rovina, která je pochopitelně subjektivní, poukazuje celou svou povahou na rovinu absolutní, poslední rovinu dobra i zla v silném slova smyslu; proto, nikoli snad z vnějších literárních reminiscencí, musí se Leverkühn dokonce tělesně setkat s ďáblem jako představitelem této poslední roviny, nemoha se přirozeně setkat v jeho pravé podobě s něčím nebeským. A tak je zápas o vlastní já, o med z těch jedovatých květů civilizace na krajním ostří propastného srázu, za nímž čeká už totální zkáza, zároveň s demonií snahy zoufale chtít být sebou samým, vyvzdorovat to, co důsledně musí znamenat rozlom, rozbití této veskrze negativní osobnosti, která na sebe vzala úlohu vykoupení všech soudem nad všemi -- jak tomu dochází v posledním strašlivém výjevu, kdy se celá ta souzená a odsouzená společnost ještě jednou schází, aby vyslechla Leverkühnovo poslední dílo, slyší jeho pravdivý, ji nepochopitelný komentář a zažije jeho vstup do brány šílenství. -- Jiný je způsob Dostojevského. I u něho cítíme stále přítomnost různých rovin. Ale u něho sám děj, rozvíjení dramatu se odehrává setkáním životů, které podstatně příslušejí různým rovinám, z jejich konfrontace se teprve dospívá k empirické historii samé, která tak není izolovatelná, v níž od počátku cítíme cosi jako dech jiného světa; vezměme setkání Rogožina s Myškinem ve vlaku. Myškinův výjev s Cavrilou Ardaliničevem, jeho setkání s generálem Jpančinem, všechny ty scény, v nichž se zaplétá drama, "soud" nad celou společností i nad sebou, který provádí Nastasja Filippovna, když odchází z Petrohradske společnosti s Rogožinem, volíc svůj osud milostnice... -- zde všude se intrika, děj rozvíjí a posléze i řeší tím, že se

proplétají, konfrontují a na sobě xtroskotávají tyto různé úrovně života v podobě postav, jež převahou na nich žijí: generál a Caňa v úrovni triviálních, nízkých a obratně prosazovaných zájmů, Nastasja Filipovna na úrovni vůle k sobě, Myškin na úrovni absolutní pravdy a soudu, který je již zde.

Je nyní možno říci: co to všechno dokazuje? Literární fakta jsou literární fakta, nikdo z nich neudělá nic jiného. Ve všech uvedených souvislostech není před námi nic jiného, než čistě umělecká struktura, kterou může zajisté platně rozebírat literární věda a estetika jako dokument obzvláštního bohatství a účinnosti ve struktuře uměleckého díla; ale pro objekt díla, pro lidskou realitu, pro otázku bytí a pravdy, to ovšem nedokazuje nic.

To je pravda: dokázáno zde není nic. Ale je otázka, zda-li přece není něco ukázáno. Při nejmenším to, že máme v životě často dojem, že se takto odehrává na různých úrovních, které nemají pouze různý obsah, nýbrž různou hodnotu bytí. Každý z nás ví o životních situacích a chvílích, kdy nás pojednou v životě postihuje cosi paradoxního: v domělem naplnění prázdnota a trpkost, a naopak tam, kde očekáváme prázdnotu a zdrcení, při ztrátě drahých lidí, na tragických křížovatkách historie, ve společenství nikoliv s vítěznými, nýbrž s rozdrčenými, nám pojednou připadá, jako bychom zaslechli hudbu z jiného světa. Ovšem, že to nic nedokazuje; ale v každém případě se to ukazuje, je to fenomen. Fenomen, který lze popsat a analyzovat, však není pouhé nic, nýbrž zaslouží naší pozornost. Fenomen přirozeně není to, co se obvykle nazývá vědecký fakt. Vědecký fakt musí být objektivně zjistitelný, každému zásadně stejně přístupný, každý má stejné předznamenání něčeho existujícího v souvislosti jiných fakt, s nimiž tvoří nerozloučenou jednotu, jednotu objektivní reality. Fenomen na tuto podmínku začlenění do jediné reality není vázán, fenomen má svůj smysl sám v sobě. Fenomeny mohou vyšetřovat vzhledem k objektivní realitě a rovněž samy

v sobě. A toto vyšetřování v sobě má v jistém smyslu přednost, poněvadž objektivní realita také není dána sama o sobě, nýbrž skrze fenomén, a musí tedy mít smysl vyšetřovat též fenomény samy pro sebe.

Pojem existence je nyní takový pojem, který vznikl výkladem fenoménů, jako ty, o nichž jsme zatím mluvili: fenoménů života "na různé úrovni", který prochází přesto jednotou sebezatracenosti, sebehledání a eventuálně sebenalézání člověka. Jsou to fenomény, které tedy ukazují člověka ve zvláště problematickém světle, jako něco, k čemu se sám chová jinak, než k všemu ostatnímu: chová jinak, protože mu na něm jinak záleží, je na sobě sám interesován, není k sobě lhostejný. Ale ne pouze tak, že mu záleží na tom, onom vlastním určení, na tom, to či ono mít či nemít, nýbrž záleží mu na jeho vlastní podstatě, na vlastním bytí, na tom bytí, které je mu dáno do rukou a které musí nést, latinští říkali "vitam ducere", takže v každém okamžiku našeho jednání -- či nejednání -- je o tomto způsobu, jak jsme, rozhodováno.

Ale chová se jinak k sobě než k jiným skutečnostem též, protože je jedinou věcí na světě, kterou nemůže objevit. Objevení předpokládá, že věc je už nějak zde, že není ve svém bytí závislá na mém objevení. Můžete mi říci, že moderní přírodověda říká o svém předmětu v jistém smyslu též, že není nezávislý na způsobu, jak jej objevují. Ale zde je na zásahu experimentátora závislý jen způsob, jak na věc přicházím, její způsob jevení, nikoli její způsob bytí. Příroda nepochybně je ve svém bytí ke mně i k sobě lhostejná, pouze její zjev musím vynutit. Mé vlastní bytí však je skutečně něčím takovým jako kus lávy na měsíci? Přírodovědecký postoj inklinuje k takovému náhledu, že jsem své vlohy, talent a okolností, že jsem v genech, v biologických konstantách a sociologických, eventuálně historických determinantách. Ale jsou tyto determinanty skutečně já v jeho vnitřním složení, nebo jsou to jen složky situace, do níž já,

vlastní žitý život, se nezbytně dostávám, v níž se probouzím, abych teprve skutečně, totiž skutkem, činem, rozhodl a prokázal, že jsem a co jsem? Nebyl by život jakožto pouhé objevování, odhalování toho, čím jsem, podobně tomu, které přírodovědec-badatel provádí na vnějších věcech, takové experimentování se sebou samým, pravým opakem, jak jej opravdu žijeme?

Člověk je skutečně, nikoli pouze v představě: koná svůj život. Skutečné bytí bylo ve filosofické tradici na rozdíl od obsahu, od toho, čím jsoucno jest, nazváno existencí. Aristoteles ukázal, že pravá bytí není v tomto obsahu, jak soudil Platón, když vytvořil eminentně filosofickou koncepci ideje, na níž možno pevně stát, založit epistémé, nýbrž v konu, v tom, co nazýváme energeia, bytí při díle: není to rostlina vůbec, nýbrž tento kvetoucí růžový keř, není to živočich vůbec, ba v případě člověka to není ani člověk vůbec, nýbrž tento přemýšlející Sókrates, tento bojující a za přítele umírající Patroklos, v nichž se obou "uskutečňuje" totéž lidství. Křesťanští myslitelé toto bytí osamostatnili: každému jsoucímu je vlastní původní akt existence, kterým je zvlášť obdařeno od absolutního jsoucna, kterým je speciálně účastno na jeho aktu stvoření. Tato existence jako akt je něco na podstatu nepřevoditelného, naprosto originálního, i když in concreto není nikdy jinak než ve spojení s ní. Tak vznikl názor o reálné distinkci mezi existencí a esse věci -- v křesťansky teologické atmosféře, rekonstrukci řecké ontologie ve vztahu ke křesťanské myšlence stvořenosti konečných jsoucna, skutečnosti světa. Hegel, který celou západní metafyziku na prahu naší současnosti ještě jednou promyslel znovu, pojal úmysl existenci jako jedno z určení absolutna opět vyvodit, a to jako nezbytný zjev podstaty. Podstata se musí zjevit, protože bytí je samo o sobě neurčeno a podstata je sama opět bytí. V existenci podstata tak dosahuje toho, aby se bezprostředně projevila, aby byla tak, že na ni lze ukázat jako na jsoucí zde a nyní. Ve skutečnosti však sám projekt absolutního myšlení, který se snaží vyvodit samu ideu

existence, není nic než kolosální repríza platonismu, který konečnému bytí bere opět veškerou samostatnost, v myšlení křesťanském pracně a překerně principem existence získanou. Hegel nazýval lidskou duši "existující pojem". V souvislosti s tím, ale i v odporu k tomu ostrý protihegelian Kierkegaard vytvořil svůj pojem existujícího myslitele.

I u člověka jde o zjev podstaty. Vždy si již nějak rozumíme a zejména si potřebujeme a chceme rozumět, být si zjevní. Toho nelze dosáhnout objektivním studiem a odhalováním, neboť já není nic daného předem, ani ve své formě jáství, ani ve svém obsahu. Svě já, svou vlastní samost nemůžeme pasivně přijmout, obrážet; ale na druhé straně je nemůžeme ani stvořit, nejsme absolutní. Jasnost o sobě je něco, na čem sami spolupracujeme, zodpovídáme za ni, je to věc nikoli pouhého vědomí, nýbrž svědomí, ale je to jasnost o něčem, co jsme nestvořili, nýbrž převzali. Tuto větu lze vyjádřit též jinak. Kierkegaard to říká takto: Naše vlastní bytost je rozpor, že všechno existuje jen jako jedinečné. Všeobecně, tj. podstata, to, čím jsme, lidství, duchovnost může existovat jen jako ta která, individuální. To je rozpor, poněvadž individuální je jedinečné a tedy z hlediska abstraktní logiky naprostým protikladem všeobecně. Ovšem již Aristoteles se ptal, zda lidé jako Sókrates, Achilleus nejsou cosi jako "individuace formou", jak to skotistická škola formulovala ve vrcholném středověku, zda neexistuje ideová definice každé existující jednotky, monady, jak tvrdil Leibniz. Když se pak do obecného samotného pojalo i to úplně jednotlivé, situační a okolnostní, co patří k našemu životu, byl z něho zase vymýcen charakter nahodilosti. Ale teprve jako individuálně předpokládající nahodilost a situačnost mohou být cele proniknut ideou, mohou se jí cele věnovat a obětovat, jako se jí obětoval a jí ztělesňoval Sókrates, Achilleus, Alexandr Veliký -- tak teprve v tomto vzájemném spojení nahodilosti a podstatnos-

ti, ne-li nahodilosti a v tom smyslu nutnosti, naprosté historické singularity a obecnosti, nezbytnosti vyjít z dané situace a tedy odkázanosti na ní a přitom svobodného rozhodování svých životních projektů, jež uskutečňují a jich pomocí sama sebe, jsme možnou existencí, možnou konkrétností lidského života.

Touto dvojitostí, tímto rozbořem není však existence ještě definována úplně a chybí jí nejhlubší její rys. Rozpornost, sloučení nahodilosti -- ideovosti, fakticity -- svobody, singularnosti -- obecnosti není ještě plnou definicí existence, protože zde ještě chybí základ, který toto sloučení umožňuje, na němž tímto sloučením je. Tímto základem je, že se k této syntéze v ní sám vztahuju, že mi na celém rázu mého bytí podstatně záleží, že mi záleží na jeho ideovosti, záleží na mé svobodě; záleží mi -- to znamená, že za toto bytí odpovídám, tedy, že je takového druhu, že za ně odpovídat mohu, že to tedy není prosté bytí -- fakt jako u meteoru, který na počátku století dopadl na Sibiř, nebo u hrachoru, který vyrůstá za mým oknem, že je červený. Existence není existentia ve smyslu pouhého uskutečnění essentia, pouhé její danosti, jejího výskytu, "realizace". Je mnohem blíže Aristotelově ENERGEIA či ENTELECHEIA, to je bytí, které je skutkem sebeuskutečňování -- je si cílem, vrací se svou činností k sobě, je svým skutkem u sebe a v sobě. Proto je existence cosi jako pohyb a jako pohyb je u Aristotela přechodem od možnosti ke skutečnosti, který je sám skutečný, tak je životem v možnosti i existence.

Realizace této možnosti, pohyb existence se děje v živlu reflexe. Bez reflexe, bez myšlenky, uvědomělého vnitřního jednání není existence, ale na druhé straně existence není pouhá myšlenka, která stojí vůči mně na druhé, protější straně, jako binomická poučka nebo Archimédův zákon. Reflexe je mo-

ment jednání, kterým si uvědomují, že lidský život se odehrává v polaritě pravdy a ne-pravdy, nikoli teoretické, vědecké, nýbrž životní s jejími modalitami nezjevnosti, uzamčenosti, iluze, lži a jejich protikladů. Ony úrovně lidského života, od jejich využití v beletrii jsme vyšli jako od fenomenu, na němž jsme začali analyzovat existenci, jsou v podstatě úrovně vztahu k pravdě: úroveň uzamčenosti, iluze a klamu, úroveň v pohotovosti k vědění a svědomí, úroveň předběhu až k cíli, odemčenosti a ustálení v pravdě, která vidí sebe i druhé. Reflexe tohoto druhu, reflexe jako jednání není pouhé přemítání a představování, není zádušnivost. Trestanec z Faulknerových Divokých palem nepřemítá a nemedituje. Jen mimochodem naznačuje autor, že je to člověk, který se prodral nad hladinu lákání prospěchem: odmítal být kádem a zůstal při těžké práci. Reflektovanost se u něho projevuje jako oproštění od nepodstatnosti, od vnějškovosti, jako ničím nezakryvané vědomí absolutní vyřazenosti a odkázanosti na sebe sama, jako konec všeho pouhého hodlání, jako odhodlanost. Reflexe je prvek vnitřního jednání, kterým se z uzamčenosti, která se vyhýbá sobě, své pravdě, vidění sebe takových, jakým jsem, odemykám pro sebe i jiné. Proto je existence nikoli izolací, nýbrž vede ke kommunikaci. Komunikace není libovolné sdělení libovolného obsahu, v komunikaci jsme celí a cele někomu otevření a oddání: přátel, otcí, ženě, osobní autoritě... Problém zjevení vlastní, osobní pravdy, je vždy spojen s tím, že se rozhodujeme pro pravdu tváří v tvář někomu: dítě je pravdivé, otevřené před otcem, občan před tím, kdo reprezentuje stát, existence před transcendencí. Existence se neobjevuje před pohledem jako věc, nýbrž je sama životem, je přemožením onoho uzamčení v sobě, který se vyhýbá pohledu na sebe, chová se k sobě jako k věci, jako k zátěži, kterou vlečeme s sebou, k úloze, kterou jsme nezmohli, kterou zamlčujeme a zamlouváme: proto je uzamčenost zároveň těžká mysl, a to i tam, kde se dává vzhled roz-

ptýlenosti, kde se vědomě co nejvíce zaplétá do světa, do věcí, do práce, do zábavy, do okamžitosti požitku a rozmělnění času -- ve všem tom se projevuje uzamčenost jako zoufalství. Od pasivní formy -- od zoufání nad sebou, nad svou silou stát se průzračným pro sebe, vydržet pravdu, může zoufalství přejít v aktivní vzdor, který chce být ne tím, čím jest, nýbrž trvá na svéhlavé volbě něčeho abstraktního, nějakého rysu, nějakého projektu, nějakého traumatu, od něhož se nemůžeme odpoutat, a vzdor může vést až k démonii, zničení sebe i druhých.*

Naproti tomu tkví odemčenost existence ve volbě sebe sama: přijímám se v celé konkréci své situace, v celé své nahodilosti, ale v nahodilosti pojaté do úlohy, kterou jsem pochopil uchopením jako svou -- jako trestanec uchopil možnost zachránit ženu, kterou mu svěřila náhoda, jako Myškin možnost vrátit Nastasju Filippovnu lásce a životu a v ní všechny ostatní, kteří jsou v jejím okruhu... Existence je si jasná nikoli uvažováním, nýbrž tím, že v okamžiku postřehnutí toho, co vyžaduje situace, vybavuje tu možnost, kterou již jest, tváří v tvář tomu, co nevyhnutelně přichází, čemu se nezbytně odevzdává.

Kierkegaard ve svém díle předvedl různé aspekty, momenty a motivy existence, která se konkretizuje, předvedl fenomen existence. Pokusil se sám rovněž filosoficky jej vyložit, a to prostředky filosofie, s kterou sám hluboce nesouhlasil, filosofie Hegelovy. Sám nepretendoval na titul filosofa, leda

* Příkladem takové uzavřenosti, jejichž zoufalství se stupňuje ve vzdoru a démonii, je příběh Leverkühna, jako paktu s ďáblem, jeho vynucování nemožného v situaci, která to nepřipouští, jeho nelásky. Jiný případ démonie je Ivan Karamazov. Je pozoruhodné, jak básnická genialita Dostojevského a Th. Manna, dvou autorů, kteří se pokusili v moderní době uvést do románového děje opravdovou postavu démona, bezděky splňuje Kierkegaardovu představu o vztahu démonie k těžkomyslné existenci, uzamčené ve svém vzdoru.

příležitostně. Kolem první světové války byl to nedávno zemřelý Karl Jaspers, kdo upozornil na základní důležitost Kierkegaardových existenciálních pojmů a pokusil se je interpretovat filosoficky. Předvedli jsme ostatně Kierkegaardův pojem existence na základě "referátu" o Kierkegaardovi, který podal Jaspers ve své "Psychologie der Weltanschauungen". Odtud vznikly tři velké koncepty filosofie existence, které stály v popředí filosofického zájmu do nedávné doby.

1. Karl Jaspers interpretuje jevy existence pomocí pojmů Kantovy filosofie, tj. protikladu mezi tím, co jest a co má být, a protikladu mezi jevem a věcí o sobě (přičemž jev je rovina rouhého života, věc o sobě je říše mravně duchovní, říše, kde slova Bůh, nesmrtelnost, svoboda mají smysl). Z Kantovy filosofie je též rozdíl mezi myšlením objektivním a myšlením, které má smysl (aktivní), ale nepoznává. Člověk je původně a prvotně pouhý život (Dasein), který se odehrává v situacích, z nichž si však především všímá a vztahuje se k tomu, co lze přehlédnout a zvládnout. V tom tkví naše racionální chování, běžná rozvaha a rozvážnost. Život se však vyhybá tomu, vidět, že všechno zvládnutelné je zapuštěno do nezvládnutelných, nepřehlédnutelných, tzv. mezních situací, které proto zůstávají z našeho zorného pole vyloučeny -- to patří k nepravdivosti, existenciální nulitě přirozeného pouhého života. Integrovat tyto situace do života znamená přechod k mezi, možnost stát se existencí. Existence není vůbec možným předmětem vědění, poznání atd., lze k ní pouze apelovat. -- Mezní situace jsou 1. nahodilost života vůbec, 2. smrt - bolest - boj - vina, 3. situačnost a dějinnost vůbec.

Existence tedy je ono možné jádro lidství v člověku, to, čím se člověk může a má stát, co však není nikdy poznatelné ani kdy ukončeno: je to lidská nepodmíněnost, další to výraz paradoxního rozporu v jejím jádře.

Jaspersovo pojetí existence v komunikaci před tváří transcendence je

koncipováno tak, aby k svému právu přišly rozum (schopnost všeobecně platných, dominujících, objektivních pravd) i existence (vůle k pravdě, která má životní význam, ale ne objektivní dokazatelnost): co je v dosahu objektivní, technicko-pragmatického zařizování a řešení, spadá do oblasti racionality, existenční úkoly se kladou až tam, kde obecně závazný rozum přestává mluvit; dále tak, aby možnost komunikace, vzájemného uznání a porozumění nekončily tam, kde vycházíme z docela odlišných existenčních zkušeností, ideí a metafyzických koncepcí.

Na druhé straně však chybí Jaspersově koncepci to, čeho je třeba k tomu, aby se existence stala skutečně filosofickým klíčem. Za prvé tím, že existenci posunuje do pole pojmů Kantovy filosofie, stává jednou z forem kantovství a neobohacuje proto v zásadě filosofickou problematiku. Za druhé neposkytuje kladné kritérium rozlišení mezi existenčními závaznostmi a libovůlí. Za třetí neukazuje, jakým způsobem pomocí pojmu existence řešit otázku duchovní jednoty, jakožto základního úkolu filosofie: jak v existenci všechny filosofické problémy dostávají řešitelnou podobu. Hlavně z tohoto posledního důvodu je Jaspersovo myšlení sice filosofováním, ale jeho výsledkem není jednotná filosofie, možnost něčeho takového Jaspers přímo vylučuje.

2. Martin Heidegger na rozdíl od Jasperse, posunuvšího problém existence do oblasti etiky a eticky otevřeného absolutna, pochopil existenci jako ontologicky závažnou myšlenku, takovou, že dovoluje obnovu problému ontologie, otázky, co znamená "být", jednoho z nejdávnějších problémů filosofie.

Neklade otázku, jak pouhý lidský život v konečnostech se stává existencí, nýbrž pojímá existenci jako způsob bytí, vlastní lidskému životu. V tom je obsaženo: skutečné jsoucno není, jak metafyzické tradici starověké

křesťanské přítomnosti, výskvem určitého obsahu v jednotném rámci světa, věčného nebo stvořeného, prostoru a času, -- nýbrž člověk -- i jiná jsou -- jsou naopak tím, že každé má svůj zvláštní charakteristický způsob bytí. Lidské bytí je život: život je bytí, jež předchází naše vědění -- jenže lidské je toho druhu, že k němu bytostně náleží porozumění sobě. Bytí je před věděním, před poznáním, ale ne libovolné bytí, nýbrž bytí bytostí, která rozumí vlastnímu bytí a skrze porozumění tomuto bytí i jiným věcem a bytostem. (Bytí pouhého předmětu je bytí, následující po bytí poznání a bytí "němé přírody" je vůči životu i poznání lhostejné a mimoběžné -- předcházeli nás, pak rozhodně ne v té podobě, v níž je objektem přírodovědeckého poznání, v podobě matematické přírodovědy.)

Bytí člověka je tedy bytí života, který si rozumí. (Rozumění je základem vědomí, nikoli naopak: rozuměním určitého druhu se určuje vědomí, nikoli vědomím porozumění. Vědomí je vztah k předmětu, tedy pouhý moment porozumění.)

Rozumět si možno však dvojím způsobem -- buď tak, že čile a jemně chápeme, kdy a kam dát oči, abychom se neviděli, nebo tak, že se sami se sebou dovažeme setkat a toto setkání vydržet. V obou případech se ukazuje porozumění: v obou cítíme, že život je tíž, v prvním si ji snažíme ulehčit, v druhém ji přijímáme tak jak je, v její "nevládnosti", "nepohodlí".

Existovat v porozumění neznamená představovat si sebe, své plány, své úmysly a posuzovat je. Znamená to být v možnostech. Být v možnostech neznamená opět představovat si různé možnosti, různé alternativy, nýbrž konat, realizovat, a to tak, že jsme ustavičně nejen v konání, nýbrž též v předstihu. Chodit do školy znamená mít před sebou rozvrh hodin, úlohy a volný čas, vyhýbat se tomu nebo to dělat rád, se srdcem a úsilím. Nebo to vůbec nezmoci, nemoci se k tomu odhodlat, nezvládnout ten úkol, který chce vyrovnání s těžkým

prostředím rovných i nadřazených, cizích a chladných. Možnosti, v nichž žijeme, jsou učleněny -- krátkodeché, přehledné jsou zařazeny do základnějších, méně průhledných, ale bližších tomu, oč nám konečně běží. I v těchto hlubších možnostech se ustavičně buď sobě vyhýbáme nebo si porozumíme -- zvláště je to alternativa "kvůli sobě", rozuměj kvůli roli, s kterou se ztotožňujeme, a "kvůli věci", tj. možnosti věnovat se.

Teprve porozumění sobě probouzí též porozumění věcem, tj. jejich službám v poli našich možností. Služby jsou první způsob, jak k nám mluví jsoucno na světě, ve světě, to jsoucno, které nemá charakter života. Svět našeho života je původně souvislost porozumění, lépe: spoluporozumění tomu, co je uvnitř této souvislosti: služby na sebe odkazují, ke světu patří, jejich souvislost mezi sebou a s pořadím svých možností vlastních i možností těch druhých. Původní svět má vždy charakter náležitosti k nějakému životu, k jeho "jáství", má ráz "svojství".

Život na světě má bytostnou strukturu, která umožňuje onu jednotu nahodilosti a ideovosti, o které mluví Kierkegaard. Umožňuje ji tím, že je strukturní, nedílnou jednotou situovanosti, předstihu a příklonu k něčemu. Žijeme v možnostech, tedy v předstihu a "rozvrhu". Rozvrh vždy vychází z východiska, které samo nemůže být posléze rozvrženo: je to "vržený rozvrh". Každý rozvrh je však rozvrhem tím, že se k němu přiklání, s něčím zachází, před to nás staví, abychom se s tím vyrovnali. Tato trojjediná struktura, která teprve umožňuje, abychom zároveň a jedním dechem byli cele faktičtí a cele ideoví, cele nahodilí a cele svobodní, přitom však ustavičně konající, ne pouze přijímající svůj život, umožňuje obstarávat služby i sloužit životu a nese proto právem jméno starost, i když z názvu musíme vyločit každou myšlenku na "starostlivost", "péči", na cokoli zachmuřeného a nenaladěného.

Starost má časový charakter, ale nikoli ráz událostí po sobě v objektivním čase následujících, nýbrž ráz časovosti, tj. toho, co nám umožňuje v životě mít více než přítomné, co umožňuje z přítomného vykračovat. Rozvrhující situovaný příklon je zakotven v původní časovosti. Ta není danou řadou okamžiků, nýbrž časí se, vyjasňuje se různě podle toho, jak se vztahují, jak se dovedu vztahovat k vlastnímu bytí -- podle jeho pravdy. Časovost se vždy časí z budoucnosti, protože budoucnost, možnost rozhoduje i o tom, co ze situace a z komponent, k nimž se přikláním, má pro mne smysl a význam; možnost rozhoduje o tom, jak jí rozumím: z porozumění sobě -- z možnosti -- vyplývá porozumění situaci. Jednotlivá momenty života, jako situace (daná v naladění), porozumění a řeč, příklon (či jak Heidegger říká upadlost) mají afinitu k jistým časovým momentům, časí se z nich. Časení časovosti je podstatně odlišné podle toho, zdali své možnosti očekávám v pasivitě jako věčné reality, které na mne sama narážejí takřka jako na věc vlečenou s sebou; v tomto případě lze říci, že stále očekáváme, hodláme, ale vlastním smyslu nejednáme, protože všechny možnosti, které k nám přicházejí a jež jsme si osvojili, jsou obnošené, převzaté, "osvojené" a jejich realizace je právě tak průměrná a bez jiného smyslu než prodlužování tohoto stavu. Jinak je tomu tam, kde se v nás probudí svědomí: svědomí je beze slov volající hlás starosti, která se jím hlásí, abychom slyšeli tam, kde nechceme vidět, a volá nás zpět k sobě, ke svému nerohodlí, k tomu, že jsme a musíme být sami, k této tíži života smrtelného, podstatně konečného, jehož tíží nám nikdo neodejme. Toto jasné porozumění opět není žádné poznání, nýbrž úzkostný předběh k naší poslední, nepředstížitelné možnosti; v integraci této možnosti do existence rodí odhodlanost, v níž existence vybavuje svou nejvlastnější situačně dějinnou možnost, věc, o kterou jí běží, a v okamžiku přetváří situaci ve svou vlastní, tu, kterou lze postihnout pouze v této odhodlanosti beze všech závojų.

V odhodlanosti se vlastně teprve rodí jasná vlastní osoba, vlastní bytost, a to tím, že prolamuje tu pouze osvojenou, vnější, z tradic, přírodních kolejí, zvyků a instinktů, z veřejné neserióznosti a mlčenlivé dohody o vzájemné pomoci v klamem zrozené "pseudoosobnosti", která je původně a většinou časem subjektem našeho úpadkového bytí.

Heidegger interpretuje tedy pojem existence tak, že se stává zároveň

1. klíčovým pojmem filosofie života, jeho porozumění sobě;
2. klíčem k problému vědomí, vědění a vědy jako odvozených z tohoto porozumění;
3. porozumění, vědomí, vědění, poznání podřazuje bytí a chápe je z něho;
4. obnovuje problém bytí, opuštěný filosofií jako prázdné abstraktum, z něhož nelze vytěžit než logické formality, a to tím, že v příkladu lidské existence ukázal *ad oculos modus bytí*, zásadně odlišný od bytí tradiční existence, a nutí k přemýšlení celého problému od počátku znovu;
5. obnovuje tento problém současně s problémem pravdy, která mu již nemůže původně být totéž co správný soud, nýbrž je pravdou bytí, které je zjasněno;
6. staví na ontologickou bázi problém praxe, který je v centru filosofické diskuse od Kanta a německého idealismu a který v Marxovi a v jeho pojetí dějin nabyl tak predominantního významu pro historii samu i její reflexi v historiografii.

U Heideggera je tedy pojem existence klíčem k celkovému obnovení filosofie, obnovení, které přesahuje její tradiční koncept reflektované jednoty všeho vědění a stává se reflektovanou jednotou veškerého života. Přesto se Heideggerovi nepodařilo takový rozsah filosofie podat, poněvadž náčrt ontologie, kterým překročil rámec ontologie lidského pobytu na světě, vykročil z fenomenologicky kontrolovatelného rámce.

3. J. P. Sartre také vykládá fenomen existence, vztahování k vlast-
nímu bytí, svobodu sebevolby, pravdivost a nepravdivost v existenci, ale
s radikálním zjednodušením.

Toto zjednodušení spočívá v následujícím: existence je ztotožněna s vě-
domím, vědomí je téze (kladná) něčeho odlišného od sebe sama, je thetické vě-
domí nejá a nethetické vědomí já. To znamená, že jsme si vědomí sebe, aniž
tvrdíme svou existenci. Nemůžeme tvrdit svou existenci, protože ji nelze
objektivovat. Jsme vždy tézí něčeho jiného než jsme sami a přitom jsme si to-
ho vědomí.

Neobjektivovatelná není však existence z téhož důvodu jako Jasperse,
že by totiž snad patřila do sféry toho, co má být a nikoli do světa jevů. Je
neobjektivovatelná sama v sobě z tohoto důvodu, že nemá žádný kladný obsah
a bytostně mít nemůže. Není nic jiného než soubor negací, způsobů, jak se
odlišit od předmětu. Proto je vědomí, existence, v jádře distancí, odlišením,
ne-přítomností.

Touto negativitou je jako bytí na světě, bytím na světě je jako časový
projekt, anticipace a retence, každý projekt částečný tkví v projektu celkovém,
tímto celkovým projektem tedy konec konců jsme. Tento projekt není nic chtěné-
ho, volního, nýbrž naopak každé chtění tkví v projektu. Projekt jako něco pod-
statně ne-objektivního a ne-reálního je zásadně nepřístupný zvenčí, kauzalitě,
je bytostně svobodný.

Existence, její pravda a nepravda, spočívá ve snaze toto své svobodné,
nezakotvené, propastné jádro uchránit v čistotě nebo naopak zakotvit, odůvodnit,
nechat sločínout na pevném základě ryze pozitivního jsoucna, spojit dohromady
bytí a existenci.

Zatímco Jaspers a Heidegger život, i v podobě zjasněné, považují za ně-

co původně neprůhledného, ale kladně obsažného, neboť k němu náleží vědomá i nevědomá složka, tématické i netématické vrstvy prožívání a činností, je Sartrova existence původně jasná a průhledná, nemá žádnou "hloubku". Nepravdivost v existenci nevzniká tím, že nechceme vidět něco, co náleží k našemu životu, že se vyhýbáme realizaci pravého já a utíkáme, prcháme před sebou, vždyť na existenci není co vidět, není s čím se setkat. Spočívá v tom, že hodnotice rozvrhujeme nemožný ideál bytí, který je rozporný sám v sobě: chceme sloučit bytí o sobě s bytím pro sebe, chceme být bohem. Snažíce se jej realizovat, nemůžeme než vždy znovu konstatovat neúspěch, krach. Toto ztroskotání nedává skutečnou pravdu existence paradoxním prolomením meze zkušenosti, jako u Jasperse, nýbrž právě tím, že každý krach vede zpátky k nezadatelné a nezdůvodnitelné svobodě existence.

Existence tedy u Sartra není původně upadlá a pak se získavající, nýbrž původně je svobodná a jen určitými projekty se váže. Osvobození a pravda spočívá v tom, prohlédnout nástrahy těchto projektů.

Sartrovo ztotožnění existence s vědomím působí, že existence je zbavena své původní nepřehlednosti, k níž náleží sebeporozumění v projektu možností jako doplněk. Jasnost existence je u Sartra vyložena jako vědomí, tj. vztah k jisté předmětnosti, intencionalita, jednou thetická, podruhé nethetická.

Ztotožnit existenci s předmětným vztahem znamená však, jak ukázal A. de Waehlens, neodlišit ostře mezi jasností, vědomím, věděním a poznáním. Existence je u Sartra sice tvrzena jako něco praktického a jako způsob bytí, ale její průhlednost ji činí neodlišitelnou od vědění a poznání.

Nejpozoruhodnější filosofický přínos pojmu existence, jak je tematizován Heideggerem, totiž, že je rovinou, kde stýká bytí a vědomí, kde z jednotného základu se pozvedá bytí života s momentem jasnosti, na němž se pak teprve bu-

duje objektivní vědění a k němu příslušný dualismus subjekt - objekt, je tak Sartrem opuštěn.

Naproti tomu je Sartrovým přínosem k pojmu existence, že víc než kterýkoli jiný myslitel existence zdůraznil tu její stránku, kterou je tělesnost. Je to sice ze Sartrova hlediska nedůslednost, poněvadž tělo jakožto naše fakticita je ve skutečnosti právě tím, co nelze subsumovat pod kategorii "o sobě" ani "pro sebe". Kromě toho určit tělo jako fakticitu znamená další problém: jak rozlišit tuto soukromou fakticitu od té, kterou tvoří má veřejná, přírodně historická situace? Vtomto se stává nepochopitelným, jak mohu být při výměru existence = bytí pro sebe s tělesností zaměněn, do ní zatažen a s ní ztotožněn. Je však Sartrovou zásluhou, že jeho filosofie na tyto problémy nepřestávala upozorňovat. -- Tuto stránku existence učinil pak tematem výslovně Merleau Ponty, ukazuje ustavičně, jak ani pojem chování, ani fenomen vjemu nemohou být postiženy na úrovni ryziho subjektu či ryziho objektu, nýbrž jen v rovině existence jako hlubší indiference, "dvojsmyslnosti", jak tento výrazrazil F. Alquié.

S průhledností Sartrova bytí pro sebe souvisí další slabost jeho existentialistického konceptu, na kterou upozornil Ernst Tugendhat (Wahrheitsbegriff, 325). Z Heideggerova pojmu "odemčenosti" podobtu vyplývá zároveň jako modalita "uzamčenost" a zatmění, nevidění sebe. Při průhlednosti bytí pro sebe se stává však u Sartra fenomen sebeklamu nepochopitelným. Sartrem rozekíraný fenomen "falešnosti" (mauvaise foi) spočívá v tom, že vědomí se vždy soustřeďuje jen na jednu stránku svého vnitřního protikladu (být tím, čím není a nebýt tím, čím jest = být negací v rámci určité danosti, jisté faktické situace) a ignoruje druhou, o sobě neméně důležitou: jak je však možné, že tuto druhou přitom nevidí, je fakt, který Sartre nedovede vysvětlit.

Sartre vrátil zároveň existencialismus sféře umělecké, sféře literatury, učinil svůj existencialistický koncept dílnou existenciálních mytů, ztělesněných v divadelních hrách a románech, které učinily filosofickou tematiku přístupnou a akutní v širokém obecnstvu. Byl to zároveň koncept ateistický a nihilistický. Zatímco u Kierkegaarda a Jasperse je existence branou k oněm polohám teologie a metafyzické filosofie, kterým objektivní metafyzika nedovoluje dosáhnout, je Sartrovo pojetí existence radikální antropologismus. Půh je u něho rozporný, nemožný, vnitřně rozporný ideál existence, který je zároveň jejím hlavním svodem k tomu, aby odpadla od sebe samé. Tak Sartre dospěl do blízkosti antropologické filosofie mladohegelovců a Feuerbachova pojetí teologie jako antropomorfismus. Touto cestou šel pak důsledně až k pochopení, že vlastní problematika ryze antropologicky pojaté filosofie je historická. Historií objevil jako situační pojem, historickou situaci existence pak mu otevřelo Marxovo dílo, takže se pokusil existenciální struktury vtělit do objektivně spatřované historie jako její dialektický moment.

* * *

Pochopíme-li lidskou existenci jako život v pravdě, vyplynou odtud pro pochopení člověka, jeho postavení v universu, jeho vztah k druhým i k sobě nejzávažnější důsledky.

Život v pravdě neznamena pouhý majetek, vlastnění pravdy v podobě platných soudů, tezí vztahených k věcem univerza. Není to ani duševní struktura,

nezbytná k tomu, aby se v průběhu zkušeností aktualizovala potencialita takových tezí a priori, umožňujících zkušenost. Každý takový způsob pojetí života v pravdě předpokládá již pojetí pravdy jako správného soudu a nestará se o jeho předpoklady.

Takovými předpoklady jsou na jedné straně odkázanost soudu k verifikaci, uvěření, které soudovou intencí přivede k samodanosti splňující nebo zklamávající. Předpokládáno je však též, že při verifikaci vstupují předměty, jež se objevují jako verifikací, do nové souvislosti, která není souvislostí jejich vlastní reality, nebo jejich reálných vztahů. Přesto neběží o souvislost, která by k nám bytostně nepatřila: v ní se teprve mohou ukazovat tím, čím jsou. V ní dostanou teprve smysl, který lze artikulovat, vyjádřit a sdělit: přicházejí do souvislosti porozumění. Tato souvislost je však původně souvislost našeho světa. Svět v původním smyslu není soubor jsoucích věcí, nýbrž souvislost smyslu, kterou před sebou má lidský život, který se realizuje, tj. který sobě samému činně rozumí.

Svět není nic reálného, nejsou to věci ani ryze věčné vztahy. Není to však ani život, prožitek. Svět je cosi třetího, podstatně odlišného od jsoucen, ale přece je takový, že ukazuje a odhaluje, co a jaké věci jsou. Světová souvislosti jsou původně otevřeny nějakou základní možností mého vlastního života: věci se ukazují tím, čím mohou sloužit či překážet, rušit atd., vzhledem k této možnosti, již rozumím ne tím, že ji činím svým předmětem, nýbrž, že ji jsem, ji realizuji. Ač je tedy svět něco podstatně odlišného od prožívání a "nereálného", je přece jen v podstatném vztahu k mým možnostem, je tím "prostředím", v němž se mohu sám setkat s věcmi, jež jsou jiného způsobu bytí, nežli jsem já sám.

To však znamená dále, že můj vztah k pravdě ve smyslu podmínky možnosti

vší verifikace není původně objektivující, kontemplativní, konstatující, teoretický, nýbrž eminentně praktický. Být v pravdě znamená původně: zajímat se, být zaujat nějakou svou podstatnou možností, tj. nebýt indiferentní k tomu, čím a jak jsem. Teprve touto non-indiferencí a v ní může bytost, která je sama součástí universa, být zároveň v pravdě, ale zároveň lze říci: tento zájem o své vlastní bytí, o jeho bytostné možnosti, je na druhé straně *conditio sufficiens* všeho bytí v pravdě. Bytost jsoucí v pravdě nemusí proto ještě vypadávat ze souvislosti universa jsoucích věcí, nemusí se stavět vůči němu na stranu, nemusí v sobě "obsahovat transcendentální subjekt vší možné zkušenosti", nýbrž posatčí, když má schopnost rozvrhovat svět ve výše naznačeném smyslu, "schopnost", která se neliší od její vlastní reality, od jejího bytí.

Je nyní jasné, že pro toto bytí v pravdě budou rozhodující ony základní možnosti, v nichž člověk podstatně existuje, v nichž se tedy odehrává odhalování věcí, porozumění sobě a způsob života na světě. Rozvrh našich podstatných lidských možností souvisí však s tím, že člověk jako konečná bytost, je nezbytně zároveň bytost časová. Jsme jako koneční též časoví a jakožto časoví jsme koneční. Náš život je život v čase, na čas, v napětí mezi počátkem a koncem, v němž počátek a konec jsou stále přítomny, vymezují naši chvíli, náš čas. Náš čas je podstatně otevřený a všechno porozumění otevírající horizont, to, v čem můžeme teprve porozumět sobě, svým možnostem: podržování a anticipace. Podržování a anticipace jsou bytostně konečné: první určeno fakticitou našeho počátku, naší kontingencí, druhá bytím ke konci, podstatnou nutností vyčerpat, volit, vymezit a omezit, věnovat život. Základní dimenze naší časovosti jsou "již" a "ještě ne", původní "extaze", tj. horizonty, osmyslující způsobem, jak se k nim vztahujeme, naši krizi -- naší přítomnost. V přítomnosti se stakává "již" s "ještě ne", odehrává se realizace těch možností, které jsou v nás i věcech stále ještě obsaženy.

Protože existence nerozvrhuje své možnosti tak, že je má objektivně před sebou, že si je před-stavuje, nýbrž tak, že je realizuje, že je uskutečňuje (nebo ne-uskutečňuje, vzdává se jich, vzdaluje se od nich), lze existenci určit jako pohyb. Pohyb určil Aristoteles jako skutečnost možností, pokud je v možnosti. Možnosti existence jsou odlišné od Aristotelovy DYNAMIS, určené přítomností či nepřítomností jistého určení substrátu v pásmu mezi protiklady. Aristotelický pohyb je změna, která se odehrává v pásmu daných protikladů: barva se může měnit jen v barvu, zvuk ve zvuk, substance neživá v živou a naopak. Pohyb existence je rozvrh možností jakožto jejich realizace; nejsou to možnosti předem dané v nějakém předchozím pásmu, určujícím "substrát". "Já" nejsem substrát pasivně určovaný přítomností nebo nepřítomností jistého eidos, podobou či postrádáním, nýbrž něco, co se určuje samo a v tom smyslu svobodně zvolilo své možnosti. Ale "svobodně" znamená zároveň tak, že to, co je, tj. realizovaná možnost je vpravdě, tj. tak, že ve svém bytí se o ně nezajímá tak, že si je zastírá, nýbrž naopak žije v té možnosti, kterou si odemklo a kterou skutečně jest. "Být" podle toho neznámá "být dán", nýbrž zvolit se, vytvořit se v pravdě, stát se, učinit se tím, čím jsem.

Ale učinit se tím, čím jsme vpravdě, znamená na jedné straně přijmout se v tom, čím jsme ve své kontingenci a konečnosti, v celé té "tíži" a "nevolnosti", která určuje můj život, na druhé straně však v tomto přijetí najít zároveň ono kladné, co umožňuje, aby život byl něčím jiným nežli marnou vášní, marným upínáním se k světu a k jeho předmětům. V tomto upínání samém, v tom, co je činí možným, leží obsažena možnost překročit je. Nevyhnout se tomu, co tíží a poutá, nepovolit instinktivní snaze o ulehčení, spočinutí, o centrování jsoucnosti do sebe, znamená proto možnost pravdivé existence, pravdivou exis-

tenci jako možnost, která se realizuje.

Jenže tato realizace předpokládá fakticky, že jsem se ve světě ujal, v něm zakotvil, a dále pak, že jsem se v něm rovněž ztratil, že jsem se ztotožnil s prací na věcech, s rolí, kterou přitom musím hrát, kterou ode mne druzí (i já jako druhý) očekávají, že jsem zaujal tedy postavení ve společnosti, která je vždy určena bojem a rostavení vůči lidem a věcem -- půjde však přitom o to, zda tento nezbytný pohyb se stane celkem mých možností, zdali si rozptýlením v zájmech zastřu svůj podstatný zájem či ne.

Takovým způsobem však úvaha o životě v pravdě předpokládá úvahu o základních pohybech lidské existence. Tyto základní pohyby, v nichž po každé realizujeme nějakou podstatnou možnost života, podstatnou potud, že život bez ní není možný nebo není možný jeho lidský, vlastní, naplněný, jsou podstatně určeny naší časovostí, způsobem, jak na jejím základě časově jsme.

Domnívám se, že existují tři základní pohyby, odvíjející třem nezbytnostem a v tom smyslu základním možnostem lidského života. V prvním z nich se vztahujeme k tomu, co již jest, co ve světě jest bez nás a pro nás hotovo a připraveno; celý jeho obsah je nalezení a nalézání a život v jeho ochraně a zastínění. V druhém se vystavujeme přímé konfrontaci s věcmi a druhými lidmi v jejich vyrovnání s věcmi: žijeme v nekrytosti lidského snažení zachovat a prodloužit tělesnost své existence úpravou věcí, sebepromítáním do nich, zlidštěním věcí, které ovšem vyžaduje zvěcnění člověka. Toto setkání s věcmi a lidmi je náš pohyb nejnebezpečnější, ten, v němž hrozí největší odcizení, ba je možno bez nadsázky jej označit jako sám pohyb odcizení: jeho dimenze je přítomnost. Pohyb vlastní existence může navazovat teprve na oba předchozí, jako výslovné vztazení k tomu, co umožňuje vztah k věcem i lidem, k jsoucnu v předchozích dvou pohybech; protože v něm není předmětem nic již jsoucího,

nýbrž naopak to, co se bytostně od jsoucího odlišuje a každé setkání umožňuje, možnost par excellence, svět, bytí jako souvislost všeho smyslu a klíč ke všemu porozumění, je podstatným živlem, v němž a z něhož tu žijeme, budoucnost. Budoucnostní charakter tohoto pohybu má zvlášť ještě ten význam, že bytí jsoucího není pouhý paprsek osvětlující nebo neosvětlující, nýbrž paprsek osvětlující vždy jinak a nově, ač vždy konečně.

Smysl* pohybu zakotvení je explikovat danou situaci, osvojit si to, co v ní je dané. Nikoli přetváření toho, co je již zde, co shledáváme před sebou, nýbrž přijetí, ale zároveň a především ostatním -- přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni. Teprve na základě toho, že jsme takto přijati, můžeme rozvíjet své vlastní možnosti, ty, které jsou s námi dány a které lze pouze převzít, protože nejsou námi vytvořeny, nýbrž jsou s námi stejně původní.

Necháváme se akceptovat tím, že se ukazujeme ve své odkázanosti a že se přimykáme. Odkázanost je situace odděleného, toho, co je pro sebe, a nejodkázanější je samostatně jsoucí bytost tam, kde veškerý styk s vnějškem, který vyžadují její potřeby, její nezbytné doplňování z okolí, musí být zprostředkován jinými bytostmi. Přijatá bytost je prvotně zprostředkovaná bytost, světlem jsou jí rodiče, ti, kdo se o ni starají; jí samotné není třeba původně nic než vyzářovat svou odkázanost, svou bezmocnost, potřebnost, a zároveň v této odkázanosti se s největší intenzitou přimknout k bytostem, na něž je odkázána, přimknout se extaticky tak, že každé vydělení a osamostatnění je tím aktivně překonáno -- toto aktivní splnutí je slast, je blaženost, a v této blaženosti je nemenší magnetismus přijetí než ve vyzářování potřebnosti.

Vyzářování odkázanosti a blaženost přimknutí, obdržení a vyplnění je to porozumění, to rozumějící chování, které odhaluje prvotní jsoucno, jež nás ve světě a z něho oslovuje. Ve strídě nevole a blaženosti, které stejně již impli-

* S použitím rukopisu, který bude publikován v nakladatelství Československý spisovatel. (Není mi známo, zdali rukopis byl skutečně vydán v Československu či nikoli, -- J.N.)

kují elementární vládu tělem a otevřenost pro to, jak na nás svět pohlíží, je však implicitně obsažena zároveň nesamostatná samostatnost života, jeho vazba k druhému a sobě samému. Vše, co konáme, každá naše funkce ústí zpátky do života: každé vycházení ze sebe je zároveň cestou zpátky, životní pohyb je uzvřená křivka, a blažené přimknutí, jež si přivtěluje ten vnějšek, bez něhož je život nemožný, je jakýmsi vítězstvím nad necelostí individuace, nad pocítovanou potřebností. Na místo celistvosti světa, jež je neindividuovaným předpokladem individuace, ale již chybí bytí pro sebe, je zde prvně vztah k celku, který tuto celistvost nechává žít, objevovat se, být fenoménem. Nic neruší, nýbrž naopak zdůrazňuje extatický charakter této blaženosti, že ústí ve spánek a není nikdy plnější než v něm.

Odhalení této bytosti, k níž se původně přimyká, porozumění jejímu výrazu, má svým nezbytným doprovodem zahalenost ostatního jsoucna. Tato zahalenost má zde zvláštní podobu -- zaclonění, ochránění, bezpečí. Je to samozřejmě relativní zaclonění, relativní ochrana, podle okolností a možností, které ochránci realizují ve svém dospělém nechráněném životě. Temnota, ne-pravda, ne-zjevnost prvotního zlatého věku spočívá v tomto nezbytném zastínění.

V bezpečí tohoto zprostředkujícího a ochraňujícího světa se nyní odehrává získávání těch možností, s nimiž bude život ve velkém světě, ve světě práce a boje, pracovat jako se samozřejmostmi. Obličej blízké bytosti, její výraz se stává obličejem světa, pohledem, který k nám obrací věci, tím, jak zjevující se věci se na mne "dívají". Tělo, jehož aktivita se vyčerpává apelem, vyzařováním bezmoci, získává vládu nad sebou zráním a hravou činností, která objevuje sebe a své okolí, která nenechává pouze sebou pohybovat, sebe živit, sobě vyhovovat, nýbrž získává od funkce k funkci samostatnost -- postupné vkračování do světa práce.

V pohybu zakotvení se tedy utváří ona prastruktura, která náleží jako

všeobecný rámec k lidskému světu: ty -- já -- společné okolí, přičemž já i ty jsou rovnou měrou tělesné, ovšem nikoli pouze objektivně tělesné, nýbrž tělesné fenomenalizující, zjevující tělesnosti. Zde je pramen oné struktury domov -- cizota, kterou je možno považovat za jednu z podstatných dimenzí přirozeného světa.

Já -- ty -- ono jsou však dále nezbytné komponenty té situace, která z nás činí bytosti "výš"ově artikuluující a vyjadřující smysl, jehož podílníky se stáváme v pohybu zakotvení: situace mluví, při vší ponořenosti do mysteria instinktu a jeho záhadného smyslu, obsaženého v principu slasti a jím zastíněné prvotní nevolnosti a nezdомácnělosti ve světě, je celý pohyb zakotvení specificky lidským pohybem, je pohybem sice ve stínu toho, co již jest, a opakováním, ale i tento pohyb má svou budoucnost, své možnosti, svou přípravu toho, co teprve přichází, v něm se zmocňujeme toho, co již jest a čím se musíme stát, abychom mohli vyjít z krytu -- a tak onou eminentní možností, nejzákladnější a nejúčinnější, tou, která zároveň poukazuje na naši kontingenci, konečnost i na její konečné překonání, je jazyk. V jazyce a jeho získávání se ukazuje nařomanost naší instinktivní vybavenosti, to, že člověk instinktivní struktury neuzavírá úplně do rytmu přísného opakování, nýbrž, že jsou zařazovány do souvislosti smyslu, do světa, z něhož artikuluji svůj vlastní smysl a přestávají proto postupně být tou anonymně určující mocí, která chování pouze ovládá a nemůže být sama ovládnuta.

Pohyb zakotvení nekončí osamostatněním individua a nabytím možné vlády nad sebou a světem, pokud ho potřebuje k své existenci. Akceptace je původně akt nezbytný k životu, je to, bez čeho nejen co do smyslu, ale zároveň i ryze fyzicky život nemůže existovat, je základ samotné úchovy. Potřeba zakotvení nekončí však tam, kde přestává být spojena s úchovou nesamostatné bytosti.

Samostatná bytost přestává být sice potřebná ve své úchově, nemá již zapotřebí prostředníka mezi svými potřebami a světem. Nepřestává však být potřebná právě ve své samostatnosti, která stupňuje její oddělenost, její individuaci. Právě v této vydělenosti, v tomto kroužení kolem sebe a v sobě, které by mohlo na první pohled znamenat, že jsme si sami v samostatnosti uzavřeným světem, že jsme si vším, však pociťujeme nenaplněnost, potřebnost -- potřebu nechat se akceptovat a podepřít v celém svém bytí, nikoli ve svých funkcích, v tom, co v té které chvíli se nám nedostává k životu. Tato potřeba má bezprostřední, instinktivní ráz, není to vymudrovaná, nýbrž elementární potřeba, kterou proto je možno při pohledu z vnějška s potřebami individuálními, tj. potřebami udržování v individuaci, postavit na jednu úroveň. Ve skutečnosti běží o překročení individuality, kterého si sama individuace žádá. Individuované jsoucno nepřestává pociťovat svou neúplnost, nepřestává chápat svou konečnost, své bytí jako nedostatek. Je to tím citelnější, čím více je člověk bytostí světovou -- tou, která všechno jiné může nechávat být, právě v tomto "nechat být" se od všeho takového odlišuje, odděluje, rozhraničuje -- to je náš způsob individuace: být na světě, vztahovat se k němu odhalováním jednotlivého. Právě v plnění běžných funkcí se necítíme existovat a tento nedostatek pocitu existence je opět sám pociťován jako mezera -- a právě tento nedostatek mizí, jakmile jsme akceptováni, přijati druhou bytostí, pro kterou je pouhé bytí druhého vyplněním. V očích druhého začínám existovat sám, a vyvrcholením této vzájemnosti je extatická slast, v níž sebe pociťuji jen jako přijatého druhým a druhého jako přijatého mnou, kde nastává překročení ze života -- to druhé, svět mimo mne, se vtělilo v bytost schopnou přijmout mne v jeho jménu. A právě tímto vzájemným podepřením, tímto překlenutím vysazenosti do mrazu cizoty vzniklo klenutí, kterým svět, to druhé, čím nejsem já, odpovídá na výzvu mé nejhlubší, mé celkové potřebnosti. Naše konečnost vyzařuje jako potřebnost a právě v ní je akceptová-

na. Milujeme nikoli stránky a charaktery, nýbrž bytost v jejím bytí -- a hluboký, opravdový vztah nemůže kompromitovat žádné zklamání a žádná zrada. Skutečný vztah není o nic méně pevný, "věčný", než vztah matky k dítěti, které všichni zavrhlí. -- Toto klenutí je tedy samoučelem, není v něm žádný postranní úmysl; a přece je zároveň tím, čeho je třeba a bez čeho nemůže vzniknout přijetí nové bytosti. V tomto klenutí, v jeho zastínění zakotvuje nezbytně lidský život -- to je jeho podmínka faktická i podmínka smyslodajná. Člověk roste do individuace ze slasti jejího překlenutí a v jeho teplém zastínění od mrazivého dechu univerza. Tak se ukazuje pohyb zakotvení skutečným vystoupením z temné noci na světlo dne, v němž má život svou chvíli, kde věci se mohou ukázat v tom, čím jsou neméně než my sami.

V celku lze říci: v pohybu zakotvení nás poutá bytí na jsoucno v jeho ojednotlivění. Pouto, kterého je tu užito, je pouto slasti. Slast, v níž vše jednotlivé mizí, v níž se pociťuje jednota a splynutí, je paradoxně tím, co život nejhloub poutá k sobě v jeho ojednotlivá konečnosti, poněvadž kompenzuje jeho necelost, poněvadž ukazuje, že život má v sobě sám zdrucující, neodolatelný prožitek celosti, celost v necelosti, všecko v okamžiku, kompenzací vší potřebnosti, roztrženosti a jednostranosti. Tak je život upoután zároveň k sobě i k nahodilosti toho jsoucna, které naší vnitřní žízeň naplnění, slasti a tepla splňuje. Tak dříve, než se samo ukazuje, poutá bytí k našemu i cizímu jsoucnu v jeho singularitě a nahodilosti.

Odtud však vyplývá nezbytnost druhého základního, celkového pohybu, který celou primární oblast zatlačuje do temna a možností v ní otevřených a jí zděděných používá ve službách individuace a její sféry bílého dne. Celá oblast dramatu prvotního přimknutí, jeho vazeb a nenávistí, jeho ztotožnění a příkrostití je nyní odkázán do těch temnot, k nimž se hlásí; celá říše snu, fantazie a její hry je zatlačena do podsvětí, do pod-zemí.

Pohyb reprodukce, ježž nyní tak sledujeme, je proto takovým navázáním na zakotvení, které je zároveň obratem jeho smyslu. Ne že by zakotvení bylo anulováno -- sebezpromítání je možné jen na jeho základě -- ale je to uspokojení diferované. Tíha usrokojování spočívá nyní na bedrech toho, kdo vykonává tento pohyb. To znamená, že na něm nespočívá láskyplný pohled akceptace, nýbrž chladný odhad způsobu, jak nás lze použít. Jsme nyní použitelní a v této použitelnosti k dispozici. Jako použitelní jsme zároveň vystaveni dispozici uživatelů. Jsme jedni pro druhé užívající uživatelé.

K tomu jsme nuceni vazbou života k sobě. Život není pouhé lhostejné trvání, nýbrž ustavičná potřeba, odkázanost na životní funkce, které musí být uspokojovány buď sebou samým nebo druhými. Toto uspokojování z jednostranného se nyní stává vzájemným; navzájem si zprostředkujeme vnějšek, jehož užíváme, navzájem se používáme. Je zde vzájemná vazba k sobě a vazba k věcem; vazba složitě zprostředkovaná a většinou nerovná. Nejdůležitější je její poslední člen: ten zprostředkuje přímo mezi lidskými potřebami a vnějškem, věcmi. Toto zprostředkování, soustavné a trvalé vynaložení života jeho sil na zásah do vnějšku tak, aby byl upraven k lidským potřebám, k umožnění života, je primární práce. Rozumí se, že lze soustavně vynakládat život též na organizování lidských vztahů potřebných k práci v primárním smyslu; pak lze rovněž mluvit o práci, ale již ve smyslu zprostředkovaném.

Člověk je v tomto pohybu sám od počátku zvěcněn tím, že je nyní hole postáven do soustavy obstarávání potřeb, jakožto potřebný je člověk vždy již zvěcněn: věci obsahují životně v podobě toho, co mu podstatně chybí, co musí obstarávat. Na druhé straně věci se mu proto objevují podstatně v podobě služeb. Přitom proniká soustavou obstarávání stále primitivní fakt, že někdo musí obstarávat primárně, ale že toto primární obstarávání je možno mu vzít.

Že je možno využít druhého, učinit ho jednorázově na čas nebo trvale a systematicky obstaravatelem. Že je možno člověka usmrtit. Nebo jindy: využít vazby života k sobě k tomu, aby byl připoután k zprostředkování s věcmi.

Věcnost, která je zde doma, souvisí s tím, že účastníci tohoto pohybu jsou citliví především pro to porozumění bytí, které odhaluje předmětnost věcí v její manipulovatelnosti, v silách, které mohou být dány k dispozici, v transformačních možnostech reality, a to jak předmětné, tak lidské. Co zde vzniká, je stále korelativní cesta dovnitř věcí a nalézání možností člověka, lidské činnosti i lidských schopností. Každý praktický nálezný, každá úprava věcí modifikuje zároveň člověka a jeho vztahy k druhým i k sobě. Společenství s věcmi, cesta do nitra věcí se ukazuje zároveň cestou modifikace a sebevytváření člověka. Člověk jako by byl dílem onoho prvotního tlaku, kterým naň působí vazba života k sobě a lidská vzájemná použitelnost. Jako by vytvářel společným úsilím vždy složitější společenskopřírodní tělo, jakýsi nadorganický organismus, v němž se pak odehrává právě aktuální fáze tohoto pohybu.

K tomuto specifickému způsobu odhalování a v něm tkvící otevřené činnosti náleží jako fólie nejen soustředění na jsoucno v jeho účinnosti, nýbrž také zvláštní způsob kludu: interesovanost plodí nazírání, kterým povzbuzujeme sebe a své partnery v sociální roli a odzbrojujeme své protivníky skutečné i virtuální ideologickými klamy, jichž nepřeborná variabilita přetrvává vzhledem k odhalování a demaskování.

Že organizovaná podoba pohybu sebeprojekce se dělí v práci a boji, vyplývá z předchzích výkladů docela jednoduše. Práce a boj jsou dva podstatně odlišné principy: práce je čelo člověka otrácené k věcem, boj čelo otrácené k lidem jako virtuálně uchváceným nebo uchvatitelům. V práci se obojí kombi-

nuje: organizace člověka k práci je výsledkem boje a je sama boj.

Základní situace, v níž se odehrává tento pohyb, kterou předpokládá a v níž ustavičně trvá, je provinilost, útlak a utrpení. Provinilost znamená zde nezbytně vinu v morálním smyslu, nýbrž její předpoklad -- život ve světě zabraném, zaplněném, kde každé sebeuplatnění nezbytně tanguje a znamená virtuální újmu pro druhé: tedy nezbytnost útlaaku, který není přítomen jen v holých formách, nýbrž i tam, kde se provádí jeho zmírnění. Utrpení ne- se s sebou nezbytně každá situace v nekrytosti, která prochází prací a bojem.

Pohyb průlomu či vlastního sebepochopení je ze všech tří pohybů nejdůležitější, lidsky nejvýznamnější, je zároveň ten, který první dva vy- vážuje a udržuje ve vznosu jako pouhou možnost a nikoli plnou realitu lids- ké existence.

V tomto pohybu neběží o setkání s cizím jsoucím, nýbrž s vlastním, a to ne tak jako v pohybu zakotvení, kde sebe shledáváme ve faktických mož- nostech a nemožnostech aktivního chování, ani v pohybu sebepromítnutí, kde jsem svou rolí a svým úkolem, kterému stačím nebo podléhám. V posledním z pohybů, vlastním pohybu existence, běží o to, abych se viděl v nejvlastněj- ší lidské podstatě a možnosti -- ve svém pozemšťanství, které je zároveň vztah k bytí a k univerzu. Neběží nyní o to, setkat se v životě s něčím, co svým chováním, otevřeným pro jsoucnost, můžeme odhalit, nýbrž o to, nedat si těmito jednotlivými možnostmi a jejich návaem zakrýt toto základní -- možnost vy- rovnat se s tím, že právě i v celku jsme touto možností rozptýlit se do jed- notlivého a ztratit se v něm nebo najít a realizovat se ve své vlastní lids- ké povaze. V prvních životních pohybech jsem povahou života, jeho universali- tou, jeho vztahem k bytí upoután k jednotlivé činnosti, ke konání životních funkcí, ke vztahu k jsoucím, tj. jednotlivému. V třetím pohybu se ukazuje,

že se mohu otevřít pro bytí ještě jinak, že mohu modifikovat tuto vazbu k jednotlivému, proměnit vlastní vztah k univerzu. Tato proměna jde přitom ruku v ruce s proměnou vazeb k vlastnímu životu; není to pouhé nazírání, není to čistá reflexe ani kontemplace, ty se vyskytují na její cestě zajisté jako etapy, ale i zde je žití v možnosti uchopení, realizací této možnosti, je modalitou praxe.

Tak je již prvotní rituálně znázorňující chování nikoli pouhý projev, pouhá exprese životního pocitu ve vztahu života v celku ke kosmu v celku; život je modifikován, zařazuje se do svatby nebes a země, vytváří slavnost jejich výslovné přítomnosti a setkání. Není zde vztahem k jednotlivému, nýbrž přivábením oka všech těch mocí, bez jejichž vzájemné přítomnosti nelze si myslet svět. A je to tato přítomnost světa, jež umožňuje rovněž vidět se ve světě, vidět svou souvislost a závislost, spatřit svou "úlohu" v něm. Na lidském životě takto prožívaném u vytržení slavnosti ulpívá odlesk nadlidského, božského. V tomto světle je pak snadnější převzít svůj podíl, jenž ke světu náleží jako jeho součást nejtěžší, nejkonečnější, ale nezbytná -- podíl smrtelné bytosti.

Do souvislosti tohoto chování patří mýtus, rituálně znázorňující chování, jež přichází k slovu, k vyprávění. Není to nic jiného než totéž shromáždění, totéž setkávání-světa, jež vyvolává rituální chování, ale tak, jak se dává v průhledném prostředí řeči. -- Dříve než vzniká cosi jako otázka a s ní výslovná reflexe, je zde v mýtu odpověď, je vyjádření oněch původních vazeb, jež známe z pohybu zakotvení, oněch mystérií, ojednotlivění i původní jednoty, oněch dramát rozdvojení, rozkolu, záští v prvotním zastínění, životního tepla, tragické slepoty, kterou toto prvotní teplo zakrývá krutou skutečnost. Nebo je tu základní děj vyhnání z ráje, z blaženého zakotvení, s celou jeho atmosférou netoliko neštěstí a bídy, ale provinilosti, potřeby smilování a "vykoupení" z otroctví, do něhož člověk zabředá pouhým faktem,

že jest.

Je hluboká a obdivuhodná pronikavost, s níž mýtus vniká do tajin lidského života. Tak pronikavý je tento pohled, že musí být mírněn, a mírněn je onou formou vyprávění, onou předstíranou historií, oním umístěním do minula. V umístění do minula je ona neskutečnost, která sluší předvedení v obraze; ale běží pouze o formu, jakmile pochopíme intenci mýtu, prohlédneme, že nezprůhledňuje jen přítomnou skutečnost člověka, nýbrž že v něm je obsaženo i stanovisko, postoj, otevřenost do budoucna, v němž si odmykáme nejvlastnější možnost.

Pohledme pod tímto zorným úhlem na mýtus o stvoření z první knihy Geneze, zčásti velmi důvtipně analyzovaný Bröckerem (v Anteile, sborník k Heideggerovým šedesátinám). Mýtus, který nechává vystupovat člověka v zahradě Eden, kde v bezřečí a bez vědomí smrtelnosti pracuje v poručenství pány, kde nezná stud, kde žije pod vládou pudu, hlavně sexu, a kde mu rovněž chybí rozeznání dobrého a zlého, neboť nemá dosud vztah k času a budoucnosti -- není to dokonalý obraz pohybu zakotvení, jak jsme se pokusili jej osvětlit v předchozím? A poznání dobrého -- zlého spojené s pochopením nahoty, s potřebou zahalení, s vykázaním z boží zahrady a jejího bezpečí, se ztrátou nevědomí o vlastní nesmrtelnosti -- není to přechod do druhého pohybu, do jeho nezaštitěnosti, ale zároveň potlačení pudové sféry, do oblasti cenzury, nezbytné ve světě organizované aktivity, práce, námahy a bolesti?

Ale to vše je ještě málo: mýtus svým výkladem o stromu poznání, z něhož člověk pojeď, ač neměl, uchopil lidský život ne jako fakt, nýbrž jako událost, která porušila klid lhostejné přírody, klid lhostejnosti k vlastnímu bytí, vybočila z dosavadního pořádku světa. A lidský úděl v souvislosti s tím pochopil jako odpovědnost za tuto událost, která se projevuje v tom, že

existence, spoutaná druhým pohybem vyrovnání s věcmi, je spatřována jako trest. Jako trest není prostě zde, nýbrž je snášena, a v tom je odemčení vlastního bytí, ve smrtelnosti spatřeného tváří v tvář, pohrdajícího únikem, hlásícího se ke své zodpovědnosti, tj. k svému údělu.

Tato odpovědnost za vlastní úděl je námětem mýtického ohmatávání vazeb života, je u základů spekulativního a experimentujícího průzkumu existence, který plní věky. Ze zodpovědnosti za vlastní úděl, interpretované spekulativně, vychází představa o kole znovuzrození -- vina je tu promítnuta do minulosti a anticipovaně podmiňuje budoucnost jako nepohnutý fatální zákon.

Ohledáváním vazeb lze rozumět to praktické úsilí, vnitřně jednat proti těm strukturám existence, které ji zatlačují do situace, jež se nesrovná s jejím charakterem svobodné možnosti. Takovým kusem vnitřní praxe, vnitřního jednání, je buddhismus; vyhmátnutí prafunkce souvztahu mezi žízňí a slastí, toho prapočátku vazby života k sobě samému, jak jsme se pokusili jej vypracovat ve výkladu o zakotvení. Útočí na tuto základní vazbu, kterou kontemplace ukazuje jako prapočátek všech kloubů reality jako koloběh stálého jevení, jako prázáklad fenoménu, spatřovaného tak ve světle pohybu zakotvení. Výsledkem je potom nezbytně odvolání fenoménu, protože uhasne první podmínka všeho vědomí singularizovaného, ojednotlivěného jsoucna v jeho vydělenosti. Zbývá návrat k nerozlišenému prátytí, kterému chybí každá difference, mírný, nenásilný návrat do prapůvodní noci. Vazba života k druhému a k sobě je tak sice rozvázána, ale za cenu individuace, za cenu, že zároveň zmizí svět, bytí ve své zjevné podobě.

Eröcker ve své interpretaci mýtu o stromu poznání poznamenává, že mýtu samému je cizí jak novozákonné, paulinské pojetí, podle něhož jak hřích jedním člověkem vešel do světa, tak jedním byl opět sňat. A podobně, že je mu cizí i osvícenské pojetí, podle něhož člověk sám z vlastních sil povolán k to-

mu aby založil svou říši svobody na odchodu z nedospělosti, za kterou nese
nieméně zodpovědnost. V oné podivné juristické i v této osvícensky titánské
počotě -- v tom má interpret pravdu -- je problematika usíření viny mýtu
Geneze cizí. Ale v pojetí, že náš život druhého pohybu je trest, že jsme
zodpovědní za svůj život v konečnosti, žije přece neukojený osten a snaha
ohledat pouto, které zde člověka váže.

Vazba, kterou shledává toto ohledávání, je vazba života k onomu před-
chůdnému já, považovanému za danou realitu, k já, jehož obsah je určen jeho
zájmy, v podstatě instinktem, tradicemi a ohledem na druhé, nivelizujícím pre-
stížnictvím. Rozumí se, že život zaujatý v konečnosti se uvědoměním smrtelnosti
jen ještě více zatvrzuje. Konečnost je mu potvrzením jeho banální pravdy
"carpe diem". Ale život ohledávající by nehledal, kdyby již nenalezl. Jeho
pravda je v tom, že ukazuje tento vázaný život jako soukromou možnost, nikoli
jako realitu, která je zde jako kámen na silnici nebo kus lávy na měsíci, jako
možnost, která jako taková je zodpovědná, je takovou nikoli z "přírodní"
nutností, z okresu jsoucna indiferentního k svému bytí, nýbrž z vlastní svo-
body, i když motivované základními lidskými možnostmi.

Postavení čelem ke konečnosti nemá v tomto novém postoji smysl připou-
tání k sobě, připoutání a vztažení k tomu, s čím se setkáváme, ke své přijaté
a v zatvrzelosti utvrzené podobě. Toto postavení čelem má nyní význam odevzdá-
ní. Má jsoucno není už definováno jako bytí pro mne, nýbrž jako jsoucno v ode-
vzdání, jsoucno, jež se otvírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se
tím, čím jsou -- a rovněž tak i já a druzí. To znamená: život v odevzdanosti,
život mimo sebe, nikoli pouhá solidarita zájmů, nýbrž úplný obrat zájmu -- ne-
žije se již v tom, co odděluje a zavírá, nýbrž v tom, co spojuje a otvírá, pro-
tože je to otevřenost sama. Bytí v odevzdanosti je jsoucno, jež se odevzdává
bytí, jsoucno dokonale "věčné".

Tento obrat není tedy doprovázen ztrátou světa, nýbrž naopak jeho plným nalezením, je to obrat v jistém smyslu světský, protože svět žije prohloubeně, žije světostředně a světlostředně. A je s ním spojen nový mýtus, jeden z nejhlubších, mýtus smyslem nevyčerpatelný jako každý mýtus: mýtus o božském člověku, člověku dokonale pravdivém, jeho nutném konci a nezbytném "zmrtvýchvstání".

Pravda, slovo se stalo tělem: událost bytí, která si zvolila člověka za místo svého zjevení, našla svou plnost v plně pravdivém člověku, žijícím cele v odevzdanosti, mimo péči o své zájmy, ne však tak, jako polní zvěř a ptáci v povětří, na půdě instinktu, který poutá jen jsoucno k jsoucnu, nýbrž ve světle bytí. Je-li událost bytí pojata jako to, s čím je nerozlučně spjata božství, pak lze říci, že člověk tak plně pravdivý nese právem jméno bohočlověka. Nyní však musí být vystoupení takového člověka nezbytně pojato jako útok na to, co světem vládne, na porozumění sobě, které se vyhybá a uzavírá; které na tomto uzavření do daného, přítomného, do jeho organizace, do jeho moci vložil celou svou vládu nad světem a smysl svého počínání. Je v tom proto logika, vykládá-li bohočlověka jako konkurenta ve vládě nad světem -- a přece ovšem i blud: neboť neběží o pretendenta, o záměnu osob v tomtéž stroji lidské společnosti, nýbrž o to, co bude člověku vládnout vůbec -- zda jsoucno a jeho přesila, nebo pravda bytí. A s tím souvisí i další: do této krize, před toto rozlišení jsou nyní postaveni všichni, všem pojednou otevřena budoucnost, z níž vychází nové já, já v odevzdanosti, království boží, které již nastalo, již je mezi námi -- ale tak, že každý musí provést svůj obrat k němu, není zde jako telefoní budka za rohem, přítomné ať chce či nechce a lhostejné k mé přítomnosti. Bohočlověk tedy bude nezbytně zahuben: neboť to je jediný radikální způsob, jak "svět", který nevidí než jsoucno, se ho může

zbavit. Zároveň však nezbytně vstává z mrtvých: neboť pravda, na kterou mířila smrtící zbraň, od níž chtěla odstaršit nejohroženější představitelnou mukou, spojenou s konečnou smrtí, nemůže touto zbraní být zasažena, není to žádná věc, není to nic, co by bylo v dosahu ničivé nitrosvětské síly.

Život v odevzdanosti je však v určitém smyslu slova život věčný. Ne tak, že lidská smrtelná konečnost by v něm byla odstraněna a zaměněna plody ze stromu života. Ale život, který se odevzdává, žije mimo sebe a pravost tohoto "mimo sebe" dosvědčuje právě tím, čeho se vzdává. Klene tak společenství těch, kdo v tomto vzdávání a odevzdávání se si rozumějí a popíráním oddělených center vytvářejí totéž jednotné společenství odevzdanosti, společenství v oddané službě, které jedince překračuje. Čeho Husserl mínil dosíci svou fenomenologickou redukcí jako faktu, dosažitelného ve filosofické reflexi, je ve skutečnosti výsledek komunikace existence: jejich přesah do řetězu bytostí, spojených nikoli vnějškovým poutem, bytostí, které nejsou ostrůvky života v moři objektivního jsoucna, nýbrž pro něž se věčná předmětnost vynořuje z oceánu bytí, v jehož službách komunikují.

Třetí životní pohyb, ten, který je vůči prvním dvěma ve vazbě spojení a zatlačení, tedy v dialektické vazbě, objevuje tedy podstatnou dimenzi přirozeného světa, tu, která není dána, uniká vněmu i vzpomínce, uniká věcné identifikaci, a přece tento svět podstatně podmiňuje. Tuto oblast jak pozitivisté tak Husserl ve svých popisech a roztorech "přirozeného" světa našeho života pominuli. Pokusili jsme se zde poukázat na její základní důležitost, ukázat zároveň, že tu není nic "mystického", nechceme-li mystickým nazvat sám svět a bytí i člověka, tuto světskou bytost v podstatném vztahu k nim.

N Ě K O L I K P O Z N Á M E K O

P O J M U " S V Ě T O V Ý C H

D Ě J I N "

Jan Patočka

(Česká mysl - 1935)

I. Při jiné příležitosti hleděl autor těchto řádek ukázat, že ryzí intelektualismus v teorii dějin je neproveditelný, lépe řečeno, že vede k falešnému, úpadkovému chápání dějin. Nejlépe si to uvědomíme, budeme-li hledět provést do důsledků fikci ryzího intelektu, nazírajícího dějiny. Ideálem takového ryzího intelektu je "objektivita". Tato "objektivita" má významný předpoklad: ostrou hranici mezi "subjektem" a "objektem". Pouze za tohoto předpokladu může "objekt" býti dokonale zachycen, popsán, rozebrán. Nebýti této přísné distinkce, musil by "subjekt" poznávaje "objekt" zároveň poznávat sám sebe, což je "nemožné z téhož důvodu, pro který se nemohu zároveň procházet po ulici a dívat se na sebe z okna"; tím by proces poznávání byl zaveden na dráhu nekonečného sebezachycování, jíž chybí žádoucí dokonalá zachytitelnost.* Jinými slovy: ryzí inteligence poznává v ryzím sebezapomnění, ba přímo přetíná svazky, které by ji mohly poutati k objektu, takže se objekt jeví naprosto samostatným a nezávislým. Potom teprve nastupuje proces uchopení podstatných momentů a struktur oboru, k němuž se obrací, a pokus vyčerpání celého oboru cestou dedukce nebo aspoň systematického popisu.

Důsledkem toho při pohledu na dějiny bylo by redukování jich na to, co se dá objektivovat, co je možno z dějin takřka nazírat zrakem vzpomínky. "Objekt" může být nevyčerpatelný, tedy nekonečný, ale musí být ve svém jsoucnu hotový. Každý fysický objekt na př. je de facto nevyčerpatelný ve svých možnostech; ale všechny jeho momenty jsou zároveň a stejně skutečné. Svě možnosti má takový předmět ve formě sil. Co se s ním odehrává, je pravidelný, těmito silami spoluurčený děj. Aplikováno

*Cf. čím k problému sebezachycení přispěli Fichte a Herbart.

na dějiny podává toto hledisko zvláštní jejich obraz: historie je lidská minulost, pojatá jako řada dějů, které se odehrávají s lidskými objekty. Dějepis je pak jednoduchý popis těchto dějů a filosofie dějin výklad v tomto popise zachycených dějů ze zákonného působení velkých sil, jež dirigují to, co se stává s objekty. Dostali bychom krátce onen známý pohled na dějiny, jak jej praktikuje naivní historický pozitivismus; všechny "děje" se prostírají principiálně v téže rovině, dějiny tvoří soubor souvislých kausálních řad, které je potřeba pouze mentálně rekonstruovat, aby cíle, historického poznání, bylo dosaženo.

Bylo konstatováno (Rickertem), že tento rozšířený názor o dějinách není ani konkrétně praktikován historickou vědou, ani v ní proveditelný. Chybí mu již princip výběru toho, co z lidské minulosti se hodí k tomu, aby bylo látkou dějin. Ale při dnešním našem uvažování o dějinách je to přec jen názor, který takřka leží na dosah ruky a do něhož bezprostředně upadáme, když o nich počínáme přemýšlet; zároveň názor, z něhož se těžko vyprošťujeme. Jedním z hlavních důvodů, proč nám je tak přirozený, je nehistorické pochopení člověka, které je domovem v celé západní filosofii s několika výjimkami až do moderní doby. V antickém a později analogicky ve středověkém nazírání je člověk pojat jako určitý kosmický stupeň, článek věčného pořádku ideí, kterým je kosmos. V moderní době se situace obrací; byl-li dříve pojem FYSIS, příroda, podřaděn pojmu COSMOS, pořádek celku, je nyní veškeren řád dependencí přírody, jejich pravidel a sil. Ale statický, nehistorický pohled na člověka se nemění, pouze z kosmického se stává naturalistickým. Moderní antropologie, vyznačená jmény Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke je charakterisována

procesem naturalisace tradičního pojetí člověka. Výsledkem tohoto procesu je moderní psychologie, nauka o objektivně-přírodním fundování lidského prožívání, která toto prožívání samo chápe posléze jako věčný, objektivní děj. Populární, nejvíce nasnadě ležící myšlení dneška myslí člověka jako součást přírody. Dějiny jakožto proces, který se odehrává na člověku, se tak stávají procesem přírodním.

Naturalistická antropologie octla se v krizi, když se ukázaly její důsledky v lidském životě. Valná část úpadkových zjevů našeho moderního života s ní souvisí. Takovými zjevy jsou skeptický relativismus, indiferentismus ryzího intelektualismu, nezávazný estetismus a j. Vzniká a šíří se fenomen sebeodcizení, ujařmení spontánního lidství pod cizí normou. Dílčím zjevem je zde pocit "nevolnosti v kultuře", který promlouvá z evropské civilisace od sentimentalismu 18. století dodnes. Nepomáhají tu žádné, sebe subtilnější variace pojetí přírody, kterými novější doba hledí vystřídati ryze mechanistický pojem, kterým byla moderní "příroda" ve svých počátcích: zavádění pojmů celku, útvaru, struktury, "teleologických" faktorů aspoň do určených jejích okrsků. To vše proto, že při všech reformách formy housího zůstává se státi v téže ontologické sféře. Jedním z důsledků tohoto pojetí je, jak řečeno, nepochopení dějin, která lze tedy rovněž přičísti k důvodům protismyslnosti naturalistické antropologie.

V těchto řádkách chtěli bychom se pokusit o obrácení posice: hledíce proniknouti v originální formě k tomu, co dějiny činí dějinami, budeme hledět odtud odvodit důsledky pro filosofickou antropologii a pro poznávací ideál, který by se dal postavit naproti shora skizzovanému ideálu ryzího intelektualismu.

2. Přijmeme-li fikci ryziho intelektu, konstatujeme především, že zabírá svůj materiál příliš ze široka, nepodstatné mísíc s podstatným a obojí nivelisujíc (obměna námítky Rickertovy). Důležitější je však ještě, co všecko takovému pohledu uniká. Není to pouhé pojítko a vodítko, nýbrž sama tvořivá energie dějin.

Co rozumíme touto tvořivou energií? Vyjdeme k tomu nejlépe z aproximace, že je tím, co působí, že v dějinném procesu individuální úsilí na sebe navazují. Spoluurčenost lidské aktivity minulostí je základní rys dějinnosti, ovšem spoluurčenost uvědomená. Dějinnost není tam, kde je naprostá novotvoření, je však všude, kde se vyskytuje navazování, takřka přelévání jedné vůle do druhé, byť po cestách sebe nejasnějších a složitějších. Historická může být anonymní, nemůže však být nevědomá. Je tedy dějinnost v tom, že pociťující společenství zájmu s něčím, co bylo, spolutvoříme na díle, které má význam hloub než individuální. Historická osobnost i tenkrát, když jedná z individuálních pohnutek, pociťuje se jako exponent hlubšího úsilí.* Proces dějin je přenášení tvořivého impulsu. Toto přenášení je vědomé, volní úsilí: to je důvod, proč právě člověk spontánně dějinám rozumí. Svět dějin je náš praktický svět, svět našich (vědomých) zájmů.** Chápatí dějiny dějinně, znamená pak vykládati si (na př. psychologicky, hospodářsky a pod.) tyto zájmy, nýbrž pojmuti je jako exponenty typických mocí, ovládajících člověka, jeho život a svět. Ptáme-li se v dějinách, proč se něco stalo, nemá tato otázka týž smysl jako v přírodní vědě. Neptáme se zde totiž jednoduše po přírodních konstelacích, které vedou k jistým dějům, nýbrž chceme jim porozumět z oněch původních mocí, které ovládají naši existenci a které nám lze rovněž "prožít", "procítit", "promyslit", "překonávat".

* Heglovská "List der Vernunft" je tak zbytečný pojem. Faktem je spíš opak: vědomí historického významu tam, kde ho skutečně není.

** Tedy svět naivní, protiklad světa moderní vědy.

Mocí, která ovládá náš život, není možno jednoduše vypočítat nebo z některých principů vydedukovat. Povíme později, proč. Jsou to všechna základní formantia individuálního i společenského života, která pociťujeme v sobě jako impulsy a v nichž dovedeme spatřovat nejen zaplnění, nýbrž skutečné vyplnění života. V dějinách jde o to, že lidé hledí dát svému životu objektivní smysl aktivní tvorbou. Tento smysl není nic jiného, než tvorba a uskutečňování vlastní vůle, tedy žádný mystický pojem. "Hledání smyslu života" není nic jiného, než úsilí o nalezení a vyjasnění vlastní vůle. Na druhé straně nutno mít na mysli, že nedostatek impulsu, energie, vůle, je rovněž mocí, ovládající život, a dokonce velmi podstatnou. Protismysl však dostává svou definici od smyslu, protimoc od moci.

Za příklady takových původních mocí uveďme touhu vlády, schopnou široké variace, vedoucí k imperialistické expansi i k zákonitému upevnění občanské společnosti ve státě. Jinou takovou mocí je to, co bývá nazýváno "duchem", totiž vědomé vztahování člověka k vlastnímu světu ve formách filosofie (a vědy), umění, životní moudrosti, náboženství. Každá taková moc stojí v polaritě individuálně-společenského napjetí, je zároveň věcí individuální a společenské, ale v nejružnějších odstupněních a poměrech. A žádná z těchto mocí není dána před dějinami, takže by byly takřka mimodějinné explikans dějin, nýbrž jsou samy též stále podrobeny dějinnému procesu. Proces dějin je v podstatě procesem tvorby těchto mocí, ovládajících a naplňujících život. Tento paradoxní zjev je možno vyjádřit také tak, že v dějinách se vytvářejí cíle, od nichž vycházejíce, můžeme teprve život (v jeho dějinné formě) pochopit.

Mluvíme-li o "mocích", ovládajících život, vyjadřujeme se vlastně abstraktně a tím bychom mohli zavést v omyl, kompromitovat jaksi historicitu těchto pojmů. Ve skutečnosti jsou tyto moci skutečné pouze v určitých histo-

rických útvarech, v určitých filosofiích, v určitých mocenských impulsech a státních útvarech.. Ale skrze tuto rozmanitost historických formací se udržuje přec jen něco společného, co nás právě zmocňuje mluvit o jedné historické moci; nejde zde o všeobecný pojem ve smyslu naturálním, nýbrž právě ve specifickém smyslu historickém, který předpokládá určitou kontinuitu základního impulsu, základní "tvořivé energie", jak jsme se vyjádřili na počátku.

Tato "tvořivá energie", v historickém procesu určitými osobnostmi zavedená do dějin, není prostorově a ani v poslední instanci časově individuovaný fakt. Vezměme si za příklad "Platonovu filosofii". Tato filosofie není pouze tím, co na určitém místě a v určitém časovém období myslil Plato, nýbrž je tím vším, co Plato zavedl do duševních dějin: žije v nich dále nezávisle na jeho individuální existenci. Není to také rigidní ideální obsah jako snad obsah nějaké geometrické poučky, nýbrž skutečně žije v historii dále. Tak žijí, dokud se nás dotýkají, mocenské a politické impulsy nezávisle na svých tvůrcích, tak žijí v dějinách myšlenky, styly, umělecké prostředky. Ten, kdo je zavedl do historického života, má právo takřka na objev, nikoli na výhradní posessí.

Právě, že "tvořivá energie" dějin je něco z našeho života přecházejícího do naší vůle a protože není nikdy dokonale individuována, nemůže být zachycena v pohledu, nazírajícím pouze "fakta" a "děje". To má však ještě jeden, hlubší důvod, související s oním nedostatkem individuace. Ona tvořivá energie jest reservoár možností, jest souborem potencialit, které kynou pracujícímu o nich jako odměna jeho úsilí. Tyto možnosti nejsou opět pouhé možnosti logické; o jejich nejvlastnější podstatě nelze přemýšlet jako o daných ideálních faktech, nýbrž jako o něčem, co se vytváří procesem sebeobjektivace života: tudíž ani zde se neopouští půda historie. Ale tato úvaha jest věcí abstraktní metafysiky; vraťme se ke konsekvencím, které z řečeného vyplývají pro dějiny.

3. Můžeme nyní provést distinkci, která se de facto při přemýšlení o dějinách hojně používá, ale která nebyla filosoficky zdůvodněna, distinkci mezi dějinami hlubokými, vnitřními, a mezi povrchními, vnějšími.

Povrchní dějiny jsou tvořeny lidskou minulostí, pojatou jak děj ve výše vzpomenutém smyslu (v. I.), bez zřetele k energii, jíž jsou nesený, a ke konfliktům, k nimž dochází v této sféře energie samé. Vnitřní či hluboké dějiny jsou utvářeny rozvojem a konflikty oněch tvořivých energií, mocí, do jichž služeb člověk vědomě staví svůj život. Tato distinkci odpovídá pak distinkce dvojího druhu historiografie či lépe dvojího směru historiografií: povrchní a hluboký dějepis. Povrchní dějepis je ten, kde děje a jejich nositelé jsou popisováni bez zřetele a zachycení jejich životního významu, t.j. bez zřetele k energii, kterou jsou nesený, a ke konfliktům ve sféře energie. Na příklad tam, kde Thukydides popisuje počátek a průběh peloponéské války, píše povrchní dějepis; tam, kde vykládá její vznik a trvání a athénské moci, slávychtivosti, povzbuzené he-lénstvím, propuklým v úspěchu řeckých válek, a z athénské i spartské životní formy, provádí historii hlubokou. Každá konkrétní historiografie je paralelní prací v této dvojí vrstvě. K povrchní historii patří všecko, co se dá z dějin konstatovat, jako jednoduše lokalisované faktum zjistit. Není to prostě historie v behavioristickém aspektu: patří sem též určitá fakta z charakterologie jednotlivých osob, co je pro ně dále ryze biograficky významné, určitá fakta z charakterologie angažovaných společenství, nahodilé dispoce a indispoce duševní, vůbec všecko to, co v dějinách spadá na účet náhody; dále všechno, co se dá v dějinách pojmuti jako přírodní vis a tergo, jako působení přirozeného koloběhu našeho organického života, nevypočitatelná hra přírodních sil, působících neúrody, nemoci, vytlačujících člověka z historického jeviště, atd.

Naproti tomu historie hluboká se nedá ve svých faktech přímo konstatovat.

"Životní forma" či "životní ideál" národa či jednotlivce se v jeho skutcích projevuje, není v nich však nikde cele a přímo obsažen. "Životní forma" je idealisace normálního fungování individuálního a společenského života určitého dějinného celku; patří k ní poměr k přírodě (v mezích normality), druh a úprava zaměstnání, normy společenského soužití, poměr k duchovním silám a j. Je tudíž životní forma jakousi syntésou oněch původních mocí, o nichž mluveno předem; je výsledkem jejich ustavičného proudění a vyvažování. Na druhé straně však ony moci jsou, samy o sobě uvažovány, pouhé abstrakce, které vážíme z onoho v životním proudu vztyčeného celku, který nazýváme "životní formou" či světem určitého historického společenství neb urč. historického individua. Hluboká historie je tedy v eminentním smyslu slova historií světovou, totiž historií lidského světa, oné konstatně přítomné, ale konkrétně nekonečně měnlivé formy, v níž se odvíjí veškerý náš jednotlivý život, veškeré naše prodlévání u jednotlivin.

Je nyní nutno dále ukázat, že i povrchní dějiny jsou i indikovány hlubokými, že jsou na nich závislé, a že je proto povrchový dějepis dependentní hlubokého. I takoví autoři, kteří zaznamenávají "ryzí děje", jako kronikáři, tedy autoři, blíží se ideální mezi povrchového dějepisu, nepracují při svém zaznamenávání bez vodítka. Toto vodítko je dáno jednak zorným polem historikovým,* jednak jeho vlastním (historicky vytvořeným) zájmem, životní formou a životním ideálem společenství, k němuž historik patří. Tento zájem jej vede při výběru fakt. Proto, jsme-li nuceni na základě své lepší znalosti pramenů změnit svůj názor o průběhu povrchové historie, zůstává kronikářovo nazírání samo důležitým pramenem pro pochopení historičnosti určité doby, totiž toho způsobu, jak ona doba vlastní události pochopuje. Při tom může mít historik, který nezná

* Historikovo zorné pole je vědění o společenské souvislosti, v níž stojí společnost, jejíž dějepis píše.

dokonale pravidel dějepisné kritiky, ještě stále větší pochopení hluboké historie, nežli mraveněčně pracující historický pozitivista: to závisí na hloubce jeho vlastního zájmu, tudíž na pochopení oněch vlastních tvorivých energií, projevujících se v dějinách; připojí-li se kritičnost a důvtip, pronikající vnější situace, zájmy a úmysly, vzniká velké dějepisné dílo.

4. Ježto historická energie není v dějinách abstraktně -- v dvojím již uvedeném smyslu: má vždy formu určitého impulsu a je vždy v souvislosti určité celkové struktury, kterou jsme nazvali "svět" -- nedá se v hluboké historii, přesně vzato, žádný moment od ostatních přesně odloučiti; proto nám též, studujeme-li izolovaně na př. "dějiny filosofie", "dějiny národního hospodářství", "dějiny literatury", dává toto studium tak málo uspokojení, proto jeví se nám znovu potřeba chápat se jiných momentů a odvětví životních, abychom rozšířili svůj zorný úhel. Existují v podstatě jen jedny dějiny: dějiny konkrétního života v plnosti jeho určenosti.

Jak individuální, tak kolektivní svět je však podroben změnám. Nemění se pouze obsah světa, nýbrž tento svět, tato "životní forma", jak jsme věc nazvali jiným termínem, sama. Svět v tomto smyslu je soubor možností, které jsou člověku v daném okamžiku otevřeny, možností, v nichž žije a k nimž se neustále vztahuje při svém jednání. Takto pojat, je svět podroben jednak upřesňování a rozšiřování svých struktur, jednak radikálnějším obměnám; může býti objevena docela nová možnost. Tak na př. vznikem filosofie byla vytvořena zcela nová možnost člověka, možnost nejenom žítí u jednotlivostí a chápat jednotlivosti z celku, nýbrž žítí u samých podstatných věcí, žítí v celku, u celku světa. Tato možnost pro naivního člověka neexistuje v tom smyslu, že naivní člověk o ní neví, nedovede ji uchopit z podstatných důvodů. Tím pak, že byla vytvořena filosofie, změnil se ovšem lidský svět, právě tak jako kteroukoli jinou "duchovní" činností. Dále

mění se náš svět rovněž pasivně, pouhým trváním času; i když se nic neděje, netvoří, že se nedějí pokusy o novou vůli a nové porozumění životu, které přirozeně aktivně zasáhnou do našeho chápání celku, je dění, žádný statický klid.

Svět pak je to, čím se řídí naše pochopení jednotlivin. V důsledku toho nutno si uvědomit, že historické dokumenty, které nám vystupují v souvislosti jiného světa nežli ten, v němž vznikly, jsou pro nás něčím jiným nežli pro lidi, jimž platily v době svého vzniku. Existuje dvojitý anachronismus: anachronismus dat a anachronismus chápání těchto dat.* Zde je též jeden z hlavních důvodů, proč se v dějepise nevystačí s prostým konstatováním toho, co podávají prameny, a proč je nutná interpretace (ve zvláštním, specifickém smyslu, který bude ještě rozveden): historické faktum, stojící vždy v souvislosti určitého měnlivého světa, je samo podrobno změně. Ryze povrchový dějepis ukazuje se tak znovu a jiným způsobem závislým na proměnách dějinné energie: konstatování dějů je samo možné pouze na půdě určitého celkového pochopení, tedy vždy jen v určitém dějinném průřezu, a jiná doba nejen vidí tytéž děje jinak, ale konstatuje též často jiné děje, vyzvedajíc je z dosavadní anonymity (na př. na půdě helenistického nazírání je docela normální faktum, že vznik křesťanství není v jeho historiografii nikde doložen; faktum, které ve středověkém názoru nabývá centrální důležitosti).

Má-li nám dějepis tedy podat rekonstrukci minulosti, nesmí se dáti uvést na nesprávnou cestu sugescí fakt, idolem facti. Poznali jsme již zdroj tohoto idolu facti v naivním intelektualismu a jeho objektivismu: pro tento objektivismus se všechny děje prostírají, řekli jsme, principiálně na téže rovině.

* Fokusuji se ukázat jinde (Několik poznámek k důkazu boží jsoucnosti u Tomáše Akvinského", Č.M. 1933 - poznámka J.N.), jak sv. Tomáš, tento geniální interpret Aristotela, jej vykládá přesto v jiném světle, než je svět Aristotelův, a na důsledky této interpretace pro recepci Aristotela v jeho theologii.

Tento názor musí být nahrazen vědomím variability všeobecného horizontu, v němž se odehrává lidský život, a tudíž vědomím principiální nepřevoditelnosti, nesouměřitelnosti dějů v různých historických horizontech. Úlohou dějepisu pak již nemůže být jednoduchá rekonstrukce historických "fakt" -- rozuměno ve smyslu přesně lokalisovaných dějů. Historiografie musí především získat přístup k historickým faktům, musí si být vědoma, že od konstatování v našem světě musí teprve vést cesta ke konstatování ve světě minulosti. Historický cit a takt není tedy pouhý bystrozrak politika nebo hloubka filosofova, nýbrž obsahuje zároveň něco zcela původního, ono povědomí variability lidského světa, spojené s citem pro dějinný styl, pro to, co v určité době na základě její kategoriální komposice je možné a nemožné. Historiografie má takřka různé stupně; může být vypsáním událostí uvnitř autorova vlastního světa a může být pokusem rekonstrukce jiného světa. Thukydides si obral první úlohu -- je vůbec charakteristické pro antickou historiografii, že dějepis chápe vždy jen v tomto prvním smyslu (ne snad proto, že by neměla historického citu a taktu, nýbrž spíše proto, že je si temně vědoma oněch principiálních aporií, které klade "světová" historie); druhá úloha se klade až teprve pro nás v našem moderním, universalistickém zaměření, je ryze moderní úlohou. Tam, kde neproniklo vědomí základní variability lidské životní formy, nemůže vzniknout vpravdě "světová" historiografie -- a vskutku vidíme, že v historických obdobích, které se vyznačují statickým, do sebe uzavřeným rázem, absolutismem svých ideálů a naprostoru, nadindividuální závazností norm, není nikde možná a tudíž nevzniká světová historie v našem smyslu: taková období jsou antika, křesťanství, čínský svět atd.

Historikové zvládají tuto úlohu intuitivně, bez výslovné jasnosti o jejím principiálním významu a filosofickém dosahu. Teprve filosofie dějin může

zde vést k principiální jasnosti, která je zároveň jasností metafysickou. Vlastně je úloha universálních dějin v poslední podstatě úlohou filosofickou a nikoli historicko-empirickou, neboť metodika úvahy o světě v celku a jeho variabilitě je úvaha filosofická. Filosofie a historiografie zde musí pracovat takřka ruku v ruce. Filosofie to jest, která vycházejíc od původní danosti světa pro nás odhaluje v něm struktury, schopné variability, a tak možnost rozmanitých historických světů; historie je zde s plností svých fakt jako stálá empirická pokladnice a kontrola.

5. Již to, co shora uvedeno v oddílu 2-4 ukazuje úlohu filosofické antropologie jako otázku podstaty dějinného tvora a otázku "světových dějin". Statická, objektivistická antropologie může být posléze nahrazena pouze antropologií, jež se vyrovnává základně s otázkami filosofie dějin.

Radikalisujeme nyní svou thési, která bude zníti: pouze dějinná filosofie může vést ke skutečné filosofii dějin. Dějinná filosofie je ta, která vede k zachycení podstaty dějinnosti, neskreslujíc ji. Jako podstatu dějinnosti jsme označili proudící život s jeho možnostmi, jejichž sevření v současnou jednotu tvoří svět. Existují dvojí dějiny světa, z nichž jedny jsou úlohou filosofie vůbec (metafysiky), druhá filosofie dějin. První, filosofické dějiny světa vůbec, nejsou analysou nebo rozvojem časového světa: jsou analysou a vytvářením (konstitucí) světa a času, světa v času a času samotného v pohledu filosofické reflexe; naproti tomu filosofie dějin je světovou historií ve vlastním smyslu, tak, jak naznačena v oddílu 5.

Filosofie nehledá pouze obraz světa, ani pouhou formu světa, nýbrž zároveň vznik světa v radikálním smyslu. Je nejen proto historická, že se zabývá změnami světa, nýbrž též a eminentně proto, že zkoumá jeho podstatu a vznik. Vznik světa zkoumá, jelikož má metodou průběžné reflexe a vystupňováním filosofic-

ké abstrakce přístup k místu jeho vzniku, a tímto místem je proudící život, jenž ze sebe vytváří každou platnou formu.

Tím, že má přístup k formě, má přístup k obsahu, který stojí pod zákonem formy jako její historicky platná, relativně stálá obměna. Filosof, který sleduje vznik a rozvoj světa, je ovšem omezený člověk, který musí vycházet ze své určité, omezené historické situace, třeba chtěl svým filosofickým poznáním relativitu této situace překročit. Možnost překročit tuto situaci předpokládá u něho ovšem reflexivní stanovisko a abstrakci; ale není to ani ryze teoretická reflexe, ani abstrakce, která toto překročení sama umožňuje; reflexe i abstrakce jsou samy o sobě sterilní akty. Jediné, co umožňuje tuto transgresi, je schopnost variace našich zkušenostních struktur; v našich možnostech leží ona schopnost variace, která umožňuje historické vědomí ve vlastním smyslu, onen "dar historického vcítění", "historický takt", o němž se často v dějepise mluví. Ale šíře těchto variačních možností je dána různým lidem různě a zejména je obtížno provádět jevtak radikální míře, jak toho filosofie a dějiny potřebují. Jedině tvůrčí člověk, který hledí uchvátit co nejosobněji a zároveň co nejširě možnosti pravého člověčenství, které jsou mu dány, má předpoklady pro variační vědomí, kterého požadujeme. Jen ten, kdo chápe filosofii, umění, racionální regulaci života jako vlastní, vnitřní věc, v níž je angažován, může chápat i dějiny těchto duševních činností. Jedině ten přináší totiž hluboký fundus možností, kterými je s to pochopit historicky dané jako různé polohy existence. První impuls k transgresi leží v tvořivém popudu, který se nespokojuje s tím, co vnějškovou tradici k nám přineslo, nýbrž hledí proniknout tímto umrtvujícím nánosem k pramenům života, "k matkám".

Myslitel, který od původní transgrese přistupuje k filosofování, musí se do jisté míry vzdát ideálu nadčasovosti, který je vlastně vší nehistorické

filosofie a vědě. Vycházejí od svých historicky daných možností, může se dopracovat mnohočasovosti, pochopení určitých historických období atp.; ale což, je-li porozumění jistým strukturám života nutně spojeno s nepochopením jiných? Což nejsou dějiny jediným velkým sporem? Může tu filosof doufat, že se aspoň částečně propracuje k úniku z těchto problémů, které, jak lze ukázat, ohrožují sám tradiční pojem pravdy a poznání?

Jindy se pokusíme vyložit své stanovisko k problémům historismu. Nyní postačí roukaz, že v dějepisném poznání nestojí subjekt k objektu cize, není tu přísná hranice mezi jedním a druhým. Člověk tu nestojí jako actus purus proti světu, nýbrž historické poznání jde houb, až na samo vědomí variability světa; ve filosoficky vedené historii vysvitá relativita tohoto objektivismem absolutizovaného předělu. Je tedy historikovo poznání proluto jednou filosofickým duchem, příspěvkem k sebepoznání; nikoli ovšem k individuálnímu sebepoznání historikovu, ale k sebepoznání oné původní "energie", která probíhá historickými útvary i jím samým a z jejíhož proudu se historik nevymyká.

VÁLKY 20. STOLETÍ A

DVACÁTÉ STOLETÍ

JAKO VÁLKA

Jan Patočka

(Samizdat - 1975)

První světová válka vyvolala u nás celou řadu výkladů, které obrážely snahu lidí pochopit toto obrovské, každého přesahující dění, lidmi nesené a přece lidstvo přesahující -- dění nějak kosmické. Snažili jsme se je vpravit do svých kategorií, být s nimi hotovi tak, jak jsme dovedli, tj. v podstatě na základě myšlenek 19. století. Druhá válka nic podobného nevyvolala; ve svých bezprostředních příčinách a ve své podobě byla snad trochu až příliš (zdánlivě) jasná a hlavně -- nekončila a přešla v cosi zvláštního, co vypadá ani ne jako válka, ani zase jako mír; a revoluce, která tento stav jaksi komentovala, nedovolovala nikomu nabrat dech k slovu, které by "rozdělovalo každou věc podle jejího bytí a říkalo, jak se věci mají". Krom toho se u nás ujalo jakési přesvědčení, že musí existovat nějaký pravý, tj. marxistický výklad druhé světové války, něco ukrytého v ideových pokladnicích strany, která vede pohyb dějin. Že takový výklad realně neexistuje, nikomu potom nevádí...

Není úkolem těchto řádek podávat kritiku těch jednotlivých formulí, které byly raženy pro první světovou válku. Raději bych upozornil na to, že všechny, ať běží o boj Germánstva se Slovanstvem, ať o imperialistický konflikt vyrostlý z posledního stadia kapitalismu, ať o výsledek přehnaného moderního subjektivismu, který se násilně objektivizuje, případně o boj mezi demokracií a teokracií -- mají jednu stránku společnou: všechny pohlíží na válku z hlediska míru, dne a života s vyloučením jeho temné noční stránky. Z tohoto hlediska jeví se život hlavně právě dějinný, jako kontinuum, v němž jednotlivci jsou jakýmsi nositeli obecného pohybu, na němž jediné záleží, smrt má význam výměny ve funkcích, válka, tato masově organizovaná smrt, je nepříjemnou, ač nutnou pauzou, kterou v zájmu jistých cílů kontinuity života je nutno vzít na sebe, ale

v níž jako takové není co "pozitivního" hledat. Nejvýše může, jak to říkal Hegel (a Dostojevský po něm opakoval), sloužit k těm salutárním otřesům, jichž občanský život má zapotřebí, aby neustrnul a neusnul ve své rutíně. Ale že by válka sama mohla být něco vykládajícího, co samo ze sebe má moc smyslodárnou, je v podstatě myšlenka cizí všem filosofickým dějin, a proto též explikacím světové války, které jsou nám známy.

Výklady války 1914 - 18 se děly tedy vždy pomocí ideí 19. století, ale to jsou i ideje dne, jeho zájmů a míru. Není divu, že nedokázaly vysvětlit základní zjev tak odlišného 20. věku, neboť toto století je doba noci, války a smrti. Ne že by nebylo nutné k jeho pochopení rekurovat na předchozí dobu. Ale z jejích myšlenek, programů a cílů se dá vysvětlit pouze vznik oné strašné vůle, která po celá léta hnala miliony lidí do spalujícího ohně a jiné nespočetné miliony do příprav, obrovitých a nikdy nekončících, na to monumentální autodafé. Nelze z nich vysvětlit vlastní obsah tohoto století a jeho hluboké propadnutí válce.

Jako všechny evropské války měla také válka 1914 - 18 pozadím jisté obecně-lidské přesvědčení, které se dralo násilím k manifestaci, k uskutečnění. I tato válka byla ideová, i když se její idea těžko hledá, protože je ve své negativnosti nenápadná. Války jako napoleonské tkvěly ještě v revolučních ideích, osvícenství se v nich odráželo ve zvláštní vojensky ztechnizované podobě, a osvícenství bylo v té době obecným ideovým

majetkem a přesvědčením-světa, byla zde pozitivní idea, že rozum vládne světem. Jako v třicetileté válce bylo obecným přesvědčením, že je nutno definitivně vyřešit rozkol v západním křesťanstvu, a jako se opíraly křížové výpravy o přesvědčení o supremaci západního křesťanství, tkvící v jeho vnitřní pravdivosti. Obecná idea, která byla pozadím této války, bylo pozvolna vyklíčivší přesvědčení, že neexistuje nic jako věčný, objektivní smysl světa a že je záležitostí síly a moci, takový smysl realizovat v tom okruhu, který je lidskému dosahu přístupný. V tomto duchu se odehrávala příprava k válce; na jedné straně vůle k udržení dosavadního statu quo, na druhé vůle jej radikálně změnit. Pochopitelně byly zde rovněž deriváty jiných, starších přesvědčení křesťanského původu: osvěcensko-demokratické myšlenky na jedné, teoreticko-hierarchické na druhé straně; ale pohlédneme-li na stav věcí ze skutečného hlediska, že demokratické státy evropské byly zároveň ty, které reprezentovaly nejvíce imperiální myšlenku Evropy, nabývá jejich demokratismus tvaru komponenty v jejich obraze světového statu quo. Zvláště jasně to vysvitne z koalice s nejohroženějším členem tehdejšího imperiálního statu quo, kterým bylo ovšem carské Rusko. V žádném případě to nebyly tyto deriváty, pro které se šli lidé bít, ty měly spíše vliv na průběh dějů a na intenzitu vůle, která se v nich projevovala. Teprve vstupem Ameriky a socialistické revoluce do válečného dění ukázaly se na spjenecké i na odpůrcí straně síly protistatuární, v jejichž jménu se válka dokončila, ale položila zároveň svým nezavršeným koncem základy nových konfliktů, vlastně staronových.

Důležité v tomto směru je: pojme-li se tímto způsobem, jedinečně reálným, válečný děj a vůle, která vedla k jeho nečekaně dlouhému trvání, pak

strana, která nese odboj proti statu quo a jež tak právem musí být nazvána přes všecko zdání opaku stranou revoluční, je pobismarckovská Německo. Přes zdání opaku: jak tento útvar, vedený konzervativním Pruskem s jeho vojenskou kastou, strnulou byrokracií, neuvěřitelně omezenou luterskou ortodixií, se stal revolučním elementem, nositelem a agentem světové revoluce? Nesvědčí proti tomu všechna fakta, mimo jiné sociální historie války? Dáme-li si imponovat běžným pojetím revoluce, které se prosadilo hlavně v doktrínách hospodářsko-sociálních, v historickém materialismu, v socialismu 19. století, které samo opět revoluci po stránce politické chápalo a stylizovalo podle revolucí 18. věku (hlavně francouzské, méně americké), pak ovšem tato téze nemůže být ničím než násilným paradoxem. Ze všech lidstev světa (kromě Spojených států) je však toto Německo, přes svoje tradiční struktury ten útvar, který se nejvíce blíží skutečnosti nového vědecko-technického věku. Jeho konzervatismus sám slouží v podstatě disciplíně, která vehementně, bezohledně, s pohrdáním vůči nivelizaci a demokratizaci jde za akumulací energie budující, organizující, přetvářející. V Jüngerově Dělníku je obsaženo implicitě tušení tohoto faktu revolučnosti starého předválečného Německa. Je to zejména vědecko-technický rys jeho života, který se stále prohlubuje. Je to organizační vůle jeho hospodářských vůdců, jeho technokratických reprezentantů, kteří osnují plány nezbytně v rozporu s dosavadní organizací světa. Ty jsou docela přirozeně sváděny do jistého historicky připravovaného kadlubu -- neukázala válka 70. roku, že dosavadní centrum západní Evropy, Francie, není již s to konat funkci jednotícího státu západořímského dědictví, že Rakousko, poslední zby-

tek staré říše, může být učiněno snadnou kořistí tohoto plánování, a že "evropský koncept" je v této perspektivě obsoletní politický koncept? Vznikal také přirozeně dojem, jako by toto imperiální Německo bylo tradicionalistické, obnovovalo prostě pretence na staré imperium na nové základně tohoto nacionalismu, který nesl válku roku 70/71. Jeho vnitřní protivníci, socialisté, v něm musili opět spatřovat rejdiště kapitalistických hrabivých magnátů, později typického představitele světového kapitalistického imperialismu s jeho snahou zmocnit se celého planetárního bohatství a všech výrobních sil. Ve skutečnosti spolupracovali sami na organizování nové společnosti práce, disciplíny, výroby, plánovitého budování, vedoucího po všech stránkách k uvolnění dalších a dalších zásob energie. Toto Německo přeměňovalo Evropu již dávno před válkou v energetický komplex. Při vší inteligenci, s kterou ostatní evropské země, zvláště Francie, postupovaly týmž směrem, byla jejich přeměna v tomto ohledu povlovnější a mírněna jejich vůlí k individuálnímu životu, tedy tím trendem, který ještě dlouho po válce zachytil Sieburg ve svém "Gott in Frankreich". Konzervativní struktury předválečného Německa tomuto směru dalekosáhle sloužily, působily, že se tato přeměna děla disciplinovaně, bez velkých otřesů, a masy se poddávaly tomuto přetváření přes všecko skřípění zubů u politických vůdců, ba politická organizace dělnictva stranickou byrokracií vpadla záhy do stejných kolejí a šla stejným směrem. Revoluce, k níž zde docházelo, měla pak hlubokou hnací sílu v onom nápadném zvědečtění, které konstatovali všichni předváleční znalci Evropy a Německa jako hlavní rys jeho života, zvědečtění, které zároveň znamenalo pojetí vědy jako techniky, faktický pozitivismus, který dokázal i ony tradice, které zbývaly z Německa první poloviny

století -- Německa doby mizící staré říše, tradice, historie, teologie, filozofie -- z velké části neutralizovat nebo dokonce zavěsit za tuto novou lokomotivu.

Přes zdání opaku je Achillovou patou tohoto celého náporu jeho vojenská mašina. Je sice rovněž na cestě k manažerskému způsobu práce i myšlení, ale mnoho tu vadí. Je zde fascinace tradicí a jejími koncepty, schémata, cíli. Na jedné straně obrovská tuhost a vytrvalost, na druhé pánovitá neurvalost a naprostý nedostatek fantazie. Válka se vede mechanicky, vítězí se organizací, tuhostí a pořádkem tam, kde se armáda setkává s nedostatkem těchto vlastností na opačné straně. Lenost v myšlení způsobuje, že není alternativních plánů, např. nedostatek ofenzivních alternativ pro východ. Rovněž "shnití" zákopové války je zásluha německého generálního štábu -- předpoklady pro pohybovou válku v motorové technice existovaly již 1914, jediní Francouzi dovedli jich v bitvě na Marne částečně využít. Všechn "um" se vyčerpával stupňováním palebné síly, které přicházelo nakonec nutně vhod obráncům.

Instinktivní zaměření války na západ svědčí o jednom: že to byla válka proti statu quo, jehož centrum byl evropský západ. Porazit Rusko, "vyříditi je", pro tento účel nestačilo. Bylo potřeba zasáhnout tam, kde hrozila soutěž druhých organizačních center stejného druhu. Odtud snad fascinace západem, odtud sázení nanesmyslný Schlieffenův plán, na ponorkovou válku, na "velkou ofenzívu" 18. roku. Myšlenka, nechat protivníky se vyčerpat v obraně někde na Rýně a zmocnit se definitivně východu jako báze pro organizaci velkoprostoru, v němž nebylo dostatečných sil k protiakcím, nevyšla nebo neprosadila se.

První válka je rozhodující událost v dějinách 20. století. Rozhodla o celém jejím rázu. Že se proměna světa v laboratoř, která aktualizuje

miliardy let akumulované zásob energie, musí dít válečně, ukázala právě tato válka. Znamenala proto definitivní průlom toho pochopení jsoucna, které započalo v 17. věku vznikem mechanické přírodovědy, a odstraněním všech těch konvencí, které se tomuto uvolňování síly kladly v cestu -- přehodnocení všech hodnot ve znamení síly.

Proč se energická proměna světa musí dít válečně? Protože válka, akutní opozice, je nejintenzivnější prostředek rychlého uvolnění akumulovaných sil. Rozkol je velký prostředek, kterého jako by - mytologicky vyjádřeno - Síla používala k svému přechodu z potence v aktualitu. Člověk je v tomto dění pouhé relé, a rovněž jednotlivá lidstva. Netkví právě v tom onen dojem kosmičnosti válečného dění, které zachytil tak silně Teilhard de Chardin? "Le front n'est pas seulement la nappe ardente où se révèlent et se neutralisent les énergies contraires accumulées dans les masses ennemies. Il est encore un lieu de Vie particulière à laquelle participent seuls qui risquent jusqu' à lui et aussi longtemps seulement qu'ils restent en lui..." (Écrits des temps de la guerre, 210). —

"Il me semble qu'on pourrait montrer que le Front n'est pas seulement la ligne de feu, la surface de corrosion des peuples qui s'attaquent, mais aussi en quelque façon, le 'front de la vague' qui porte le monde humain vers ses destinées nouvelles... il semble qu'on se trouve á

l'extrême limite de ce qui s'est réalisée et de ce qui tend á se faire..." (tamtéž, 201). Teilhardova mystika hmoty a života nese pečeť zážitku fronty.

Jsou to síly dne, které posílají miliony lidí do gehenny ohně po čtyři léta, a fronta je místo, které po čtyři léta hypnotizuje veškerou aktivitu industriální doby, kterou nazval účastník fronty Ernst Jünger dobou dělníka a totální mobilizace. Tyto síly samy neumírají, pouze se vyčerpávají, je jim lhostejné, ničí-li nebo organizují-li. V podstatě se jim spíše "chce" organizovat a být už při tom díle, od kterého válka pouze zdržuje. "Válečné cíle" je nesprávný výraz: jsou to mírové cíle, ovšem cíle pax teutonica nebo pax americana atd. Ale lidstvo prožije nuceně čtyři léta na frontě, a kdo prošel frontou, říká Teilhard, je jiný člověk. V jakém smyslu jiný?

Jsou různé popisy frontové zkušenosti, a jsou koncipovány pod různými zřeteli. Vyjímáme pro svou demonstraci popisy Jüngerův a Teilhardův. Oba vyzvedají otřes frontou, která není okamžité trauma, nýbrž základní změna v lidské existenci: válka jako fronta poznamenává na vždy. Další společný rys: je hrůzná a v zákopech se každý sice třese, aby již byl vystřídán (i podle jistě ne choulostivé míry generálních štábů není možno zde vydržet déle než devět dní), ale v jejím prožitku je na dně něco hluboce a záhadně pozitivního. Není to přitažlivost propasti a romantika dobrodružství, není v tom žádná perverze přirozených citů. Přemáhající pocit smysluplnosti, kterou však je těžké formulovat, se na konec zmocňuje člověka fronty. Je to pocit, který je s to přetrvat dlouhá léta. U Jünger přetrvá návraty mírové, partikularistické, nacionálně šovinistické mentality, aniž otázka vyřešena, ale také aniž umlčena.

Má pochopitelně své fáze a různé stupně hloubky. Tyto různé stupně hloubky hrají v dějinách pozdější doby důležitou roli. První fáze, kterou dovede překročit jen málokdo, je prožitek nesmyslnosti a nesnesitelného děsu. Fronta je absurdita par excellence. Co se tušilo, stává se tu skutkem: nejdrahocennější, co člověk má, se zde bezohledně rve na kusy. Smysl má jen demonstrace, že svět, který něco takového plodí, musí zmizet. Je to důkaz ad oculos, že je dokonale zralý k zániku. Kdo slíbí se vši vážností, že toto znemožní, má nás mít se vším všudy a tím radikálněji, čím bude jeho slib více vzdálen sociálních realit dnešního dne, které vedly k něčemu takovému. Tato podoba zážitku a jeho důsledků, podoba aktivního odpuzení, zachycená nesmrtelně u Parbusse, je u kořene velkého fenoménu boje za mír. Tento fenomén nabyl první dějinně významné a dějinně nedoceněné formy v jednáních okolo míru brestlitevského a rozmohl se zvláště ve druhé válce a po ní. Odhodlání skoncovat s celou skutečností, která něco takového činí možným, ukazuje k tomu, že i zde nahlédnuto něco "eschatologického", něco jako konec všech hodnot dne. Ale sotva zahlédnuto, je toto "druhé" opět zachyceno a sekvistrováno denními souvislostmi. Sotva se člověk octl tváří v tvář otřesenému světu, je nejen zachycen jeho silami, nýbrž zmobilizován k novému boji. Nesmyslnost dosavadního života a dosavadní války vede k osmyslnění nové války, války proti válce. Ten, kdo odmítal frontu, která mu byla vnucena, nutí se sám k frontě, která je po další léta neméně těžká krutá. Tato válka proti válce zdánlivě využívá nové zkušenosti, zdánlivě si počíná eschatologicky, ve skutečnosti eschatologii ohýbá zpět do roviny "světské", do roviny dne, a využívá pro den to, co patřilo noci a věčnosti. Je to démonie dne, který se tváří jako všecko ve všem a dokáže zploštit a vyssát i to, co leží za jeho hranicemi.

Tak začíná r. 1917 vpádem radikálních revolucionářů na půdu první ruské revoluce, vlastně prvního ruského zhrocení, nová válka, stojící kolmo k dosavadnímu boji proti statu quo: nový zápas, který má vyvrátit status quo na obou stranách podle jiného mírového konceptu, než byl ten, který tanul na mysli Němcům. Nicméně je to německý atak na status quo, který tento nový útok podmínil, umožnil a radikálně podpořil; a od té chvíle se vede válka tím způsobem, že se čeká a počítá na vzájemné oslabení, ba zničení dvou protivníků, kteří jsou přikováni k zápasu na život a na smrt. Vyčerpání jednoho a vítězství druhého bude tu pouhým taktickým momentem jiného boje; vítězství bude zdáním, v němž se připravuje budoucí porážka, porážka bude fermentem nových bitev. Vítězný mír je iluzí, v níž se vítěz mravně rozkládá; a že válka trvá, je patrné z toho, že v zemi revoluce pracuje na plné obrátky: totéž vyřazení všech konvencí, táž bezohlednost k životu, týž jed podezření, pomluvy, demagogie, které se rozhostily ve dnech, kdy fronta vládla všemu a kdy se používalo nejen bojových prostředků ohně, ale hlavně též všech slabin protivníka a všech možností dohnat ho k vnitřnímu zhroucení, aby se (aspoň na chvíli a zdánlivě) dosáhlo svého. Co však v tomto bezohledném zápase triumfuje, je opět Síla, a ta používá míru jako prostředku boje, takže mír se stává sám součástí války, tou lstivou její etapou, která poráží protivníka bez výstřelu -- tím, že se zpomaluje ve své mobilizaci, zatím co druhý, skutečný či potenciální soupeř se udržuje ve střehu a v mohutném, bolestivém, cenou životů, svobod a rozryvů vykoupeném pohybu. Síla však nyní triumfuje i tím, že vytvořila novou, potencovanou formu vzájemného napětí, napětí ve dvou rovinách zároveň, s mobilizační silou, která dosud

byla tlumena chabou organizovaností jednoho z účastníků; ten se nyní stává organizačním okruhem par excellence, kde není oněch tlumidel, která v ostatním světě tvoří respekt k tradicím, k minulým pojetím jsoucnosti, která se nyní jeví jako zanedbatelné pověry a materiál k manipulaci druhých. Bezmocné pokusy evropského západu obrátit válku směrem na východ vedou přímo k jejímu novému vzplanutí na západě. Válka nezemřela, ba ani nespala, nýbrž proměnila se na čas v doutnající výheň, neboť nedost poražené, nedost zničené Německo bylo schopno reprízy celého dramatu z r. 1914, a ničeho jiného než reprízy s ještě nesmyslnější válečnou mašinerií, ještě s větším nedostatkem celkového plánu, ještě improvizovanějšími násilnými akty, ještě větším rozdmýcháním nenávisti, ještě nepředstavitelnějšími akty pomstychtivosti a ressentimentu. Tím zavdala však svému poraženému protivníkovi z první světové války příležitost k revaši přímo planetárních rozměrů: neboť tento protivník se zatím z míru přeřadil na válku a byl s to vydržet tam, kde dříve ochaboval. Západ, který se snažil obrátit jeho sílu tímto směrem, byl nucen sám posloužit vlastním zmarem a krví vítězství tohoto soupeře a nesměl dbát toho, že je zároveň v trvajícím válce s ním. Tak se podařilo posléze to, co Německo začalo: změna světového status quo, ale ne ve prospěch Německa, nýbrž jeho slabšího protivníka z první světové války. Zároveň s celou touto novou konstelací, s tímto ubohým manévrováním, muselo dojít k definitivnímu pádu Evropy. Evropy -- rozumějme západní Evropa, vyrostlá z dědictví západořímské říše -- domohla se v počátcích éry Energie náznaku planetární nadvlády, Evropa byla vším; tato Evropa ustoupila po první válce ve prospěch svého pokračovatele, vyrostlého z rezlizace toho, po čem vždy toužila a čeho nikdy nedosáhla -- svobody, totiž ve prospěch Spojených stá-

tů, ale nyní odešla veskrze ze světové pozice, ztratila svá imperia, ztratila prestiž, ztratila sebevědomí a soběporozumění; její chatř partner a první války se ukázal schopným dědicem, neť v kázni dlouhé mobilizace, napřed doutnavé a pak hořící války, se přeměnil znovu v to, čím tradičně byl a jest: v nástupce Východního Říma, vládnoucího zároveň tělesnému člověku i jeho duši.

Jak vládne den, život, mír nad každým jednotlivcem, nad jeho tělem a duší? Pomocí smrti, ohrožením života. Z hlediska dne je pro jednotlivce život vším, je nejvyšší hodnotou, která proň existuje. Pro síly dne naopak smrt neexistuje, ty si počínají, jako by jí nebylo, či jak bylo řečeno, plánují smrt distancovaně a statisticky, jako by znamenala pouhou výměnu ve funkcích. Ve vůli k válce tedy vládne den a život pomocí smrti. Vůle k válce počítá s budoucími generacemi, které zde ještě nejsou, své plány koncipuje z jejich hledisek. Ve vůli k válce tak vládne mír. Není možno zbavit se války tomu, kdo se nezbaví vlády míru, dne, života v té podobě, která vynechává smrt a zavírá před ní oči.

Veliká, hluboká zkušenost fronty s její linií ohně spočívá však v tom, že vyvolává noc se svou naléhavostí a nezanedbatelností. Mír a den musí vládnout tak, že posílají lidi na smrt, aby druhým zajistili budoucí den v podobě pokroku, volného a stupňového rozvoje, možností, které dnes nemají. Od těchto obětovaných se naopak požaduje výdrž tváří v tvář smrti. To znamená, že se o temně ví, že život není vším, že se může sebe vzdát. Právě toto vzdání, tato oběť se vyžaduje. Požaduje se jako něco relativního, vztaheného k míru a dni. Zkušenost fronty však je zkušenost absolutní. Zde pojednou, jak ukazuje Teilhard, na účastníky učiní výpad narostá svoboda, svoboda o všech zájmu míru, života, dne. To znamená: oběť těchto obětovaných přestává mít svůj relativní význam, není požadovanou cestou k programům výstavby, pokroku, zvýšených a rozšířených životních možností, nýbrž má význam pouze sama v sobě.

Tato absolutní svoboda je pochopení, že zde bylo již něčeho dosaženo, něčeho takového, co není prostředkem k dalšímu, není stupněm k --, nýbrž za čím a nad čím nic dalšího nemůže být. Vrchol je právě zde, v tom

vydání se, k němuž byli lidé povoláni od svého zaměstnání, svých talentů, možností, své budoucnosti. Dokázal toto, být k tomu vybrán a povolán ve světě, které konfliktem mobilizuje sílu, takže se zdá být naprosto zvěcněným a zvěčňujícím energie, znamená rovněž sílu překonat. Motivy dne, které vyvolaly vůli k válce, se splují ve výhni fronty, je-li její zkušenost dost hluboká, aby nepodlehla opět silám dne. Mír, proměněný ve vůli k válce, dokázal zvěčňovat a zvnějškovat člověka tak dlouho, dokud mu vládl den, naděje na každodennost, na povolání, životní dráhu, prostě na možnosti, o které se musí strachovat a jež cítí ohroženy. Nyní však dochází k otřesení tohoto míru a jeho plánování, jeho programů, jeho pokrokových a ke smrtelnosti indiferentních idejí. Veškerá každodennost, všechny obrazy budoucího života blednou proti tomuto jednoduchému vrcholu, na kterém nyní člověk stanul. Proti tomu jsou všechny ideje socialismu, pokroku, demokratické nenucenosti, nezávislosti a svobody málo obsažné, málo nosné, málo konkrétní. Svůj plný smysl mají nikoli samy v sobě, nýbrž pouze tam, kde vyplývají ze zmíněného vrcholu a vedou k němu. Kde zavdají podnět k tomu, aby člověk realizoval takovouto proměnu celého svého života, celé své existence. Kde znamenají nikoli vyplnění každodennosti, nýbrž podobu kosmičnosti a universálnosti, k níž člověk dospěl absolutní obětí sebe a svého dne.

Tak se stává noc pojednou absolutní překážkou na cestě dne k špatné nekonečnosti zítřků. Tím, že nás přepadá jako nerředstavitelná možnost, jsou odsunuty domněle nadindividuální možnosti dne a jako pravá nadindividuálnost se hlásí tato oběť.

Druhý důsledek. Nepřítel není již tím absolutním protivníkem na cestě mírové vůle, není tím, co je zde jen, aby bylo odstraněno. Nepřítel

je spoluúčastník téže situace, je spoluobjevitel absolutní svobody, je ten, s kým je možná shoda o protikladu, spoluúčastník otřesení dne, míru a života bez tohoto vrcholu. Zde se tedy otvírá propastná oblast "modlitby za nepřítele", fenomén "milování těch, kdo nás nenávidí" -- solidarity otřesených přes jejich protiklad a spor. Nejhlubším objevem fronty je tedy tato vyřazenost života do noci, boje a smrti, neodepsatelnost této položky v životě, která se zdá z hlediska dne pouhou neexistencí; proměna životního smyslu, který zde škobrtne o nic, o nepřekročitelnou hranici, v níž se všechno mění. Jako se v prožívání frontového artileristy podle vyřčení významného moderního psychologa proměňuje krajina ve svém topografickém rázu tak, že náhle má konec a trosky již nejsou tím, co byly, vesnicemi etc, nýbrž tím, čím mohou být v daném okamžiku, kryty a záchytnými body, tak se proměnila též krajina základních životních významností, dostala konec, za kterým nemůže ležet nic dalšího, kýženějšího, vyššího.

Proč tato velká zkušenost, jediná, která je s to vyvést lidstvo z války do skutečného míru, se neuplatnila v dějinách 20. století přesto, že dvakrát po čtyři léta jí byli lidé vystaveni a skutečně jsou jí dotčeni a proměněni? Proč nerozvinula své spásné potenciality? Proč nehrála, proč nehraje v našem životě roli nějak obdobnou té, kterou měl a má onen boj za mír ve velké válce 20. století?

Odpoověď na tuto otázku je nesnadná. Tím nesnadnější, že lidstvo je zkušeností války tak prostopeno a fascinováno, že jedině z ní je možno pochopit rysy dějin naší doby. V druhé válce byla odstraněna distinkce mezi frontou a zázemím. Letecká válka dokázala zasáhnout stejně krutě všude. A atomická situace způsobila, že válečné výsledky posledního žhavého konfliktu se stávají potenciálně definitivní, bude-li dostatečně silná a inteligentní imperiální vůle stát za nimi. Mluvílo se po jistou dobu o komplexu Hirošimy -- nebylo to nic než akutní shrnutí válečné zkušenosti, zkušenosti fronty, v spektakulární intenzitě ničivého konce světa. Zde nejprostší účastníci narohli se vzdát eschatologickému dojmu tohoto dění. A účinek na dějiny? Dosud viditelný účín, který by bylo možno připisovat tomuto zásadnímu obratu a konverzi, které se s ničím jiným nedají srovnat (podle slov Teilhardových), se neostavil. Síla nás fascinuje i nadále, vede nás svými cestami, fascinuje a obelstívá nás, činí nás svými blázny. Tam, kde se domníváme ji ovládat a spoléhat na zabezpečení její pomoci, jsme ve skutečnosti ve stadiu demobilizace a prohráváme válku, která proměnila úskočně svou podobu, ale neustala. Život by tak rád rád už jednou žil, ale je to právě život sám, který plodí válku a nemůže se z ní vlastními prostředky vymotat. Kde je konec těchto perspektiv? Válka jako prostředek Síly, jak se uvolnit, nemůže skončit. Je marné chtít se uzavírat do svého okrsku, když není uzavřených okrsků, když Síla a vědotechnika otevírají působností celý svět tak, že v něm každý děj má ozvěnu všude. Hledisko míru, života a dne nemá konce, je to hledisko nekonečného konfliktu, který se rodí v podobách vždy nových jako týž.

Obrovité hospodářské dílo obnovy, sociální vymoženosti nebývalé, ba nikdy nesněné, které se rozehrály v Evropě vyřazené ze světových dějin, ukazují, že tento světadíl se odhodlal k demobilizaci, protože mu nic jiného nezbyvá. Zároveň se tím prohlubuje propast mezi beati possidentes a mezi těmi, kdo na planetě bohaté energií umírají hladu -- tedy se prohlubuje válečný stav. Bezmoc, neschopnost vítězit ve válce koncipované z hlediska míru je u bývalých světapánů jasně patrná. Přesunout věci na hospodářskou moc je věc krátkodobá, krátkodechá, ošidná, protože souvisí s demobilizací i tam, kde mobilizuje armády pracujících, výzkumníků a inženýrů: všichni nakonec podléhají šlehnutí bičem. Bylo to zvláště patrné na energetické krizi nedávné doby.

Za nových poměrů atomické výzbroje a stálé hrozby celkovým zničením může se válka ze žhavé přesunout na studenou nebo doutnající. Tato doutnává válka není o nic méně krutá, často krutější než žhavá, v níž fronty brázdí celé kontinenty. Bylo již ukázáno, jak válka do sebe pojímá "mír" v podobě demobilizace. Na druhé straně stálá mobilizace je fatum pro svět těžko snesitelná, těžko se mu pohlíží v tvář, těžko se vyvozují důsledky, nicméně zcela jasné. Tomu, kdo zde chce, kdo udržuje svou vůli neporušenou, bez koroze, je přímo vnucováno stav války, diktatura vnější i vnitřní, tajná diplomacie, prolhaná a cynická propaganda. Může se poukázat k tomu, že ony krajní prostředky mobilizace, kterými se ukázal soustavný teror procesy a ničením skupin a vrstev, pomalou likvidací v táborech nucené práce a koncentračních táborech se postupně likvidovaly; otázka je však, zda tato likvidace znamená skutečnou demobilizaci nebo naopak válku, která se etabluje natrvalo "mírovými" prostředky. Válka zde ukazuje svou "mírovou" tvář, tvář cynické demoralizace, apelu

na vůli žít a mít. Lidstvo se stává obětí jednou rozpoutané války, tj. míru a dne; mír, den počítají se smrtí jako prostředkem krajní lidské nesvobody, jako s poutem, před nímž lidé zavírají oči, ale které je zde v podobě vis a terro, teroru, který žene lidi i do ohně -- člověk je smrtí, strachem poután k životu a nejvíce manipulovatelný.

Právě proto však patrně také jistá perspektiva, jak se z války, zplozené mírem, dobrat půdy skutečného míru. První předpoklad je Teilhardova frontová zkušenost, kterou ve formě neméně ostré, ač méně mystické formuloval např. Jünger: pozitivnost fronty, fronty nikoli jako otročení života, nýbrž jako nesmírné osvobození právě od této služebnosti. Dnešní forma války je onen poloviční mír, v němž protivníci mobilizují a počítají na demobilizaci druhého. Právě i tato válka má svou frontu a svůj způsob, jak spalovat, ničit, zbavovat perspektiv lidí, jak se nimi nakládat jako s materiálem Síly, která se uvolňuje. Tato fronta je resistance vůči těmto "demoralizujícím", terorizujícím a přelstivajícím motivům dne. Je to odhalení jejich povahy, protest, který se platí krví, která neteče, nýbrž hnije ve vězeních, v ústraních, ve zničených životních plánech a možnostech -- a která opět poteče, jakmile to Síla shledá výhodným. Pochopit, že zde je místo, kde se odehrává vlastní drama svobody; svoboda nenastává "až potom", až bude boj skončen, nýbrž má své místo právě v něm -- to je punctum saliens, významný vrcholek, z něhož je možno přehlédnout bojiště. Že ti, kdo jsou vystaveni tlaku Síly, jsou svobodní, svobodnější než ti, kteří zatím sedí v etapě a starostlivě přihlížejí zda a kdy na ně rovněž dojde.

Jakým způsobem může "frontová zkušenost" nabýt té podoby, která

by ji učinila dějinným faktorem? Proč se jím nestává? Protože v podobě, kterou tak mocně vyličil Teilhard a Jünger, je zkušeností každého jednotlivce vrženého zvláště k svému vrcholu, z něhož nezbyvá než sestopit zpátky do všedního dne, kde se ho zase zmocní nezbytně válka v podobě mírového plánování Síly. Prostředkem, jak tento stav překonat, je solidarita otřesených. Solidarita těch, kdo jsou s to pochopit, oč běží v životě a smrti a následkem toho v dějinách. Že dějiny jsou tento konflikt pouhého života, bolého a spoutaného strachem, se životem na vrcholu, který neplánuje budoucí všední dny, nýbrž vidí jasně, že všední den, jeho život a "mír" mají svůj konec. Pouze ten, kdo je s to pochopit tuto věc, kdo je schopen obratu, je duchovní člověk. Duchovní člověk však vždy chápe, a jeho pochopení není pouhé konstatační fakt, není "objektivní vědění", i když musí objektivní vědění ovládnout a zařadit do oboru toho, co je jeho věcí a nad čím má převahu.

Solidarita otřesených -- otřesených ve víře v den, "život" a "mír", nabývá zvláštního významu právě v období uvolňování Síly. Uvolňovaná síla je to, bez čeho "den" a "mír", onen lidský život produkovaný ve světě exponenciálních růstů, nemůže existovat. Solidarita otřesených je solidarita těch, kdo chápou. Pochopení však se za dnešních okolností musí týkat nejen této nejzákladnější roviny, otroctví a svobody vůči životu, nýbrž implikuje též pochopení významu vědy a techniky, oné Síly, kterou uvolňujeme. V rukou takto chápajících jsou potenciálně všechny síly, na jejichž základě jediné může dnešní člověk žít. Solidarita otřesených je s to říci "ne" k těm mobilizačním opatřením, které eternizují válečný stav. Nebude stavět pozitivní programy, nýbrž bude promlouvat, jako Sokratovo daimonion, ve varováních a zákazech. Musí

a může vytvořit duchovní autoritu a stát se duchovní mocí, která by doháněla válčící svět k jistým omezením a pak znemožňovala jisté činy a opatření.

Solidarita otřesených se buďuje v pronásledování a nejistotách: to je její fronta, tichá a postrádající reklamy a senzace i tam, kde se jí tento úsek vládnoucí Síly hledí zmocnit. Nebojí se nepopulárnosti, nýbrž vyzývá ji a volá tiše, beze slov. Lidstvo nedospěje na půdu míru tím, že se oddá a poddá měřítkům všedního dne a jeho slibům. Kdo zrazuje tuto solidaritu, musí si uvědomit, že živí válku a je oním parazitem v etapě, který žije krví druhých. Toto vědomí rozně podporují oběti fronty otřesených. Vést až k tomu, aby každý, kdo je schopen porozumění, pocítí vnitřně nepohodlí své pohodlné pozice, je smysl, jehož nad onen lidský vrchol rezistence vůči Síle, jejího překonání, může být dosaženo. Dosáhnout tím toho, aby ta komponenta ducha, "technická intelligence" především badatelů a aplikátorů, objevitelů a inženýrů, pocítila závan této solidarity a jednala podle toho. Otrást každodenní trasky faktologů a rutinérů, uvědomit jim, že jejich místo je na této straně fronty a nikoli na straně "denních" sebelibivějších hesel, která ve skutečnosti zvou k válce, ať je to národ, stát, beztrždnost, světová jednota, nebo jako všechny ty výzvy, diskreditovatelné a diskreditované faktickou bezohledností Síly, mohou znít.

Na počátku dějin formuloval Heraklit z Effesu svou myšlenku o válce jako tom božském zákoně, z něhož se živí všechno lidské. Nemyslel tím válku ve významu expanze "života", nýbrž jako převahu Noci, onu vůli k svobodě rizika v té aristeia, tom ukázaní se dobrým na hranici lidských možností, kterou volí ti nejlepší, kteří se rozhodují pro trvalou proslulost v paměti smrtelníků výměnou za efemerní prodloužení pohodlné-

ho života (fg. 29). * Tato válka je otcem zákonů obce, jako vůbec všechno: ukazuje u jedněch, že jsou otroky, a u druhých, že jsou svobodní; ale i svobodný život lidský má nad sebou ještě vrchol (fg. 53). ** Válka je s to ukázat, že mezi svobodnými někteří jsou s to se stát bohy -- dotknout se božství, toho totiž, co tvoří poslední jednotu tajemství bytí. To jsou však ti, kteří chápou, že polemos není nic jednostranného, že nerozděluje, nýbrž spojuje (fg. 80), *** že nepřátelé jsou jen zdánlivě cizí, ve skutečnosti že patří k sobě ve společném otřesu dne; že se tak dotkli toho, co ve všem všudy a na věky trvá, protože je pramenem všeho jsoucna, co je tedy božské. To je týž cit a táž vize, kterou má před sebou Teilhard, když na frontě prožívá nadlidské, božské. A Jungler hovoří na jednom místě o tom, že bojující se stávají v útoku dvěma částmi jedné síly, splývající, a dodává: "V jedno těleso -- přirovnání zvláštního druhu. Kdo tomu rozumí, schvaluje sebe i nepřítel, žije zároveň v celku i částech. Ten si pak může myslet božstvo, které si nechává tato pestrá vlákna klouzat mezi prsty -- s usměvavými ústy." -- Je náhoda, že dva z nejhlubších uvažovatelů frontového zážitku, jinak tak hluboce odlišní, přicházejí sami od sebe na příměry, které obnovují Heraklitovu vizi bytí jako polemos? Nebo se v tom otvírá něco z neodbytného smyslu dějin západního lidstva, který se dnes stává smyslem dějin člověka vůbec?

* Nejlepší (šlechtici) volí jedno nade všechno: věčnou slávu mezi smrtelníky, avšak většina je špatná, menšina dobrá.

/ Zl. B29 z Klementa /

** Boj (válka) jest všeho otcem, všeho králem. Jedny ukazuje bohy, druhé lidmi, jedny činí otroky, druhé svobodnými.

/ Zl. B53 z Hippolyta /

*** Třeba vědět, že boj je společný (xynon), že právo je svár a že vše se děje na podkladě sváru a nucení.

/ Zl. B80 z Órigena /

OSOBNOST A DÍLO

Václav Černý

(Kritický měsíčník - 1939)

"Půh mně dal sílu žít jako hádanka..."

A přece možná není největším zážitkem tvůrce jeho dílo! Je jím, může jím být ... on sám. Nad našimi díly v užším slova smyslu, jimiž perem, štětcem, dlátem zpředmětnili šťastnou nebo méně šťastnou chvíli svého citu a myšlení a jež rázem svého ukončení oddělí se zrale od našich osob, aby vedla život svůj, samostatný, cizí, vznáší se -- předcházejíc je i přesahujíc průběh jejich vzniku -- ono já, které Pascal nenáviděl, a volá po svém naplnění. Vždyť proto je i nenáviděl. A není to vždy nutně naplnění dílem. Těch básníků, kteří zavrhlí své dílo nebo jeho část, těch básníků, které přestal zajímat osud knihy, jakmile vyšla, těch básníků, kteří odešli dobrovolně a "předčasně" do mlčenlivé samoty a zřekli se navždy, uprostřed své dráhy, slova veřejného! Jsou to ti největší? Jsou to ti nejzoufalejší upřímní. Jsou to ti nejčistší. Velkého patrona mají, nikoho menšího než Arthura Rimbauda, jenž na samém počátku nejskvělejší básnické dráhy zavřel knihy a proměnil ne cíl boje, jímž zůstala plnost tvořivého já, ale kartu, na niž vsadil: po kartě poesie karta života dobrodružného!

"...the soul would never rule,

It would be first in all things"

Ne, duše nikdy nechtěla vládnout, chtěla být jen první ve všem všudy (Rob. Browning). Neboť lidská moje duše chce být sebou samou. To jest: jednou jedinou mezi všemi. Zavouší opět a opět bolestnou žádost darovat se úplně sobě samé, nařídít si tedy ticho, samotu a poušť. Alespoň do nich chvílemi odchází a vytváří si je i uprostřed blízkých.

Vyjadřovala se dosud dílem? Táhla jím zvědavému davu možnost napodobit ji, možnost stávat se jí; sobě samé hrůzu vidět se ve své steré karikatuře, v níž byl rozptýlen, rozmělněn, znetvořen její původní tvar, jediný statek, k němuž si cítila poměr právem a naprosto vlastnický. Nedávno zavrhl představa spásy, neboť spása náboženstvím slibovaná je jedna též pro všechny, přichází z vnějšku, ze šlechetné, ale cizí oběti, a ona touží po spase své, též jediné mezi všemi a nepodobné jiným, po sebeurčení -- a třeba vystlaném bolestmi -- své polohy, své síly, svých hříchů a svých otností. Chce být sebou samou. Je pyšná, zaťsté, ale snese klidně omezené výtky osobnosti, cítíc, že pýcha je zde nástrojem úsilí o nekonformitu a sebevytvoření, výrazem touhy po čistotě. Chce být sama sebou. Vizte jí tedy, ona se rozlišuje od svých děl objektivních, pozorna náhle jen k tichému vnitřnímu úkolu tvořivě zformovat hmotu od osoby neodlučitelnou, duši svou a ducha, vrozenou povahu, pud, cit, vůli a intelekt, uvádějíc je prací stejně namáhavou a tvůrčí jako ona druhá v originální poměr a osobitý nový výraz, nesoucí jméno osobnosti. Právem soudil kdysi Nietzsche na hodnotu jednotlivce množstvím samoty, velikostí osamění, jež snese, to jest, podávám, vzdáleností -- možná tajenou --, v níž udržuje svého ducha i srdce od davu nepřátel i přátel, a vůli i schopností vytvořit se jiný než ostatní. A dílo, toť bezpochyby porušení samoty, toť cesta k lidem, pozvání lidí k sobě, akt lásky, i kdyby oplývalo slovy nenávisť, nikoliv pýchy. Je aktem lásky, ale možná, kdo ví, lásky na podiv bezohledné? Je experimentování s duší bližního. Duše pyšná -- v trpkém zajetí jediné myšlenky: být, být vším, čím bytost lidská může být, chce-li být vší silou a naprosto -- rozvrací pokusem, ničící dobrodružností (nakonec snad povznese) jen sebe samu.

A nemá se proto ještě nutně ráda: je-li upřímná, neplane k sobě láskou vůbec; usilujíc zoufale o to stát se sebou, — to jest nebýt dcerou boží — vidí se nevlídně v každém přítomném okamžiku jako nedokonalý obraz oné bytosti, k níž a do níž táhne, bytosti nad-úsobní a nad-osobní, třebaš ne obecné, a není spravedlivé výtýkat jí egocentrismus. Jak by kladla střed světa do sebe, neklade-li do svého já této každé chvíle ani smysl sebe samy?

Málokdy ničemně proti sobě stojí v takto krajním rozlišení tvůrce typu společenského, autor díla, jímž se míní jevit a působit, a tvůrce -samotář, autor sebe sama, osobnosti, jenž chce v sobě hluboce a naprosto být. Pravidlem bývá tvořivý člověk zároveň osobností i dílem. A oba jeho výtvoř, osobnost i dílo, jsou k sobě ve vztahu. Ize často nazírat vytváření díla jako cestu k nábívaní a definování osobnosti: pak nejlépe a nejpohodlněji poznáš tvar osobnosti roztořem díla. Ale proto se osobnost a dílo ještě naprosto nekryjí: je možno ze sebe vytvořit osobnost a nevytvořit díla vůbec; je možno vybudovat si osobnost to nejúplnější a vyjádřit ji dílem jen částečně, dát dílem jen kus své osobnosti, jako bohatec udělí dar z nekonečně širších možností svého majetku: osobnost tu buď neráčí rozdat se z celého svého vnitřního bohatství nebo čekajíc dlouho a cudně na své uzrání, zamlčí své podoby průchodní, jež pokládá za polotovary, až třebaš zamkne ústa uprostřed řeči; je možno i naopak být autorem díla a nedopnout se jím osobností. Poměr osobnosti a díla tvůrcova má prostě tisíc odstínů, a tudíž hodnocení úplného tvořivého člověka, toť pravý hlavolam a zkouška zdatnosti kritikovy: hodnocení osobnosti nebude se vždy krýt s hodnocením díla, ač toto bude nejčastěji základnou, vždy částí onoho. Málo je Coethů, klasiků i v tom a především v tom smyslu, že u nich dílo a život naprosto prolínají, jsouce jakoby překlady téhož textu, takže — jak bylo vtipně řečeno — život jejich sám je explicitní

doktrinou. Vizte vedle něho jeho současníka Schillera: dílo a osobnost jsou tu nepříjemně disjungovány, v onom zpěv na svobodu, v této moralistické pokrčenost měšťáka, životní odvaha a vzor zcela podprůměrné. Toť dvojice nejsvobodnějšího Němce všech věků a Němce, jenž svobodu nejprosluleji opěvoval. Aby život zůstal na výši písně a zazvonil ocelí, k tomu chybí autorovi "Loupežníků" co v neolympském Olympanu stoudně zakrývají kabinetní učenci a co je možná kvasnicemi osobností, než přistoupí k svému dílu vůle: opovržení pokoršením, nevázanost citu a vůle.

Máme postavit v obdobnou antithesu dvojici jiných součastníků, Bloy a Flauberta? Vnitřní poměr termínů v jednom každém je nicméně jiný: rovnováha osobnosti a díla u prvního z nich jeví se tak, že dílo jeho, buďsi románové, buďsi esejistické nebo polamické, je v podstatě deníkem či memoiry osobnosti, v životě svém je Bloy jedním z hrdinů svých knih; naproti němu Flaubert je typický "homme de lettres", ba "homme de cabinet", jehož osobnost utonula v díle či spíše byla mu dobrovolně přinesena v oběť; tento osud ostatně zvolený, sdílí autor "Paní Bovaryová" ostatně s většinou realistů a naturalistů, o nichž výborně praví Thibaudet, že "žádný z nich nezdá se mít existenci mimo svou tvorbu a že nejprostřednější z jejich děl jsou zajisté oni sami". Připojuji k nim i jejich součastníky básnické, většinou parnasistické školy de Lislovy, a byl bych ochoten hledat důvody jevu do značné míry v jejich filosofii tvorby, v naturalistické koncepci románu -- "zrcadla nošeného (pouze!) podél silnic" života, v sběratelské askesí "pravdivých faktiků", zanášených svědomitě a beze změny z života do romanopiseckých notesů a odtud do románů, konečně v parnasistické řeholi citové neúčasti, osobní "impassibilité". Jen Zola -- nikoliv však autor "Rougon-Macquartů", nýbrž Zola affairy Dreyfusovy -- vybavil ze sebe

jakýsi hruborysý náčrt osobnosti a v matném pouze vztahu k svému dílu literárnímu: myslím na Zolu proslulého "J'accuse". A právě tato postava básníka, proměnlivšího se na chvíli v žalobce, přivádí na mysl obecnější otázku básníků tendenčních, v nichž se poměr osobnosti a díla vytváří osobitě a často složitě: tendence díla, ač byla možná popudem k němu, dávší mu vzniknout, jen aby působilo k určitému cíli, není silou v pravém slova smyslu uměnitvornou, nečiní sama dílo dílem uměleckým; spíše se jeví jako prvek biografický, je skladebnou složkou života tvůrce a tedy zároveň hmotou osobnosti i popudem k jejímu vytváření. Máme nyní cestou za oněmi, u nichž úsilí o osobnost převážilo z úmyslu nad cíli uměleckými, vzpomenout oněch roztržštěných, neklidně se hledajících, desaterým směrem se rozběhnuvších, dvacet forem vyměňivších, z nichž žádná jim nakonec plně nevyhověla, kteří nevytvořili ani uzavřené, harmonické dílo, ani se nedopjali osobnosti, nýbrž dali jen příklad -- jak vášný však! -- bolestného neklidu, těkavé svobodomylnosti, vnitřní nezávislosti bez pána, ale nakonec i bez cíle? O těch se pak řekne, že význam jejich je spíše v otázkách, jež nadhodili nebo na něž druhého přivedli, než v odpovědích, jež by poskytli, nebo v řešeních, která by nabídli; jsou to lidé "podnětní" a náš Mahen zdá se nám být jeden z nich. Příkladem díla veskrze služebného, zaměřeného na exaltaci pocitu osobnostního, chorobně rozcitlivělého ústrkem a pýchou, je zajisté Arthur de Gobineau: jím vymyšlena a do tisícových podrobností rozvedena a propracována celá teorie o nerovnosti lidských ras, on rozšířil a zmátl veškeren dav lidských věd, etnografií a historií, jazykovědu a psychologii, přinutil lhát literární dějiny, umlčel Písmo, poplival lidské ideály své doby, aby si dokázal, že je nejvznešenějšího původu ve vesmíru: calender, fils de

Roi, poslední potomek Votana; tu osobnost doslova pomatená dovedla snížit miliony předdějinných i dějinných let naší planety a miliardy životů, jež na ní sehrály své úkoly, na funkci kapičky chladné, ale vášnivé krve nordického boha, již prý cítila kolovat v svých žilách. Nicméně stvořila k své oslavě dílo, a toto dílo — buďsi jakkoliv otrocké — má značnou tenue littéraire.

Vizte však díla, jež jimi téměř nechtějí být, bezbřehá vlnobití vrtkavé myšlenky, daníky života, lépe řeky života, jež je možné si představit třikrát delší, do nekonečna prodlužovatelné a vsutku prodlužovaná, nastavované, jejichž autoři v nich o sobě pověděli vše, a přece by z tohoto úplného poznání člověka nebyli bývali schopni postavit jedinou románovou figuru: myslím na "Journal" Amielův a více ještě na "Essais" Montaignovy.

"Nestvořil jsem svou knihu více než moje kniha stvořila mne, kniha soupodstatná se svým autorem, jen jím se zabývám, úd mého života; ne námětu a závěru třetího a cizího jako všechny knihy ostatní. Byla to ztráta času, vydal-li jsem si počet ze sebe sama tak vytrvale, tak zvědavě? Vždyť ti, kdo se zkoumají pouze z rozmaru a ústně v náhodnou hořinku, nevyzpytují se tak do základu, ani neproniknou jako ten, jenž z toho činí předmět své snahy, své dílo a své povolání, jenž se uváže v povinnost trvalou, celou svou věrou, ze vší své síly..." ("Essais", kn. II., kap. 18). A jako na zavalanou, ten právě, který našel svou osobnost popřením jejím, přichází, aby vyhlásil kletbu nad osobností, jež netvořící díla neslouží a není platná a chce jen sebe, svobodně rozvinout, svobodně, bez studu vyznanou: Zpozilý nápad, vykreslit

sebe sama! "Le sot projett qu'il a de se peindre!" (Pascal, "Pensées", č.II., č.62). A s ním družina přátelských asketů: "Totť nestoudnost trestuhodná, odhalovati své **zmatky** světu bez projevu lítosti nad nimi, neboť nejzazší krajností oddaností neřestem jest nrdít se za ně a necítit pro ně studu a žalu, však mluvit o nich lhostejně jako o čemkoli jiném: v čem leží ve vlastním smyslu duch Montaignův" ("Logika Port-Royalská", 1666). Krajnějším ještě případem osobnosti mimo dílo, ba nejkrajnějším vůbec, ale významu a vnitřního rozvrhu jiného, je Sokrates: je mohutnou osobností bez jakéhokoli díla, neboť Platon neobsahuje Sokrata, ale interpretaci sokratismu. Jeho osud v dějinách ducha je podivně nepodoben údělu, jenž padl tolika tvůrcům starověku, jejichž dílem se dávaly a dávají dosud formovat lidské věky a jejichž osobnosti, jak kdesi praví Sainte-Beuve, se podobají položříceninám nebo zcela roztráštěným sochám. A vskutku, koho si lze vůbec představit pod jménem Homéra? Klasikům antickým se ostatně v té věci tak často podobají klasicističtí básníci novověcí: uvažte jen vzhledem k básnickým dílům, jež zanechali, lhostejnost, prostřednost, ba bezvýznamnost životních dějů a lidí v Corneillovi, Racinovi, Boileauovi! La Bruyèrovi!! Sokrates, muž bez díla, obdařen jest naopak osobností, jež je doslova mravním paradigmatickým pro jakoukoliv duchovní opravdovost kterékoliv doby; položil-li k ní v sobě nepochybně základy sám a projevil-li ji svému okolí svou kritikou unavených lží a systémů své doby i tím, že, netvořiv díla, učinil více: stvořil nové dělníky, mythem ji udělaly teprve věky další, náš věk přijal pak tento osobnostní mythus již hotový: průkazný doklad o tom, že podoba osobnosti se mění v představách nových generací ne méně než mění způsob, dosah i význam svého vlivu, důvody své obliby, ba svůj smysl sám i umělecké dílo,

působí dnes tou, zítra onou stránkou. Smrtí tvůrce zahájeny jsou dějiny jeho osobnosti, jako počínají dějiny knihy jejím vydáním.

Po letmých těchto příkladech na různost forem, v něž může vejít poměr osobnosti a díla, a dříve, než se odvážíme dalších závěrů obecnějších, vizme zblízka tři výrazné postavy básnické, jež jsem volil tak, aby byli bezmála členy téhož směru, vyrůstali z příbuzných kořenů duchovních, ba více, aby do jisté míry rostl jeden z druhého a zvedl se na jeho ramenou, a aby přece s našeho zřetele jevíli trojí typ naprosto odlišný, jakoby na důkaz, že pro poměr osobnosti a díla daleko nejsou rozhodujícím vlivem doba, filosofie a škola. Mluvíme o předchůdci symbolismu Verlainovi, symbolistovi Mallarmém a novosymbolistovi Valérym.

Ani nejohravnější dialektika neodvolí uznati Paula Verlaina za osobnost, neponížíte-li význam tohoto důstojného slova na pouhou fysickou bizarnost a stejně neodpovědnou jako nechtěnou mravní anormálnost. Toť je zde přezjevný příklad díla bez osobnosti; či spíše překrásnému lyrickému dílu je zde protějškem (a látkou) jen holá, ač hořká, bouřná, vášnivá životní materie človíčka dobrého do anekdot, slabošského chlebodárcce holek, nevonného špinavečka se vzteklým opojením a záchvaty pokání, prostě "člověčenství" velmi nemyté a nakonec, po vši té bídě, neřesti, vinárnách, špitálech, hotelech na chvílku holkách, utahané k bezmoci. Kde by se v něm vzalo dost síly k zápasu se světem a především sebou samým o osobnost? Historie jeho života jeho života je historií jeho slabosti, slabošství bez příkladu, rozkládajícího ducha v mdlivou pokoru nebo jej podpalujícího v hysterickou zběsilost: vizte jej, jak se křečovitě drží svých přátel, hoje zošklivenou omrzlost prvního výstřelu z revoluce, odpovídaje na smrt

druhého o deset let později návratem k absinthu, odhozením problematické víry a ranami vlastní matce! Jeho velleity náboženské se zrodí z pobytu ve vězení, ale druhého pobytu v něm nepřekážejí. Mathilda, Rimbaud, Lucien Létyinois, matka, o každý z těchto sloupů opře na chvíli naději ne snad na život silný, ale na život šťastný, každé z nich obestře snem o míru, ne-li o "čistotě": a od první uteče k druhému, a třetí ho má zachránit od vzpomínky na druhého, a smrt čtvrté, zbité vlastním synem, ho vydá na pospas veřejnému milosrdenství. Až v povaze jeho díla sama, v jeho nuansované hudbě slov, vyvolávající nezřetelné krajiny, spíše vzpomínané než viděné, kde šerosvit a tlumený zpěv mísí se v dosud nevnímanou jednotu se sladkým, hříšným puzením živočišného pudu a melancholií snadno a ochotně extatickou, bývá hledán a viděn vliv jeho slabosti, impresionistické trpnosti a odosobnění. Měl vůbec chvíle, kdy jej alespoň pokoušela představa osobnosti? Měl r. 1872, prchaje do Belgie se svým "pekelným manželem", svůj okamžik vzdoru: dokázal však jen zhnusit básníkovi "Opilého korábu" všecko umění. Dostalo se mu krátce nato -- a zase z vnějšku -- druhé možnosti: dojít duchovního tvaru cestou obnovené náboženské víry. I osud tohoto pokusu je znám: jak tak úspěšný do smrti Lucienovy, končí od r. 1885 záměrným systémem "romoběžnosti", po sbírce špatné náboženské lyriky sbírka vyceněné smyslnosti a znovu tak. Ach ano, "Parallelement"! Ve skutečnosti tento muž chtěl po celý život, bezmocně chtěl, ale vší touhou své slabosti, jedno jediné: být pokojným měšťánkem, a nic víc! Ach, být měšťánkem! Být jím po boku Mathildině! Být jím za profesorským stolem v Rethelu! Být jím s Lucienem na statku v Coulommies! A přece jím nakonec bude: co na tom, že jej posměchem rozšklebený osud přioděje

jen stínem důstojnosti! "Slečna" Eugénie Krantzová mu zařídí poslední léta docela snesitelně a básník dokonce se pokusí o Akademii. A říci, že tomuto muži byla by ne ovšem osobnost, ale řekněme: lež osobnosti přece jen spadla do klína! Ó, pouhým nedorozuměním. Pro sbírku "Romanci beze slov", plod soužití s Rimbaudem, i proslulou básně "Art poétique" byl Verlaine adaptován symbolisty; a mladým těmto lidem se zázračně, že toho zaslouží i pro svůj život vzbouřence proti měšťácké společnosti a morálce: a obdařili jej, živého a svolného, pověstí "Básníka Čirého", velikého, ryziho dítěte, povzneseného geniem a cíly, jež si klade, nad rozkazy a zákazy oficiálních chův. A on nad ně vůbec nebyl povznesen. On proti nim jen stále hřešil. Což je podstatně jiné. Neignoroval morálku s velkolepou samozřejmostí autora "Květu zla", necítil se -- jako se cítil až právem či neprávem Paudelaire -- nad ní: byl do ní naopak dnem i nocí po uši zapatlán a oplakával denně své hříchy včerejší i -- zítřejší. Tento chlapík měl však jakousi vyjevenost aroštolů, vzezření spadlé s hvězd a tedy hvězdných tajemství znalé, a to uvádělo mladé v omyl: viděli v něm, chvíli, proroka. Básníka Čirého dělala z Verlaine valnou měrou jeho vousatá vytřeštěnost opojného bohéma. A tu vzpomínám slov, jimiž Gourmont vyjádřil vzezření Niederhausen-Rodóovy busty Verlainovy v pařížské zahradě de Luxembourg: "... usmívá se do nekonečna, s lící fauny, jenž naslouchá znění zvonů...".

Ne že by Paul Verlaine dočasněmu omylu mladých nebyl přál! Živil jej naopak velmi pečlivě. A tu se naskýtá příležitost, abychom rozlišili přísně dva pojmy duchovědné, autostylisaci od vytváření osobnosti. První z nich byla mistrně studována Šaldou (v studii "O básnické autostylisaci, zvláště u Bezruče" v Slovu a slovesnosti" r. 1935, nyní v "Studii literární historické a kritické", 1937): je jí

podmíněn v podstatě vznik každé básně a je zásahem básníka, jenž v díle vykládá smysl své bytosti nebo právě díla, a nabízí čtenáři stanovisko, s něhož chce být chápán. Autostylisace je ovšem Verlaine pln, jako kterýkoliv básník jiný. Ale právě, že jen autostylisace, a té nesedej lehkověrně na lep! Je jí, abychom nechočili daleko, hned ten proslulý verš, z něhož vzniklo jméno dekadentů:

"Je suis l'Empire à la fin de la décadence..."

A je jí způsobem stejně nápadným a zřejmým pojem "básníka prokletého", jež Verlaine pro sebe a sobě podobně vytvořil knihou "Poetes maudits", do níž zařazuje autoportret pod titulem "Ubohý Lelian": toť vskutku zdařilá autostylisace na druhou. Jasno tu však, že běží o to, zač básník chce platit, ne o to, čím chce být, ještě méně o to, čím jest, čím se stvořil. Konec konců je autostylisace úskok, osobnost pak tvůrčí násilí na sobě a pravda. Úmysl a jeho směr je různý: autostylisace je zásahem nikoliv do vlastní bytosti tvůrce, ale do jeho básně a tedy jejím prostřednictvím do bytosti čtenářovy. Právem ji Šalda řadí mezi "prostřecky strukturálně umělecké". Není formací životní látky, nýbrž její idealisací, s účelem estetickým, ač si právě ovšem proměny podvrženého obrazu, jež nabízí, v legendu. Zrovna Verlaine ukáže ti, jak autostylisace a úsilí osobnostní mohou působit směry přesně opačnými: střídání sbírek náboženských a sensuálních od r. 1885 dokládá rozklad básnickových snah o osobnost religiozní; nuže, pokud Verlaine je mocen věrnosti systému, tedy pravidlu a řádu, proplétá obě inspirace záměrně, aby o sobě dal a udržel autostylisační představu "hominis duplicis", rozpoltněnes, v němž se sváří peklo s nebesy. Toť stylisovat

v zlato legendy bláto odosbění.

Podivuhodná je naproti tomu rovnováha osobnosti a díla u Stéphana Mallarméa: živlem této osobnosti je hluboká samota, vzpruhou nevidaně jítřivé vědomí o poslání, předpokladem čistota srdce a vůle, přímo sžehující mrazem, základní daností do kořenů jdoucí roztržka světa a ducha, jež proti sobě stojí ne už jako dvě nepřátelské skutečnosti (tak u romantiků), ale jako neskutečné (nebo falešně skutečné) a skutečné. Čím život pak? "L'exil inutile du Cygne", neužitečné vyhnanství Labutí (sonet "Le vierge, le vivace..."). Svět-exil, nadsmyslné-pravá vlast, přechodem smrt: tedy podstatně tvůrčí úloha smrti. To tedy není už Baudelairovo:

"O Mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre..."

Ó, Smrti, starý kapitáne, čas je již, vzhůru kotvy..., výraz znudění a přesycení, teď zní to tak:

"Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change..."

A v Něho samého jej teprv věčnost promění... (sonet "Le tombeau d'Edgar Poe"). Posedlost smrtí je u básníka prostě formou posedlosti čirostí, jako jsou jejími odnoši posedlost mořem, azurem, dojem pádu do nekoněčné propasti. A ještě:

"La chair est triste, hélas, et j'ai lu tous les livres..."

Tělo je smutné, běda, a poslední knihu jsem dočetl... A tedy:

"Tourner l'épaule à la vie..."

Obrať se zády k životu... (b, "Les Fenêtres"), Huysmans, objeviv tuto osobnost, představí -- a zároveň definuje -- ji ústy estétského Des Esseintes v románě "Na ruby": "... Miloval díla tohoto básníka, jenž v prospěchářské době žil stranou literatury, chráněn před okolní hloupostí svým pohrdáním, líbuje si daleko od lidí v překvapeních intelektuálních, ve viděních mozkových, zjermňuje myšlenky už beztoho zdánlivé, roubaje na ně byzantické finesy, pokračuje v nich vývody lehce naznačenými, jež stěží spojovala nepostřehnutelná nitka..."

Uvážíme-li široký učitelský význam Mallarméův v nové poezii a přece zároveň to, že vlastní dědictví jeho díla básnického rozmnožil téměř jediný Valéry, uvědomuje si, že tvůrce "Herodiady" učil spíše ještě svou osobností než dílem. Ba, každé z četných svědectví o jeho "útercích" v rue de Rome, jež nám jej představují, drobného a trochu obřadného učitele, an fascinuje kruh žáků a přátel plynocím slovem, hlubokým zrakem, vztyčeným prstem, je zpravidla příspěvkem k poznání jeho osobnosti: "Rozhovor vznikl rychle. Bez posy, s přestávkami, vzlétal sám do výsostných končin, jež navštěvuje meditace. Lehké gesto jej poznámkovalo nebo podtrhovalo, následoval krásný pohled, sladký jako pohled staršího bratra, jemně usměvavý, ale hluboký, a v němž dlela občas tajuplná slavnostnost. Trávili jsme tam nezapomenutelné hodiny, bezpochyby nejlepší, které kdy poznáme; byli jsme tu svědky, uprostřed všech půvabů a svůdností slova, onoho nezaújatého kultu ideí,

jenž je náboženskou radostí ducha. A ten, jenž nás takto přijímal, byl absolutním typem básníka, srdcem, jež umí milovati, čelem, jež umí pochopit, nebyl pod míru ničeho a ničím nepohrdal, neboť rozeznával v každé věci tajné poučení nebo obraz Krásy..." Tak mluví jeden ze zakladatelů belgického symbolismu Albert Mockel ("Stéphane Mallarmé. Un héros", Paříž 1899). Tu patrně: apoštol gesta nenásilně imperativního a trochu hieratického, vmlouvaný a něžný, vábíci stejně naprostým désintéressement jako jistou ženskostí. Objevuje se v době, jež zní o novém náboženství, Kráse, jejíž kult si vytváří kroužky a prostředí zasvěcenců. Personalita Mallarméova je — v kruhu věřících — personalitou kněze, působící ryzostí a askesí svého příkladu. Vzdav se světa, působí dojmem toho, jenž odvrhl něco, jež poznal, a mohl srovnatí nicotu skutečnosti s nádherou nadsmyslného, jež rovněž zná. Ve Valéryově "Poslední návštěva u Mallarméa" čteme ještě: "Ač byl chud a bez počt, nahost jeho poměrů pokořovala všechny výhody ostatních; zajistil si však, aniž je vyhledával, neobyčejné věrnosti. Co se týče jeho sama, jehož mudrcký úsměv vznešené oběti utlačoval jemně vesmír, nežádal od světa nikdy leč co obsahuje nejméně častého a nejcennějšího. Nalézal to v sobě" (otištěno ve "Variété II").

Osobnost Mallarméova je velmi přesně osobností jeho díla. Studium poměru osobnosti a díla může na něm zjistit nicméně zvláštní jev: osobnost a dílo, i když stejnoznačné, nepůsobí nutně směrem zcela týmž, ani nezasahují týž okruh ovlivněných. Mallarméovo dílo poetické, soustava jeho básnických představ a metody tvořivé práce zasáhly vlivem umělecky vskutku nadprůměrně významným vlastně jen Valéryho. Rayonnement

jeho osobnost, a zvláště jeho příklad básníka absolutního, halucionovaného Posla, vyznavače čirosti, zasáhl, ač snad méně pronikavě a ne vždy všemi mravně-psychologickými složkami, prostor mnohem širší: vliv dotkl se v tomto směru nejen všech hostů jeho salonu, v němž se tísnili po téměř dvacet let lidé dvou generací, a nejen básníci francouští a jiní, ale i malíři, kritikové, ba projevil se též u tvůrců česů našich. Jako osobnost, právě a jen jako osobnost, může Mallarmé působit, nestalo-li se, i na surrealisty.

"Když jsem začal docházet k Mallarméovi osobně," — praví Paul Valéry v "Derniere visite a Mallarme" — "literatura nebyla mně již téměř ničím. Číst i psát mne namáhalo, a přiznám se, že mi s touto omrzelostí leccos zbývá. Vědomí sebe sama pro ně samé, objasňování této pozornosti a péče o to, narýsovat si jasně svou existenci, mne vůbec neopouštěly. Tato tajná nemoc vzdaluje člověka od písemnictví, z něhož nicméně pochází." Valéry stává se členem salonu rue de Rome dvacetiletý: vizte jej v té chvíli už na cestě k panu Testovi, a dál za ním do "beznadějných končin zamýšlených pekel" Mladé Parky. Zajímá ho více tvar a fungování jeho já než díla tohoto já. Více metoda než výsledky. Mallarmé je mu především metodikem poesie, vědcem básnění, vábí ho v něm naprosté potlačení "naivní intuice", tvořivého iracionálního furoru a přizná se, že "byl doveden těmito podivnými zjištěními k tomu, aby přičítal aktu spisovatelskému hodnotu čirého cvičení" ("Lettre sur Mallarmé" ve "Variété II"). Tudíž, téměř od počátku platí o Valérym oné pysné testovské:

"Je suis étant, et me voyant; me voyant voir, et ainsi de suite..."

Jsem ten, jenž jest a se vidí; vidí se vidět se tak dále... ("Soirée avec M. Teste"). Rozuměj: jest mimo jakékoliv dílo; vidí se, skrze své dílo; a vytváří je pouze jako nástroj zření na sebe; více ještě: nástroj k reorganizaci sebe, vybudování sebe. "Díla v mém systému stávala se prostředkem k proměně, jejich zpětným působením, bytostí jejich autora, kdežto v obecném mínění jsou cílem...", praví Valéry r. 1938 (ve "Fragments des mémoires d'un poème", otištěných závěrem monografie E. Nouleta "Paul Valéry"). "Tím, že jsem stavěl..., vystavěl jsem se, myslím, sám," říká už architekt Eupalinos v sokratickém Valéryově dialogu, jenž nese jeho jméno. V obecném mínění že jsou díla cílem? ... Ano, žádá se od tebe, básníku, abys v nich byl sebou k vůli jiným. Avšak "i ten nejzaujatější (z podniků poesie), i ten, jenž se má za nejplášší, nás neznatelně vzdaluje velkého záměru dovést naše já až ke krajní hranici jeho žádosti vlastnit sebe sama, a dosazuje zřetel na pravděpodobné čtenáře na místo naší představy bezprostředního svědka nebo neúplatného soudce našeho úsilí..." ("Fragments..."). Jsou lidé, kteří nedokáží se opájet leč sebou samými:

"Que je respire ici la domination toute pure",

to jsou slova Semiramidy k sobě samé ("Sémiramis", melodrama, akt III.). Táž Valéryova hrdinka, o dvacet let mladší, pokoušela sebe v mrazivém čirojasu své královské věže nad Ninivem výzvou:

"Ose l'abîme !"

Odvaž se propastí! To jest: Buď sebou samou!" Jest odepřeno nejhlubším

obdivovat sebe samy oklikou přes zanícení druhého, neboť jsou ztělesněnou jistotou, že nikdo jiný než oni nedokázal by ani pojmouti, co od své bytosti požadují, ani věc doufají od svého daimona. Co vydávají na světlo boží, není nikdy leč to, co odvrhují: odpadky, trosky, hračky jejich skrytého času..." ("Je disais..." ve "Variété III"). Odpadky, trosky, hračky -- Valéry mluví o básnickém díle. Ale jeho pojetí osobnosti připouští o díle básnickém ještě jednu představu: je-li dílo méně cílem než cestou k němu, lze Poesii chápat jako mez v nekonečnu, k níž báseň táhne, aniž se jí kdy dotkne. Zde máme vysvětlení básnických tvůrčích způsobů autora "Náčrtu hada": jeho skrovné plodnosti; jeho zvyku nechávat dílo léta, ba desítky let v práci; jeho zvyku vracet se k týmž námětům, motivům, situacím, nevynalézat, jen prohlubovat do nekonečna (viz "Air de Sémiramis" v "Album de vers anciens" a melodram "Sémiramis", "Narcisse parle..." v "Album" a "Fragments du Narcisse" v "Charmes", vlastně i "La jeune Parque" a "La Pythie", atd.) "Nevím," -- praví Valéry v stati "Au sujet du Cimetière marin" (otištěné ve "Variété III"), -- "je-li ještě módou dlouze básně vypracovávat, zdržovat je mezi bytím a nebytím, vznášející se po léta před touhou, pěstovat pochybu, úzkostlivost a lítost, -- takže dílo stále znovu do práce bráné a přetvářené nabývá tajné důležitosti podnikavé reformy sebe sama." Pro ty, kdo tak tvoří, čas neplatí, "což jest dosti božské". Etika umělecké formy jest tu zároveň a především etikou osoby, mravní disciplinou života vůbec. A je možno tímto směrem básníka domyslit: čím je péče o uměleckou formulaci díla větší, čím více je prodlužována doba genese jeho, tím menší je počet osob, které mu budou schopny porozumět, jak mu rozumí básník, ocenit je do nejmenších odstínů, vyčerpat je svým pro-

žitkem; krajním případem jest možnost péče nekonečné a tedy prožívání jediného, básníkovy, bez účastnictví jakéhokoliv. Tu vzniká nepochybně osobnost bez díla, mez, k níž zřejmě a vědomě, inspirován svým mallarmovským původem, tíhne Paul Valéry a již se v současné poezii nejvíce ze všech tvůrců přiblížil...

Naše pojetí Verlaine, Mallarméa, Valéryho, zvláště obou posledních, má — tuším — svou platnost samo o sobě. Míjíme o ně nicméně opřít ještě několik dalších závěrů.

V desáté kapitole druhé knihy svých "Essais" vykládá Montaigne o důvodech své lásky k historikům, a zvláště k autorům "Životů", Plutarchovi a Dioegenu Laertiovi: "Neuvážuji s menší zvědavostí o osudu a životě velkých učitelů světa než o rozmanitosti jejich názorů a výrslů." Totéž rozlišení o stránku výše: "Neboť mám zvláštní žádostivost, jak jsem jinde řekl, poznávat duši a upřímné soudy svých autorů. Na jejich osobivost, nikoliv však na jejich mrav ani na ně samy dlužno totiž usuzovat podle oné výstavky jejich spisů, jež ukazují k divadlu světa. Tisíckrát jsem litoval, že jsme přišli o knihu, kterou Brutus napsal o cnosti: jeť krásné učit se teorii těch, kdož dobře znají praksi. Ale, nehledíc k tomu, že kázání a kazatel jsou věci různé, zrovna tak rád patřím na Bruta u Plutarcha jako u něho samotna. Volil bych spíše zvědět pravdivě slova, jež říkal ve svém stanu některému z důvěrných přátel, než řeč, jež den nato proslovil ke své armádě; a to, co dělal ve svém soukromí a svém pokoji, než co dělal na náměstí a v senátě." Dějiny lidského ducha, pokud se v tvořivém svém vývoji vyjádřil prostřednictvím krásy, — dějiny umění —, žádají patrně, aby se historií děl dostalo protějšku historií osobností. "Geistesgeschichte" je značnou měrou "Geistergeschichte".

Pozornost duchovědná se stejným právem povinně upře k tajemství díla jako k mysteriu individuality. Jít dějinami ducha, toť kráčet alejí heroů. Alejí? Otázka historické postupnosti a vázanosti klade se v dějinách ducha a duchů svým způsobem: člověk Sokrates narodil se nepochybně o dlouhé staletí dříve než člověk Valéry a životy obou jsou naprosto podmíněny tisícerymi okolnostmi historickými, v obou případech různými: tyto životy jsou nepřesaditelné. Jako osobnost nestojí Sokrates ani o coul dále od nás než osobnost Valéryova, řídí-li se její dnešnost měrou živého působení, je snad dokonce přítomnější než tato: život byl, osobnost nebyla, ale jest, lépe -- trvá, "elle dure" v bergsonovském slova smyslu. Jako díla umělecká, i osobnosti -- vytvářivše samy sebe v nadčasová normativní paradigmata lidství -- "trvají" v mimohistorickém nadprostoru, věčná simultaneitě a přítomnosti. V pojmu "Geistes-geschichte" měním tím pojetí druhé složky, jako jsem jinak než obvykle pojal prvou.

Vývoj literární vědní teorie dál se v posledních desetiletích ve znamení čím dále tím patrnějšího odporu proti metodě biografické a sainte-beuvovské představě básnického díla jakožto "výrazu temperamentu". Právem. Jest však možno se ptát, není-li život tvůrcův, pozorně sledovaný, nejschůdnější cestou, vedoucí k poznání osobnosti. Jako úhrn přirozených talentů a darů psychofysických a vývoje schopných možností, je život osoby hmotou a materiálem její osobnosti, ať již tato vybrané a volené možnosti a dary rozvíjí a dotváří v rázné a osobité své rysy, ať s jinými v sobě zápasí a potlačuje je. Jako průběh a děj, lidské vůle poslušný, je život nejbezprostřednějším vyjádřením osobnosti, první a nejbližší její práci, zrcadlem, v němž patří na svou harmonii, moc i schopnost. Jako řada událostí a situací světem člověku vnucovaných, je život osobnosti sokem, na němž měří svou sílu, proti němuž se osvědču-

je a utvrzuje, po případě i smrtí. Nuže, nebude-li pak vhodné vrátit -- v oboru studia osobnosti -- biografické metodě, "svazující na všech stranách autora se zemí", část její někdejší dobré pověsti? Zajisté, za podmínky, že život pro ni zůstane čím jest: základnou, odrazovým můstkem; poznávajíc jej, opatřuje si věda jen východisko k poznávání osobnosti, nazírá pouze směr, jímž se může dát úsilí o osobnost. Osobnost, jako každé tvůrčí dílo, je osvobozením. Je duchovní liberací. Ale ne proto, že trhá pouta mezi životem a sebou, nýbrž tím, že jej dotváří v hodnotu nadčasovou, že jej integruje, vynášejíc jej zároveň v rovinu vyšší, překonajíc jej. Putovat za osobnostmi, toť vpravdě vytvářet novou mytologii ducha. Ale lidský smysl této mytologie musí stůj co stůj být zachován.

O P S A H

Životní rovnováha a životní amplituda	1
Co je existence	13
Několik poznámek o pojmu "světových dějin"	53
Války 20. století a dvacáté století jako válka	68
Osobnost a dílo (kritická studie)	91
Obsah	113

