

FILOSOF HRDÉ LIDSKOSTI

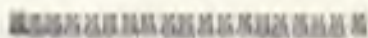
Když na počátku tohoto století vydal šestadvacetiletý "soukromník" Ladislav Klíma svou první knihu Svět jako vědomí a nic, uvítal ji tehdy Emanuel Chalupný, jediný její recenzent, jako historickou událost v dějinách české filosofie, neboť jí poprvé vstoupil na českou půdu radikální subjektivní idealismus. Ačkoli se recenzent s obsahem knihy neztotožnil, přiznal jí nenahraditelnou hodnotu výchovnou, protože "radikalism zkypřuje a zúrodnuje půdu filosofie". V polovině našeho století byla však Klímova nauka již "ubohým subjektivním idealismem" a její autor "úchylný zjev české filosofie, pro jehož pomatené, chorobné myšlenky bude vždy a zejména dnes škoda papíru". Dnes vydáváme Klímu znovu a chtě nechtě musíme tedy odpovědět i na otázku, zda od té doby poklesla tak rapidně cena naší základní kulturní suroviny, že nám ji pro tento účel už není líto, nebo stala-li se "úchylnost" naopak kladnou hodnotou.

Posuzováno z hlediska tzv. zdravého rozumu jeví se nutně Klímovo dílo stejně jako jeho život něčím nenormálním, úchylným nebo zvrhlým. Kategorie "zdravého rozumu", v Čechách tak zdomácnělé, nejsou skutečně sto pochopit počínání člověka, který zásadně odmítal jezdit pražskou tramvají od doby, kdy v ní zakázali kouřit, a raději vandráckou holí vytukával takt svým rázným krokům na častých cestách z vysočanského domova do nejvzdálenějších koutů města, - pro něhož peníze byly jen ekvivalentem několika ruských rybiček a maximálního množství alkoholu a který za okamžik filosofické extáze byl ochoten obětovat všechny pozemské statky. K tomu ještě v běžném styku to byl člověk neobyčejně jemný, zdvořilý, ohleduplný a s vybraným vystupováním. A jestliže setkání s takovou osobou může "zdravý rozum" ještě přejít shovívavým úsměvem a výnamným poklepáním na čelo, pak ve styku s dílem, myšlenkami a názory tohoto podivína začíná upadat v zuřivost. Společnost, jejímž ideálem byla "kramářská decimálka" a plné břicho, nemohla vystát člověka, který tímto ideálem opovrhoval. Rovněž společnost, jež se promítala do spořádaného procesí, kráčejícího, obezřele se

rozhlížeje po číhajícím nepříteli, s pokorným nadšením za svatým obrazem k zářnému cíli, nemohla strpět okounícího jízlivce, který do jejich promyšlených hesel vykřikoval, že vše je jen Hra a že bůh, kterého nesou v čele, nikdy neexistoval. Podobný člověk může dojít sluchu jen ve společnosti, jež vědoma si své síly, může si s moudrou rozvahou dovolit "přepych" vyslechnout o sobě soudy, které i ve svém extrémním výrazu a často pamfletické formě skrývají hluboké pravdy; funkce bláznů na dvorech moudrých vládařů byla objektivní potřebou. Slovy filozofa samého: "Donkichoterie, jaké hned tak není rovno - největší rozumnost vedle největšího bláznění." Ani naše společnost nemůže tuto potřebu ignorovat.

Za svého života našel Klíma porozumění jen u úzkého kruhu intelektuálů, z nichž někteří se stali jeho obětavými přáteli, ač nikdo z nich nebyl bezvýhradným vyznavačem jeho názorů. Ostatně Klímovo učení je z těch, jež se pro své vnitřní předpoklady nemůže stát masovou, ba ani skupinovou ideologií; je především určitou tóninou ducha a trvale si podržuje funkci myšlenkového katalyzátoru. Mezi Klímovy přátele a příznivce patřily vynikající postavy české kultury: básník Otokar Březina, sociolog Emanuel Chalupný, kritik F.X. Šalda, filosof Karel Vorovka, později vydavatel jeho díla myrxiátský myslitel Jaroslav Kabeš aj. Ti všichni se přičinili o to, že z tisíců stran, které Klíma napsal, byl aspoň zlomek vydán a že Klímovo jméno vešlo do českých kulturních dějin. Nebylo to nikterak snadné: autor sám se nejméně staral, aby jeho dílo proniklo a aby vyhověl obecnému vkusu; o náladě publika byla již řeč. A tak i Chalupný, který byl jinak pečlivým registrátorem kulturního dění, dostal se k první knize Klímově vcelku náhodně na upozornění Březiny, jemuž ji Klíma zaslal. Chalupného referáty v Přehledu a České mysli roku 1906 byly také jedinými ohlasy na Svět jako vědomí a nic. Teprve o pět let později se ke knize vrátili Karel Horký a Josef Kodíček a otiskli z ní ve Stopě několik úryvků a informací o autorovi. V témž roce vydal Klíma pod pseudonymem Vladislav Sever v Zahradě Epikurově ostře protirakouskou stať Sokol, v níž zdůraznil proti povrhnutí maloměstáckému váštenství akrytý smysl sokolství jako ozbrojené odbojové organizace. V 1913 připomíná Klímu anarchistická Zádruha a znovu přehled s několika texty zařazenými

později do knihy Traktáty a Diktáty. Možnost větší publicity získal Klíma až po světové válce, kdy mu jeden z jeho přátel, divadelní kritik a režisér Josef Kodíček, nabídl stránky liberální Tribuny. Klímovo jméno proniklo do kulturní veřejnosti a postupně se mu otvíraly k příležitostným vystoupením i jiné časopisy, jako Právo lidu, České slovo, Nová svoboda, Pramen, Tvorba, Ruch filosofický, Židovské zprávy, Rozvoj, a dokonce komunistický Hlas pravdy. Většina článků a studií uveřejněných v těchto časopisech vyšla potom v knize Traktáty (1922), jejíž vydání financoval E. Chalupný, a Vteřina a věčnost (1927). V novém vydání vyšla r. 1928 i jeho filosofická prvotina. Pochopitelně ani v této době nepronikalo Klímovo dílo bez odporu některých částí publika a bez veřejných skandálů Veselohra Matěj Poctivý, kterou Klíma sepsal společně s Arnoštem Dvořákem a k které měla premiéru 1922 v Národním divadle, musela být na nátlak oficiálních divadelních míst stažena s programu. Všeobecná korupce a demagogie vládnoucích i v politických vztazích byla tu zesměšněna do té míry, že se zdálo být "nebezpečné" morální autoritě nedávno vzniklého státu. Když b. 1928, v úmrtím roce Klímově, vyšla první jeho větší beletristická práce, groteskní román "Utrpení knížete Sternenhocha, vypovídaly odborné učitelky členství v knižnici Plejád, protože prý jen pro krásné vazby pornografie nekupují. Po Klímově smrti byl ještě vydán větší výbor z próz, nazvaný podle úvodní novely Slavná Nemesis (1932/), a několik drobnějších prací bibliofilských edicích.



Klíma býval označován za epigona Schopenhauera a Nietzschea. Než posoudíme, zda tomu tak skutečně je, musíme předeslat, že doba, kdy se Klímův světový názor formoval, tj. před 19. a 20. stol., byla opravdu dobou intenzivního Nietzscheova vlivu na celý evropský kulturní život. Tento vliv byl daleko mohutnější než předchozí a do jisté míry i paralelní ohlas názorů Nietzscheova učitele Schopenhauera a v plné síle trval až do první světové války. Myšlenky velkého přehodnocovatele hodnot" vytvořily v plném smyslu kulturní atmosféru doby. Působily přes odpor všech institucí hájících statusquo v nejrozmanitějších směrech a v nejrozličnějších společenských souvi-

alostech. Byly jimi zasaženy bezmála všechny síly, jež se tím či oním způsobem stavěly kriticky ke skutečnosti, stabilizované poměry porevoluční buržoazie. A můžeme-li zběžně charakterizovat tyto poměry ve sféře ideologické jako víru v pozvolný pokrok, smysl celého dějinného vývoje, jako víru v pokrok rozumu, který svým světlem bude postupně dobývat všechny temné kouty nevěděni, jako víru ve vědu, jež s mravenčí pílí anáší nesmírné množství poznatků pro úspěšnou praxi, jako víru v moudře spravovaný stát, harmonizující v jedu velkou rodinu nepříteliš protichůdné zájmy svých občanů, jako víru v pevný mravní řád věčných lidských hodnot, jež mají svůj spolehlivý základ v ušlechtilých ideálech křesťanské morálky, jako víru v moudrou prozíratelnost, které nevaří mírná dávka svobodomyšlnosti, jako víru ve výchovnou moc umění, jež může těmito ideály, oděnými do krásných forem, oblažit a zušlechtit lidské srdce, - pak zjistíme, že se Nietzsche rozhodl postavit proti nim ideály radikálně opačné, nezahrnující ovšem implicitně společensky revoluční řešení, a rozmetat svou kritikou, s ironií, sarkasmem a blasfemií jejich soudržnost a historickou kontinuitu: "Znám svůj úděl. K mému jménu se připevní jednou vzpomínka na něco obrovského - na krizi, jaké dosud na zemi nebylo, na nejhlubší kolizi svědomí, na rozhodnutí vyvolané proti všemu, co dosud bylo vírou, požadavkem, svátostí. Nejsem člověk, jsem dynamit." (Ecce homo).

K prudkému rozšíření Nietzscheových myšlenek přispěly zejména dvě okolnosti: krize, do níž vstoupila vyspělá buržoasní společnost v poslední třetině 19. stol. tj. především prohlubující se rozpor mezi ideály této společnosti a její každodenní realitou, čímž vzniklo určité ideologické vakuum prahnoucím po naplnění, a za druhé básnicko-aforistická forma N. projevů, jež podávala jeho radikální názory v atraktivní a přístupné ~~formě~~ podobě, ponechávala jim daleko větší prostor pro mnohoznačnou interpretaci, než je u filosofických idejí běžné, a tím jim poskytovala i větší a diferencovanější možnost ohlasu. Nietzscheovo dílo potkal podobný osud, jaký v novodobých dějinách evropského myšlení měl snad jenom roussseauismus, máme-li na mysli intenzitu i extenzitu jeho působení. Jeho ideologická funkce byla rozmanitá a vnitřně rozporná. N. myšlenky se dovolávali lidé, kteří byli nespokojeni s burž. společností

ať už vcelku, nebo jednotlivostech, a kteří si přáli její změnu nebo opravu, návrat k starému či nastolení radikálně nového nebo útěk z ní do sfér duchovna. A tak se s Niet. jménem setkáváme u dekadentních aristokratů ducha, u titanských individualistů, u radikálních humanistů, u konzervativních zbožnovatelů moci i u ideologů dělnického hnutí v jeho anarchoindividualistické a anarchokomunistické podobě.

Také v Čechách má Niet. vliv a ohlas neobyčejně široké rozpětí, a to již u generace, která vstupovala do kulturního života počátkem 90.let. Tento vliv zasahuje O.Březinu ideálem příchodu nového člověka, J.S.Machara odmítnutím křesťanské morálky a kultem antiky, F.V. Krejčího pokusem o syntézu Niet. individualismu se socialismem, zakladatele Moderní revue Arnošta Procházku a Jiřího Karáska postojem duchovního aristokratismu i formou literárního výrazu, F.X.Šaldu důrazem na dionýzovský kult plného života, a dokonce i pozitivistu Fr.Krejčího hlubším oceněním neracionálních vrstev lidské psychiky. Význam Niet. zdůrazňuje také S.K.Neumann ještě ve svém anarchokomunistickém období, kdy jako ideolog kolektivistického hnutí si ce nemůže přijmout Niet. krajní individualismus, nicméně se často dovolává jeho názorů na stát ("tak málo státu, jak jen možno"), jeho "nevyvratitelné" kritiky křesťanské morálky a řadí ho mezi "pokrokové myslitele, básníky revolucionáře a anarchisty", spolutváře "ideové revoluce". Programový skandalista české dekadence Arthur Breisky píše r. 1902 pod vlivem Niet. esej Umění udělati se bohem. S N. dílem a osobností se později se sympatiemi vyrovnávají Otokar Kischer a Zdeněk Najedlý. Aniž sestavíme plný výčet N. vlivů, můžeme zaznamenat, že jejich dominující ideologická funkce působila v Čechách převážně směrem společensky progresivním, a dokonce tyto vlivy strhávaly k sobě svou dynamičností pozornost radikálně naladěných kruhů inteligence mnohem více než bezbarvý, pozitivisticky orientovaný austromarxismus.

Uvádíme konkrétní doklady přímého Niet. vlivu mimo jiné i proto, že se nacističtí nebo nacismu blízcí interpreti pokoušeli využít N. myšlenek, aby zdůvodnily rasistickou ideologii bezohledné vlády Hitlerových "nadlidí". Někteří marxisté, v bezděčné závislosti na této snaze, avšak s úmyslem opačným, podobně dováděli rodokmen fašismu k N. a od něho přes Schopen. až k německé romantice, ignorující konkrétní dialektiku historického působení. Protože i Klíma stál logikou svého vývoje v těsné blízkosti této řady, musíme zdůraznit

torického působení. Protože i Klíma stál logikou svého vývoje v těsné blízkosti této řady, musíme zdůraznit, abychom předešli případným nedorozuměním, že podobné interpretace jsou naprosto svévolné. Distancovali se od nich ostatně sami němečtí humanisté. Žádná doktrína se sice neumůže ubránit zneužití, dostane-li se do soukolí ideologických zájmů, o tom nás dějiny dostatečně poučují. Nicméně při větší mnohoznačnosti filosofického textu lze dosti objektivně posoudit, které důsledky z něho vyvozené jsou ještě v jeho intencích nebo je už překračují a stávají se falzifikací. V případě Niet. a obdobně i Klímově by nebylo většího historického paradoxu, než kdyby ideje, jejich uskutečnění spojovali s nejušlechtilejšími individualitami, jaké z jejich hledisek lze si jen představit, byly realizovány "gangsterstvím středních tříd" (Orson Welles).

Opusťme však tyto ideologické exkurzy a vraťme se k nejvlastnější filosofické sféře, kde můžeme Klímu s Niet. konfrontovat totiž k metafysice. Nietzsche se ve svém "přehodnocování hodnot" nemohl samozřejmě zastavit ani před metafysikou a také ji podrobil kritice. Nazval všechny pojmy tradiční metafysiky, jak se vyvinula od Platóna a Aristotela, "mumlemi" a žádal návrat zpět k před Sokratickým Řekům, hlavně k Herakleitovi, neboť celá pozdější metafysika byla nakažena pojmem křesťanského boha. Nejnovější Nietzscheovské bádání, zejména zásluhou M. Heideggera a E. Finka, podrobně prozkoumalo, nakolik N. tento svůj záměr splnil a kde zůstal poplatný křesťansko-aristotelaské tradici. Dochází k závěru, že čtyři hlavní ryasy Niet. filosofie jsou zároveň odpověďmi na čtyři otázky tradiční metafysiky po povaze jsoucího. Tak učení o vůli k moci charakterizuje jsoucí, věc jako takovou. N. nezná žádné pevné konečné věci. Co vypadá jako věc, je jen dočasný útvar vůle k moci, určité kvantum moci, které je v neustálém napětí, pohybu a boji. Věc nemá pevné hranice, ve všem živém pulsuje vůle k moci, přemáhání slabšího silnějším, boj o moc a zároveň neustálý posun hranic. Tím je také vymezen prostorový předěl mezi bytím a nebytím. Učení o věčném návratu vypovídá o pohybu jsoucího v celku jsoucna, o jeho časovém rozměru. Celak věcí musí být časově určen již předem, nikoli až jako výslednice pohybů jednotlivých jsoucna puzených vůlí k moci. Takový úhrnný vnitřní čas celku jsoucna je nemyšlitelný jen jako opakování, věčný návrat. Tím odpadá jakákoli nedo-

jen jako opakování, věčný návrat. Tím odpadá jakákoliv nedokonalost, nehotovost, kterou musí teprve budoucnost dovršit. V takovém celku je již všechno budoucností, čas je pojat sám do sebe. Teze o smrti boha je řešením dalšího klasického problému, totiž vztahu skutečného bytí a jevů. Je odmítnutím tohoto rozlišení: neexistuje pouhý jevový pozemský svět a skutečný svět metafysický. Je-li bůh mrtev, není nejvyšší jsoucno propůjčující jsoucnost ostatním jsoucnům a není také nejvyšší dobro jako míra všech věcí. V této otázce však N. není následný, když rovněž chápe jsoucno pozitivně jako hodnotu a když ve všech konečných jsoucnech vidí "útvary tvořící vůle k moci" a výtvary praměloce, jímž je dionýzovsko-apolinský život. Konečné učení o nadčlověku není jenom vize ideálního suverenního člověka, jak je promítnuta např. do postavy Zarathustry, je také odpovědí na čtvrtou metafysickou otázku, co je pravda a jak je přístupná. Nadčlověk je pravdou všeho toho, co jako lidské existuje, co se zjevuje jako důsledek smrti boha, vůle k moci a věčného návratu. Tato pravda však není uchopitelná myšlením, abstraktními pojmy, ale intuicí, hlubokým božským pohledem do srce světa, kterého je schopen, pákuť je to vůbec možné, jenom básník. Nejvyšší pravda je "zřením". Všechny uvedené čtyři hlavní teze Niet. filosofie se pohybují v mezích tradiční metafysiky, kdež která poskytuje řešení jím analogická, nepřekračují tradiční čtyři aspekty problému bytí a neformují ani otázku jejich překonání jako radikální revizi dosavadní ontologie. Princip vůle k moci je natolik ontologizován, že neustále strhává Niet. úsilí zpět do područí staré metafysiky a do kategorií esenciálního, substancionálního myšlení. Když Heideggerův rozbor končí také konstatováním, že N. je spíše dovršitel než kladních tendencí staré metafysiky než jejich bořitel, a uvádí ho v tomto smyslu do souvislosti s Leibnizem.

Dominujeme se, na základě rozboru E.Finka a s ohledem na souvislost s Klímkou, že vedle právě reproduktované tendence tradiční metafysické a metafysiku dovršující existuje v N. dále ještě jiná základní tendence, která opouští starou ontologickou problematiku a dospívá k pojetí světa netradičními metafysickými prostředky: je to Niet.myšlenka hry. Svůj původ má v Herakletově představě Dia jako dítěte hrajícího si se

světem. Také u N. má rozměr kosmické metafory. Lidská hra, hra dítěte a umělce, je klíčem k uchopení světa. Hra jako podstata člověka je pojata v tom smyslu, že hrající(si) člověk je spoluhráčem Hry světa, hry vzniku a zániku všech věcí, komedie a tragedie universa. Svět jevů je sférou, do níž může člověk svou hrou zasáhnout a uvědomit si v něm svou úlohu spoluhráče. Pokud N. chápe bytí a dění jako hru, není již vůle k moci metafyzickou silou zpředměťující jsoucna pro vnímající subjekt, ale vůle učinit věci myslitelnými. Věčný návrat téhož je časovým vymezením této hry. Nadčlověk v tomto kontextu není již vládce všeho, puzeň vůlí k moci, ale hráč, který ovšem nežije v nepodmíněné svobodě, nýbrž v kosmickém souladu se světem jako spoluhráč nutnosti. Nicméně tato tendence je jednou z vnitřně rozporných stránek Niet. myšlení a nemůže být považována za dominující (s výhradou, která vyplývá ze všeobecně uznávaných interpretačních pozící s Niet. filosofií); výraznou se stává tam, kde k nad myslitelem Niet. vítězí Niet. umělec: "Antimetafyzický pohled na svět - ano, ale umělecký!" Poslední Niet. kniha Vůle k moci však vyznívá naopak v představu světa, v němž je člověk spíše hříčkou než hráčem s ve velké "hře sil a silových vln", - v "moři, jehož síly bouří a proudí, věčně se mění a věčně se valí zpět v nesmírných letech návratu".

Nietzsche osvobodil člověka od nadvlády boha, neuspěl je však ještě zcela zbavit nadvlády staré metafyziky objektivního světa, kde se snadno nakonec bůh v podobě rýnaných substancí ukryl. Tady nasedl své usilí Klíma. Ve svém prvním filosofickém spisu se pokusil vyrovnat se světem tím, že ho prohlásil za fikci, za zdání: svět prostě neexistuje. Jediné, co můžeme o světě povědět, je: "Zdá se nám, že se nám zdá, že něco jest." Proto jediné, o čem víme, že existuje, jsou naše duševní stavy. O těch víme vše, právě jako o tom, co je mimo nás, nevíme nic. Víme zároveň vše a nic. Je-li tedy pravda fikcí, jsou fikce pravdou a jen v této relativitě je naše poznání světa a to se pohybovat. Podle existence našich duševních stavů můžeme s pravděpodobností usuzovat na existenci cizích duševních stavů a ty jsou také nositelem všeho, cose

nám zjevuje jako hmota. Na pozadí všeho dění je tedy vědomí. ~~Klíma~~ Může se zdát, že se Klíma ve svém řešení problému světa vrací až k Berkeleyovi, nepřijímaje však jeho boží záruku za existenci světa. Klíma byl také ovšem poučen filosofem vůle Schopenhauerem a filosofem vůle k moci Nietzsche: hybnou silou vědomí, světové substance, rozložené ovšem množstvím duševních stavů, atomů vědomí, je vůle. Nikoliv však slepá vůle jako u Sch., ale vůle vědomá, od vědomí neddlučitelná, dokonce vůle jakožto vědomí. Podle své zásady "násilně myslet" o nemyslitelnostech," domýšlí Klíma pravidla pohybu tohoto světa vědomě-volných atomů, kde věčný návrat téhož ~~vyplyná~~ nevyplyvá jako u Niet. z konečného kvanta síly a kruhové nekonečné konečnosti času, ale z časově neukončeného slučování a rozlučování konečného kvanta "kosmického vědomí", kde "každý myšlenkový atom sloučí se průběhem světového roku se všemi myšlenkovými atomy a stane se tak za dobu světového roku tím, čím je svět v každém momentu", kde tudíž každý atom má podíl na věčnosti a nesmrtelnosti, kde se stírá podstatný rozdíl mezi bděním a ~~z~~ snem, mezi životem a smrtí, kde se ruší všechna aktiva a pasiva, takže svět je bez hodnoty, a kde lidstvo provozuje životní hru, při níž nemůže nakonec ani ztratit, ani získat. "Zde je nejvnitřnější hrozné tajemství tohoto světa - fantómu: Vše snaží se a plahočí, touží a děsí se, doufá a z zoufá, jásá a nařiká pro něco, co nejen teoreticky jest ničím, ale co i prakticky V NIC se paralyzuje..."

Tento fiktivní kosmos je určité analogon Nietzscheho metafysického světa, jak jsme se jej snažili popsat v souvislosti s otázkou po Nietzscheho překonání tradiční metafysiky, avšak svět ještě více vyprázdněný a zesubjektizovaný. A tak jediná hodnota" tohoto iluzivního ~~světa~~ a indiferentního světa bez hodnot je vůle, síla ve vyšších stupních své intenzity. Vyprázdněný svět je připraven být silné vůli po vůli. Zde je také bod obratu, z něhož Klíma pokračuje v oné druhé tendenci, kterou jsme poznali u Niet., a postupně ji dovršuje a rozšiřuje o nové stránky. Základ této tendence je ve Světě jako vědomí a nic explicitně vysloven: "Absolutní subjektivismus je nejvíce povahově krásnou, lákavou, příznivou filosofickou možností: činí individuum vším, bohem, - pleno sensu." A hodnocení tohoto bodu obratu slovy již zralého myslitele:

"Svět, pro svou nicotnost je něco pode mnou, je něčím, co možná jakkoli traitovat." Vidíme tedy, že ~~tedy~~ podezření z epigonství můžeme s Klímy sejmut již v r.1904. Od této chvíle a začíná také u něho výrazně převažovat myšlení existenciální nad esenciálním, i když mezi nimi i nadále probíhá vnitřní, neobyčejně idramatický zápas.

Důsledky, pokračující ve směru tohoto obratu, rozpracovává Klíma nejprve ve své beletristické tvorbě, již se s maximální intenzitou věnoval v letech 1906-1909. Odtud lze také ono ohromné úsilí o podmanění světa a nejvyšší umocnění člověka dobře rekonstruovat. Bůh, kterého jako metafysického vládce nad člověkem nechal zemřít již Nietzsche a kterému Klíma vzal další půdu pod nohama, když substantiálně vyprázdnil svět, objevuje se znovu na scéně, tentokrát jako sám člověk. Nikoli ovšem jako bůh, který sestoupil s nebes a stal se člověkem, aby ho spasil. Naopak člověk tu vstupuje na trůn, který se uvolnil po mrtvém bohu, a sám se stává bohem, vládcem nad světem i nad sebou samým. To je smysl Klímova "Egodelamu" a "Deoesence".

Klíma se této myšlenky neleká, necouvá před ní zpět do náruče dobrotivého křesťanského Boha jako Dostojevskij; hrdě ji přijímá a domýšlí do důsledků v teorii - ale také v praxi. Filosofie a život jsou mu rovníci. Proto měl v takovém opovržení akademické filosofy a proto nejprůšernější trest osudu, jaký mohl postihnout hrdinu jeho románu, borglovského nadčlověka Fabia, byl ten, že se stal po smrti v "pekle" profesorem morálky! Přezvykování vymláčených klasů bylo Klímovi nejpotupnější činností.

Psychické dispozice přímo předucovaly Klímu, aby se stal filosofem typu Diogena, Empedokla, Sokrata nebo mudrců orientálních, pro něž byla myšlenka hlavním životním zájmem. "Po beletrii vrhl jsem se, poprvé soustavně, s vášní ještě větší, rázem na filosofickou praxi, s cílem: zabít všechno utrpení, dojít neměnného blaženého klidu filosofickým, aeternitním hledáním na vše, suverénně komandovaným, zorganizovaným." Konkrétně to znamenalo: ovládnout vůli ("absolutně komandující vůli) své jinak anarchické a kontrole se vymykající duševní stavy, proudy asociací, vnější i vnitřní pocity a vjemy, excentricky se rozbíhající myšlenky, a dospět do stavu jakési filosofické extáze, v níž se celý tento rej duševních sil zastaví a jako

v magnetickém poli uspořádá do křivek silokřivek směřujících k jedinému bodu: vědomí své božskosti, své suverenity, své moci nad tím, co je podstatou světa. Praxe indických myslitelů tu nepochybně byla silným inspiračním zdrojem, právě tak jako vědecká filosofie v některých teoretických pozicích. Pátek 13.srpna 1909 byl onen památný den, kdy Klíma došel k "nejamělejší, nejstrašnější, nejvyšší z myšlenek, jež člověk kdy měl: být již v tomto životě v podstatě vakutku a cele a plně Deus, creator omnium! již zde v podstatě jednat, jak On jedná v nejryzejší svém stavu! a spolu poznání, že cíl tento, pro každého dosavadního člověka non plus ultra šílenství, je zcela samozřejmý a dosažitelný ve smyslu mého apparentismu, existimismu..., - a ovšem egosolismu." V nejtěžších duševních bojích usiluje o dosažení tohoto stavu po stovky dní, z nichž jeden, tzv.Cholupický den dramaticky a obsáhle líčí v dopise svému příteli. Avšak přes četné dílčí úspěchy konečný "úspěch" se nedostavuje. "Boží praxe", deoesence, jak nyní nazývá Klíma toto hledání, dospívá do kritické fáze: "Tři cesty byly teď přede mnou: pokračování v dosavadním: nakonec jejím seděla patvorně se šklebící Blbost; absolutní heroismus a Lhostejnost činu: na konci černě se strměla Smrt; a provisorní návrat k lidskému. Rozhodl jsem se pro návrat k lidskému." V souvislosti s prvním řešením, které tu Klíma naznačuje, vnucuje se myšlenka na "nemoc", již svou deoesenční praxí také někdy charakterizuje, a klade se mimoděk otázka, zda skutečně nejde o jakási psychopatické stavy. Leč touto cestou lze se těžko dobrat filosofické podstaty těchto hlubinných stavů lidské mysli, stejně jako psychiatrické šetření neobjasní filosofickou podstatu Sokratova daimonion nebo estetickou podstatu fantastických vizí Hieronyma Bosche. Klímovy originální a strhující deskripce praktického egodeismu zůstanou ojeďinělým svědectvím propaštěných hloubek ducha, na jejichž dně se šklebí nejen šílenství, ale také genialita. Druhá z naznačených možností konce "boží praxe" byla logickým domyšlením absolutní svobody egodeisty: svobody ke smrti. Klíma o tomto řešení několik let skutečně uvažoval a několikrát byl již na pokraji rozhodnutí (viz o tom jeho deníky). To, že se nakonec rozhodl "pro návrat k lidskému", nebylo nadúspěšností z hlediska jeho doktríny, ale vítězství antropologické, "existenci-

ální" tendence jeho filosofie nad tendencí kosmologickou, esenciální. Nevzdává se pro budoucnost zcela deosensenční praxe, ale obrací ji od introvertního "spočívání v sobě Vůle" navvenk k požadavku činu, "božské Síly", dochází k závěru: "I jinak je svět jen krásný a dobrý pro toho, kdo našel svou pevnou půdu a Sílu... Je něco nevýslovně nádherného už v tom, že je někdo vlastníkem existence..."

Souběžně s touto praxí formuluje Klíma i teoreticky v nové podobě své názory a zhruba kolem r.1914 jim dává ucelený tvar. B. Dokladem tohoto procesu jsou jeho filosofické listy, z nichž List o iluzionismu z r.1916 otiskujeme. Dostává se tu definitivní teoretický výraz absolutně subjektivistická tendence, jejíž desetiletý vývoj jsme právě sledovali, a je pojmenována termínem "ludibrionismus". Stává-li se já bohem, pánem světa, pak může svou vůli světu vtiskovat. Ludibrionismus je nejzazší odpověď na otázku co je svět: "Svět je absolutní hříčkou své (rovná se Mé) absolutní Vůle, - nebo prostě: Má hříčka je toto vše. Svět je to, co v každý okamžik já z něho míti chci." Zde také dosahuje nové úrovně tendence, kterou jsme poznali u Nietzsche: staré metafysické kategorie pravda a lež, dobro a zlo jsou podřízeny vyššímu principu, není absolutní pravda, myšlení neboli skutečnost není sluhou logiky, logika i alogičnost jsou v služebném postavení, protože myšlení je hra. pojmy skutečnost, pravda, pravdivost a pravost byly jen pouty, jimiž duch "chtěl podvázat křídla Psychy, obává se letu jejího do nekonečna - neurčita - neskutečna". Ve hře má duch plné uspokojení, protože v ní shledává absolutní jistotu, protože do ní ústí všechny kontradikece a nejistoty. Nyní, dosáhnuv absolutní svobody, může duch diktovat, a tá již v souhlase s logikou, neboť pouty, jež ho dříve svazovala, může teď sám vše obejmout. Nic před ním není uzavřeno. Klíma dává své filosofii poslední ~~charakteristiku~~ charakteristikou: je omnismem, je panrealizací, nebo řečeno jinou terminologií: je absolutní otevřeností. To, co jsme se o Klímově filosofii dosud dověděli, a mohou být stejně dobře prolegomena ke každé příští "metafysice" jako její provedení a dovršení. S vroholu, na němž stanul očištěný, zářící duch, je všechno možné: "Dokonce stanovit materialismus, dokonce i morálku. Prostě: vše je v mé filosofii zahrnuto, není doktríny, která by nebyla její součástí."

Čtenář méně znalý zákrutů filosofického ducha se může právem zeptat: kde je smysl toho všeho? Vždyť přeci subjektivní idealismus je největším nepřitekem materialismu. Ano, ale hloupého, řekl by Lenin (???-pozn.SS-K). A Marx dodává: "...Činná stránka, v protikladu k materialismu, byla rozvíjena idealismem." Neplatí to bohužel jen o materialismu předmarxistickém, jak bylo dlouho všeobecně rozšířenou domněnkou. Také dialektický materialismus prožíval z různých příčin dlouhá období, kdy na "činnou stránku" téměř nebo úplně zapomínal. A tak není divu, že o vztahu ducha a hmoty vládla představa, kterou Klíma způsobem sobě vlastním formuloval v aforismu: "Materialismus neboli svět jako lejno, z něhož se kouří - duch." Avšak co jiného je tato "činná stránka" než člověk v bohatství svých určení. Klímova filosofie nezná nic jiného než člověka, lépe řečeno Absolutního Člověka. Je extrémním antropologismem. Tato charakteristika neoslabuje ani tvrzení o nesmrtelnosti ducha, které je pozůstatkem K.substancialismu, které připodobňuje jakési metempsychoze v rámci lidského rodu a které hájí argumenty, jež těžko obстоjí i z jeho vlastního hlediska. Zdá se že je podržuje, byť za cenu nedůslednosti, právě proto, aby zdůraznil kontinuitu hrdého lidství, aby mohl napsat rovnici $Já + Já = Bůh = Volnost$. (Teprve v závěru Vtěriny a věčnosti z r.27, tedy rok před vlastní smrtí, tezí o nesmrtelnosti oslabuje a zdá se, že i opouští.) Stejný smysl má také K.destrukce objektu, jeho nejdůslednější skepse vůči vnějšimu světu, kterou označuje jako absurdismus a jež končí zjištěním: vše je ztraceno! Tím však je dán pravý počátek svobody člověka: "Ale teprve ztratíme-li vše, můžeme vše získat - vesmír dobyt, Boha do okovů vrhnout..." Zde je zdroj přesvědčení o ceně lidské existence. Člověk je tvor absolutně aktivní, tvořivý, aktivita, vědomá vůle, jeho podstatou. Aktivita, která tvoří svět a dává mu nejvyšší lidský smysl. Toto lidské je ovšem negací všeho otrockého, závislého a služebného, je to lidství "egosolistní", bezmezně svobodné, nezávislé a nepokořitelné, podobné jen suverennímu hrajícímu si bohu a volící svou angažovanost jen s vědomím vlastní volby a vlastní odpovědnosti. Je zřejmé, že se u K. setkáváme s podstatně jinou funkcí subjektivního idealismu - dá-li se tohoto označení, tolik zatíženého substancialismem, na jeho nauku vůbec použít, - než ja-

kou uváděly dogmatické učebnice filosofie, které se přímo za-
žehnávaly křížem před tímto zvrhlým produktem "aněžorství".
Klíma se staví na toto extrémní filosofické stanovisko z dů-
vodů právě opačných: nechce, aby byl člověk loutkou v rukou
božích, nechce, aby byl hříčkou dějin a poměrů, a nechce ani,
aby byl otrokem vlastní tělesnosti. Člověk musí být strážcem
svého osudu a pánem světa. Toto prométeovské gesto je prasečí-
kem, k němuž z opačných výchozích pozic dochází také humanisti-
cká tradice marxistická. A ve smyslu této tradice si může mar-
xismus přisvojit Klímu /?!?!/ jako kosmickou sondu věčného
lidství. Není třeba čirpce rozvádět, čím je dána hračice K.
postaje: člověk, jehož vůle produkuje jediné myšlenky, má pře-
ce jen užší rejstřík možností než člověk, jehož vůle si vše-
stranně přisvojuje svět. Klíma zná praxi jen jako aktivitu my-
šlení, myšlenka je mu činem, a pak jako jednotu filosofické
myšlenky a jejího konkrétního přžitku, tj. života jako prak-
tiování filosofie. Víme ovšem, že K. na nejvyšší formu této
praxe, tj. absolutní bytí bohem již v tomto životě, permanentní
decesenci, nakonec rezignoval, odsunul ji jako ideál do neho-
hledna a rozhodl se pro "provizorní návrat k lidskému". Tím
otevřel svého člověka světu a angažoval ho ve věcech lidských,
ponecháváje mu však plně intence suverenního hráče a smysl pro
fair play, jež jsou jeho jedinou výzbrojí v neutrálních utě-
ních s nepoctivým protihráčem, jímž je úhrnná faleš světa;
představa člověka jako hříčky ve hře mocných sil tohoto svě-
ta nebo jako divíka pouze fandícího této hře, což je v pod-
statě totéž, byla s filosofií hrdého lidství zásadně nesmi-
řitelná. A tím také, ostatně v ducha svého omnismu, podstatně
rozšířil dosah svého pojetí praxe.

Jak se tedy může egosolista vyrovnat se sociálními a poli-
tickými poměry? "Ale přece obejmout i je, být hodně sociálním,
politickým, chytrým!" Důsledný individualismus nevylučuje so-
cialitu, naspak je jejím předpokladem, neboť jen svrchovaně a
svobodný člověk může být základem opravdové společnosti. Z to-
ho samozřejmě K. odvyplývá, že současná společnost taková není.
Každý člověk stojí proto před zásadní volbou, jaký postoj vů-
či ní zaujmout, zda přijmout její morálku a pokořit se, nebo
se postavit na odpor: "Mravností novu otrockou shrbenost pod
panujícími názory a řády lidí bez těžkosti, bez vůle, beze

světlejší inteligence. Imoralismem, - volné, vztyčené, rozkazující, autonomní bytí sebou. Co z obého líbí se vám líp? Nestyďte se, vy, kteří tím druhým nejste, a řekněte, že to první, - egyptské hnoe s masem líp než kruté svoboda."

Filosofie společnosti a zejména dějin konkretizuje abstraktní dispozici Klímova člověka a určuje její zaměření. Klíma neklade otázku, jakou formou změnit okamžitý stav společnosti, usiluje především o změnu individuálního postoje a celkové změně ponechává dalekou perspektivu, avšak staví se důrazně a za všechny síly, ideové i hmotné, jež mohou tuto perspektivu přiblížit nebo oživit. Vyslovuje se pro dělníky. "Dělníci jsou dnes velmi skromní: chtějí pouze rovnost s buržoazií!" - Měli by jí odplácet stejně stejným a jinak ji nerazvat než "chátra"! " /1904/ Vyslovuje se pro ~~spasitelnost~~ demokratičnost, protože národy usilující o sebezhodnocení musí usilovat i o demokracii, přičemž demokratičnost se nevylučuje s centrální mocí, popřípadě s diktaturou, prochází-li národ mimořádnou situací, - dokonce "svobodou zve se tato reciprocita, je-li zdařená". Vyslovuje se pro sociální spravedlnost, a ačkoliv se nepovažuje za socialistu, radomnívá se, že by jeho postoj byl se socialismem v rozporu: "Nejsem-li socialistou, Marx i Bakunin by se užasli, užít mé názory. Myslíte, že se to vylučuje? Ba ne, ani v politice, natož ve filosofii..."

Na Klímově filosofii společnosti se nejnázorněji dokumentuje pozemskost nejabstraktnějších výšek jeho nauky a aktualita jeho touhy po věčnosti. Jaroslav Kabeš kdysi výstižně přirovnal K. postoj k stanovisku táborových chiliastů, u nichž rovněž výše a věčnost kladených otázek měla tento dvojitý směr: vedle "nejen o reality tehdejšího světa, ale do odboje proti ní". Tato paralela, jak také Kabeš správně ukázal, je současně hlubinnou souvislostí, podstatným rysem českého filosofického myšlení, pro které je příznačná "jeho abstraktnost, nezemskost, protizemkost a zároveň tuhá mysl pro nejajrovější realitu", které se v této podobě projevuje v jeho nejlepších představitelích a které je i rysem filosofie Klímovy a jeho filosofie českých dějin zvláště. Alternativa "egyptských hrocdů" a "kruté svobody" stavěl K. i před národ. Obě byly skutečností českých dějin, první však v převaze; neboť základní vlastnost české duše je "ordinární starostlivost o živobytí. Mrzká starostlivost úředníka, aby nebyl vyhozen ze služby;

řvává starostlivost sprosté ženy, tlačící se ve frontě na chléb co možná kupředu, syrová, surová, bestiálně vážná, nesmějící se, nesmějící se smáti, smích strhl by ji do propasti jako probuzení somnábula, ... Její nuzná starostlivost, nejen národní, ale i privátní, je základním tónem českého písemnictví, Neuteče se jí, ať utíká se třeba pod nebe Hellady, nebo do nebe samotného; poctivě koncipovaný český bůh byl by jen přeúžasný hospodář, který, máje dva hektary, dvě krávy a deset dětí, zanášel by ve všemoci svojí ročně 5000zlatých do spořitelny." Službičkování této duši je nejhorší službou, která může posloužit národu leda do hrobu. Tam skončí také každá politika - a politika je vlastní výraz duchovní aktivity národa - , která ztratí smysl pro velikost, sílu a vznešenost. Velikost, síla a vznešenost, vlastnosti hrdého člověka, tvoří také duchovní potenciál, jenž živí vnitřní oheň "planoucího národa" a jenž je tvůrcem všech hodnot duchovních i materiálních. V českém národě tento oheň zažehlo husitství. Husitaká vítězství učinila Čechy "předmětem pověrečné hrůzy a nábožné úcty, nejproslavenějším z národů; - a i nejvlivnějším i dlouho potom: centrem Evropy, Prahu největším a hlavním městem jejím rezidencí císařů severu, a co více, jeho kultury. Ale především: vrhla celé lidstvo na nové a vyšší cesty, - jimi počínat by měl Novověk! Nebyla to renesance, ne rozumy Wicleffovy, Lutherovy aj., ne objevení Ameriky, co přivedilo velkou změnu: bylo třesnutí táborakých cepů!, neboť znamenalo Sílu, Vznešenost, nový Život!" Národ, zvláště malý, který tyto kvality ztratí, bude hrát ve světě roli "stejně smutnou jako písař přizvaný k hostině milionářů". Avšak národy hořící budou hřát "ve světě nutně prim, jako onen písař, kdyby házel mezi boháče bomby nebo byl aspoň obáván, že je házet může." Smyslem existence českého národa je, aby to čas od času činil, tak jak to dovedl v minulosti.

Inspirativní hodnota Klímovy filosofie dějin je nepopíratelná, a to nejen svým vnitřním obsahem, ale i širšími teoretickými souvislostmi. Jako kladl maximální důraz na tvořivou aktivitu subjektu v poměru ke světu, tak i zde zdůrazňuje tvůrčí úlohu politiky, specifického výrazu subjektu národa, v poměru k dějinám. Slabost mechanistického determinismu je silou K. voluntarismu. Takto pojatá politika je vědomým kladením společenských cílů, jež realizují obecně lidské prostřednictvím národních specifických; je uvědomělou tvorbou osuda ná-

roda; vytyčováním odvážných perspektiv koncentruje duchovní síly národa a překonává živoření ze dne na den; dává národnímu charakteru pevný profil; vítězí nad fatalitou dějin nekapituluje před "poznanou nutností"; svođu bere do vlastních rukou. Je ovšem jeden základní předpoklad této tvořivé politiky: tvořivé osobnosti. Jen s jejich pomocí může společnost překročit práh, který odděluje říši nutnosti od říše svobody.

Někteří interpreti K. filosofie, ve snaze zdůraznit její význam, prohlašují ji za zcela nesařaditelnou a naprosto se vymykající dosavadním tradicím evropského myšlení, neuvědomující si, že ji touto vyjímečností činí šarlatánsky podezřelou. Význam a specifická K. filosofie může vyniknout naspak jen tehdy, zařadíme-li ji přes všechny interpretační potíže do historicko-filosofického kontextu a jeho vývojových tendencí. Pokusili jsme se podrobněji vymezit Klímův vztah k Niet. jako k jednomu z nejdůležitějších předchůdců, přičemž jsme museli pominout genealogii jiných vrstev Kl. filosofie (např. vztah k indickému myšlení, evropské mystice, před Sokratikům..) které se z nedostatku místa, ale i z hlediska našeho interpretačního záměru jevíly jako méně podstatné. Ze stejných důvodů nemůžeme provést konfrontaci K. filosofie s stanovisky se stanovisky směrů, které se rozvíjely paralelně a které často hledaly odpověď na tytéž otázky (bergsonismus, pragmatismus, německá filos. života), nebo s mysliteli, s nimiž by srovnání samo o sobě bylo významné (Stirner, Kierkegaard, Dostojevskij). Musíme se jen omezit na naznačení souvislostí, kníž nás dovádí tendence, kterou jsme v K. fil. sledovali, tj. vztah k existencialismu.

Svobodná existence v absurdním světě, tak by asi zněla první z řady paralel, jež lze vézt mezi K. a existencialismem. K. nezná ovšem soubor existenciálních pocitů vyvolaných tlakem skutečnosti dvou světových válek a nových forem moderní civilizace, z nichž se mimo jiné vyvozuje tragicky absurdní úděl lidské existence. Pokud tyto pocity zná a analyzuje, vedou u něho spíše k představě groteskní absurdity světa: svět nestojí za to, aby byl brán vážně. Proto také K. člověk může volit svobodu, nikoli být k ní jen odsouzen. A říká-li Sartre téměř klímovskými slovy: "Lidská skutečnost je čiré úsilí stát se bohem," pak je třeba za nimi vidět tento rozdíl. Sartrův

"egodeismus" je východiskem z nouze lidské existence, Klímův svobodnou hrou na troskách směřného světa. Jakmile bylo ovšem dosaženo čisté subjektivity jako jediné jistoty, pak již může být u obou vsazeno všechno na tvořivou aktivitu člověka a člověk může začít vytvářet autentický lidský svět nebo jej aspoň polidšťovat vtiskováním lidských významů. Člověk může také provozovat hru se světem: také tento nietzschovsko-klímovský motiv se v některých proudech existencialismu blízkých dále rozvádí (E.Fink). Extrémním domyšlením egosolismu odpadl k. problém, který je pro existencialismus jedním ze základních - odcizení. K. egodeista překonal odcizení jednorázovým aktem, destrukcí objektu a všech sil nad ním stojících, a dále žije již jen autenticky v "Sebeobjetí". Existencialistický člověk se permanentní sebereprojekcí neustále odcizuje a překonávání alienace je jeho věčným úkolem. K. poněkud statický ideál nemá za patrona Hegela, odtud rozdíl. Dynamičnosti nabývá teprve oním "provisorním návratem k lidskému", tj. společenskému, kde ve styku se společenskou realitou je nucen neustále podnikat destrukci odcizených konformních sil, chceli realizovat svou představu o smyslu dějin. Svým sociálním zájmem je K. nejbližší francouzské větvi existencialismu, reprezentované Sartrem a Camusem, v jejichž pojetí lidské skutečnosti je stejně jako u K. skryta potenciální revolučnost. Jejich člověk, pohrdající vším nelidským a se aysifovským úsilím svobodně realizující autentickou lidskost, a K. hrdý člověk, diktující světu vznešené lidství, jsou rodní bratři, A byl-li učiněn návrh, aby Sartrův člověk se stal i bratrem marxistického proletáře, který strbává okovy, aby mohl uskutečnit svou svobodu, a byl-li tento návrh vážně přijat, dostává se t tím nad jiné významná satisfakce i člověku Klímovu.

????????????????????????????

????????????????????????

????????????????