

Pro C.

Jiří Svoboda

LADISLAV KLÍMA -

FILOZOF SMÍRLIVÉHO

VZDORU

LADISLAV KLÍMA + FILOZOF SMÍRLIVÉHO VZDORU

JIRÍ SVOBODA

Ladislav Klíma /1878 - 1928/ zaujímá v českém filozofickém myšlení, vyšedším z duchovního klimatu přelomu století, místo přinejmenším poněkud zvláštní. Destruktivní tony zaznívající z jeho filozofie a namířené absolutně proti všemu, co "zde je", stavějí tohoto samorostlého myslitele do pozice, která byla proti postavení všech jeho současníků v našem filozofickém myšlení vyjímečná. A to at už se chápeme obsahu Klímovy filozofie samotné, nebo ji chápeme tak, jak ji vlastně její autor koncipoval, totiž jako filozofii žitou. To znamená pojímáme-li jako součást Klímovy filozofie i Klímu samotného. Neboť je třeba mít na mysli, že Klíma se snažil postavit jako absolutní protiklad vši skutečnosti nejen svou filozofii, ale i své vlastní reálné životní postoje, jimiž chtěl v rámci "žítí" své filozofie demonstrovat protest proti současné buržoazní společnosti.

Hluboká krize, do které se dostala buržoazní společnost konce minulého století, byla příčinou vzniku a rozvinutí nejednoho ideového proudu, vyrůstajícího z poodhoubí problémů stavěných stále naléhavěji na pořad dne. Společným tématem těchto problémů bylo jakési rozčarování /známý smutek konce století/ z nenaplněného optimismu, jenž byl vkládán do buržoazně chápaných idejí rovnosti a svobody. Společnost a realita, v níž se hluboké a mnohostranné sociální rozpory obnažovaly ve stále větší míře a jež byla zdrojem napětí mezi oficiální ideologií a jejím naplňováním, realita takřkajíc popírající racionalitu buržoazního vědomí, byla příznivým prostředím pro vznik filozofických soustav, které chtěly radikálně popřít současné filozofické a morální maximy. V souvislosti s L. Klímou jde především o oživení zájmu o dílo A. Schopenhauera a o filozofii F. Nietzscheho.

Je známo, že zejména Nietzscheho vliv byl v evropském myšlení velmi silný a že jeho aristokratický individualismus, v jehož duchu vytvořil Nietzsche ideu nadčlověka, sklízel u mnoha myslitelů, byť i jinak filozoficky orientovaných, alespon určitý obdiv. Zdá se, že tento obdiv sklízely i ostře kritické tony Nietzschevy filozofie, které zaznívaly na adresu současné morálky, především křesťanské, a které právě v protikladu k ní vynášely ideu silného člověka nového typu, oslavu antiky atd.

I v našich podmínkách mělo Nietzscheho dílo svůj ohlas. At už jde o literární kruhy u literátů české dekadence okolo Moderní revue, u O. Březiny nebo J. S. Machara aj. /K tomu blíže viz Zouhar, J.: Proměny Nietzscheho vlivu na české kultuře na přelomu století, Ateismus, 1977, č. 5 a 6, s. 404 - 408 an./. Nebo v různé podobě přímo v české filozofii, v níž veliké odezvy doznalo právě u L. Klímy. U Klímy zaznívají obdobně motivy iracionality, voluntarismu, destrukce dosavadní morálky a silných útoků na křesťanství jako u Nietzscheho, který kupříkladu obviňoval křesťanství z toho, že svým poukazem na "memento mori" přivedlo lidstvo k rezignaci a slabošské morálce. /Nietzsche, F.: Nečasové úvahy, Praha, 1902, s. 71 - 73/. Ve své blasfemické parodii novozákonních evangelií, v níž Krista líčí jako člověka, který vyšel a pohyboval se mezi těmi nejdeklasovanějšími živly, jako podvodníka a zloděje a Marii jako ženu nejhrubšího zrna, staví se Klíma programově s Nietzschem do jedné řady protivníků křesťanství. /Viz Klíma, L.: Bílá svině neboli konečné rozřešení problému o vzniku křesťanství, in: Vteřiny věčnosti, Praha 1967, s. 77 - 78/. Jeho časté a ostré výpady proti křesťanské morálce, které u Klímy nepostrádaly jadrnosti jemu vlastní a prostupovaly celým jeho dílem, o duchovním spřízněním myslitelů v tomto /ale nejen v tomto/ směru podávají svědectví.

Nietzschův nadčlověk si vytkl za úkol zbavit se všech dosavadních hodnot - zejména křesťanství - a vytrhnout člověka z pohodlného spánku domýšlivosti a udělat z něho tvůrce./Viz např. Nietzsche, F.: Tak pravil Zarathustra, Praha 1967, s. 182 - 183 aj./Není divu, že tyto myšlenky našly svoje kritiky právě v řadách katolických myslitelů /a to i u nás/, kterým šlo v duchu katolické novotomistické doktríny právě o stabilizování těch stávajících morálních norem, které křesťanství udržují./K tom Zouhar, J.: c.d., s. 515 - 517/. Tím spíše však si Klíma nacházel důvody k své univerzálně míněné negaci všeho přítomného, kterou poprvé literárně vyjádřil v roce 1904 prvním vydáním své práce "Svět jako vědomí a nic". Zde se již na samém počátku striktní odmítavou formou vyrovnává s - podle něho - nejvlastnější lidskou slabostí, rabským klaněním a plazením se, proti němuž staví absolutní vůli jako absolutní subjekt./Klíma, L.: Svět jako vědomí a nic, Praha 1928, s. 8/.

V této souvislosti je dobře připomenout, že v českém prostředí působil ne jeden myslitel, který zaujímal vůči současné buržoazní společnosti a jejím normám kritické stanovisko /i když se třeba s klímovským úsilím o hypertrofickou negaci nedá srovnat/, že bylo mnoho umělců, filozofů, vědců, kteří se s ideály buržoazní společnosti ztotožnit nechtěli, že si však nenašli cestu k té síle, která usilovala o zásadní revoluční přeměnu této společnosti, k revolučnímu dělnickému hnutí. Bylo to do určité míry zaviněno i oportunismem české sociální demokracie, která svou politikou mnohé myslitele od sebe spíše odpuzovala. Tak vznikl v českém prostředí vnitřně diferencovaný proud, který na jedné straně kritizoval měšťáckou společnost, na straně druhé však v rozhodujících, závažných otázkách podléhal často ideovým zmatkům./K tomu viz Loukotka, J.: Humanismus v naší filozofické tradici a dnešek, Praha 1974, s. 188 - 189/. Patří sem i Ladislav Klíma, který ve své iracionalistické filozofii těžil především z myšlenek Schopenhauerových a Nietzschových; ty však v jeho díle doznávají určitých proměn.

Absurdní realitu současné společnosti vidí Klíma prizmatem Schopenhauerova světa jako představy a vůle. Jestliže Schopenhauer prohlašuje subjekt za podmínku všeho jsoucího, za nositele světa,/Viz např. Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung, Berlin 1931, s. 31/, vychází Klíma ze stejného principu. Avšak orientální završení, ono utlumené završující schopenhauerovský poměr k vůli jako k principu bytí, vyznívá u Klímy jinak. Zatímco Schopenhauer pokládá člověka plně popřevšího svoji vůli za nejvyšší, čistě poznávací bytost,/Týž: Genius. Umění. Láska. Světec, Praha 1923, s. 119/, je u Klímy zřejmý výrazný akcent právě na absolutní uskutečnění jediné vlastní vůle; toto uskutečnění mu představuje jediné možné bytí, jedinou možnou cestu k tzv. egodeismu - to je k naplnění smyslu existence, ke zrození bytosti plně popřevší vnější vlivy a uskutečňující pouze svou autentickou existenci. Je to podstatný Klímův rys, i když, jak později uvidíme, v dimenzi reálného života rovněž nepostrádá v konečných důsledcích "orientální" zabarvení. Zároveň je to však jeden z podstatných rysů spřízněnosti s filozofií F. Nietzscheho, s jeho vůlí k moci zbavující se pout tohoto měšťáckého světa a směřující k afirmaci sebe sama. Ve své metafyzice, v přiznání možností, které má subjekt, jako nositel bytí, však Klíma překračuje Nietzschovu teorii věčného návratu, neboť se podle něho v konečném důsledku vše paralyzuje v nic, vše splývá a vše je absolutně bez hodnoty. Klíma tak chce svět vlastně absolutně vyprázdnit. To jsou jen některé momenty ukazující na Klímovu spřízněnost s Schopenhauerem a Nietzsche, ke kterým se ve svém díle hlásí, avšak zároveň ukazují na to, jak Klíma jejich myšlenky ve svém díle transformuje.

Podstatnou skutečností ovšem zůstává ona inspirativní úloha iracionalismu, voluntarismu, programové amorality útočící na tradiční morálku, zejména na křesťanské mravní normy atd., která Klímu zformovala jako filozofa, jenž právě zmíněnými aspekty své filozofie výrazně převyšoval všechny své současníky u nás, byť i myšlenkově příbuzné, a který svým myšlením prudce zčeřil hladinu dosavadního filozofického myšlení. A to i přes to, že Klíma byl svými současníky chápán spíše jako osobnost okrajového rázu a že například jeho první práce "Svět jako vědomí a nic" se dočkala jediné recenze z pera jeho osobního přítele E. Chalupného. Myšlenky, které Klímova filozofie vydala, stavějí ho do výlučného postavení v dějinách českého myšlení; byť ho

i jeho iracionalismus a určitý druh gnosticizmu zařazoval do jistých kontextů naší filozofie, přece jen zůstává svými názory a svým životem nejen výraznou individualitou, ale také zcela osamoceným zjevem.

Klímu lze vřadit do kontextu českého iracionalismu, reprezentovaného např. takovými postavami, jako byli V. Hoppe, J. Pelikán nebo K. Vorovka, o němž se dá říci, že dokonce patřil ke Klímovým příznivcům. Klíma byl také příležitostným spolupracovníkem "Ruchu filozofického", u jehož zrodu v roce 1921 stáli právě tito filozofové. Avšak není náhodou, že věkem a snad i svou filozofií poněkud mu blízcí filozofové, ať už máme na mysli Vorovku či Hoppeho, dosáhli filozofických hodnot a postavení ve vědeckém světě, zatímco Klíma nikoliv. A opět je příznačné, že Klíma o to ani nestál.

Pokud hledáme Klímovu spřízněnost například s Vorovkou, pak lze říci, že i Vorovkův antropocentrismus je obrácen k lidskému vědomí jako k hlavnímu zdroji informací o skutečnosti, jako k subjektu zvláštním způsobem chápajícímu se reality. Vorovka shledává u člověka vlastní víru a přesvědčení činným principem, Vorovka, K.: Skepse a gnóze, Praha 1921, s. 29/, který by mohl být určitou analogií klímovské vůle. Dále Vorovka vychází z předpokladu, že počátkem všeho je jakýsi nejvyšší duchovní princip, k jehož poznání lze dojít jen mystickým zřením, které považuje za nezbytnou podmínku filozofického tvoření/Tamtéž, s. 65 - 66/. Zde lze učinit paralelu ke Klímovým mystickým zášlehům poznání, v nichž si člověk uvědomuje podstatu sebe sama, a eo ipso podstatu všeho bytí. Avšak zdá se, že Vorovka dospívá k tomuto mystickému zření daleko méně radikální cestou než Klíma. Zanechává na ní si i mnoho filozofických systémů, avšak také mnoho kompromisů s nimi. Vorovka jako by zachovával vůči filozofii své doby určitý bonton. Snad i proto, že byl univerzitním profesorem. Neboť přestože i on útočí proti tzv. katedrové filozofii a chce filozofii rozvíjet, jak ironicky říká, bez předběžného svolení filozofických kateder/Týž- Polemos, Praha 1926, s. 10/, přestože gnóze je podle něho opuštění logiky, noetiky či metafyziky a vykročením za tím životním cílem, kterému člověk věří/V této souvislosti není bez zajímavosti, že pro Vorovku v otázce pojetí pravdy je do jisté míry aktuální E. Rádl v období jeho Dějin vývojových teorií, kde chápe pravdu jako to, co vede učence k jejich spisům. Viz Vorovka, K.: Skepse a gnóze, s. 40. - Je to zajímavé právě proto, že pokud se dostává Vorovka do kritických sporů s českou filozofií, pak Rádl /který ovšem svoje původní názory na pravdu po válce změnil/ figuruje vždy v popředí Vorovkova zájmu. Viz Vorovka, K.: Polemos, s. 7 - 10 aj./, chce Vorovka na této cestě trpělivě sbírat, co je pravdivé, od všech filozofů, a chce doufat, že volná mystická a metafyzická myšlenka není hříchem proti bohu či moudré opatrnosti vědců/Vorovka, K.: Skepse a gnóze, s. 58 - 62/. Takovému přístupu se může dostat v kontextu Klímovy filozofie jen odmítnutí, neboť v punktu účtování s ostatními filozofií chce být Klíma naprostým antipodem, všebořícím uraganem, který chce ovšem cele zbořit i vnější realitu, tím, že ji neuznává. V tom se právě Klíma lišil od svých současníků.

Rovněž u Hoppeho lze postavit určité klímovské paralely. Hoppe hovoří o jakési transcendentální oblasti lidského subjektu, který je nadřazen vědomí pohyblivému se v rámci přirozeného empirického a logického poznání. Tato transcendentální oblast je spojena s transcendentálním subjektem, jenž je všem lidem společný a díky němuž člověk prostupuje absolutno, pokud mu nebrání svým přirozeným hmotným lidstvím. Hoppe říká, že pouze v mystickém zření lze postihnout toto absolutno, které se tak stává součástí člověka. Jen tak může být člověk sám sebou, přičemž se sloučením s božským principem stává bohočlověkem. "Bohočlověkem jest ukončena vývojová řada tvorstva, jím teprve má lidský život pravý smysl, cíl a určení. Vývoj člověka jest ukončen až se sloučí iracionální božský princip s racionálním principem lidským. Lidský život sám o sobě nemůže být sobě ani obsahem, ani cílem. Člověk má v sobě iracionální jádro, jež čeká na probuzení, rozvíjení a uplatnění". /Hoppe, Vl.: Přirozené a duchovní základy světa a života, Praha 1925, s. B 536 aj./ Tyto Hoppeovy úvahy ukazují ke Klímovu vykročení ze society a jeho dobrání se vlastní podstaty lidské existence. Avšak svůj systém završuje Hoppe příklonem k náboženské víře a podle slov znalce Hoppeovy filozofie i jeho života, R. Konečného, nebýt smrti, byl by Hoppe otevřeně konvertoval ke katolicismu, ke kterému se ke konci života výrazně přiklonil/Viz Konečný, R.: Vladimír Hoppe, Brno 1970, s. 105/. Tento Hoppeho postoj však zaznívá jako vyvrcholení disharmonie mezi jeho filozofií a dílem Klímovým. Oba ovšem nejsou, v jistém smyslu, srovnatelní ani jako žijící osobnosti.

Hoppeho bychom mohli považovat za exaltovaného filozofa mystického zření, který tvořil jakoby v bavlne, neboť se těšil naprosté oddanosti a péči své ženy, která mu, podle R. Konečného, systematicky odstraňovala z cesty všechno, co by ho mohlo zdržovat od filozofické práce/Tamtéž, s. 13/. Zatímco Klíma chtěl žít takřkajíc ve víru života /jeho vlastní autobiografie sama vydává svědectví o častých a dlouhotrvajících bouřlivých obdobích Klímova života/. A příznačné také je, že, jak říká Konečný, počestný mystik Hoppe neměl ke Klímovi, s nímž prý se mohl setkat jen ve společné účtě k Schopenhauerovi, vlastně žádný vztah/Tamtéž, s. 145/.

To všechno jsou skutečnosti, které ukazují na výlučnost postavení Ladislava Klímy v českém filozofickém myšlení. Až by se mnohdy chtělo použít pro Klímu /v kontextu úvah o jeho místě v české filozofii/ pojmenování enfant terrible, jímž byl ovšem ve všeobecném povědomí myšlenkově nesrovnatelně mnohem méně radikální E. Rádl. Snad bychom mohli použít pro Klímu epiteton "programový skandalista" či "radikální bořitel" vsí současnosti. S konečnou odpovědí však bude lépe počkat až na závěr všech našich úvah o Klímově filozofii, kterou podal vedle zmíněného spisu "Svět jako vědomí a nic" především ještě v "Traktátech a diktátech" /1922/ a "Vteřině a věčnosti" /1927/, jejichž základ tvoří Klímovy práce publikované příležitostně po válce v některých časopisech /např. v "Pramenu, Ruchu filozofickém Právu lidu, Tvorbě" aj./. Organickou součástí Klímovy filozofie jsou pak i jeho práce beletristické, které však většinou vyšly až po jeho smrti. Patří k nim např. "Utrpení knížete Sternehocha" či "Slavná Nemesis", jakož i řada drobnějších prací, na jejichž uspořádání, stejně jako na uspořádání Klímovy korespondence s jeho přáteli E. Chalupným a O. Březinou, má lví podíl Jaroslav Kabeš.

Jak již bylo řečeno, Klímova filozofie vyrůstá ze vzdoru proti buržoazní společnosti a jejím ideálům, pod nimiž zeje prázdnota lidského života ve všech podobách. Proto Klímovým útokům neuniká nikdo, kdo si to podle něho zaslouží. Člověk příliš sytý, člověk ukájející se v procesí za svatým obrazem či hrbící a křivící se ve své slabosti. Člověk neschopný uvést v život byt i zrnko lidské opravdovosti a hrdosti. Skutečnost, že Klíma pocitoval rozpor mezi současnou mravní plytkostí a lidskou důstojností a hrdostí, ho zformovala do role kritika, který programově opovrhoval soudobou vzdělaností /jako student byl vyloučen ze studia na všech rakouských gymnáziích/, školou i školskou filozofií, protože se mu stávaly synonymem mělkosti a slabosti, protože v nich viděl počátek úpadku společnosti, ve které odmítal zaujmout jakékoliv oficiální postavení. Je na to hrdý a ve své filozofické konfesi o tom říká, že ač při penězích, či nejmehčší, ať bez občanského povolání, vždy byl nejneodvislejším člověkem/Klíma, L.: Vteřina a věčnost, Praha 1946, s. 162/. Svoje životní postoje považoval Klíma za součást své decesentní filozofie, výsledkem jejíhož "žítí" mělo být člověko-vo zaobalení se, nebo spíše zformování se do vlastní absolutnosti, vedoucí k božství.

V souvislosti s pojetím božství u Klímy je ovšem třeba říci, že jeho chápání božství koresponduje s obecně vžitými /křesťanskými/ náboženskými představami jen v případě substantiva /rozhodně ne pojmu/ bůh a metafyzickým /opět klímovsky výlučným/ charakterem jeho úvah. Je třeba znovu zdůraznit, že Klíma vypracovával svůj systém ve vyhraněné kritickém duchu ke křesťanství, které považoval za jeden z vůdčích elementů společenské struktury, deformující lidskou podstatu. V utváření vztahů k těmto společenským strukturám dochází u Klímy k jakémsi metamorfóze společenských vztahů v Klímův krajní, radikální individualismus, egoismu /jak sám říká/ a solipsismu, pak jako by byl částečně pojmenován myšlenkový vývoj rebelanta své doby - hocha, jinocha a filozofa. Tato symbolická konstrukce výstižně ukazuje na to, jak hluboce Klíma reagoval na problémy krizí postižené společnosti, zároveň však na to, jak rázně se snažil z této společnosti vždy a za každých okolností vykročit.

Na počátku jeho cesty je vždy velká dávka negace. Současný člověk je mu ztělesněním degenerace, jež se vyvinula z lenivosti a chytráctví zvířat, zvané inteligencí. "Člověk je veskrze společenské zvíře, to znamená: zbabělé zvíře, které zvolilo raději nejmizernější druh pohodlného otroctví, než nebezpečnou svobodu; to znamená ztísněnost, zkroucenost, zkřivenost ducha, samé ohledy, úzkosti a strachy..., vycpaný mozek, drezuru, univerzální otroctví. Společnost je totožná s totální zkažeností/Týž: Svět jako vědomí a nic, Praha 1928, s. 72/. Hypertrofické obnažení negativních rysů společenského života ho vede k přesvědčení, že právě společenskost člověka zvrhává vše

regresivním směrem, a břížce tedy odsuzuje i morálku. A to šmahem a v konečném důsledku absolutně, aniž by činil jakékoliv rozdíly. Morálka je mu jen špatným receptem k pohodlnému žití nízkých individuí, její maximy sarkasticky paroduje ve formě parafráze "hlad a laskej každý nečistý hmyz, aby tě nekousl!" /Tamtéž, s. 104/.

Taková absolutní, radikalistická negace všeho společenského však na druhé straně vyžaduje něco, co by udílelo životu cenu, mělo funkci pevného bodu. Na tomto místě Klíma exponuje svůj centrální pojem ducha, který je tvrdý, vášnivý, odhodlaný, statečný, usiluje o vyniknutí. "Proč jsou bohové bohy? protože bohy chtěli se stát!" /Tamtéž, s. 100/. Klíma tak postuluje ideál člověka, který musí překročit všechno, co mu stojí v cestě za uskutečněním svobody a plnosti své podstaty.

Mohlo by se zdát, že Klíma chce opravdu převrátit starý svět naruby. K ničemu takovému však v mezích jeho filozofie nedochází, namísto toho s odmítnutím celé společnosti, její morálky, vzdělanosti a filozofie odmítá a zavrhuje Klíma i komplex všech reálných jevů, v kterých člověk žije. Zároveň s negací měšťácké filozofie a upadající kultury neguje Klíma celý svět.

Právo na tuto negaci si osobuje poté, co připisuje veškeré doavadní filozofii úplnou neschopnost cokoliv tvrdit a z mnohosti a plytkosti navzájem si odporujících filozofických soustav vyvozuje závěr, že není základní nepopíratelné pravdy, že "vše je zároveň pravdou a lží" /Tamtéž, s. 15/. Svůj radikální noetický skepticismus důsledně uplatňuje jako východisko ke všem dalším úvahám. Především škrtnutí potřebu pěstování veškeré "katedrové" filozofie. Shledává ji slabou, bez hloubky ducha. Všechny dosavadní poznatky nejsou dobré k ničemu, protože netvrdí nic, co by mohlo být člověku oporou. A jestliže tyto poznatky vycházejí z konfrontace s vnějším světem, pak ani tomuto světu nelze dát určitou hodnotu. V jeho vymezení není od čeho vyjít, protože není žádné první příčiny. Proto Klíma požaduje po filozofii improvizací umění.

Neexistuje vnějšího světa mu představuje nutnost dočista abstrahovat od fenomenálního, usilovat o co nejúplnější explifikaci vlastního vědomí. Avšak ani ona zdánlivost světa a její konsekvence nezabavují Klímu stanovit abstrahujícímu a explifikujícímu rozumu gnozeologické principy. Zde jde cestou, kterou bychom mohli nazvat od skepticismu k supraskepticismu. Ví, že nic neví, je vlastně tvrzení něčeho. Vyvracení filozofie se děje filozofickými prostředky. Začne-li člověk myslet, začíná se mýlit. Proto jediným principem může být tvrzení, že "nejzářší obsažené poznání, ke kterému můžeme zde proniknout, jest: být si vědom, že poznání neví, ví-li co, není absolutní pravdou" /Tamtéž, s. 20/. Klímův princip je jakousi replikou obracející naruby karteziánské cogito, ergo sum. Neboť jediné, co si chce Klíma uvědomit je, že se nám zdá, že něco jest. Jsoucno je u něho opravdu pouze obsahem vědomí. Takto je ztotožněn vnější svět s duševním stavem. Odtud i vrcholný bod celého jeho skepticismu, že totiž "hmota je duševním stavem" /Tamtéž, s. 27/.

Příroda pak ovšem nemůže být pro Klímu nic jiného než souhrn všech duševních stavů a přírodověda jejich znalostí. Podle Klímy si člověk vytváří některé základní fikce, jako je například čas a příčinnost, neprostupnost a další. Fikce hmoty tak vznikla z fikce neprostupnosti a prostoru. Příroda je tedy jako souhrn fikcí omylných produkt lidského poznání. Teorie o omylných fikcích, o absolutní nejistotě poznání, celý gnozeologický princip však, ačkoliv boří podle Klímy nepravé poznání, myšlení "pravé" nenechává na pochybách víc, než si může dovolit.

Proto Klíma, zdá se, stanovuje podmínky myšlení a poznání. Přisuzuje mu čtverou intenzitu: 1/ emoční - v níž se zrcadlí všechny stavy od nadšení až po hrůzu; 2/ ideovou - kde se již afekt kondenzoval v ideu; 3/ inspirační - v níž jasnovidně, s pohledem na dno věcí vznikají pojmy; 4/ extatickou - v níž člověk disponuje stavy, jež jsou všem ostatním heterogenní a naprosto nepopsatelné, jako by to byly zášlehy z onoho světa /Tamtéž, s. 137 - 139/. Cesta do sebe tedy pokračuje dál, nejsem nejistotu, kterou člověk získává ze sebe, je třeba zrušit jistotou z téhož pramene. A aby nebylo pochyb, všechno ostatní chybné poznání musí být přebýto onou čtvrtou dimenzí, která - sub specie aeternitatis - je jedinou spojnici s věčností a také jedinou cestou k sobě samému, k nalezení svého já. V mystickém zření, v jakémsi bezejmenném vzednutí, afektu šílenství a v extazi přichází člověk k uchopení podstaty všeho. A protože vše je vlastně jen jeho vědomím, tedy k uchopení sebe sama, k uvědomění si svého

6
veškerenství a s konečnou platností - božství. V tom je základ Klímovy deifikace člověka.

Toto božství je ovšem volní, protože vědomí je řízeno chtěním, přáním. To ipso celý svět je volní. Klíma se tak dostává v závratnosti extaze až k uchopení jediného bodu. Svěho vědomí, své božskosti, své vůle. Jen v ní přiznává člověku skutečné lidství, nebo lépe: nadlidství nad těmi, kteří neumějí vykročit z obecné "ubožácké" mravnosti.

Soustředěnost na svůj vlastní extatický svět dává Klímovi obrovské sebevědomí. Schopenhauerovsko-nietzschovské motivy, které se ve všech polohách Klímova gnosticizmu promítají a ke kterým se filozof sám hlásí, poodhalují pozadí tohoto sebevědomí, jež chce Schopenhauera i Nietzscheho překonat.

Klímovo - dělej, co chceš! - není jen absolutním popřením jakékoliv morálky, není jen amoralismem, ale též skepticismem s příchutí věd. Je bytostně spjata s klímovsky pojímanou podstatou lidství. Jestliže hmotný svět je naše vědomí, pak vlastně podle Klímy existuje ve formě myšlenkových atomů tvořících podstatu vědomí. Odtud vyvozuje, že přání člověka, jeho pocity, touhy, myšlenky, meditace o budoucnosti, to vše je pouze záležitostí projevu duševních atomů, které existují věčně. Vědomí tedy existuje věčně a jeho podstatu jako smysl věčnosti pozná podle Klímy člověk tehdy, jestliže navodí soulad svého myšlení s věčnými myšlenkovými atomy. Tato poněkud složitá konstrukce, která opět postupuje vůli jako tvůrčí princip, má vlastně jednoduché vysvětlení. Stav lidského vědomí, který může člověk navodit, rozhoduje o tom, jaký je styl a smysl života. Vedle toho však obsahuje další závažné a důsledky. Skrývá se zde totiž objasnění Klímova pojmu věčnosti a nesmrtelnosti, které spočívá ve ztotožnění světa a ducha, ve sloučení všech myšlenkových atomů se všemi. Ve věčnosti tak dojdou uskutečnění všechna přání i to, co si člověk nepřeje, bolest i radost, příjemné i utrpení. Je to proto zbytečné usilovat o štěstí, protože jaký vlastně bude výsledek, až bude závratný koloběh světa u konce? Tím, že se všechny myšlenkové atomy ztotožní - žádný. Klíma pokládá za nejintimnější tajemství světa, že se po součtu a zrušení všech protikladů "vše paralyzuje v nic". Odtud tedy i další projev jeho vrcholné skepse, že svět je vůbec bez hodnoty/Tamtéž, s. 32, 40 - 41/. V tomto světle dostává imoralismus příkazu - dělej, co chceš! - metafyzické zabarvení.

Proto také Klíma tvrdí, že kdo není egoistou, kdo se nevěnuje výhradně svému nejvítečnějšímu stavu, nechápe svoji podstatu, jež jediná bude v průběhu světového roku /jakási klímovská parafráze názvu pro věčnost/ plně afirmována. Ona a nic jiného. Vracíme se tak zpět ke Klímovu akcentu na extatické, všeodhalující zření vlastního nitra, které člověku dává poznat věčnost, přikazuje mu vůli k sebepotvrzení, přivádí ho k božství. "Absolutní vůle je totéž co subjekt bohem zvaný"/Tamtéž, s. 28/.

Pohlédneme-li nyní na Klímovu filozofii z perspektivy jejího vnitřního členění jakoby poněkud shora, můžeme zde objevit zajímavý moment, snad jakoby i paradoxní. Neboť Klímův svět, toto dítě prázdnoty měšťácké společnosti, skýtá v součtu svých přívlastků pohled na jakýsi zvláštní, neobvyklý nihilismus, který jako by byl afirmován a v zápětí negován, znovu však potvrzen a to vše jaksi jedním dechem. Není nic. Není filozofie, není morálka, není společnost, která by vůbec jakou morálkou žila, není vnější svět. Je jen vědomí. Vlastní vůle a božskost, která ale nemá potenciálně hodnotu, protože svět je vůbec bez hodnoty, je však jediným, co má smysl. A tak, protože člověk je přece jen člověkem živým, protože i absolutní Klímova negace se děje v rámci života, je to koneckonců lidské božství, které dostává přednost před absolutizací světa bez hodnoty. K absolutnímu nihilismu Klíma nikdy nepřikročil, byť se tak i mohlo podle některých jeho myšlenek zdát. Jeho cesta začíná u odvrácení se od zkažené lidské podstaty, vrací se však znovu k člověkovu, byť i jako klímovsky pojímanému antipodu všeho doposud jsoucího.

Jedním z hlavních znaků tohoto člověka je jednota života a filozofie, k níž vede rázná cesta "odlepování spousty hadrů, v němž zabalila societa můj základní stav/Klíma, L.: Vteřina a věčnost, s. 162/, jak říká Klíma. Sám ji chce svým životem naplnovat. Poučná v tomto směru jsou svědectví nejen Klímových životopisců, ale do značné míry i jeho autobiografická a filozofická konfese. Vykreslují obraz filozofových vzednutí a pádů, nemohoucnosti uchopit svoji vlastní sílu a odvahy vykřiknout Deus sum, féerické stavy i celoroční opilost, zkoušení svého božství v životě bez peněz, "deoesentní praxi" vedoucí k pocitům svébytnosti a neodvislosti/Tamtéž, s. 162 - 171/.

I když bychom mohli mít oprávněné námitky a určité výhrady ke Klímovým pocitům nezávislosti na světě i v podmínkách hmotné tísně/E. Chalupný říká v tomto smyslu, že v době, kdy si Klíma těžko zajišťoval existenci, se dvánáct jeho přátel rozhodlo zajistit mu stálými měsíčními příspěvky příjem 600 korun měsíčně. - Viz Chalupný, E.: Dvě jubilea české filozofie, in: Ladislav Klíma, filozof - básník, Praha 1948, s. 90/, přesto pohled do jeho života je pro pochopení všech zákoutí deoesentní filozofie identity teorie a žití poučný.

Jednotu teorie a života se ovšem Klíma pokusil ztvárnit i v literární rovině /podstatnou část své literární tvorby zpracoval Klíma v letech 1906 - 1909, hodně však z ní sám zničil/. Tato část jeho tvorby není v žádném případě zanedbatelná. Filozof se v ní snaží až o hyperbolické znásobení pocitu nutnosti vykročit ze zaběhnutého života ke své vlastní podstatě. Nechceme se pouštět do hlubokých rozborů jeho literární činnosti. Avšak životní polohy, v nichž se Klímovi hrdinové ocitají, jsou bytostně spojeny se vším, co u něj směřuje k solipsistickému božství. Proto je jeho literární odkaz tak důležitý, neboť představuje složku pevně spojenou s celou filozofií, ba je její podstatnou částí. Je totiž explikací metafyzických úvah v životním prostředí /ovšem - že klímovsky pojímaném/, krystalizuje v něm ona ne právě lehce uchopitelná - dimenze klímovského vykročení k božství.

Každá literární práce, ať ta nejdrobnější či nejrozsáhlejší, obsahuje v sobě část lidského boje se svou vůlí. Za ty větší všimněme si novely "Slavná Nemesis"/Klíma, L.: Slavná Nemesis, in: Vteřiny věčnosti, Praha X 1967, s. 37 - 117/. Jejím symbolismu nechybí nic z toho, co Klíma potřebuje k onomu záblesku uvědomění si, zření podstaty své věčnosti. Klíčové části příběhu jsou zarámovány do horské scenérie, která již při prvním shlédnutí působí na hlavního hrdinu, jako by to bylo ono místo, které se mu s takovou důležitostí objevovalo ve snech. Dvě ženy, které na něho působí při prvním setkání tímtež dojmem, se jmenují Erata a Orea. Jedna má tedy jméno antické múzy milostného básnictví, druhá nymfy hor. A zvláště Orea vyvolává při prvním spatření v hrdinově mysli záblesk vědomí, že k ní se vztahuje celá jeho podstata, že již v minulosti to mnohokrát nejasně tušil, že jí musí dosáhnout. Konflikt vůle a slabosti uskutečnit svůj nejniternejší cíl je pak tématem příběhu, během něhož prožívá hrdina události balancující mezi snem a realitou. Podstata věcí je mnohokrát zvrácena na ruby, život plný nejistot je buď beznadějnou cestou za cílem anebo útekem před slabostí cele bez cíli oddat. Kulminuje na vrcholcích hor, kde se Orea, zjevivší se jako fantastický zářící úkaz, láká hrdinu za sebou, na druhou stranu skalní trhliny, ke skoku, jenž /s největší pravděpodobností/ znamená smrt. Podruhé v příběhu se tak stává dilema skoku prověrkou hrdinova charakteru. Stává se hyperbolickou sečnou života a věčnosti. Nejniternejší vůleho nutí dosáhnout cíle a oprostit se tak od všeho, co zmítalo jeho životem, ztotožnit se se svou podstatou. Avšak jeho pozemskost a chtění žít za jakýchkoli podmínek mu brání skok realizovat, brání mu tedy i v symbolickém skoku ze své nicotnosti. Nakonec se však přece odhodlává, připomněv si slova Eratina preludu. "Jdi do výsostí! Očisti se slavně od zemského bláta! Jen ono to bylo, co v tobě zhřešilo."/Tamtéž, s. 107/. Poslední přehradu padají, když na něho zářící Orea zavolá přímo z propasti: "Sidere, bohem buď!"/Tamtéž, s. 111/. Chvilka odhodlání a ~~homo~~ heros vrhl se do propasti. Klíma tak dovedl svého hrdinu až do krajní pozice, až do nejkrajnější životní situace diktující svoje buď a nebo. A Siderovo vykročení nemělo nechat nikoho na pochybách. Vítězství vlastní vůle ho přivedlo k božství a ve vlastní smrti ke ztotožnění s věčností.

Uskutečnění vlastní vůle i za cenu pádu /jenž ovšem u Klímy značí splnutí s věčností/ se objevuje u něho jako rozhodný imperativ v mnoha paralelách. Objevuje se i doplněn precizováním lidského postavení a jeho cesty k vlastnímu božství. Zde se nám může pro ilustraci posloužit několik drobných proz. První z nich, jež nese název "Jak vysvětlíte..."/Viz výbor Klíma, L.: Mezi skutečností a snem, Praha 1937/, obsahuje problém vztahu jevů, s nimiž se žb člověk stýká v denním životě, a snění jako prostředku k dosažení vyšších sfér. Ve bdění, praví se zde, náš intelekt téměř výhradně slouží tělu a jeho zachování. Myšlenky jdou k předem vyznačeným věcem, zatímco ve snění je duch volný, letí světem rychlostí světla. Bdění je lícem a snění rubem lidského ducha. "Líc - toť próza, rub - poezie života. Bdění - toť otroctví, snění - božská volnost. Naše lidské snění je eflorescencí animálního života, je jeho cílem; denní, nudné, špinavé, dusné lopocení jest jen prostředek k vyšší duchovníčinnosti"/Tamtéž, s. 14/.

Prvopočátkem vykročení k sobě je tedy u Klímy jakás surrealistní tendence v lidském vědomí. Obvykle k ní musí přistoupit záblesk poznání, stimulující celou další činnost. Důležité je, aby člověk tento záblesk uchopil. Tak tomu je např. v "Reči oblohy", v níž si hrdinova fantazie zpředmětnila oblak letní oblohy do podoby krásné ženy a on zjistil, že podoba tohoto preludu je vše, po čem bažil. Žena, kterou pojmenoval příznačně Aeterna, se rozplynula ve věčnosti. Avšak záblesk poznání, že hrdinova bytostná touha je ztotožněná s věčností, dávala mu vítězný pocit jí samé. Neboť kdykoli chtěl, mohl si přivolat této věčnosti přivolat do své mysli zpět/Tamtéž, s. 29/. Okamžik poznání rozhodující zásluh, dává tak člověku nahlédnout do věčnosti. Za hovoru o věčnosti koketuje však Klíma často se smrtí. Vykročí i za cenu smrti, skutečně byt bys i vše ztratil, ukládá člověku. A pro vyzvednutí síly vlastního nejnternějšího prožitku neváhá Klíma sáhnout ve svých literárních příbězích až k morbidnímu ladění. Jako v příběhu "Dona Maria"/Tamtéž, s. 31 - 44/, v něm mladá dívka nelidsky mučená sexuálně vlným mužem nakonec zemře láskou v okamžiku, kdy uvidí svého mučitele mrtvého. Klíma jakoby zde exponoval kromobyčejnou sílu prožitku, která se ztotožňuje s člověkem samým.

Jsou to mezní polohy, jimiž chce autor evokovat to, za pro co může těžko najít slova vyjádření. Konsekvence všech těchto obludných zvětšení lze ovšem dovést až k dobrovolnému konci života. Sem až si Klíma nicméně ve skutečnosti netroufá. Totální nihilismus je mu - jak již výše řečeno - cizí. Jestliže totálně neguje vnější svět, o němž říká, že je bez hodnoty, životní nihilismus vedoucí k sebezničení v jeho díle a myšlení přece jen nevítězí. "Je sic jen kvůli sebevraždě tento život zde" říká, "avšak proč spěchat? Vždy široce rozevřeny jsou lokte královny; rozkošnější bývá na ženu se těšit... a ten vezdejší chlív zůstává přec kouskem Aeternitiny kůžinky zamazaným"/Klíma, L. Vteřina a věčnost, Praha 1946, s. 160/. A tak Klíma přece jen zůstává "lidským" a jeho skok do propasti, let nočního motýla do smrti v ohni, či jak se dá nazvat jeho božské vykročení, zůstává stále na tomto světě. V mezích tohoto světa pak také učí Klíma člověka své filozofii neomezeného činu. Chtěj bezmezně všechno, protože chceš bezmezně všechno. Bůh chce vše, protože chce vše, ukládá tedy ve své "etice" Klíma člověku a snaží se mu vštípit, že jednou důstojnou snahou člověka je vymanění se ze světa, stát se božským/Týž: Traktáty a diktáty, Praha 1948, s. 140 - 142/.

Stejně horlivým zastáncem "činu" je i v posuzování života národního. Moderní národy jsou mu národy slabošskými, za poslední velký národ pokládá Římany. Záblesky velikosti ducha vidí v husitství nebo v Napoleonovi. Jinak hrdost nepokořeného ducha postrádá a volá, že národ má raději zemřít, než se sklonit pod jeho/Týž: Svět jako vědomí a nic, Praha 1928, s. 170/. Tak ostrým měřítkem soudí právě národ český, který pokládá v současnosti za neschopný vykonat ještě něco velkého. Pro tuto skutečnost jakoby se od něho odvracel: "Nemám vlastně rád český národ, nýbrž jen husitský uragan, přesněji Tábor a Žižku. Češství je mně jen appendix toho"/Týž: Traktáty a diktáty, s. 32/. Filozofie češství je u Klímy hluboce spojena s jeho filozofií, jak zde byla o ní výše řeč /svoje úvahy o češství rozvíjel Klíma hlavně po válce/. I v ní klade otázku proč jsem a co jsem, která souvisí v souvislosti s hodnocením českého národa pro něho znamenala, že národ v jeho době neusiloval dost energicky o překonání pouhé existence/Kabeš, J.: Ladislava Klímy filozofie češství, Praha 1945, s. 15/. Klíma stále vztahoval na život českého národa výtku, že v něm byl symbol hrdinství zaměněn za kramářskou decimálku/Tamtéž, s. 40 - 41/. Pod dojmem své absolutní vůle říká, že smyslem našeho národního bytí je síla, je vědomé bytí. Národ vidí jako jakousi mystickou i konkrétní jednotu všech lidí, která má smysl tehdy, pokud je jejím ideálem trvalý pocit duchovní svobody, vědomí absolutnosti a neslužebnosti, vnitřní svoboda/Tamtéž, s. 35/.

Klímová filozofie tak chce vyznívat neustále jako totální hymnus vzdoru, síly a akce. Je dováděna až do jakéhosi stavu absolutizace, kdy člověk uvědomívá si sebe je vším, je bohem, uskutečněním všerozkazující vůle, klímovsky řečeno - egosolistou a egodeistou.

Klíma rozeznává ve své antropologii silného jedince dva typy lidí, dvě hlavní "species člověka". Je to člověk sociální a člověk svůj/Klíma, L.: Traktáty a diktáty, s. 34/. Druhý je vyšším typem, první se ještě nevymanił ze sociálních pout. Toto rozdělení, které je po předešlých rozborech pro pochopení Klímy jednoduché, ho ovšem nutně musí přivést do roviny, ve které ještě svého člověka činu neidentifikoval. Klíma nemůže jednoduše zavřít oči nad tím, že ona sociální pouta zaměstnávají mysl většiny lidí do té míry,

že pokus o uskutečnění klímovské jednoty filozofie a života je pro ně absolutně nedostupné, a tedy holým nesmyslem. Že klímovské vykročení je něčím féerickým, nebo lépe féericky vzdáleným.

Nebude v tom snad ani příliš sarkasmu, řekneme-li že klímovi literární hrdinové to měli s vykročením ze society podstatně lehčí. Stačí si jen vzpomenout na typy mužů a žen zajištěných dědictvím, vysokým postavením atd. A tak se filozof přece jen musí poněkud přiblížit onomu nižšímu sociálnímu člověku. Aby mohl onou vznešenou silou disponovat každý, říká o ní, že je totéž, "co ctnost vůbec, co princip světla; je vše. Co je síla? Ne schopnost prosazovat v konkrétních případech svou vůli! Ale nad tím trůnící, pod tím se tající a permanentně vládnoucí nálada: stav stále triumfální vztyčenosti, sebe vědomí, v sobě spočívající, sebeafirmující, nutně vysoce filozofický... možno si jej myslit spojený s ustavičnými neúspěchy"/Tamtéž, s. 41/.

Zde se nabízí hodnocení na první pohled poněkud paradoxní. Pokud hodnotíme Klímu a jeho filozofii jako svého druhu iracionalistický /v obecném slova smyslu/ filozofický systém, pak vlastně precizování lidské absolutní vůle, její faktická neutralizace v podobě sebeafirmujícího pocitu svědčí o tom, že Klíma vlastně dokázal reálně zvážit účinek a možnosti své filozofie. Tato skutečnost by snad nebyla tak nápadná, nebo lépe nezdála by se natolik skutečností podstatnou, kdybychom podobný moment nenašli např. i u Klímova "učatele" Schopenhauera.

Ten, když si vytváří ve "Světě jako vůli a představě" ve druhé části úvah o světě jako představě prostor pro využití indické moudrosti, říká, že genialita hraničí u člověka mnohdy se šílenstvím a že čisté poznání nemůže být průměrnými hlavami pochopeno. "Ti, kteří mimo jeskyni spatřili pravý sluneční svit a skutečně jsou věci /ideje/, neumí potom v jeskyni už nikdy vidět, neboť jejich oči odvykly temnotě, stíny zde dole nemohou už nikdy dobře poznat, a budou proto, pro svoje přehmaty, od ostatních, kteří se nikdy nedostali z této jeskyně a od těchto stínů, uváděni v posměch"/Schopenhauer, K. A.: Die Welt als Wille und Vorstellung, Berlin 1931, s. 255/. Jak je vidět, Schopenhauerův "vysmívaný" člověk i Klímův "neúspěšný" člověk, završující svoje vrcholné poznání vysokým stavem vnitřní hrůdy, jsou lidé příbuzní. Je to zřejmě ovlivněno tou skutečností, že antropologie obou myslitelů, která se ve svém zabarvení více či méně blíží orientálnímu myšlení, nemůže být nelimitována evropskou racionalistickou tradicí.

Dlužno však říci, že rozdílné pojetí úlohy vůle obou myslitelů přece jen charakterizuje Klímu jinak než Schopenhauera. Především svým vlastním osobním příkladem se Klíma skutečně nikdy nezahodil snažit dokazovat, že jeho absolutní deoesentní vůle není bez skutečného vlivu na jeho životní postoje. Jde například o to, že Klíma skutečně nikdy nezahodil svou osobní hrůdu, nikdy nestál o veřejné pocty a uznání, které považoval za nepodstatné vzhledem ke klímovsky pojímanému božství. To se o Schopenhauerovi říci nedá. Ten, jak konstatují mnozí jeho životopisci, dovedl svoje učení o světcích pouze učí nikoli však žít. Protože omámen pozdní slávou, tento dřívější aristokrat vyvyšující se nad dav s neuctou a opovržením, začal hltat i ta nejbezzvýmavnější slova žurnalistů /které sám nazýval nádeníky/, jež hlásala jeho slávu a chválu/Viz týž: Genius. Umění. Láska, Světec, Praha 1923, doslov J. L. Fischera, s. 147 - 150/.

Avšak i přes Klímovo žití vlastní filozofie znamená v obecných důsledcích jeho formulace síly přiblížení se societě /a to societě buržoazní/, určitou dávku kompromisu; znamená též nutnost poopravit tvrzení o Klímově filozofii vzdoru. Kdybychom chtěli pod dojmem duchovního přátelství L. Klímy s O. Březinou zachovat symbolickou Březinovu kontradičnost v názvech, spad bychom nyní o ní mohli hovořit jako o filozofii smířlivého vzdoru. Neboť ať Klíma chce či ne, smír se z tohoto místa ozývá, byť byl i zasazen do rámce proklamované absolutní vůle. A kdybychom chtěli dovést celou myšlenku až ad absurdum /z hlediska Klímova/ či až do konce /z hlediska našeho/, nebyl by vlastně Klímův člověk-bůh ve svém extatickém zření vlastní podstaty příliš vzdálen od pokorného křesťana! Protože jeho síla spočívá nikoli v činu, nýbrž vlastně v trpné nezávislosti na zdejším životě. A to je v kontextech Klímovy filozofie, zvláště vezmeme-li v úvahu jeho časté a ostré výpady proti křesťanství jen zdánlivě paradoxní. V podstatě však příznačný, ukazující na souvislost mezi Klímovým iluzorním protestem s týmž ve své podstatě iluzorním postojem křesťanským.

Onu pouze zdánlivou paradoxnost vyústění Klímova protestu je možno podpořit znovu úvahou o tom, že zmíněné precizování vůle je v Klímově díle skutečně organické, že nijak nevybočuje z jeho smyslu. Pokusme se je sledovat

v kontextu celého Klímova díla. Jestliže jsme měli možnost sledovat celou jeho filozofickou genezi, lze učinit některé difference mezi jeho hlavními spisy, které ovšem tvoří organický celek. Zatímco "Svět jako vědomí a nic /1904/" je více metafyzický, snaží se dobrat podstaty člověka, podstaty jeho božství, "Traktáty a diktáty" /1922/ a "Vteřina a věčnost" /1927/ jsou více antropologické /nahlíženo v kontextu Klímovy antropologie/. Říkájí člověka jak tuto božskost uskutečnit. Jsou tedy jakýmsi nutnýmmdovozem, nezbytným pro komplexnost celé Klímovy filozofie. A jestliže uvedená myšlenka o "vznešené síle" je z "Traktátů a diktátů", má hodnotu právě "tohoto" díla. Klíma sám má o hodnotě svého díla rozporuplné názory. Ve "Vteřině a věčnosti" tvrdí, že jeho filozofie ze "Světa jako vědomí a nic" je ještě ve stádiu kukly /Klíma, L.: Vteřina a věčnost, s. 186/. Je to názor zapadající do ducha jeho filozofie příklonu člověka. O necelý rok později říká sice, nedlouho před smrtí, v předmluvě k druhému vydání "Světa jako vědomí a nic", že filozofie tohoto díla je lepší, než celá pozdější tvorba, dodává však, že i tato formulace je slabým vyjádřením sebe sama /Týž: Svět jako vědomí a nic, s. 10/. Tento dodatek podporuje naše předsvěcení, že Klímovi šlo především o potřebu opětného potvrzení jeho představ o lidské podstatě, nikoli o zcela zrelé a uzavřené závěry z této podstaty vyplývající, jak jsme je poznali v jeho pozdějším díle. Že šlo o opětné zvýraznění síly vnitřního postoje, vedoucího až k božství, které Klíma nazývá též omnismem. Protože, jak říká, v tomto božském vědomí může být uskutečněno vše. Metafyzika, materialismus, morálka atd. i jejich negace. Není doktríny, která by sem nemohla být zahrnuta. Prot Klíma hovoří o omnismu /Týž: Vteřina a věčnost, s. 180/. Má být označením a vyjádřením všeho v božském individuu.

Kdo tedy Klíma byl? Co chtěl? Odpověď na tyto otázky by měla nejlépe uzavřít všechny naše svrhu uvedené úvahy. Chceme-li vědět, kdo byl, ptáme se, čím v podstatných momentech koresponduje jeho filozofie. Je spřízněna s Berkeleyovým závěrem, že není světa mimo vědomí. Na spojitost se Schopenhauerem a Nietzsche bylo v hlavních rysech ukázáno. Sluší se však ještě připomenout Klímovu spojitost s pozdějším existencialismem. Mezi Klímou a existencialismem je nejedna souvislost, z nichž rozhodně k nepodstatným nepatří např. ani to, že se Klíma stejně jako někteří existencialisté /zejména Sartre a Camus/ snaží explikovat svoji filozofii v literární podobě. Jsou však i zásadní společné rysy týkající se podstaty lidského bytí. Jestliže se v existencialismu říká, že člověk je odsouzen ke svobodě, formuluje tento problém i Klíma. Vzpomenme jen jeho zvýraznění rozdílu mezi člověkem nezaleknutým se "nebezpečné svobody" a tím, kdo žije v neustálé zkřivenosti ducha. Příbuznost je třeba vidět i ve snaze identifikovat podstatu lidské bytosti v tzv. krajních či mezních životních situacích /viz např. hlavního hrdinu ze "Slavné Nemesis". Bez souvislosti není ani Klímovo "zbavení se society" a existencialistické pojetí každodenního života.

Pokusme se v zájmu potvrzení naznačených souvislostí využít například látku známého Sartrova dramatu "Mouchy", ve kterém je transformována antická látka o zabíjení krále Agamemnona, o Elekře, Orestovi atd. Z příběhu hlavního hrdiny Oresta zaznívá ne jeden ton, jež lze považovat za příbuzný Klímovi. Patří k nim například sarkastická kritika křesťanské morálky. Orestes je svědkem příprav na slavnosti mrtvých /jakési veřejné pokání živých za své hříchy/, během nichž vyslovuje malé dítě, nezátížené dosud tradicí morálky, svůj strach. Dostává se mu ponaučení v podobě maximy, že pouze velkým strachem se stane s člověka pořádný člověk /Sartre, J. P.: Mouchy, Praha 1964, s. 33/. Patří sem i zášleh poznání vlastní svobody, která vyplývá z uskutečněného činu bytostně spojeného s lidskou podstatou. Tak si Orestes po vykonaném činu ~~hystérie~~ /pomsta na Aigistovi/ uvědomuje sám sebe. "Svoboda mě zasáhla jako blesk... Ještě včera jsem náhodně bloudil po zemi a stovky cest mi utíkaly pod nohama... Dnes mám jenom tu jednu a bůh sám ví, kam vede - ale je to moje cesta" /Tamtéž, s. 68/. A Orestes na konci dramatu odchází ze scény s vědomím svého činu a s vědomím své svobody.

To jsou jen některé paralely ukazující, spolu s již jmenovanými vlivy, na Klímovo vřazení do širšího proudu antropologické filozofie života. Ve svém myšlení je dále Klíma surrealistou, který uznává hru snu a hru vůle. V literatuře je spisovatelem místy až expresionisticky zabarvených příběhů. Navíc v ní padají skutečně všechna tabu, neboť Klíma si v ní dovoluje vše, co uzná za vhodné. Sám o tom říká, že umění nám nepodává skutečnost, "jen jí používá, nejen používá, ale i nadužívá; neuspokojeně řádává, nezkrášluje realitu - rozhoduje deformuje ji; neslouží jí jako idolu, ale poroučí jí jako služce... nevidíme věci; zažehujeme je jen; teprve když v nich zapálíme

myšlenku, stanou se viditelnými jako transparentní hodiny" Klíma, L.: Vteřiny věčnosti, Praha 1967/s. 243/. Je to vlastně jen vyjádření jeho filozofického iracionalismu, gnosticizmu a solipsismu, v němž prchá pryč od světa do egodeismu, do svého zářného, vysněného božství, jež je absolutní a ničemu se neklaní. Ve své nedůvěře k prázdným ideologiím odmítá vše vnější, chce zrušit hranici mezi snem a skutečností, chce vnímat zášlehy poznání v mystickém vytržení a jít za nimi, ohlížeje se jen na sebe. Nejistotu pocházející z člověka chce zrušit jistotou z téhož pramene. Proto ono rázné odmítnutí křesťanství /ale nejen jeho/, proto výsměch všemu slabému, poddávajícímu se, proto akcent na čin vycházející pouze z vlastní vůle.

Avšak nejbyťostnější Klímův cíl, vytvořit člověka rázného činu, božského v uskutečňování své vůle, musí zůstat na základě východisek jeho filozofie nenaplněn. Zrozena z krize buržoazní společnosti a buržoazního rozumu, který radikalisticky neguje, není s to Klímova filozofie překročit svůj stín. Protože klímovské zpretrhání svazků se societou - první předpoklad skutečného vykročení - je požadavek netoliko neskromný, nýbrž i nemožný. Klíma sice nikoho nevyzývá k následování a éru svého egodeismu spatruje až v příštích tisíciletích/Týž: Vteřina a věčnost, s. 8/. Avšak i pro přítomnost si ponechává zadní vrátka, když omu absolutní vůli nechává pocítovat člověku jako stav vznešenosti, který je nezávislý na úspěchu či neúspěchu jednání. Lidská individualita vypjatého činu se tedy zpředmětnuje jen tam, kde spočívá svými základy celý Klímův svět - toliko v lidském vědomí.

A tak zatímco strhává tradičního boha lidské pokory z výšin a staví tam jako boha sebe, jeho decesence je jen iluzorně antipidem ideologie měšťácké společnosti. Jeho zrušení hranic mezi snem a skutečností ho odkazuje do snu i v možnostech realizace svých vizí. Ať už si Klíma dělal ambice v širším měřítku či nikoliv, jeho filozofie, vznikuvší jako přímá reakce na krizový stav buržoazní společnosti, se eo ipso stavěla do role reformátora a jako taková musí být hodnocena.

A v souvislosti s Klímovým bořitelstvím pak stále naléhavěji vystupuje do popředí ta skutečnost, že právě pro iluzornost jeho závěrů, pro obrát k iluzornímu klímovsky chápanému božství, je třeba Klímu hodnotit koneckonců rovněž jako myslitele svým způsobem náboženského. A to i přes výlučný a specifický charakter jeho náboženských představ /viz jeho protikřesťanský egodeismus/. Ze ideový svět Ladislava Klímy musí být i přes obrovskou dávku kritiky a negace měšťácké společnosti dešifrován do podoby individuální iluzorní vzpoury, nikoli však revolučního činu. V Klímově filozofii je jakýsi zvláštní rozpor již dříve zmíněného nihilismu, který je potvrzován i negován zároveň. Když Klíma říká, že svět je absolutně bez hodnoty, vytváří si podmínky k tomu aby takřikajíc ontologicky opodstatnil přenesení vůle do vědomí, tedy pro její faktickou neutralizaci. Zároveň však chce zůstat se svou filozofií i přes uznání bezhodnotovosti světa ve sféře reálného života. A zde se jeho absolutní čin v podobě vznešeného stavu objevuje ve své ryze individualistické a iluzorní podobě jako čin, jehož výsledkem může být právě jen aristokratický klímovský postoj. Pravda, Klímovi šlo vlastně především o nadhled nad tímto světem bez hodnoty - ten však i přes svoji kritičnost z perspektivy života společnosti /o kterou šlo v konečných důsledcích i Klímovi/ neřeší vůbec nic.

Nicméně by však závěr těchto úvah nechtěl vyznít jako absolutní Klímova negace. Nelze ovšem nic přijmout z jeho mystickoiracionalistických východisek a závěrů. Rozhodně však nebudeme daleko od pravdy, že jeho krédo - rázné odmítnout vše, co podle něho přispívá k ubíjení člověka - se musí stát každému čestnému člověku sympatické. Ve jménu tohoto kréda se chtěl stát Klíma velkým bořitelem všeho jalového a bezduchého, člověka ponižujícího a deptaujícího. Katedrovou filozofií či křesťanstvím počínaje a literární teorií konče. Lze-li si od každého myslitele odnést špetku poučení, pak na Klímovi je to právě jeho osobnost nabitá touhou jít za něčím opravdovým. Jestliže si uvědomíme iluzornost Klímova řešení, jeho tzv. decesentní pojetí životní praxe, pak ještě více vynikne tragika jeho individualistické vzpoury.

Klíma viděl člověka ubitého společenskými poměry, ducha spoutaného hmotou, jak sám říká. Avšak místo toho, aby osvobodil lidskou bytost ze zajetí těchto poměrů jejich přeměnou a postavením do služeb lidského duchovního rozvoje, odmítl je vůbec. A to je druhý pol Klímova "generálního buřičství", ve kterém musí být identifikován. A to tím spíše, čím plamenněji a /zdanlivě/ přímočařeji vede Klíma boj proti všemu přízemnímu, malému, špatnému, nesvobodnému. Neboť k tomu, aby člověk překonal všechny tyto stránky života, projevující se

ve společnosti v té či oné podobě, je zapotřebí nikoli útěku do mystického zření jakési absolutní říše duchovní identity či absolutního deoesentního nadhledu nad skutečností, Daleko spíše je k tomu potřeba mnohem obtížnější odvahy utkávat se denodenně s překážkami, které se člověku při jeho úsilí o vytvoření podmínek pro plný a harmonický život stavějí do cesty. "Nerozumnost světa", tento zdroj Klímova iracionalismu, nelze kompenzovat rezignací na skutečné řešení této "nerozumnosti". A jestliže vedeme kritiku Klímovy antropologizující filozofie z pozic marxistického humanismu, tím více by měl být v porovnání s Klímou zvýrazněn člověk, který se svou aktivní tvorbou života nové společnosti reálně přičinuje o jeho skutečnou humanizaci.