

K R I T I C K Ý S B O R N Í K r o č / 1 9 8 5

o b s a h

s v / 3

ČLÁNKY/STUDIE

- (1) dvě přízemní meditace (zdeněk neubauer)
(11) dějiny filosofie a jednoty pravdy (paul ricoeur)

ROZHOVOR

- (28) o člověku "pozdni doby"
(s václavem bělohradským rozmlouvá k/hvíždala)

RECENZE/REFERÁTY

- (48) optimismus beznaděje (-1-)
(59) kniha o křesťanské morálce jako jediné/
alternativě nihilismu a pesimismu (f/kautman)
(73) ještě k pamětem václava černého (jaroslav jírů)
(77) o životě franze kafky (ivan klíma)
(83) o jednom neobyčejném "manifestu" (petr fidelius)

HUDBA

- (100) pop musica bohémica (elvis i.)

DISKUSE/POLEMIKA

- (103) ad hominem (ľuboř dobrovský)

KNIŽNÍ ZPRAVODAJ

+ VE DRUHÉM ČÍSLE KRITICKÉHO SBORNÍKU 1985, NA JEHOŽ PŘÍ-
+++ pravě se pořadatelé z technických důvodů nemohli podí-
+++ let tak, jak bylo dosud zvykem, následuje po článku
Petra Pitharta Smlčeti zlato "Poznámka redakce", se kterou
redaktor čísla své kolegy předem neseznámil. "Poznámka"
začíná tvrzením, že KS neposkytuje místo vnitrochartovním
polemikám, a na konci "Poznámky" ještě čteme, že "proble-
matika Charty, ať už jde o její současný stav, nebo vy-
hlídky do budoucna, na stránky tohoto sborníku nepatří."

Ve skutečnosti je tomu ale právě naopak. Problé-
mům Charty a polemikám, které s tím souvisejí, na stránkách
KS velmi rádi místo poskytneme a v průběhu příprav 2. čís-
la KS byla příležitost na to redaktora tohoto čísla upo-
zornit. Jestliže čtenáři na stránkách KS v minulosti ta-
kové polemiky nenalezali, pak to bylo proto, že se po-
dobné spory po dobu, kdy KS vychází, vyskytovaly dosti
zřídka a jejich účastníci nám žádné příspěvky nenabíd-
li. Praxe je tedy důsledkem počtu příležitostí, a ne
nějakého vylučovacího principu.

"Poznámka" mimo to polemizuje s článkem P. Pitharta,
a pak tedy měla být zařazena do oddílu DISKUSE jako dal-
ší, samostatný, autorem podepsaný příspěvek. Praxe na KS
nikdy neukládala jeho redaktorům a pořadatelům žádná ome-
zení v projevu názorů a v možnostech diskutovat na strán-
kách KS nebo kdekoli jinde, vždy však pod vlastním jménem
nebo pseudonymem a na vlastní vrub, ne jménem redakce. Ja-
ko redaktori a pořadatelé KS jsme vždy zachovávali nestran-
ný postoj těch, jimž jejich práce ukládá výhradně starat
se o půdu pro diskusi, nikoli o to, který názor v diskusi
niská převahu či poslední slovo.

Svobodná konfrontace nezávislého kritického myšlení
je od počátku vlastním posláním a účelem Kritického sbor-
níku a bez Charty 77 a pluralitně strukturované rezistent-
ní komunity, která se kolem ní utvořila, by vůbec nemohl
vzniknout a nemohl by vycházet. Její současný stav i vy-
hlídky do budoucna jsou tedy na jeho stránkách trvale pří-
tomny, ať už je o ní výslovně řeč, nebo ne.

Pořadatelé KS

Zdeněk Neubauer
DVĚ PŘÍZEMNÍ MEDITACE

Při jedné z našich svatojánských rozprav⁺) padla námitka:

Když tak pořád hovoříte o smyslu a smysluplnosti jako o něčem, co nenáleží jenom jazykovým útvarům, ale i věcem samotným, vytvořili jste si už takové vlastní, filosofické ptydepe. Normální člověk by řekl, že je možná zábavné trávit čas takovými úvahami a že to snad působí učeně, že je to však nesmyslné a zavádějící jakmile jde o skutečné problémy a otázky, s nimiž se setkáváme v praktickém životě nebo kterými se zabývá vážná věda. Strážlivé myšlení, usilující o co největší správnost a přesnost, by se mělo takových spekulací vzdát. Vždyť kde lze na věcech nalézt něco takového jako smysl?

Na to jsem tehdy pravil:

Je sice pravda, že normální člověk netráví čas úvahami nad smyslem věcí, stejně málo se však pozastavuje nad smyslem slov nebo vět. Nicméně, právě normální lidé se vztahují k věcem co do jejich smyslu. Svědčí o tom už samotné užívání slova "smysl" v hovorovém jazyce. Výroky jako "to dává smysl", "to je nesmysl" nebo "jaký to má smysl?" se málokdy vztahují k nějakým jazykovým útvarům, zpravidla se týkají přímo skutečnosti - tedy věcí, záležitostí, jednání. To spíše jsoucnost nezávislá na smyslu, jsoucnost věcí pouze co do objektivního výskytu, je krkolomnou abstrakcí, přirozenému myšlení naprosto cizí.

Odtud pak vyvstala - za příjemné chůze krásnou lesní cestou - následující úvaha.

C h v á l a m a t e ř š t i n y

Cestička k domovu známě se vine,
hezčí je, milejší, nad všechny jiné.
Douška a šalvěže kolem ní voní,
nikde se nechodí tak jako po ní.

(Karel Václav Rais)

O tom, že smysl je ve věcech, svědčí právě rozdíl mezi mateřským jazykem a jazyky cizími. To, co činí mateřštinu příjemným, pohodlným a útulným domovem na straně jedné a zároveň

⁺) Autor zde předkládá v mírně upravené verzi dvě úvahy vyňaté z textu, jímž přispěl do Svatojánského výletu, kolektivní filosofické prózy věnované R. Palousovi k šedesátinám (viz sborník Laudatio R.P., anotace v minulém svazku KS). - Pozn.red.

posvátným místem a pevným útočištěm (Eisnerovým "chrámem a tvrzí") na straně druhé, není zdaleka jen to, že ji ovládáme lépe než jiné jazyky. Pro dlouholeté vystěhovalce to vůbec nemusí platit, a přesto právě oni si tyto jedinečné kvality mateřštiny naléhavě a s nostalgií uvědomují.

Mateřský jazyk umíme především jinak. Tato jinakost nespočívá snad v tom, že v mateřštině myslíme, kdežto cizí pojmosloví do ní musíme koneckonců převádět. I v cizích jazycích musíme umět myslet přímo, chceme-li v nich alespoň plynule číst. Naučit se cizímu jazyku vždy předpokládá, že jsme s to přestrukturovat naši zkušenost do jiných "polí smyslu" (fields of meaning), že se naučíme vidět skutečnost skrze úplně jinou pojmovou síť. Jinak bychom si nový jazyk vůbec neosvojili, nýbrž stále jen pracně luštili jako zašifrovaný text. A jazyky neevropské nebo historické - tedy v rámci západního myšlení kulturně nekoadaptované - by nebylo možno ovládnout vůbec.

Avšak uznáváme-li, že smysl náleží věcem, že dokonce ve vzájemnosti vztahů jednotlivých "polí smyslu" spočívá jejich bytí, pak ten, kdo se učí novému jazyku, vstupuje vlastně do jiného světa. A jestliže subjekt, jak skvěle ukázal Paul Ricoeur, není sobě samotnému dán přímo, bezprostředně, nýbrž zprostředkovaně, skrze svět, pak ono staré úsloví "Kolik jazyků umíš, tolikrát jsi člověkem" přestává znít jako vzletné výchovné napomenutí, a nabývá konkrétního a velmi závažného významu. Lze v něm dokonce zaslechnout určité varování: není snadné být "vícekrát člověkem", vztahovat se k vlastní subjektivitě vícero způsoby najednou!

Přesto je však mezi "prvolidstvím" a každým "druhotným člověčenstvím" polyglotů podstatný rozdíl; souvisí s tím, že v mediu prvního jazyka (nebo jazyků u bilingválních lidí) se subjektivita jedince teprve rodí a diferencuje, kdežto skrze jazyky druhotně naučené je subjektivita nově, odlišně poznávána. Tento rozdíl se nápadně, téměř hmatatelně projevuje právě v jedinečnosti mateřského jazyka.

Protějškem slova v mateřštině není totiž pojem, nýbrž konkrétní zážitek, původní zkušenost. Prožitky se také týkají smyslů; nikoliv však smyslů pojmů, s nimiž zachází myšlení, nýbrž smyslů vnímání - zraku, sluchu, čichu, hmatu, chuti atp. To

jsou ty "doušky a šalvěje", které voní kolem výrazů mateřského jazyka podobně jako kolem dětských vzpomínek. Jeho zvuky, slova, obraty, věty a souvětí zpřítomňují celé komplexy situací, v nichž jsme se s nimi poprvé setkávali. (Nemylme se: nemluvíme v syntaktických spojeních slov, nýbrž v citátech, jež máme uloženy hluboko v paměti a které jen obměňujeme, kombinujeme, napodobujeme!) Právě tyto zážitky, nespojité útržky prvotní zkušenosti, jsou vlastním obsahem výroků v mateřštině: nebyloť ještě pojmových škatulek v době, kdy jsme si mateřský jazyk - a s ním svět a sebe - osvojovali. Na tyto prožitky jakožto zvláštní události jsme ovšem zapomněli: nebyloť tehdy ještě časových posloupností a životních map, byli jsme zcela uvnitř situace. Avšak její hutná, konkrétní tělesnost, jak jsme ji celou svou bytostí sáli, v nás stále trvá. Tato prvotní zkušenost, která nás konstituuje, je uložena v mateřském jazyce. Obsahy konkrétních zážitků se tu "opouzdrily" a představují "jádro" pojmů - živého smyslu slov, která danou prvotní zkušenost provázela. Toto "buněčné jádro" - použijeme-li biologické metafory - obsahuje něco jako "genetickou informaci" pojmového obsahu slov: v tom smyslu, že zajišťuje trvání a totožnost pojmu, zatímco "cytoplazmatická periférie" pojmů-améb, na základě těchto obsahů vzniklých, oblévá svět vychlípeninami své dráždivé-vnímavé "membrány". Vibracemi eidetických variací těchto svých vychlípenin vyhmatavá každá taková "améba" významy slov a "panožkami" svých metafor se přemisťuje (META-FEREI) po zkušenosti.

Stroj nikdy - nikdy! - nebude po lidsku rozumět, mluvit či myslit, ledaže by se doslova po...tento - to však by byla tělesná zkušenost par excellence, tehdy by přestal být strojem. - Názorně: scheissen, to shit nebo chier zde mohu klidně, bez zábran napsat; já pouze vím, že se to nemá, že jde o neslušná slova. V češtině se však ve mně cosi brání, cosi, co je víc než znalost pravidel slušnosti, něco, co spíše než s tabuismem slov souvisí se zábranou udělat to skutečně...

Nedávno jsem měl příležitost uvědomit si tuto zcela jedinečnou povahu mateřského jazyka, když jsem u literárního díla ocenil český překlad více než originál. Stalo se to při

četbě Tolkienova Pána prstenu, jehož barvitý vyprávěcí styl kladě mimořádný nárok na představivost. Jistěže i v originále jsem zpravidla všemu rozuměl - tedy věděl, co se jednotlivými slovy a větami míní. Smysl anglických výrazů mi však neotevíral přístup k pokladnici vlastních vzpomínek tak účinně, jako v češtině: nabízel pouze jejich jména, nepovzbuzoval však ke hře fantazie. Teprve poté, co se mi tolkienovské "Středozeří" díky mateřštině otevřelo v celé pestrosti, hloubce a bohatství, byl jsem s to náležitě je prožívat a vnímat také v jazyce, v němž bylo lidstvu zjeveno, a těšit se ze všeho toho, co je v původním znění navíc.

To mne přivádí k jiné, příbuzné zkušenosti. V cizích jazycích znám sice jména čísel a jejich tvoření - ale počítat s nimi nedokážu. Přístup k "výpočetnímu centru" mé mysli má zřejmě jen jejich česká podoba. Je to pochopitelné: počítání "z hlavy" užívá básniček, nikoliv matematických postupů. Však se také dosud říká: to musíš umět nazpaměť jako násobilku! (Odříkat otčenáš nebo mrskat bičem nepatří už k běžným dovednostem; v době kapesních kalkulaček se asi stane i násobilkový příměr nepoužitelným.) - Zkrátka: třikrát tři je devět především proto, že kdo bručí, je medvěd - to je třeba znát, a nikoliv počítat!

Ze sepětí smyslu s věcmi ovšem vyplývá, že i osvojení cizích jazyků je nutně spjaté s "reáliemi". tedy se znalostmi světa, který se příslušným jazykem vyjadřuje, který je v něm "zakódován". A věci (pole smyslu) takového světa - to jsou přesně ony "res", čili věci-záležitosti, o něž v jazyce běží, jež jsou jeho skutečností (realitou). A právě to vše se smrklo u jazykových zkoušek na útlá skripta, jakýsi dekorační přívazek znalosti jazyka "an sich". Lze na tom názorně ilustrovat to, co označuji za "předsudek objektivnosti", totiž iluzi, že skutečnost má povahu objektivní reality, rozlišené ve "věci" (výskytová jsoucna) nezávislé na našich pojmech; jejich souhrn má být společným světem všech kultur; jednotlivé jazyky se pak různí pouze tím, že pro tyto též věci mají různá jména, s nimiž také různě zacházejí. Klasický "Linguaphon" - výuka jazyků na gramofonových deskách - je toho výmluvným symbolem. Pro všechny kursy vystačil s týmhle textovým doprovodem k týmhle přibližným obrázkům s očíslovaný-

mi objekty: stejný svět, ať jde o angličtinu, nebo španělštinu (kde se tentýž Mr Brown-pouze jmenuje seňor Lopez). - Z těch, kdo přistupují ke studiu proto, "že by se měli naučit také nějaký cizí jazyk", nikoho ve snu nenapadne, že překračuje hranice jiného světa, že jde o mysteriální zasvěcení, jímž člověk podstupuje riziko sebepřetvoření. Avšak nepodstoupí-li tuto proměnu, zůstane jeho znalosti povrchní: mnohovitárnost světů, k nimž vede "brána jazyků", mu zůstane uzavřena - tak jako modernímu turistovi.

Že se člověk nejlépe - často zázračně - naučí jazyk na místě samém, nesouvisí ani tak s tím, že stále kolem sebe tento jazyk slyší jakožto řeč, nýbrž s tím, že samo učení je zde přímo spjaté s oněmi "res" země, která do jazyka uložila svou vlastní skutečnost a která si toto zasvěcení vynucuje.

Mateřský jazyk není totiž jazykem pokrevní matky; je to jazyk matky archetypální - Matky Země. Ta dává mateřštinu i dětem vystěhovalců - navzdory rodičovským snahám. Mateřština je jazyk země, jejího lidu, kultury a škol, je to řeč žité skutečnosti.

Často se uvažuje o existenci jakéhosi psychického "mezijazyka", společného různým národním jazykům a všem lidem. Tento jazyk by měl mít sémantiku založenou na téže zkušenosti (společného světa). K překladu z jednoho jazyka do druhého by mělo stačit se přesunout na úroveň tohoto mezijazyka, který v nás funguje jako jakýsi "universální překladač". Takový mezijazyk, či spíše "metajazyk" postuloval už Leibniz, nazýváje jej "lingua mentalis", a také někteří spučasní lingvisté na něm staví své teorie; objev podobného mezijazyka by měl nesmírný význam také pro strojový překlad.

Třebas je tímto "mezijazykem" sama žitá zkušenost světa, která nám otevírá bránu jazyků, a dává nám tak příležitost k novému sebepoznání. Není to však žádný lingvistický, formalizovatelný systém, který by byl různým jazykům společný. "Mezijazyk žité zkušenosti" je právě tím, co činí jazyky jedinečnými. Naproti tomu fonetika (přizpůsobená vždy témuž hlasovému ústrojí) a gramatika (v původním slova smyslu, totiž přizpůsobení se "požadavkům" písemného vyjádření), tedy formální stránky, kterými se jazyky zdánlivě liší, jsou

tím, co je v podstatě všem jazykům společné, a proto konec konců vzájemně na sebe převoditelné, stejně jako běžně užívaná slovní zásoba současné planetární civilizace. V tom jsou jazyky *de facto* podobné ("isomorfní"). Tato povrchní podobnost umožňuje jejich povrchní naučitelnost, nesouvisí však s jejich esencí, zjevující se nejzřetelněji v mateřském vztahu každého jazyka ke svým vlastním dětem.

Nebo onen hypotetický "mezijazyk" naopak souvisí s obecnou srozumitelností a poznatelností toho, co skutečně jest a co filosofové označují za "pravou skutečnost". Po této stránce je skutečnost *ex definitione* jen jedna; v tomto ohledu však nemá temnou povahu mateřskosti, související s tělem, zemí, hmotou, nýbrž světelnou povahu logu, o němž mluví křesťanský mýtus jako o Logu božském - pravdivém Světle, v němž byl život a které bylo světlem lidí (Jan 1.9,4); které však přišlo na svět tak, že se nezhrozilo lůna a stalo se tělem.

Mateřský jazyk je jazyk vtělený.

"Cestička k domovu" nás přivedla k mokřině porostlé modrými pomněnkami. Ty jsou krásné, zajásal jsem, pomněnka bahenní - *Myosotis palustris*!

-- Cože, kdo mohl těmto nevinným květkám dát jméno "bahenní"?! Co mají společného s bahnem?

-- To, že z něho skutečně vyrůstají.

Odtud vyvstala hned další úvaha.

O p o m n ě n k á c h

"Válečnickovou rozkoší je země. /.../ Jen pokud miluje člověk tuto zemi s neochvějnou vášní, může být zbaven smutku. Válečník je stále pln radosti, neboť jeho láska je stálá a jeho milenka, Země, ho objímá a zahrnuje nevýslovnými dary."

(Carlos Castaneda, *Tales of Power*)

"Matka" míněná v obratu "mateřský jazyk" je naší tělesnou matkou v tom smyslu, že představuje zkušenost našeho vtělení - zemi, z níž jsme vyrostli a kterou obýváme. Logos z nás činí POLITAS TÚ KOSMÚ - světoobčany; skrze archetyp Matky jsme naproti tomu "synové země" - pozemšťané. Je-li LOGOS symbolem

mezilidské komunikace, tedy sdělování, je MÉTÉR symbolem našeho sdíleného lidského údělu, naší tělesné sounáležitosti se zemí. Tento archetypální vztah LOGOS - MÉTÉR se obráží v symbolice spojené s vírou ve zrození Božího Logu z Marie, v "chtonickém" tajemství Bohorodičky - MARIA THEOTOKON.

Kristus je PANTOKRATOR - Vševládny: kosmický Kristus. K zemi se však můžeme vztahovat vždy jen zde a nyní. Pro přirozenou zkušenost není Země "nebeským tělesem". Země se na každém místě jedinečně stýká s nebem na obzoru. Proto je tolik mariánských poutních míst, kdežto kristovských je poskrovnu - jsou-li vůbec nějaká. Christos-Logos je stále týž; Marii však náleží místní jména: Marie hostýnská, levočská, turzovská, lurdská, čenstochovská... - k pohoršení protestantů a posměchu racionalistů. A současný sekulární člověk "kosmického světověku", jemuž je doslova všechno jedno, už vůbec to obojí nerozliší: že Logos je jeden, kdežto země je mnohá.

x x x

Pomněnka - zázrak vyvstání barvy nebeského blankytu z bahna, chaosu a kvasící hniloby. Krásná, blankytná modř, tak vzácná v živém světě, a uprostřed: zlatý klenot slunečního světla. (Nemylme se, to nejsou prašníky; prstenec zlatých hrudek vyrůstá přímo z modrých korunních plátků a je charakteristický právě pro pomněnky.)

Prastarý východní symbol lotosu, "lotosového klenotu" (MANÍ PADMÉ), jejíž donekonečna opakuje modlitba tibetských mlýnků, rostliny, jejíž květ povstává z hlubin bažiny, našel na Západě svůj protějšek v mariánské symbolice: Rosa ex spinis (růže z trní), Lilium ex fimo (lilie z hnoje). A - jsme-li u pomněnek - modř je barvou mariánskou: Maria je zahalena v modrý plášť, tak jako nebeský blankyt obklopuje Zemi.

Celá tato oblast představ je v křesťanství spojena s vírou ve zrození Boha z Ženy a v jeho vzkříšení z hrobu. Vyjadřuje se tu hluboká zkušenost, že sama temnota hmoty vykvétá ve světlo. Hmota není pouze osvěcována zevně: světlo lze z ní přímo vykřesat, vyvolat z jejího nitra. Hmota sama se proměňuje ve světlo, kdykoliv z ní vyžlehně plamen,

který ji spaluje: v utrpení, bolestech a sebevydání se tělesnost mění ve svůj opak. To je symbol všech zápalných obětí a celopalů, to je též symbol Matky sedmibolestné. Květ je pak ztělesněním a zároveň zjemněním hrubé, živelné dialektiky temnoty a světla, jejím biologickým uskutečněním. Květ je symbolem zjevnosti nitra. (Na souvislost plamene a květu upozorňuje např. Gaston Bachelard.) Květ ukazuje, jak se z látkové amorfnosti rodí řád - KOSMOS (což původně řecky znamená ozdobu, šperk); vznik květu je tak doslova symbolem kosmogonie. Dochází k němu "organicky", tj. vnitřním rozlišením. Tato diferenciací v květ je skutečným sebezjevením - - "vlastním jevem" ("eigentliche Erscheinung" švýcarského zoologa A. Portmanna), v němž živá bytost dosahuje sebevyjádření. Neboť řád není hmotě-zemi-tělu vtiskován zevně, na způsob in-formace (doslova vtištění tvaru, např. pečeti); tělesnost není pasivní jako hlína v rukou hrnčířových. Tento starozákonní obraz stvoření musel být doplněn symbolem Početí z Ducha: tak byl božský řád pochopen jako činný projev samotného stvoření. Vzcházení řádu z nitra, tvůrčí sebeproměnu ve zjevný tvar bychom mohli nazvat "genetickou exformací": odpovídalo by to fenomenologii Života mnohem víc než "genetická informace" (předpis na reprodukci), kterou objektivní věda považuje za jeho podstatu! Neboť tím podstatným na projevech "biologického pohybu hmoty" je právě "exformace" - - vzcházení ve zjevnost. Tuto povahu Života ovšem možno spatřit nikoli ve zkumavkách, nýbrž v květech.

Theologicky vyjádřeno: ke gnostickému pohledu, že "na počátku byl Logos" (Jan, 1,1) - zosobnění moudrosti Boží -, se musí komplementárně družít pohled "chtonický", mířící k ženskému protějšku Logu. Mám na mysli onu Moudrost, která byla "ustanovena před věky", aby si "hrála před Hospodinem a byla jeho potěšením na každý den" (Přisl., kap.8), a kterou Církev odedávna ztotožňuje s Marií. Bez této komplementarity zůstává to první spekulativním gnosticizmem a to druhé pouhým mýtem.

Tento doplňující, chtonický pohled mi připomněly skromné květy pomněnek. Je to pohled vpravdě pokorný - humilis (tj. zemský). Existuje dogma o tom, že Marie je Prostřednicí všech milostí (mediatrix omnium gratiarum). Vskutku, vše

je nám dáno skrze tělesnost našeho pozemského života; také světlo důvěry, naděje a poznání k nám přichází (nikoliv od nás pochází!) zevnitř, skrze naši vlastní sebeproměnu. Per Mariam ad Iesum... Zní to pro věřící nekatolíky rouhavě - a přece: s Ježíšem se nelze setkat přímo, stejně jako se nesetkáváme bezprostředně ani sami se sebou. Vždyť i naše vědomí se nám dává skrze tělo a svět - jakkoliv to pokoruje naše sebevědomí! Tak také s Božím Logem se v náboženské zkušenosti člověk setká jediné skrze tajemství Vtělení: "vtělil se z Marie Panny..." Ježíš není věřícímu partnerem v tom smyslu, že by byl tím absolutně druhým, jakýmsi alter ego, někým v nebi, kdo nám pomůže se zde na zemi dobře zabydlit. "Muži Galilejští, co stojíte, hledíte do nebe?" (Sk. 1.11). S Kristem se křesťan setkává tak, že on sám "zrodí v sobě božský Logos", jak učili církevní otcové. "Musíš být Marií a Boha zrodit v sobě," říká jakoby ozvěnou o tisíciletí později cherubínský poutník Angela Silesia. V dramatu spásy nejde o to spokojeně setrvávat na výsluní Boží přízně, nechat se zevně osvěcovat světlem Milosti. Kdyby spása přistupovala k člověku zvenčí, jak učili reformátoři, pak by prostřednictvím Mariino bylo vskutku pohoršujícím nesmyslem. Spása je však Velikým Dílem sebeproměny (Opus Magnum transmutationis), jak tušili středověcí "philosophi" (tj. alchymisté). To je ten tajemný proces, v němž samotný náš vnitřní zmatek, naše nedokonalost, amorfni nijakost a hříšnost "transmutuje" pod sluncem Boží Pravdy v květ dokonalosti těla proměněného.

Květ: něco tak jemného, dojemně pomíjivého, křehkého a zranitelného - "nehomogenního" s hrubostí hmoty a syrovostí světa, jakoby nenáležitého uprostřed zmatků těla, všednodennosti energetických bilancí a boje o přežití. "Tělo, svět, ďábla přemáhám..." říká se v modlitbě k strážnému andělu. Je třeba pokorně a opatrně, leč statečně a rozhodně se povznášet nad smrdutý močál pouhého pozemského pobývání a trvání; povznést se nad něj a vznešeně se z něho vydělit, být "ve světě, ale nikoli ze světa" (Jan 15,19; 17,16) a přijmout riziko takovéto vydělenosti i s tesknou po Království, jež zřetelně není z tohoto světa, které se

však uvnitř světa zračí v jeho květech. Vydělení, o kterém mluvím, je však vnitřní: nejde o odvrát od naší pozemskosti a tělesnosti, o její popření; jde o diferenciaci této pozemskosti samotné. Tak jako květ se vytváří ze stejných tkání a buněk, splétá se z týchž vláken jako ostatní rostlinné tělo - jež samo vzniká a roste přetvářením hniloby, bahna a kalu.

Největšími křesťanskými svátky jsou Vánoce a Velikonoce. Obojí - Kristovo narození i Kristovo zmrtvýchvstání - představuje vzejití Boha z nitra hmoty: z lůna Mariina resp. z útrob země. Kolem těchto dvou ohnisek se otáčí církevní rok. Naproti tomu Zvěstování je kupodivu podružným svátkem; stvoření pak křesťané neslaví vůbec.

x x x

Náboženské symboly představují jakýsi vnější pól "osy vykazatelnosti" toho, co je na skutečnosti nevýslovné, avšak o co ve skutečnosti jde - co je skutečné. Druhý pól této osy pak směřuje k vnitřní, psychické zkušenosti. Na tomto pólu odpovídá symbolice, kterou nám připomenuly pomněnky, zkušenost krystalizace tuchy, pocitu či vzpomínky v jas pochopení, ve zřejmost porozumění. Naše vědomí je také odrazem jasu a světla nebes, je místem reflexe, tedy zodpovědného myšlení, které se povznáší nad beztvárovou neprůhlednost pudů, kvasící chaotičnost pocitů, syrovou "rapsódii" smyslových vjemů a hlubin všeho zapomenutého a potlačeného.

Témata a nápady k nám přicházejí jako inspirace - vdechnutí něčeho, co "visí ve vzduchu"; snad představují jakási "semena logu" - zvěstování či vnuknutí. Pravda však povstává přímo ze srdce; počít ji, neposkvrnění "sordido luoro" (mrzkým ziskem), musíme my sami. Zjevit ji myšlením - květem našeho vědomí - a vtělit do plodů našich slov, skutků a svědectví. To, co vyznáváme, hlásáme a konáme, bere svůj počátek od nás. Nelze se dodatečně vymlouvat, že jsme to někde sebrali, převzali, utrhlí - třeba ze Stromu Poznání - či že nás někdo dezinformoval. Informace, které si lze předávat a vyměňovat jako karty, nesouvisejí bytostně s pravdou; "exformace" naproti tomu ano: představují náš vlastní tvár - naši vlastní

tvář, jíž vyjadřujeme a zároveň též vytváříme sami sebe. Odtud naše odpovědnost za pravdu. Zde neplatí žádný alibi-smus, že "je to prostě tak" - "žena mi dala ... had mne podvedl" (Gn 3,12-13), nebo že už jsme "holt takoví". Neboť o to, jací jsme, právě jde. Jsme tím, co z bahna a močálu naší přirozenosti vytvoříme, pozvedneme do vědomí jako odlesk nebeského blankytu s klenotem světla. Činíme tak před pravdou, za níž odpovídáme, jíž jsme však zároveň odpovědni.

Opět theologicky: v katechismu nás učili, že každým svým hříchem - myšlenkou, slovem, skutkem či nedbalostí - jsme spoluvinni na utrpení Kristově. Kdyby Kristus přicházel výhradně odjinud, shůry, nedávalo by toto učení o naší osobní vině na Kristově utrpení žádný přijatelný - ani obrazný - smysl. Stejně tak jako lež by nebyla vinou, kdyby pravda byla něčím, co je na nás, na našem myšlení a svědectví zcela nezávislé. Kristus, jakkoliv je "přede všemi věky", se narodil z nitra stvoření. Tak pravda se rodí z nitra každého člověka, jakkoliv sama předchází svému vstoupení do vědomí, poznání a přijetí. Skrze Krista "všechno je stvořeno": člověk je utvářen přijatou pravdou, vtělenou do vědomí.

Maria je vskutku "corredemptrix".

Paul Ricoeur

DĚJINY FILOSOFIE A JEDNOTA PRAVDY

Quo magis res singulares intelligimus,
eo magis Deum intelligimus.

Spinoza

Každý, kdo přednáší dějiny filosofie - nebo je prostě studuje jako disciplínu filosofického vzdělání -, setkává se s problémem filosofického významu dějin filosofie. Tato otázka se dotýká samotného smyslu činnosti historika filosofie; ale týká se také filosofa původního, myslím toho, kdo hledá na vlastní nebezpečí, na svůj vlastní účet a nesnaží se přitom o to vyrovnat se výslovně s minulostí: neboť i on dobře

ví, že filosofie pokračuje pouze proto, že existují filosofové, že nám je dějiny filosofie neustále zpřítomňují a uvádějí nás do jejich blízkosti; ani ten nejsamorostlejší filosof si nemůže ušetřit Sokrata, Descarta, Kanta; dějiny musí mít nějaký smysl pro samo hledání pravdy.

Co to znamená, že filosofie existuje a pokračuje pouze prostřednictvím dějin, které tvoří filosofové, a přístupná je nám zase jen prostřednictvím dějin, jež vyprávějí historikové filosofie? Nebudu na tuto otázku odpovídat systematicky, na základě určité dogmatické teze. Pokusím se odpovědět spíše řadou postupných aproximací, v nichž řešení dosažené na předchozím stupni budu vždy korigovat tím, že znovu učiním předmětem tázání počáteční problém.

(1)

Vyjdeme od určité aporie, nesnáze, kterou se pokusíme řešit, a tím postupně prohlubovat její smysl. Tato aporie vyvstává v okamžiku, kdy proti sobě postavíme dějinnou situaci filosofie a ideu pravdy, tak jak se nám na prvý pohled, v prvním přiblížení vnucuje. Ve své nejméně vytříbené podobě se před nás pravda staví jako jakási regulativní idea, jako úkol ujednotit poznání jednak co do předmětu, jednak vzhledem k různým subjektům - tedy překonat roztríštěnost našich vědomostí a proměnlivost mínění. Tato idea pravdy pak zpětně vyvolává v našem dějinném postavení jistou tíseň; vyjevuje toto postavení jako znepokojivé a zklamávající a probouzí v nás snahu dovršit vědění v jednotě a neměnnosti. Myslím, že je dobré vyjít z této aporie, a dokonce z této její ještě dosti hrubé podoby, jako z prvního přiblížení problému. Na jedné straně defilují jednotlivé filosofie, navzájem si protiřečí, ruší se a ukazují pravdu proměnlivou; dějiny filosofie jsou tak hotovou lekcí skepticismu. Na druhé straně usilujeme o pravdu, jejímž znamením, když už ne kritériem, by byl soulad jednotlivých myslí. Jestliže každé dějiny vyvolávají jistý minimální skepticismus, vyvolává každý nárok na pravdu jistý minimální dogmatismus: dovedeno do krajnosti, nebyly by dějiny leč dějinami omylů a pravda pak potlačením dějin.

(12)

Zdá se mi, že je třeba vzít vážně tuto první aproximaci problému a nezbavovat se jí příliš rychle. Není jediného historika filosofie, kterého by v okamžiku zoufalství nepřepadla tato závrať z různosti; a není také filosofa, kterého by v okamžiku nadšení nesváděla tato výbojnost nalezené pravdy, která náhle ruší dějiny: tak Descartes či Husserl mysleli, že učinili přítrž bloudění dějin, a dějiny odmítali jako to, z čeho je pravda vytrhla; dějiny zmizely pod rozvratným dílem pochybnosti.

Nejenom že je tuto první aproximaci problému třeba vzít vážně, je také třeba uchránit tuto aporii před předčasnými řešeními. Nejchabějším řešením je eklekticismus, nej-
svůdnějším - imanentní logika dějin.

Eklekticismus nezasluhuje delšího zkoumání, jakkoli je lákavým východiskem z nouze a úsporným řešením - vystačí s filosofickým tlachem. Velké systémy, prohlašuje eklekticismus, říkají vposledku všechny totéž, stačí jenom oddělit podstatné od vedlejšího. Pravda je pak součtem porůznu roztroušených pravd, které se navzájem shodují. Dějiny filosofie - podle eklekticismu - vlastně zachraňuje jakási utajená, anonymní filosofie; eklektik shledává v dějinách *disiecta membra* jedné filosofie, filosofie bez ducha. Všichni velcí duchové se kloní k eklektikovu nadání. Avšak v této vulgární podobě se tu setkáváme s vadou všech dějin filosofie, které jsou nepřiznanými filosofii dějin: jedna z filosofii - osobní filosofie historikova - je zde privilegiována a umístěna na konec dějin jako cíl, k němuž směřovalo veškeré úsilí vynaložené v minulosti. Dějiny směřují ke mně; já jsem konec dějin; zákon, podle něhož se budují dějiny filosofie, je sám smysl mé filosofie.

Tato nectnost, velmi zřetelná na eklekticismu, je hříchem hegelianství. Existují prý jakési vnitřní dějiny filosofie, protože v určitém vývoji se projevuje jednotná intence. Je potom prý možné nalézt zákon tohoto vnitřního vývoje a na okliky a zdánlivé slepé uličky, jimiž se ubírá filosofická reflexe, pohlížet jako na jakousi "lest" rozumu, jakousi pedagogiku ducha.

Toto řešení je velice svůdné, protože umožňuje smířit dějiny s rozumem, dodávající dějinám smyslu a rozumu pohyb; zároveň se zdá, že jedině takovéto řešení je s to propůjčit

význam samotnému výrazu dějiny filosofie, neboť jednotná filosofie se tu jeví jako tento jednotný pohyb procházející všemi filosofiemi; a navíc, ve společenském proudu myšlení a jednání dodává takové řešení "filosofické posloupnosti" její autonomii: tím, že filosofie dějin spojuje každou fázi dějin filosofie s fází předchozí, vyděluje filosofickou řadu jako celek z jiných řad (ekonomické, náboženské, jazykové atd.). Proto je toto řešení tak svůdné. Přesto věřím, že je třeba mít odvahu se ho zříci a pěstovat dějiny filosofie bez filosofie dějin. Zachraňujeme-li totiž jedinou filosofii ve smyslu jednotného vývoje, ztrácíme tím jednotlivé filosofie; a to ze dvou důvodů:

1. Co zde vposledku musíme obětovat, je hluboká původnost, nepřevoditelná intence, jedinečná vize skutečného, již nám ta která filosofie předkládá. Každý filosof se musí zařadit, aby mohl pokračovat v díle svých předchůdců a připravovat půdu svým následovníkům; z absolutního centra vlastní reflexe se musí stát relativním momentem nějaké dialektiky, pouhým průchodištěm vývoje, jako ony individuální organismy, o nichž Bergson říká, že jsou průchodisky životního proudu.

2. Snad ještě závažnějším důvodem je, že filosof, který dává dějinám filosofie určitou perspektivu, vykonává nade všemi ostatními jistou nadvládu, která je pravým opakem postoje opravdového historika: opravdový historik, jak se mi zdá, se od počátku nechává "vyvlastnit", staví se pod zákon jiných a vede své zkoumání jako jakési cvičení v do-rozumění a - smím-li tak říci - v lásce. Kdežto filosofové, kteří se dějinám filosofie věnují jako filosofové dějin, nejenom že nerespektují rozličné a nepřevoditelné intence velkých filosofů, ale nutí celé dějiny, aby vyvrcholily v nich. V jádře velkolepých filosofii dějin pracuje totéž zlo jako v ubohých eklekticismech: zastavují dějiny u posledního filosofa dějin.

Nesnáž tedy zůstává nerozřešena: mezi úkolem nalézt jednu jedinou pravdu a dějinami nejrozumnějších filosofii zeje trhlina.

Ale snad je zapotřebí znovu zproblematizovat oba póly protikladu, abychom jej pozdvihli z roviny smrtného dilematu na úroveň živoucího paradoxu. Přikročíme tedy k druhé aproximaci naší nesnáze, kdy důkladněji prozkoumáme naši ideu dějin filosofie, - a potom ke třetí, kdy symetricky opravíme naši ideu pravdy.

Dějiny filosofie jsou po pravdě řečeno lekcí skepticismu pouze pro toho, kdo v nich vidí řadu proměnných odpovědí na neměnné problémy - ty, jimž se říká věčné (svoboda, rozum, realita, duše, Bůh atd.). Jestliže problémy zůstávají, zatímco řešení se mění, pak podmínkou rozporu mezi jednotlivými systémy je, že mají společné měřítko v jednom a téže problému. Tento první předpoklad souvisí s druhým: proměnné odpovědi na ustálené problémy jsou odpověďmi typickými: realismus, idealismus, materialismus, spiritualismus.

Nyní je nutno zproblematizovat právě tuto interpretaci filosofii jako typických odpovědí na abstraktní problémy bez autora, jež putují z ruky do ruky. Tu je třeba poněkud odbočit a položit si zásadnější otázku: Co to znamená porozumět určité filosofii?

Vyjdu z některých postřehů Emila Bréhiera v prvních dvou kapitolách jeho knížky La Philosophie et son Passé, zvláště v kapitole Kauzalita v dějinách filosofie. Bréhier rozlišuje trojí rovinu, na níž pracuje historik filosofie: vnější dějiny vidí v dané filosofii vždy pouhé kulturní faktum, soubor představ, jež lze vykládat sociologicky, nebo dokonce psychoanalyticky či ekonomicky. Filosofie je z tohoto hlediska pouhým sociálním či psychologickým projevem jako cokoli jiného; pouto mezi filosofii a filosofem je uvolněno ve prospěch historického kontextu. Filosofie je pouhým symptomem. Toto hledisko je legitimní v rámci objektivního zkoumání společností a psychiky; nicméně s jádrem filosofické intence se mívá; z dějin filosofie se v očích nefilosofof stávají dějiny idejí, jakási sociologie poznání; avšak dějiny filosofie jsou v jistém ohledu filosofickou aktivitou (k tomu se vrátíme vzápětí, až budeme korigovat naši ideu pravdy). Druhou rovinou je rovina kritických dějin; ty jsou

blíže vlastní intenci filosofa: hledají prameny. Všimněme si již toho slova: nikoli příčiny, nýbrž prameny, tj. rozmanité vlivy, kterým filosof nejenom podléhá, ale které přejímá a které si v jistém smyslu vybírá. Avšak tyto kritické dějiny, které je vždy nutno pěstovat a které jsou součástí erudice historika filosofie, si samy nestačí; neboť hledat původ té či oné teorie znamená bořit systém, aby se jeho částky daly opět začlenit do nejrozmanitějších proudů minulosti; jednota intence se rozmělnuje v množství pramenů; čím více takto vykládáme pomocí pramenů, tím méně chápeme systém (dovedeno do krajnosti, nebyla by vůbec žádná filosofie, neboť každý systém by musel podstoupit touž rozkladnou proceduru: zbyla by jenom vlákna myšlenek, která by se splétala a rozplétala, aniž by kdy došlo k nějaké nové tvorbě). Říkám, že si tyto kritické dějiny nevystačí samy, neboť jim uniká organická jednota, pořádací princip, který vytváří soudržnost té které filosofie. Opravdový historik svému autoru důvěřuje: vsadil na to, že jeho systém je soudržný, a s touto kartou musí hrát až do konce; porozumět znamená porozumět skrze jednotu: proti odstředivému pohybu výkladu pomocí pramenů rozvíjí tak porozumění dostředivý pohyb směřující k nahlédnutí. Slovy E. Bréhiera, problém dějin filosofie spočívá v tom, jak se rozmanité vlivy soustřeďují v "ona osobní nahlédnutí, jež jsou jakoby absolutnem dějin filosofie" (109). Výklad nás dovedl k bodu, kdy je v různých filosofických třeba hledat "přímá a nepřevoditelná nahlédnutí" (105). Tyto postřehy vykazují zjevnou příbuznost s pohledem Bergsonovým v Instigation Philosophique stejně jako s Karlem Jaspersem, kterého Bréhier několikrát cituje.

Podívejme se nyní, v jakém směru můžeme tyto postřehy dovést dál, a transformovat tak naši počáteční aporii dějin a pravdy. Řekli jsme, že skepticismus je spjat: 1. s redukcí jedinečných filosofii na typická řešení (pověstné učebnicové ismy); 2. se vztažením těchto typických řešení k neměnným otázkám. Podívejme se postupně na oba tyto body:

1. Porozumět určité filosofii znamená postihnout její ústřední nahlédnutí, nebo směr, jímž se rozvíjí, nebo její organickou propojenost, či její systematické uspořádání. Typologie zůstává na úrovni klasifikativního myšlení; má jistě svou funkci pedagogickou, totiž v tom smyslu, že orientuje pozornost začátečníka směrem k určité oblasti problémů a řešení; probouzí očekávání zaměřené určitým směrem, používající přitom jako vodítka nějakého více či méně odosobněného a anonymního "světového názoru"; slouží nám zkrátka k tomu, abychom mohli při prvním kontaktu identifikovat tu kterou filosofii, neboť ji zařazuje do určité známé skupiny (racionalismus, empirismus atd.). Avšak autentické dějinné porozumění začíná právě tam, kde se takováto identifikace zastavuje: dlužno postoupit od racionalistického, realistického či jiného typu k jedinečné filosofii. Jednota určité filosofie je jednota jedinečná. Není to žádné genus commune, nýbrž essentia singularis, vyjádříme-li to spinozovskými termíny. Tento přechod od typu, od druhu k jedinečné esenci přivozuje opravdovou revoluci v porozumění; jedinečnosti Platónovy či Berkeleyovy filosofie se přibližují právě v okamžiku, kdy se realismus a idealismus obvyklých klasifikací obracejí před Platónovým myšlením na útěk a kdy rovněž před Berkeleym mizí v prachu, ale pokaždé v jiném, naprosto původním směru. Ne že by i ty nejedinečnější filosofie neposkytovaly k takovým klasifikačním cvičením příležitost: je naopak jejich osudovým rysem, že do nich samy od sebe upadají, neboť je tam stahuje všechno to, co je na nich anonymní, co se táhlo vědomím doby a co ony pouze opakovaly, aniž to byly s to úplně proměnit ve svou jedinečnost; tak pro celou alexandrinskou školu bylo takovou samozřejmostí schéma trojí hypostaze: tento způsob rozdělování bytostí byl obecný a nacházíme jej i u jiných novoplatónských autorů než jenom u Plotina.

Tak se každá filosofie vším tím, co je na ní anonymního, nabízí typologií. K tomu je třeba dodat, že sklerotický proces, kterým začíná úpadek do typična, je urychlován polemickým vztahem k ostatním filosofiím. Filosofie anonymitu nejenom přejímají, filosofie anonymitu také plodí; nakolik je to pravda, je vidět na tom, že většina slov z typologického slov-

níku byla potupnými kategoriemi, do nichž se protivníci pokoušeli uzavřít své soky jako do abstraktní ohrady, kde měli zajít hladu. Typologie tedy není jen nějakým nevinným pedagogickým postupem, jenž připravuje setkání s určitou filosofií tím, že nás orientuje k jisté oblasti, k neurčitému místu, kde by se nám mohlo poštěstít, že ji uchopíme; typologie také zavádí do mrtvých abstrakcí, jichž jsou dějiny idejí plny: namísto jedinečných filosofií zná jenom jejich prázdnou skořápku, jejich zespolečenštělou slupku.

Je ovšem nutno správně rozumět smyslu těchto filosofických singularit: bylo by naprosto chybné redukovat je na subjektivitu filosofů samých; to by znamenalo upadnout do literárního výkladu, do psychografie nebo psychoanalýzy filosofií; pro dějiny filosofie je důležité, že Platónova či Spinozova subjektivita se překročila v určitém díle, v určitém souboru významů, v němž se autorova biografie projevila nebo skryla, kde se však zrušila v určitém "smyslu": jedinečnost je zde jedinečností smyslu díla, nikoli jedinečností autorova vlastního prožitku. Jakkoli je jistě pravda, že Etika byla pro Spinozu životním rozvrhem, historika filosofie zajímá, že muž Spinoza uskutečnil svůj rozvrh jinak v Etice než ve svém vlastním životě. Právě smysl Spinozova díla, Spinozovo "filosoféma" je onou essentia singularis, které se historik dychtí přiblížit.

2. Nyní můžeme přímo napadnout ideu věčných, neměnných problémů; pojímáme-li určitou filosofii v její konkrétní celistvosti, pak problém či problémy, které klade, i když je třeba autor přejímá z dávné tradice, mají účast na její jedinečnosti: stávají se jedinečnými, tak jako je jedinečný jejich autor, a jsou součástí jeho situace, která je nesrovnatelná s jakoukoli situací jinou. A nejen to, velký filosof, toť především ten, kdo převrací dosavadní problematiku - - kdo podle nového záměru znovu rozvrhuje základní otázky. Dříve než člověkem, který odpovídá, je člověkem, který se táže. Velký filosof je ten, který se poprvé podívil nad určitým způsobem bytí na světě; tento údiv pak otevírá nový způsob filosofování - otázku, která je někdo; filosofický rozum je v něm především universálním vypracováním jeho základní otázky: karteziánský problém jistoty, Kantův

problém syntetických soudů a priori. Přistoupíme-li k nějaké filosofii prostřednictvím jejích otázek spíše než prostřednictvím jejích odpovědí, pak je naděje, že se přiblížíme onomu centru, v němž se soustřeďují rozmanité vlivy; filosofie, které jí předcházely, pak již nejsou jejími objektivními příčinami, nýbrž aspekty její základní situace, aspekty určité "filosofické motivace" - světa (Umwelt), který ji motivuje v její totalitě; daná filosofie již není následkem nějakého souboru příčin, nýbrž daleko spíše sjednocením a do jisté míry i volbou svých vlastních dějinných motivů.

Když jsme dospěli až sem, náš počáteční skepticismus se rozptyluje - pokud ovšem, jak hned uvidíme, na sebe nebere jinou podobu. V okamžiku, kdy jsme překonali typologii systémů, nahlédli filosofie v jejich jedinečnosti a řešení znovu převedli na problémy, stávají se tyto filosofie nesouměřitelné. Jakmile uchopíme dvě problematiky u samého kořene, jsou neporovnatelné; od jednoho filosofa k druhému vede jen radikální skok, přese všechnu kontinuitu vlivů, témat a jazyka. Jsme pak v pokušení říci, že každá filosofie je pravdivá, pokud vyčerpávajícím způsobem odpovídá na konstelaci problémů, které otevřela. Adekvace myšlení a věci - jak se klasicky definuje pravda - se zde objevuje v podobě adekvace odpovědí a otázek, řešení a problémů; velký filosof je pak ten, kdo nejenom novým způsobem otevřel problematiku, ale kdo také sám tuto sázku vzal za svou, kdo problematiku, kterou otevřel, také co nejúplněji a nejširěji řešil. A ještě silněji: přejdeme-li od pravdy-adekvace k pravdě-objevu, pak je pravda veliké filosofie něco víc než vnitřní soulad jejích odpovědí a otázek, je to odkrytí smyslu vlastní situace, která se jí v podobě otázky jevila jako problematická.

Zastavme se v tomto stadiu: odbourali jsme první stupeň skepticismu, spočívající na vzájemném srovnávání jednotlivých řešení, poměřovaných věčnými problémy; tento skepticismus jsme vyvrátili spolu s jeho předpoklady. Nezaújal však jeho místo jiný, subtilnější?

Pojednou před námi stojí jednotlivé filosofie, ale dá se ještě hovořit o jednotných dějinách filosofie? Máme před sebou diskontinuální řadu jedinečných celků. Od jednoho k druhému lze přejít jedině skokem: proto mohl Bergson říci, že kdyby se byl Spinoza narodil v nějaké jiné době, nenapsal by sice ani řádek z toho, co napsal, ale existoval by spinozismus identický s tím, který známe. A rovněž Bréhier, který Bergsona cituje a nekritizuje, má tendenci dělat z každé filosofie jedinečnou esenci: "Filosof jistě má své dějiny, ne však filosofie" (115). Dějiny mohou existovat jen proto, že předešlé filosofie jsou součástí paměti a situace nového filosofa; každý však minulé dějiny do sebe svým způsobem pojímá, a to v určitém dějinném okamžiku, který je jaksi absolutní.

A současně s tím, jak se ruší dějiny jako určitá posloupnost, jako vývoj, tak také pravda, tím, že se takto zmnožila, se spíše ruší. Vezmeme-li je všechny najednou, nejsou již různé filosofie ani pravdivé, ani nepravdivé, ale jiné. Jinakost je zde jakoby mimo pravdu a nepravdu. V rukou velkého historika filosofie - třeba takového Delbose -, který při výkladu svého autora vychází vždy z těžiště jeho uvažování nebo svůj výklad k takovému těžišti alespoň zaměřuje, stává se vykládaný autor nezranitelný a nenapadnutelný: od této chvíle je: Spinoza je: Kant je. A to není žádná teorie, to je velmi přesný popis založení opravdového historika: přechod od jednoho filosofa k druhému pro něj předpokládá pokaždé nový výkon sympatie, jakousi filosofickou představivost, která znamená jisté zadržení. EPOCHÉ pravdy.

Počáteční dilema proměnných dějin a neměnné pravdy bere pak na sebe jemnější podobu: k dějinám bude patřit neustranná sympatie, k hledání pravdy zaujatost a riziko omylu. A víme velmi dobře, že tento protiklad vystihuje skutečnou situaci: jestliže jsme se jednou rozhodli, že se pokusíme rozumět Spinozovi z něho samého, neptáme se již, zda má pravdu nebo ne; jakožto historikové jsme vstoupili do okruhu jakési hypotetické pravdy, pravdy bez víry. A tak se dějiny vždy mohou stát výmluvou pro to, aby se nemusela hledat pravda; vždycky je možné schovávat se za ději-

ny, abychom se sami nemuseli odvažovat žádného tvrzení. Na druhé straně opravdový filosof je do té míry zaujat svou filosofií, že se stává až neschopným číst jiné filosofy. Je známo, s jakým despektem pohlíželi velcí filosofové na své předchůdce a současníky; někteří dokonce od určitého okamžiku jiné filosofy vůbec nečtou a uzavírají se jako v cystě ve svém systému. Pokrok ve vlastním systému zaslepuje postupně filosofa vůči dějinám, uzavírá ho vůči druhým. Tato neslučitelnost filosofa-historika a filosofa systematika má v sobě zároveň cosi směšného i dramatického... Dovedeno do krajnosti, "skeptický" historik už nic ani nehledá, a "dogmatický" filosof má již jenom nepřátele a žáky, ale žádné přátele.

(3)

Ocitlí jsme se znovu ve slepé uličce? Myslím, že ne: zproblematizujeme-li nyní druhý pól antiteze, ukáže se snad, že předchozí postup nebyl marný.

Dosud jsme na ideu pravdy pohlíželi jako na nečasovou a neosobní abstrakci; a idea pravdy tak věru v prvním přiblížení vypadá; tohoto abstraktního smyslu však nabývá jen proto, že je mezní ideou, odpovídající vždy určitému úkolu, který se klade před konkrétní subjekty; idea pravdy je horizontem, abstraktním, nečasovým a neosobním konečným smyslem určitého konkrétního, časového a osobního úkolu; idea pravdy stojí a padá s povinností myslet. Protějškem k dějinám pak již v naší konfrontaci nebude idea pravdy, nýbrž mé osobní hledání, jemuž je idea pravdy horizontem, korelátem jeho zaměření.

Co tedy znamená hledat pravdu? Možná, že nám odpověď na tuto otázku umožní pojmut dějiny filosofie ne již jako antitetický protějšek k pravdě, ale jako její doplnění a její výsadní cestu.

Hledání pravdy - velmi jednoduše řečeno - je samo napjato mezi dvěma póly: na jedné straně jsem vázán svou osobní situací, na druhé straně hledím vystihnout bytí. Na jedné straně je na mně, abych cosi odhalil, cosi, co odhalit nepřísluší nikomu jinému než právě mně; má-li mo-

je existence nějaký smysl, není-li marná, pak mám určité postavení v bytí a toto postavení mne vyzývá, abych položil otázku, kterou za mne nemůže položit nikdo jiný; přitom již v samotné stísněnosti mého postavení, v omezenosti mých informací, mých setkání, mé ůetby se rýsuje konečnost mého povolání k pravdě. A přesto, hledat pravdu na druhé straně znamená, že chci říci něco, co je platné pro všechny, co vyrůstá na půdě mé situace jako cosi univerzálního; nechci nic vymýšlet, říkat, co se mi zlíbí, chci říkat, co jest. Z hloubi své situace hledím být vázán bytím. Necht se bytí myslí ve mně - to je můj slib pravdy. Tak je hledání pravdy napjato mezi "konečností" mého tázání a "otevřeností" bytí.

Právě zde můžeme znovu nalézt ztracené dějiny filosofie, pochopené jako paměť velikých jedinečných filosofií: neboť na této cestě, která vychází z mé situace a stoupá směrem k pravdě, existuje pouze jediný způsob, jak se překročit: dorozumění. Mám pouze jediný prostředek, jak se vztáhnout k něčemu, co je mimo mne: totiž vyvlastnit se ve prospěch druhých. Dorozumění je strukturou pravdivého poznání. Díky dorozumění se dějiny filosofie nerozpadají v nesmyslnou přehlídku porůznu rozptýlených monografií, neboť dorozumění mi odhaluje "smysl" tohoto dějinného chaosu. Takové dějiny pak již nejsou "imaginárním muzeem" filosofických děl, nýbrž cestou filosofa od sebe k sobě. Dějiny filosofie jsou filosofickým dílem, neboť jsou oklikou, na níž docházíme sebevyjasnění. Ona sympatie, ona Epoché, vyřazení zaujatosti, filosofická představivost - to vše má svůj smysl v sobě; historické porozumění nemá svůj vlastní smysl: dostává jej teprve tehdy, když se stává rubem přítomného, odvážného a zaujatého filosofického hledání.

Tak se úsilí o porozumění dějinám filosofie a původní filosofická tvorba ukazují jako dvě stránky jednoho a téhož hledání bytí; neaktuální dějiny v rozhovoru s aktuální tvorbou přestávají být zbytečné, zatímco osobní hledání pravdy uniká své stísněnosti a svému fanatismu. Čistý historik, který nic nehledá, je stejnou abstrakcí jako

čistý autodidakt, který se ničemu neučí od druhých, který nemá žádnou filosofickou tradici, žádnou filosofickou paměť.

Na tomto stupni naší reflexe se smrtelné dilema opravdu proměnilo v živoucí paradox; musíme se vzdát oné takřikající monadické definice pravdy, podle níž by pravda byla pro každého adekvací jeho odpovědi vzhledem k jeho problematice. Docházíme spíše k jakési intersubjektivní definici pravdy, podle níž se každý "vyslovuje", rozvíjí své vnímání světa v "zápase" s druhými; to je ten "liebender Kampf" Karla Jasperse. Pravda je výrazem spolubytí filosofů. Philosophia perennis by pak znamenala, že existuje jakési společenství v hledání pravdy, jakési "symphilosophieren" - "společné filosofování" -, v němž všichni filosofové vedou se všemi společný rozhovor prostřednictvím svědecky bdělého vědomí, které hledá vždy znovu, hic et nunc. Jednotlivé filosofie minulosti mění v tomto rozhovoru neustále svůj smysl: dorozumění, které je zachraňuje před zapomenutím a smrtí, dává vystoupit intencím a možnostem odpovědí, které jejich současníci neviděli. To platí tak dalece, že ani filosofie, které si samy činily nárok na věčnou platnost, nemohly uniknout tomuto zákonu: mají své dějiny přinejmenším v tom smyslu, že byly různě čteny; tomismus nepodléhá tomuto požadavku méně než platonismus, neboť i on ~~přežívá jen díky dějinám novoplatonismů; a tak je těžiště~~ přežívá jen díky dějinám rozmanitých novotomismů, podobně jako byly celé dějiny novoplatonismů; a tak je těžiště původní nauky neustále v pohybu, neboť se s každým novým čtením mění.

Tak se mezi dějinami a přítomným hledáním ustavuje jistá vzájemnost; právě díky této vzájemnosti unikají jednotlivé filosofie jak typologizujícím klasifikacím, tak i nehybnosti jedinečných esencí; proměnlivý vztah mezi Platónem a současným čtenářem vymaňuje Platóna z područí systematických dějin, které by jej nejraději znehybnily v roli jakéhosi "momentu absolutního vědění". Platónova filosofie se však pro svou jedinečnost a také díky dialogu, který oživuje její smysl, stala ATOPOS, neumístitelná.

Jsme u konce našeho zkoumání? Bylo by svůdné nazvat pravdou tento nekonečný proces přítomného hledání a porozumění minulosti a přejít - jakýmsi duchovním součtem všech perspektiv - od pravdy monadické k pravdě monadologie.

Tu je třeba uvědomit si nové zklamání, které s sebou přináší tato nová aproximace počáteční nesnáze: takovéto rozvrácené království pravd nelze nazvat pravdou. A to z několika důvodů:

Především jen velmi zřídka dochází k tomu, že rozličné filosofie, které studuji jako historik, opravdu vstupují do dialogu, který jsem schopen vést. Setkání hodná toho jména jsou vzácná. Vždycky zbývají celé dlouhé dějiny filosofie, kterým se věnuji takřikajíc profesionálně, aniž jsem s to zahlédnout, v čem se podílejí na mém vlastním hledání: dějiny bez dialogu, které dávají v pozadí živoucího paradoxu hledání a dorozumění přetrvávat smrtelnému dilematu pravdy a dějin.

Navíc, i když se mi podaří opravdu vytvořit v sobě podmínky pro rozhovor s autorem, kterého studuji, zůstává postoj historika vždy do jisté míry neslučitelný s postojem filosofa; čtu-li Spinozu nebo Platóna, musím se poddat jakémusi kyvadlovému pohybu: střídavě odsouvám své vlastní otázky a náčrty svých vlastních odpovědí, abych se stal někým jiným, abych se podrobil autoru, kterého studuji, potom se na oné hlubší rovině, kam mne dovedla předchozí EPOCHÉ, znovu ujímám svého kritického úkolu, načež se opět v důvěře dávám svým autorem přemoci. "Skeptický" a "dogmatický" moment nemohou nikdy došla splynout.

Konečně, a to je ze všeho nejpodstatnější, mezi problémy různých autorů přetrvává vždy jistý nepřekonatelný rozdíl, takže jakékoliv srovnávání filosofů je vždy do určité míry nedorozuměním. V tom spočívá největší zklamání. Toto nedorozumění, tato různorodost vposledku neporovnatelných problematik způsobuje, že dorozumění nemůže být nikdy naprosté. Avšak dorozumění by bylo pravdou právě jen tehdy, bylo-li by naprosté.

Tak se dostávám k pokusu o poslední aproximaci problému dějin a pravdy. Na obzoru této rozsáhlé diskuse mezi filozofy a filosofiemi jsme po celou dobu udržovali to, co jsme nazvali ideou pravdy; pohlíželi jsme na ni jako na regulativní ideu v kantovském smyslu, tj. jako na určitou racionální strukturu, která v sobě nese požadavek jednoty pro oblast tvrzení. Možná, že nám nové zamyšlení nad touto horizontovou strukturou pravdy pomůže ze slepé uličky; nebyli jsme jí dokonce ani docela právi, když jsme ji pojímali jako korelát povinnosti myslet; vzali jsme tehdy "úkol" pravdy za jeho subjektivní, noetickou stránku; v daném stádiu naší reflexe to stačilo, abychom pochopili dialektiku hledání - filosofického tazání -, které střídavě naslouchá dějinám a otevírá novou otázku.

Nyní je třeba dotázat korelativní pól, noematickou stránku "úkolů" pravdy, totiž ono Jedno, které nás od počátku našeho zkoumání pronásleduje a vyhání z jedné pozice do druhé.

Tušíme, že právě toto Jedno sjednocuje filosofické singularity v jediné dějiny a vytváří z těchto dějin jedinou philosophia perennis. A přece nemáme k onomu Jednomu jiného přístupu než skrze rozhovor, který jedna filosofie navazuje s druhou. To, oč v každé otázce běží, co každou otázku vyvolává - bytí, které předchází každému tazání -, zakládá zároveň jednotu dějin, avšak ono Jedno není ani určitá zvláštní, rádobý věčná filosofie, ani pramen všech filosofii, ani totožnost toho, co jednotlivé filosofie tvrdí, ani dění jako imanentní zákon různých filosofických "momentů", ani "absolutní vědění" tohoto dění. Co to tedy je?

Snad lze tento vztah dějin filosofie (jakožto dialogu každého s každým) k jednotě pravdy konkrétně objasnit určitou oklikou, totiž prozkoumáním vztahu mezi povinností myslet a čímsi jako ontologickou nadějí. Mám na mysli takový obrat jako: "doufám, že jsem v pravdě"; exegeze tohoto obratu nás přivede zpět ke vztahu dějin a jejich věčnosti.

Co míníme tímto obratem: "Doufám, že jsem v pravdě"? V pravdě: tato předložka vyjevuje určitý nový vztah, jenž neodpovídá přesně vztahu navozovanému jinými předložkami,

jako třeba vzhledem k pravdě nebo po pravdě. Pravda zde není pouze cílovým bodem, horizontem, či měřítkem, nýbrž jakýmsi prostředím, řekli bychom ovzduším či lépe světlem, jak se souhlasně vyjadřují Gabriel Marcel i Martin Heidegger. Doufám, že to, co nazývám svou filosofií, svým myšlením, je "ponořeno v" jistém prostředí, které je konstituováno tak, že neklade odpor vzájemnému prostředkování, že naopak každé zprostředkování umožňuje, tak jako světlo, podle Timaia, prostředkuje mezi žářem oka a žářem předmětu.

Tato metafora předložky "v", která nás zároveň vede k další metafoře prostředí nebo lépe světla, přivádí nás zpět k jednomu tématu, se kterým jsme se cestou setkali: k tématu bytí jako "otevřenosti". Zavedli jsme je tehdy v protikladu k tématu mé situace jako "stísněnosti" (či konečnosti); později ustoupilo do pozadí, zatlačeno tématem "úkolů" jako hledání vztaženého k jistému horizontu. Co znamená tato myšlenka "otevřenosti"? Znamená, že rozmanití filosofičtí autoři - Platón, Descartes, Spinoza - jsou při vší jedinečnosti a priori přístupní jeden druhému, že každý dialog je a priori možný, protože bytí je právě ten akt, který, předchází a zakládá každou možnost tázání, zakládá vzájemnost nejedinečnějších filosofických intencí. Tuto otevřenost, tuto světlinu, toto lumen naturale promítá naivní představivost do Elysia, kde spolu zemřelí mohou rozmlouvat. V Elysiu jsou všichni filosofové současníky a všechny dialogy jsou oboustranné: Platón může odpovídat svému mladšímu bratru Descartovi; Elysium představuje onu otevřenost, která předchází veškerým dějinám a umožňuje každý dialog v čase. Pluralita pak není poslední realitou a nedorozumění není poslední možností rozhovoru. Bytí každé otázky otvírá zcela původně každého každému a zakládá dějinnou a polemickou pravdu dorozumění.

Zde je však třeba mít se na pozoru a neoddělovat toto "v" - "v pravdě" - od "doufám": "doufám, že jsem v pravdě". Tuto jednotu nemohu říci, rozumově ji artikulovat a vyslovit, tato jednota nemá žádný LOGOS. Onu "otevřenost", která v jednotě zakládá všechny otázky, nemohu pojmut a vtělit do souvislé řeči. Jinak bych neříkal: "Doufám, že jsem

v pravdě", ale: "Mám pravdu"; tento majetnický vztah k pravdě je možná u kořene náročivosti a agresivity vůči všemu nepoddajnému myšlení, kterou v sobě chová každý eklekticismus a každá systematická filosofie dějin. Neboť k tomu, abychom mohli v absolutním věděni reflektovat imanentní vývoj dějin, je navíc zapotřebí mít pravdu. Nikoli, tato naděje nás nezmocňuje k tomu, abychom panovali nad dějinami, abychom jim vnucovali nějaký racionální řád. A přece není tato "otevřenost" úplně utajená; ontologická naděje má svá znamení a své závdkavky: čím hlouběji pronikáme do určité filosofie, čím více se jí dáváme vyvlastnit (čím více tedy chápeme její nepřevoditelnost na určité typy), čím více zastáváme její autonomii oproti vlivům, které na ni působily, čím více zdůrazňujeme její jinakost oproti každé jiné filosofii - tím více jsme odměňováni radostí z toho, že jsme se dotkli podstatného, jako bychom právě tehdy, když se noříme do hlubin určité filosofie, když poznáváme, kde jsou její obtíže, jaké jsou její intence, jaká řešení zamítá, zakoušeli její nevýslovné souznění se všemi ostatními a jako bychom právě tehdy dospívali k přesvědčení, že Platón, Descartes i Kant jsou otevření jedním a týmž bytím. Tak také chápu hluboké slovo Spinozovo: čím více poznáváme jednotlivé věci, tím více poznáváme Boha. Toto souznění se však nemůže stát systémem, nemůže být tematizováno. Proto je spíše z řádu Příslibu a Rozpomenutí (což má být totéž). Doufám, že všichni velcí filosofové jsou v téže pravdě, že mají totéž předontologické porozumění svému vztahu k bytí. Myslím pak, že funkcí této naděje je udržovat dialog stále otevřený a uvádět i do těch nejostřejších sporů jakousi bratrskou intenci. V tomto smyslu je naděje opravdu oním prostředím, v němž žije dorozumění, oním "světlem" všech půtek. Dějiny zůstávají polemické, ale jakoby osvětleny oním ESCHATON, jež jim dodává jednotu a věčnost, aniž s nimi může být řazeno do jedné roviny. Řekl bych, že jednota pravdy je nečasovým úkolem pouze proto, že je dříve eschatologickou nadějí. Právě naděje ve mně udržuje nejenom zklamání tváří v tvář dějinám filosofie, ale i odvahu pěstovat dějiny filosofie bez filosofie dějin.

Počáteční skepticismus byl postupně vypuzen z několika pozic; prohnal však přitom také nás. Prapůvodně je skepticismus překonán v Jednom; já však toto Jedno neznám: proto skepticismus zůstává pro historikovo řemeslo existenciálním pokušením par excellence: dějiny zůstávají místem toho, co je zrušeno, co je vzdálené, co je jiné; nikdo nemůže napsat philosophiam perennem.

Tento dvojznačný status dějin filosofie je statutem dorozumění, které střídavě rozehrává rejstříky Téhož a Různého, Jednoho a Mnohého. A je to konečně i dvojznačný status lidství, neboť dějiny filosofie jsou vposledku jednou z výsadních cest, na nichž lidstvo zápasí o svou jednotu a věčnost.

(Přeloženo z franc. originálu L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai, in: Paul Ricoeur, Histoire et vérité, 3. vydání; poprvé byl text publikován německy ve sborníku na počest K. Jasperse - Offener Horizont, Mnichov 1953, o rok později vyšel francouzsky v Revue internationale de philosophie, č. 29.)

ROZHOVOR



O č l o v ě k u "p o z d n í d o b y"

(S Václavem Bělohradským rozmlouvá Karel Hvíždala)

Václav Bělohradský (nar. v Praze 1944, od r. 1973 profesor sociologie na Státní universitě v Janově) se v českém samizdatu uvedl počátkem 80. let obsáhlou esejí Krise eschatologie neosobnosti, která tehdy vyvolala značnou pozornost (viz též recenzi J. Vrány v KS 2/81). Od té doby u nás vešlo ve známost několik dalších jeho textů, studií či přednášek vesměs menšího rozsahu; budí vždy živý ohlas a zjednávají autorovi čelné místo v současném českém politickofilosofickém myšlení. Roku 1984 shromáždil V. Havel dostupné texty V. Bělohradského a vydal je knižně ve sborníku Přirozený svět jako politický problém (EE, sv. 188).

888 Můžeš shrnout základní téma své dosavadní filoso-
fické práce?

Řekněme, že mé téma je otázka evropské tradice, či spíše: v jakém smyslu je evropská tradice ohrožena v této "pozd- ní" době, jak ji nazývá Patočka. Evropská tradice, to je nepřevoditelnost vědomí na instituce, na aparáty; nezá- vislost společnosti a lidských vztahů na státě a jeho or- ganizaci. Shrnuji tento rys Evropy ve formuli "neredukova- telnost legitimity na legalitu". Myslím tím to, že kaž- dý člověk zůstává zodpovědný za své činy, které jsou jeho osobním problémem, a nikdy nemůže říci jednoduše "zákon je zákon". Evropská tradice znamená nemoci žít mimo svě- domí, převést je na nějakou anonymní organizaci, jako je zákon nebo stát. Tato pevnost svědomí je dědictvím řec- ké, křesťanské a liberální tradice. Cítím, že tato nere- dukovatelnost vědomí na instituce je v době masových sdě- lovacích prostředků, totalitních států a všeobecné kompu- terizace společnosti ohrožena. Dovedeme si přece docela snadno představit instituce tak dokonale organizované, že prosadí jako legitimní každou svou akci. Je-li dána orga- nizace, je dáno cokoliv - tak nějak bychom mohli shrnout podstatu toho, co nám hrozí. Státy si naprogramují své obyvatele, výrobci své spotřebitele, výrobci knih své čte- náře atd. Společnost se postupně stane jen něčím, co si stát vyrábí.

Sovětský svaz je v pojetí Milovana Džilase právě ta- kovou společností, kterou si revoluční stát vyrobil a kte- rou zase do sebe vsává, když se příliš rozrůstá a chce být samostatnější. I západní společnosti však podléhají podob- nému "zestátnění". Do všech forem komunikace se vloudil stát, aparát, organizace. U nás v Itálii divadla a písňo- vé festivaly jsou zcela v moci kulturních aparátů. Nazý- vám toto nebezpečí slovem, které razila Hannah Arendtová: "banalizace".

Mohli bychom to téma definovat také jako problém vztahu mezi živou řečí a textem. Existují psané ústavy, ale víme přece, že to podstatné je ústava psaná v našem srdci, jak řekl de Maistre. Měl na mysli zákony, které jsou živé v našem jednání, v naší řeči. Totalitarismus

je především založen na vládě textu nad živou řečí. Vše je tu předem dáno, předepsáno, uzákoněno. Svobodná společnost naopak vtahuje každý text do živé řeči, v níž není nic dáno předem a v níž se zákon možná ukáže jako nerozumný. Vztah legitimity a legality je také vztahem mezi živou řečí a předpisy.

000 Proslov Václava Havla s názvem Politika s svědomím, který byl přednesen 14. května letošního roku na univerzitě v Toulouse, kde mu byl udělen čestný doktorát, je celý poznamenán či ovlivněn tvou filosofií a jsi tam několikrát citován. Snad můžeme i říci, že tvá "eschatologie neosobnosti" a Havlova "teorie o samopohybu", v kterém už člověk není skoro za nic odpovědný, jsou si velice blízké. Co znamená pro tebe jako filosofa takovýto ohlas, takovéto souznění?

Celá moderní kultura žije od osvícenství v pocitu, že je neužitečná, že neslouží lidu, masám, pokroku, dějinám. Kultura v moderní době chce neustále něčemu sloužit, především té všeobecné "péči o člověka a jeho růst", z níž osvícenství těží svůj pathos. Intelektuálové žijí pod tíhou výčitek, že jsou neužiteční, aristokratičtí. Pod tíhou těch výčitek se dávají do služeb nějaké strany. V marx-leninismu pak tento vztah mezi službou straně a užitečností kultury vrcholí. Vzniká pojem "angažovaného intelektuála". Angažovaný intelektuál má i svůj vykonstruovaný protipól v postavě měšťáka, který myslí jen na své malé požitky, který žije v omezenosti svého soukromého pohodlí. Moderní intelektuál má špatné svědomí, má strach, že se bude příliš podobat měšťákovi. Odtud ta houfná kolaborace s totalitarismem, která v Československu a například ve Francii byla zvláště zaslepená.

Do jisté míry tedy ohlas nějakého díla se týká i těchto problémů, těch výčitek, toho pocitu slabosti, kterým trpí kultura od osvícenství. Mít masový ohlas, být součástí "boje o lepší život pro člověka", to je heslo, které velice zkorumpovalo současnou kulturu. Hledání ohlasu tak s sebou nese nebezpečí, že intelektuálové budou psát

Pro ten ohlas, že se budou snažit si ho zajistit předem. To je na Západě dnes běžné, ohlas je vlastně předem vypočítán a připraven.

To, co mě naplňuje radostí u tohoto ohlasu, je, že je "paralelní", tj. že se odehrává vně těch aparátů, které zaručují rezonanci určitých děl, vně oslepující síly masových komunikačních prostředků, které kolonizují kulturu v naší době. V této "pozdní době" jakékoliv společenství, v němž lidé nejsou spojeni rolemi, které hrají v nějakém systému, ale soužitím, tedy životem ze společných idejí, je nutně paralelní, ocitá se na periférii společnosti.

000 Když s tebou člověk delší dobu mluví, velice často
888 slyší slůvko "skrupule". Ty přikládáš ztrátě "skrupulí" v dnešní společnosti velký význam. Mohl bys k tomu říci něco bližšího?

Druhé mé základní téma je člověk, který vládne tomuto století, který udává tón: člověk bez skrupulí. Revoluce dvacátého století jsou dílem "člověka bez skrupulí", lidí, kteří prosazují nějakou zásadu bezohledně, až do konce. Hannah Arendtová o takových lidech říká, že jednají, jako by země byla neobydlená, jako by náš život nesouvisel se světem našich předků a druhých lidí. To, co se hnalo naším dětstvím pod názvem "kult osobnosti", to byla agrese lidí bez skrupulí proti struktuře naší společnosti, proti té souvislosti se světem našich předků, která je podstatou tradice. Člověk bez skrupulí je funkcionář, člověk soustředěný na výkon svých funkcí. Odmýšlí od všeho, co by ho rozptylovalo v tomto soustředění, odmýšlí od hodnot, svědomí, minulosti, od sebe sama.

V Orwellově románu 1984 je jedna podivuhodná stránka, kde Winston Smith uvažuje nad způsobem, jak bydlí, jak jí, a říká, že on si nepamatuje svět před revolucí, nemůže ani dokázat, že byl, natož jaký byl, nikdy neviděl žádný dokument o tom světě, ale nemá vzpoura jeho těla proti nesnesitelnosti tohoto způsobu života, toho, co jí, tvarů, které ho obklopují, dokazuje, že v jeho těle existuje paměť nějakého přirozenějšího světa, ke kterému

patří svou bytostí. Tento důkaz je něco předjazykového, nemá vzpoura těla. Orwell tady popisuje nejzazší podobu krize lidské společnosti, kdy pravda se stěhuje z řeči do těla, z úsudků do předsudků, z vět do pocitů, třeba i do zlomků paměti, záchvěvů svědomí...

V románu Inženýr lidských duší Josef Škvorecký vyslovuje podobnou myšlenku, když říká: "Dokud se naše zkušenost pohybuje v oblasti teorie, chováme se paradoxně, jak zvířata. Teprve když si čichneme ke krvi, udělá se nám špatně jako lidem." Vystupuje tu stejný motiv: krize může být tak hluboká, že pravda se vystěhuje ze slov a úsudků a přežije jen v našich citech, záchvěvech naší bytosti, v našich bezdůvodných skrupulích. Tyto záchvěvy, tato nemá vzpoura těla, to je způsob, kterým je tu ještě s námi tisíciletá tradice Evropy, zahnaná na útěk mýtem vědecké objektivity, tou všeobecnou oddaností nutnosti, která korumpuje naše myšlení v "pozdní době". Evropa přežívá už jen v předjazykové paměti našeho těla, v záchvěvech našich citů. Tato paměť je to, co nazývám "skrupule". Skrupule je to jediné, co ještě odolává úsudkům a nutnosti, která se skrze ně prosazuje.

To je také smysl kategorického imperativu Solženicynova: "I když zlo se zdá nutné, nedovol, aby se prosadilo skrze tebe!" Existuje známá úvaha Hannah Arendtové o pokušení moderního člověka: německý voják píše domů z fronty, že cítil soucit s vražděnými židy, ale že v sobě tu slabost potlačil, že zvítězil nad svými skrupulemi. Dovolil, aby se nutnost prosadila skrze něho. Arendtová ukazuje, že jakmile člověk přijme roli v systému nutných funkcí, jeho vlastní lidskost je pak pro něho pokušením, nad nímž se musí naučit vítězit.

Možná že nejlepším titulem pro mé filosofování by byl "člověk bez skrupulí a jeho doba". Jakou mezerou vnikl do evropských dějin, odkud ta slabost kultury před jeho pustošící vládou? Krizi "pozdní doby" můžeme definovat takto: všechny úsudky jsou lživé, pravdivé jsou už jen naše předsudky. Člověk bez skrupulí se podřizuje objektivní nutnosti dějin, která se skrze něho prosazuje: proto staví koncentrační tábory, plánuje konečná řešení

vymýšlí nového člověka a všechno, co se i v něm samém proti tomu bouří, odsouvá daleko od sebe jako zbytečné skrupule, přežitky, pocity.

Největší hrozbou "pozdní doby" je, že člověk neuvěří tichému hlasu svých skrupulí.

QQQ Ty se snažíš - pokud se nemýlím - pomocí vztahu člo-
888 věka ke skrupulím nově definovat i pojem "rozumu"...

Nemám žádný filosofický program, ale mohl bych něco, co se programu blíží, formulovat takto: začít od našich skrupulí. K nejzákladnějším zkušenostem této pozdní doby jistě patří úděsné sousedství politiky a monstrozity. Politická kultura moderní doby, nesená vůlí k osvobození člověka od předsudků a vnější autority, je prosycena projektováním monstrozit. Patří sem všechny ty kalendáře nové éry, které anulují tisíciletou tradici Evropy, například za Francouzské revoluce nebo za fašismu. Patří sem ty projekty "zemědělských vojsk", o kterých mluvil Engels, všechny ty "chrámy rozumu", v nichž člověk musí vyhlásit veřejně jména svých přátel, aby rada starších rozhodla, zda jsou pro něho vhodní. Patří sem i všechny ty nové jazyky, státní výchovné ústavy, centrální plánování, vyvlastňování dětí z péče rodiny atd. Politika si tu pro sebe vynucuje ticho všeho toho, co jí předchází...

Toto sousedství politiky a monstrozity prochází i demokracií, protože podstatou demokracie je vůle k autonomii. Slovo "autonomie" má svůj protiklad ve slově "heteronomie". Heteronomie znamená úctu k zákonům, které nám dává vnější moc, například Bůh, tradice, souvislost se světem předků nebo naše přirozenost. Autonomie naopak znamená, že my sami sobě dáváme zákony, ne již nějaká vnější síla, vůle. To je vláda rozumu. Moderní vůli k emancipaci člověka od předsudků můžeme skutečně porozumět jen tehdy, když neustoupíme ani před démonickou stránkou autonomie: že totiž můžeme autonomně - bez úcty k čemukoliv - změnit strukturu společnosti, zavraždit milióny židů nebo zbavit práv celé společenské třídy, zbavit rodinu práva vychovávat děti. Podstatou autonomie je také tato možnost rozhodnout bez úcty k minulosti a k dru-

hým. Bez jakýchkoliv skrupulí. Tady někde je politika blízká monstrozitě, protože když se člověk chová, jako by nic nikdy nepředcházelo tomu, co říká a dělá, je zráda. Říkáme o něm "to je člověk bez skrupulí, ten je všeho schopen", a v těchto slovech se vyjadřuje ta zrádnost, kterou cítíme v člověku, který se necítí vázán minulostí, souvislostí s lidmi, který jedná, jako by měl právo rozhodovat o tom, kdo má právo žít na této zemi.

Toto vtíravé sousedství politiky a monstrozity pochází z toho, že člověk se emancipuje od svých předsudků, a tak se vydává do moci svého rozumu bez obranné síly tisíciletých skrupulí, zábran. V tomto smyslu říkám, že v jednadvacátém století je třeba začít od obhajoby našich skrupulí. Rozum přece není to, čím konstruuje umělé světy, které pak necháváme kolem sebe kroužit podle naší libovůle; vytržení nad touto efemérní mocí je jistě opakem rozumu, je zaslepeností. Rozum je to, čím se v naší existenci prosazuje něco, co už nemůžeme měnit, přebudovávat, od čeho nelze odmyslet, co můžeme jen uctívat. Rozum je tak neustále obnovovaná blízkost jednání a úctyhodného. V lyrickém vytržení osvícenské vůle k emancipaci je tato podstata rozumu potlačena. Ve skrupulích se rozum obnovuje tím, že nás znovu připoutává k něčemu, co lze jen uctívat. Myslím, že Havel má na mysli stejné téma, když hovoří o "ztrátě absolutního horizontu" jako o ztrátě rozumu.

V paralelní polis zaznívá s novou radikalitou otázka mezi lidské autonomnosti, otázka toho, co poutá a zavazuje člověka, zatímco pathos modernosti byl v té vůli k osvobození člověka od všech závazků... Vezměme si třeba západní feminismus. Jako by být ženou k ničemu nepoužilo, jako by touto totožností nebyla žena zavázána něčemu, co nemůže zrušit, aniž by v sobě cosi zranila. V dnešním světě státních zaměstnanců se vytrácí to závazné i z takových lidských vztahů, jako je například pouto mezi učitelem a žákem. "Pozdní doba" zná jen vytržení nad tím, že všechny meze mohou být překročeny.

Na pozadí této tematiky přiznávám zásadní roli ruské kultuře. Bylo v ní vždy výjimečně živé vědomí o nebezpečí, kterému člověka vystavuje jeho vůle k emancipaci od minu-

losti. Vize člověka odmítajícího jakýkoliv zákon, člověka vylomeného z každé souvislosti, který se řítí společností jako cizí vraždící těleso. V Solženicynovi je tento motiv ruské kultury obnoven s jedinečnou energií.

Mohli bychom na závěr citovat Hrabalovo motto: "Některé skvrny nelze vyčistit bez porušení podstaty látky." Od některých předsudků se nemůžeme osvobodit, ledaže bychom se stali zrůdami...

888 V novém tisíciletí se asi budeme muset zamýšlet nad mnohými kategoriemi a pojmy znova, jaksi od začátku, odjinud, a to si zřejmě ne jenom my uvědomujeme čím dál naléhavěji. Jeden z takových pojmů, který se přímo nabízí zvláště po tom, o čem jsi mluvil na začátku, je pojem "světovosti v literatuře". Nebo řečeno jinak: Je světovější knížka, třeba průměrná, která je přeložená do několika světových jazyků, anebo knížka nepřeložená, která nám však rozšiřuje pohled na svět, která tento svět nahlíží jinak, z jiné perspektivy, nově, nečekaně?

Řekněme, že pojem "světovost" označuje obyčejně fakt, že nějaká kniha vstoupila do literatur velkých národů, měla v nich ohlas, stala se módou a předmětem disertačních prací. Existuje ovšem silnější pojem světovosti. Rysem díla, na rozdíl od obyčejného výrobku vhodného pro konzum, je to, že se osvobozuje od podmiňující moci prostředí, v kterém vzniklo, a stává se univerzálně srozumitelným. To je světovost díla: že se v něm uskutečňuje tato převaha světa nad pouhým prostředím. Světové je takové dílo, které vtahuje člověka do světa z omezeného prostředí, v kterém žije. Ve světovosti je vždy také něco nemilosrdného v tom smyslu, že nás vytrhuje z bezpečné omezenosti prostředí. V díle už toto vítězství nad závislostí na prostředí nevyhasíná a neustále se opakuje v každém, kdo dílu porozuměl. Dalo by se také říci: světové je takové dílo, které nelze potkat beztréstně, které nás mění tím, že mu rozumíme. Tato změna je v tom, že naše prostředí se nám nyní ukazuje jako aspekt světa, celku. Podstatnou otázkou "pozdní doby" je, zda tato světovost je ještě vůbec možná v tom masovém

kulturním provozu řízeném komputery, který nás obklopuje. Politická věta "pište pro lid", která se nám tak hnusila, zní nyní z mnoha úst a znamená "pište tak, aby to bylo už předem prodané". Řekl bych dokonce, že světovost ve smyslu planetárního rozšíření nějakého textu dnes předpokládá naprostou závislost díla na prostředí, v kterém vzniká. Chci tím jednoduše říci, že většina knih dnes vzniká uvnitř velkých organizací, které zaručují planetární trh, ale současně také předpisují, jaká má kniha být. Světové jsou dnes knihy napsané tak, aby je sdělovací prostředky mohly šířit bez potíží. Sdělovací prostředky nejsou neutrálním nástrojem sdělování, ale vnucují naší řeči určitou závaznou formu: vše musí být přístupné komukoliv, a proto je z našich zkušeností důležité jen to, co je v nich opakovatelné. To je jen jiný aspekt té banalizace. Světovost je dnes redukována na planetární rozšíření výrobku, a to je právě nejvíce určeno prostředím - tedy těmi organizacemi a masovou komunikací.

888 Je vůbec ještě možné napsat dnes světové dílo v tomto silném smyslu, zvítězit nad závislostí na prostředí, a tím pak měnit smysl života celých generací? Je možné ještě dosáhnout toho vítězství, které by se opakovalo v každém rozumějícím člověku po tisíciletí?

Právě o to se přece dnes v kultuře zápasí, i když na periférii toho masového provozu. Naše doba je "pozdní" také proto, že člověk, který definuje svou nejvlastnější totožnost tím, že je schopen vítězství nad podmiňující silou svého prostředí, tento člověk je dnes ohrožen. Je smrtelně ohrožen tou záměnou světovosti za planetární rozšíření textu.

888 Které další pojmy, podle tebe, budeme muset v blízké budoucnosti znova definovat, abyhom se dostali z té patové situace, v níž je zřejmě ohrožena sama naše identita?

Především je tu úděsné dědictví slova "objektivita". To je jeden z "masožravých mýtů našeho století", jak někde říká Montale. Navozuje atmosféru vědeckosti, ve skutečnosti ale

vyjadřuje ochotu člověka podřídít své jednání a myšlení nějaké agentuře nutnosti, z jejíž vůle pak člověk bude moci existovat mimo dobro a zlo. Havel hovoří o vlastní identitě jako o nové bázi života v "pozdní době". Člověk objektivitě naopak odmítá jakoukoliv souvislost mezi tím, čím je, a tím, co dělá, mezi svou osobou a svou funkcí. Chce žít v území nikoho, ve sféře věčné nevinности. Nástrojem objektivitě moderní doby je stát a strana.

V machiavellistické technologii moci musí vladař odmyslet od všech lidských vášní a předsudků, aby mohl spravovat stát objektivně. To je ta slavná formule "*verità effettuale*", o níž mluví Machiavelli, a které se vladař musí zcela podřídít. Toto odmyšlení má v sobě i cosi dramatického. Například v barokním dramatu je vladař často předveden jako asketa, jako člověk, který překročil práh souvislostí pouze lidských a otevřel se strašlivé studenosti hlediska státu, které mu vnucuje hrozné činy. Toho je obyčejný člověk ušetřen. Obyčejný člověk nezná hrůzu vyšší nutnosti, ztělesněné státem, která vládne vládci.

Jiným nástrojem objektivitě je strana, která se definuje jako nositelka objektivní nutnosti, zosobňuje logiku dějin, rozum. Kdo zná objektivní zákony dějin, přisvojuje si právo vychovávat druhé lidi k poznání nutnosti. Koncentrační tábory přece nemusejí být projektovány jen v tom likvidačním smyslu, ale také jako součást "péče o růst člověka", to jest ve smyslu pedagogickém nebo hygienickém. Tady jsou kořeny té hrozné myšlenky převýchovy člověka nebo očisty společnosti. Objektivita, to je rozkaz, který nám říká "odmysli od sebe samého, připusť, aby se skrze tvé činy prosadila dějinná nutnost". Je to hledisko nikoho. Už příliš dlouho žije toto století pod terorizujícím pohledem nikoho, kde lidé vypadají jako články nějakého systému, kterým je třeba určit jejich role, protože oni sami je ještě neznají. Je třeba prolomit falešnou důstojnost tohoto pohledu nikoho, který proměnil pokrokové intelektuály v barbary. Vše, co vystupuje jako nutné, je lživé, protože život se opírá jen o relativní pravdy. Je třeba znovu radikálně vyjádřit to, že neexistuje žádná sféra nevinности, že jsme

vždy osobně zodpovědní za své činy, za své myšlenky. Objektivita se proměňuje v ničení hledisek druhých lidí ve jménu hledisek nikoho.

Lidské dílo nevnáší do světa nikdy nic nutného: je jen stopou, kterou po sobě člověk zanechává. Svět je to, kam tyto stopy ukazují, to, co se v nich zjevuje. Objektivita je rušení stop, ničení světa.

Je zajímavé, že nejrychleji je pojem "objektivita" opouštěn právě ve vědě a nejpomaleji ve filosofii dějin, kam vstoupil jako mýtizace vědy. V každém případě teorie dějinné nutnosti je vždy jakýmsi vymáháním nevinnosti pro vlastní činy v době masových vražd a ničení planety. Gadamer říká, že porozumět nějaké větě předpokládá odvahu položit i sám sobě otázku, na kterou ta věta odpovídá. Slovo "objektivita" je odpovědí na tuto otázku: jak mohu být pořád nevinný i v době koncentračních táborů a nukleární války? Člověk objektivity odpovídá: jsem nevinný, protože skrze mne jedná nutnost.

000 888 Nemyslíš, že takto pojímaná objektivita vede i k ne-
úctě, ba dokonce k odstranění skutečného myšlení? Na-
příklad v Německé spolkové republice se disertace
z valné části změnilы v katalogy, neboť právě jen ty
jsou objektivní...

Vzpomínáš si určitě na tu scénu z Musilova Muže bez vlast-
ností, kde generál Stumm navštíví státní knihovnu a tam
se dovídá, že dobrý knihovník nesmí nic číst z knih, kte-
ré jsou mu svěřeny, s výjimkou titulů a rejstříků. Kdo se
pustí do čtení knih, je jako knihovník ztracen. Tímto smě-
rem se vyvíjí celý systém vzdělání v současném světě. Člo-
věk má k dispozici stále více katalogů, obrovské rejstří-
ky, které jsou mu ale užitečné jen za předpokladu, že se
nestará o smysl knih, k nimž se vztahují. Redukce kultu-
ry na vzájemně propojené katalogy, to je také aspekt to-
ho, co jsme nazvali banalizací. Kolem sestavování a uží-
vání katalogů pak funguje celý ten universitní provoz. Je-
nomže kultura roste vždy z odvahy položit otázku, na kte-
rou si nikdo nemůže nalistovat odpověď v nějaké příručce,
v katalogu nebo rejstříku, ale musí odpovědět sám za sebe.

Myslet znamená prodrat se až k tomu, co není dáno předem, to jest položit otázku legitimity tam, kde všichni jen aplikují legalitu. Nedávno jsem slyšel tvrzení, že Patočkovy Kacířské eseje je lépe do němčiny nepřekládat, protože by uškodily jeho pověsti vědce; nejsou totiž dost univerzitní, objektivní, nezdají se katalogem. Tady vidíš, že kulturu je třeba bránit nejen proti mocenským mafiím, ale také proti univerzitám, proti té tendenci každé organizace redukovat vše na provoz. Kultura je ve své vlastní podstatě odkaz děl, které nelze pochopit jinak než jako otázky, na které musím odpovědět sám za sebe, na které nemám žádnou příručku. A to čím dál tím víc ruší v tomto přeorganizovaném světě.

000 Objektivita ale může být také pochopena jako hráz proti stranickosti. Co pojem "stranickosti" v naší době?

Samozřejmě, my známe z našeho mládí tu pustošivou normu stranickosti, která měla být základem nového člověka, jeho života. Václav Černý to shrnuje slovy Ladislava Štolla, "aby česká poezie nadále pracovala výhradně ve službách budovatelského programu stalinské strany, neboť té da vývoj politicky za pravdu". Ve slově "objektivita" může pak znít také odpor proti této služebnosti. Je třeba ale vysvětlit, co se myslí objektivností v tomto případě. Jde o nezávislost myšlení na organizaci, na tom, co je předem dané a závazné. Paul Ricoeur ukazuje, že velký motiv spojený se jmény Marxe, Nietzscheho, Freuda a Husserla v současné kultuře se dá formulovat takto: vědomí jako úkol. Člověk se snaží vysvobodit z nevědomého otročení zájmům, instinktům, pomstychtivosti, technickému obrazu světa. Vědomí jako úkol znamená jít až ke skrytým předpokladům jednání a řeči, vnést do vědomí i to, co chce zůstat skryto, čeho si nechci být vědom. Stranickost znamená naopak: úkol jako vědomí. Funkcionář se soustřeďuje jen na splnění úkolu a ruší jakýkoliv eventuální rozdíl mezi vědomím a úkolem.

Nicméně, slovo "strana" má také svůj zvláštní pathos: člověk se osvobozuje od závislosti na své rodině, národu, pospolitosti a vstupuje do svazku s druhými lidmi na základě svobodně zvolených cílů. Ozývá se v tomto slově svoboda

spolčování, která je středem fungujících demokracií. Společný cíl je více než pokrevní nebo národní svazek. Uvnitř strany se tito lidé cítí bratry nebo soudruhy spíše než uvnitř rodiny nebo národa. Konzervativní myslitelé už na samém počátku éry stranických demokracií viděli v této převaze umělých spolků nad přirozenou pospolitostí založenou na rodině cosi zrádného. Báli se, že člověk si neudrží svou svobodu, jestliže se rozpadne přirozené společenství, které ho brání před přemocí státu.

Dnes ale ve slově "strana" zaznívá cosi výhrůžného. Strana už dávno není společenstvím lidí, kteří sdílejí nějaký společný cíl, společnou ideu, které chtějí zasvětit svůj život. To výhrůžné ve slově "strana" je převaha organizace, aparátu nad ideálem. Politika je dnes apologií existujících aparátů. Říká se, že všechny strany jsou stejné, protože všechny podléhají téže aparátnické logice, své vlastní organizovanosti, která nakonec považuje ideály a hodnoty jen za překážku. Funkcionáři všech stran si mezi sebou rozumějí, jak nejlépe dokazují snadné kariéry našich emigrovavších komunistických funkcionářů na Západě.

To, co označujeme slovem "dialog", celá ta epocha do-rozumění mezi Západem a Východem, není nic jiného než vzájemné srozumění mezi funkcionáři všech zemí, mezi apologety existujících organizací. Funkcionář je neutrální, soustřeďuje se na výkon svých funkcí. Nebojuje o moc - řídí. Na této půdě řízení se komunisté a kapitalisté sejdou - to je jádro teorie konvergence.

Italský spisovatel L. Sciascia napsal knihu úvah nad svou rodnou Sicílií. Říká, že největším hříchem sicílské společnosti je přesvědčení, že ne ideje, ale spiknutí hýbou světem. Ne ideje, ale organizace, mafie určují podobu světa. Sciascia říká, že celý svět se dnes stává Sicílií. Všude se prosazuje toto zhoubné přesvědčení, že ne ideje, ale manažeři, mafie, aparáty hýbou světem. Ve slově "strana" zaznívá dnes také tento strach, že celý svět bude Sicílií. V politických stranách je tento proces zřetelnější, prasazuje se ale všude. V nakladatelstvích, ve filmové produkci, v novinách, v univerzitním životě, zde všude aparát-

ty převládají nad idejemi. To, čeho se bojíme ve slově "strana", se šíří jako nákaza do všech oblastí společenského života. A to je vlastně zase jen jiný aspekt té banalizace, o níž jsme mluvili dříve. Organizace do sebe vsává svědomí, a tak i legalita se stává jen neproniknutelným systémem předpisů ovládaných specializovaným aparátem.

000 Existuje nějaké východisko z této redukce kultury
000 a politiky na apologii existujících aparátů?

Jeden ze zakladatelů americké republiky, Madison, považoval demokracii za neslučitelnou s existencí politických stran (factions), protože duch stranickosti (factionousness) by rychle vedl ke korupci toho, co nazýváme "res publica". Ve skutečnosti je demokracie ohrožena funkcionářskou logikou, která škrtla rozdíly mezi idejemi, o které v politice jde. Mezi funkcionáři socialistické a konzervativní strany není podstatný rozdíl, mezi hodnotami socialisty a konzervativce ano. Hegel řekl, že tragédie dějin, ale také jejich důstojnost, není v boji pravdy proti lži, jak věří dogmatici všech druhů, ale v boji jedné pravdy proti druhé. Funkcionářská logika dějiny vyprázdnila a proměnila jejich důstojnost v tahanci mezi aparáty, které jsou v podstatě všechny stejné. Svoboda a pluralismus neznamení, že existuje určité množství aparátů, které se mezi sebou dohadují. Svoboda znamená, že mezi institucemi a svědomím, mezi státem a společností je produktivní napětí. Člověk kritizuje své instituce z hlediska hodnot a idejí. To byl velký motiv Masaryka, toto vědomí, že demokracie je především založena na této dialektice, na pozitivních důsledcích toho napětí. Můžeme ztratit svobodu i tak, že zmizí rozdíl mezi idejí a aparátem, mezi hodnotami a organizacemi, a demokracie nebude ničím jiným než sporem mezi funkcionáři o malé výhody uvnitř fungujících systémů. To je ten post-demokratický samopohyb, o kterém mluví Havel.

Domnívám se, že z tohoto rozpadu svobody můžeme vyjít jen tak, že se naučíme od disidentů zakládat paralelní polis jako odpověď na toto vyprázdnění dějin. To neide-

ologické společenství lidí, které popisuje Ludvík Vaculík v Českém snáři, společenství lidí, kteří jsou ochotni žít podle svých skrupulí, kteří odmítají nechat se vmanipulovat do role uvnitř nutnosti, - to ukazuje cestu ven z vlády aparátů i zde na Západě.

000 Neidealizuješ si paralelní polis? Přece i ta je ve
000 skutečnosti značně rozporná...

To nevádí! Ta myšlenka je už sama určitým začátkem. Víím, že mnoho mladých lidí na Západě tomu tak i začíná rozumět. V Itálii například vzniklo mnoho nakladatelství, která silně připomínají Petlici: nemají žádné zaměstnance, pracují svépomocí. Jistě nebudou nikdy schopna konkurovat výrobcům knih, jako je Mondadori. Ale jsou svobodná. Ty se zmiňuješ v jedné své rozhlasové relaci o něčem podobném v Německu: jak vidíš, není to náhoda. V polovině sedmdesátých let dosáhla krize italských universit takové hloubky, že profesori, kteří ještě učili, a studenti, kteří studovali, tvořili jakousi paralelní polis. Něco podobného existuje dnes ve filmové produkci. To, co já považuji za rozhodující rozdíl, je ekonomická svoboda, svoboda podnikání, která je předpokladem paralelní polis na Západě. Paralelní polis je odpovědí na přemoc aparátů. Svobodný trh je vždy svého druhu "paralelní polis". Na úrovni ideje žijeme každý z nás život rozdílný a smysluplný. Na úrovni ideje žije socialista svůj zápas o rovnost, na úrovni ideje žije liberál svůj zápas o nezávislost člověka na státu; a na úrovni ideje žije katolík svůj zápas o to, vyjádřit svým životem Zákon, který ho nekonečně přesahuje. Na úrovni idejí je každý politický postoj úctyhodný a vzájemně souvisí jeden s druhým. V tomto smyslu všichni lidé, kteří věří, že ideje, a ne mafie hýbou světem, jsou dnes stejně ohroženi přemocí aparátů. I tady vidím základ jakési nové "solidarity", která není příliš vzdálena od Patočkovy "solidarity otřesených".

000 V čem je podle tebe přesně korupce myšlení, kterou
888 aparáty a přeorganizovanost vždycky znamenají?

Korupce lidského myšlení je především korupcí přirozené řeči. Řeč je dnes vtěsnána do tří forem. Za první manuál, příručka nebo katalog, v němž si každý může nalistovat vhodnou odpověď. Vzdělání je tak uměním správně využívat příručky a katalogy. Na podstatě manuálu se nic nemění tím, že dnes je to komputer. Zůstává něčím, kde hledám odpověď. Za druhé pak slogan, heslo. Sloganem přesvědčujeme druhé, aby si od nás něco koupili, nebo aby nás volili, nebo nám něco svěřili. Za třetí apologie neboli úspěšná obrana vlastních stanovisek. Přirozená řeč je stále více absorbována těmito třemi formami.

Korupce řeči je taky v tom, že vše je tu připraveno předem. I otázky jsou už zaškutulkované v těch odpovědích. Skutečný dialog je možný jen tehdy, když se v něm vynoří něco, co nikdo z jeho účastníků předem neznal a co by tu nemohlo být bez dialogu. To podstatné na dialogu je, že nás vystavuje nebezpečí, že nás napadne, co jsme nechtěli, aby nás napadlo, že bude vysloveno něco, co jsme nechtěli, aby bylo vysloveno. Dialog, to je růst vědomí.

Přeorganizovanost s sebou nese to, že dialog v tomto smyslu už není možný. Vstupujeme jen do jakési planetární směnárny předem připravených informací. Zamysleme se nad osudem slova "hypokrisie", které dnes znamená "přetvářku". Původně označovalo toto slovo v řecké tradici část rétorické přípravy, a to "actio" neboli správný přednes s působivou intonací a správným dělením vět. Zajímavé je, jak se změnil význam tohoto slova, že totiž dnes vyjadřuje "přetvářku". Tady západní jazyková tradice zachytila cosi hlubokého: co je předem připravené, co je jen přednes, nemůže být nikdy pravda, ale jen přetvářka. Pravda je jen tam, kde se člověk vystavuje riziku, že se v řeči vynoří hledisko, které předem nikdo neznal, nikdo si ho nebyl vědom.

Ve filmu Červený a černý je hluboká scéna, ve které se Julian Sorel dívá skulinou dveří na kardinála, jak si před zrcadlem zkouší působivá gesta pro své kázání. Řekne si: tak i to je jen politika! I celá církev je hra o moc! I zde vládne předem připravené!

Korupce řeči je právě tato vláda předem připraveného, která nás strhuje do hry o moc. Nikdo nemluví: všichni si jen zkoušejí gesta před zrcadlem.

Jinak: v řeči už nejsou žádná okna, jen zrcadla.

888 To je vlastně také téma tvého generačního eseje Útěk z ptydepe.⁺) Útěk od předem připraveného, a snad by se dalo říci, že to je i úkol naší generace, naše směřování...

Já bych spíše řekl, že to je to, v čem se rozeznáváme jako generace; to je to naše "živé souvisení", abychom použili hermeneutického výrazu... Já to tak skutečně cítím a ve sborníku Generace 35-45 se zmiňuji o hledání, vyhrabávání toho zasutého. Vzpomínám si například, často i s jistou nostalgií, jak jsme chodili po antikvariátech, jak jsme si rozdělili celou Prahu a vyhrabávali filosofické knihy, které nám chyběly. Studoval jsem v šedesátých letech a náš největší problém byl sehnat knihy, dokonce i klasiky, například Kantovu Kritiku čistého rozumu. Jediná možnost byla v antikvariátech. Chovali jsme se trochu jako Orwellův Smith, ale s tím rozdílem, že jsme měli úspěch, že jsme vždy něco našli, něco vyhrabali. Tato poznámka mě vede k zážitku Karlovy University kolem roku 1961 či 1962, neboť my jsme do jisté míry vyvolali i proměnu profesorů. Vzpomínám si, když jsme o tom s nimi mluvili koncem Pražského jara na filosofické fakultě, že jeden z nich řekl: Jste první generace, před kterou jsme se skutečně zastyděli za naši blbost, a tak jsme ji společně v tom pětiletí 62-67 napravovali... Byla to tenkrát atmosféra hledání souvislostí se skutečným myšlením. Tady sehrál epochální roli Patočka: ten pro celou naši generaci zachránil živé vědomí souvislosti s evropskou tradicí, která dnes tak silně vystupuje ve filosofickém myšlení těch, co zůstali doma. Řekl bych, že zážitek definující naši generaci je vyhrabávání zasutého a objevování

⁺) Příspěvek do sborníku Generace 35-45, který připravil K. Hvíždala pro nakl. Index; vyšlo též časopisecky ve Studiiích (1984, č. 90) a samizdatově v Havlově sborníku Přirozený svět jako politický problém (EE sv. 188, Praha 1984).

stop po skutečném myšlení, které pod návalem manuálů, sloganů a apologií už prosvítalo dost slabě. Žili jsme ale rovněž ve strachu, že bychom toto živé souvisení mohli ztratit a propadnout se někam do černé díry dějin.

888 Tobě bylo nedávno čtyřicet let - a to je věk, o kterém Václav Havel v rozhovoru s Jiřím Ledererem řekl, že je v něm třeba chytit druhý dech, začít s něčím jiným, chopit se nového tématu. Jak je to s tebou?

Já jsem teď ve fázi popadání druhého dechu, který ovšem mohu také nepopadnout, což se stává i lepším běžcům, než jsem já. Cítím velice silně, že tím, co jsem dosud udělal, skončila určitá etapa mého myšlení, které čerpalo, jak říká Havel, z dětství a mládí, z té atmosféry, kterou jsem sdílel se svými vrstevníky na Karlově Universitě v šedesátých letech. Mám na mysli ten živelný odpor k předem připravenému, k převýchově, k dějinné nutnosti, kterou se marxisté oháněli. To pro mne skončilo. Možná, že takový náznak toho, co bych chtěl dělat v té druhé fázi svého života, je v eseji, který jsem napsal pro tvůj Generační sborník. Dalo by se to formulovat asi takto: jak žít v době, kdy vše je tak strašně lehké? Co znamená pro evropského člověka ta lehkost norem, která patří k technickému věku? Patočka říká, že všechna zásvětí se vynořila na světlo a ukázalo se, že to jsou jen pomstychtivé fantazie o odměnách a trestech. Normy nemají žádnou tíhu a tisícileté duchovní tradice se relativizují. Imperativní kritičnost vědy, která chce vše metodicky dokazovat, obrátila na útěk přirozenou řeč, v níž člověk vyjadřuje své ideje o dobru a zlu. Vše si lze nyní objednat stisknutím nějakého knoflíku. Nejen věci, ale i stavy sebe sama jsou dnes na knoflík: radost i rozum a stále více i my sami. Chtěl bych vystopovat důsledky této lehkosti všeho. Otázka je, jestli se jí lze přizpůsobit, aniž bychom ztratili svou lidskou totožnost. Havlova věta o ztrátě absolutního horizontu ukazuje, myslím, stejným směrem. Všechny normy jsou tak lehké, že se dají snadno překročit a že na ně vůbec myslíme jen jako na překročitelné. Nic nespojuje s něčím těžkým, neměnným: jak žít ve světě, kde nic nebude potrestáno, nic nebude odpykáno,

neboje. Společensky rad už není založen na souvislosti s něčím transcendentním, s nějakou definitivní koncepcí světa. Řekněme s narážkou na Holanův verš, že Bůh trestů a odměn za sebou zavřel věčnost. Lehkost norem, která tu po něm zbyla, se nedá vyřešit nějakým škrábáním na ty zavřené dveře. Bůh trestů a odměn nemůže přežít tu kritiku, které ho vystavil Marx, Nietzsche, Freud, celé moderní sebevědomí. Taková pomstychtivá nebo utěšivá fantazie o velkém Mstiteli zní dnes podobně jako ta slavná definice Boha, kterou podává feldkurát Katz: "Bůh je něco, co se vás nebojí a co s váma zatočí, až z toho budete pitomí!" Tento laciný Bůh patří ke krizi "pozdní doby". Je jen součástí té hrůzy z lehkosti norem, která se projevuje všude kolem nás. Havlova "ztráta absolutního horizontu" je otázkou po transcendenci osvobozené od pomstychtivých nebo útěšných fantazií "pozdní doby". Jde tu tedy o boj o náboženství, o kterém mluvil Masaryk. Boj o náboženství znamená neutíkat před lehkostí norem do vymyšlení si těch různých nadpašáků veškerenstva - jak říká Voskovec. To je také politický problém.

888 Existuje vůbec ještě politika jako taková? Neeliminovala ta planetární organizovanost to, co jsme nazývali politikou?

Ztráta politiky jako dimenze vlastní existence je rysem "pozdní doby". Politika se v této technické době snaží sama vetřít do techniky, tváří se jako technika, vydává se za neutrální administraci, řízení, které nepodléhá ani etice, ani obyčejnému svědomí. Patočka a Havel tu předjímají velké téma nadcházejícího tisíciletí, když ukazují, že politika není technika řízení, jak věří eurokomunisté a manažeři, ale to, co zakládá "vidoucí jednotu mezi lidmi"; ne tu sverepou jednotu totalitarismu, ale vidoucí jednotu svobodných lidí. Podstatou politiky je totiž zkušenost o relativnosti hodnot, které jsme považovali za absolutní. Naše ideje byly vystaveny hledisku druhých lidí uvnitř toho, co nazýváme "veřejný život", a ukázalo se, že jsou relativní. V této zkušenosti vzniká prostor soužití mezi svobodnými lidmi. Politika tedy souvisí s dialogem, s myšlením, je součástí tohoto pohybu idejí.

Řekli jsme, že veřejný život už dávno ztratil tuto dimenzi. Už dávno není tím podstatným časem, v němž člověk rozlišuje mezi tím, co tu má zůstat jako odkaz pro budoucnost, co má vstoupit do života druhých, a tím, co zanikne s ním jako pouhá částička času soukromého, nepodstatného. Politika je nejdůležitější dimenze evropského člověka, v ní vítězí nad křehkostí lidského faktu, jak říká Patočka.

Václav Havel ve svém eseji Politika a svědomí mluví o "antipolitické politice". Tento výraz zavádí, protože politika je v západní tradici právě to, co Havel nazval "antipolitickou politikou". Politika, to je zkušenost živého souvisení mých slov a činů se slovy a činy druhých, které relativizuje absolutizovaná přesvědčení, hodnoty a ideje. Před touto zkušeností se nelze nijak skrýt, lze ji jen zamaskovat pod vrstvou technizace, žargónu řízení, všeho toho, co náleží k funkcionářské logice. Politika dnes znamená jakási obchod mezi aparáty stran, cosi nezáživného, smluveného, o čem tvůj syn Ondřej říká, že to je nudné. To je převažující pocit všech lidí na Východě i na Západě. Je tomu tak proto, že politika dnes patří spíše k fungování aparátů a organizací než k té dramatické dimenzi naší existence, kde se naše zkušenosti střetávají se zkušenostmi druhých a člověk teprve v tomto střetnutí prohlédá relativnost svého prostředí a svých idejí, jejich souvislost s životem druhých lidí.

Paralelní polis je také pokusem o obnovení politiky v tomto hlubokém smyslu slova. Vždyť právě v politice evropský člověk bojuje o to nejdůležitější v životě, totiž o to, co z jeho života tu zůstane jako odkaz pro budoucí generace. Zachránit něco ze svého života, nalézt v jeho konečnosti smysl, to přece patří k podstatě našeho evropanství. Je jistě paradoxní, že ti lidé, kteří se chtějí zabývat veřejným životem, pečovat o oblast politiky, se musí ukrývat v soukromých bytech, protože politika je monopolem policie. Na Západě se sice nemusíme skrývat před policií, ale musíme se nějak vymanit z té přemoci organizací a aparátů, která tu do sebe vsává veřejný život. Paralelní polis je obnovou politiky v našem století, a to je její universální smysl.

Vytratí-li se politika z našeho života, vsaje-li se do komputery řízené manipulace předpisů, vytratí se z dějin i tato možnost prožít vlastní život jako odkaz, který je tak pevný a smysluplný, že vstupuje do života všech jako součást podstatného času. Bojím se, že mnoho znamení už ohlašuje příchod doby, v níž člověk nebude mít kde a kdy zanechat po sobě stopu.

(Bonn 24.4.1984 a Janov 22.5.1984)

88883 R E C E N Z E
88885 R E F E R Á T Y

=====

O p t i m i s m u s b e z n a d ě j e

Představa, jaká u nás existuje o osobnosti J.P. Sarta, je hodně kusá a zkreslená. Je pravda, že do češtiny byly přeloženy Sartrovy hry, povídky a téměř celé jeho románové dílo, je také pravda, že v oněch několika letech po druhé světové válce vzbuzoval u nás jako představitel francouzského existencialismu velkou pozornost a že tento zájem začal ožívat i v letech šedesátých. Jeho myšlenkové a politické postoje, blízké tehdy marxismu, avšak zdůrazňující roli jednotlivce a jeho nezadatelné zodpovědnosti, souzněly v mnohém s obdobnými tendencemi domácími, ale tato shoda byla zároveň zabarvena i oboustrannými nedorozuměními plynoucími z mlhavé představy o konkrétní životní realitě francouzské na straně české a o východoevropské realitě na straně Sartrově. To, co by bylo mohlo zprostředkovat pochopení důvodů a smyslu měnících se postojů autora Cest k svobodě, totiž jeho obsáhlé dílo filozofické, bylo známo nejméně. Pokud jde o první fázi Sartrova myšlení, čerpal český čtenář informací především z knížečky Václava Černého.[†]) Ale způsob, jakým byly v této práci - koncipo-

[†]) První sešit o existencialismu (Václav Petr, Praha 1947)

vané vlastně jako jakýsi dobově situující úvod k nepublikovanému rozboru poezie Ortenovy - Sartrovy myšlenky zachyceny, nebyl právě nejšťastnější. Pokus postihnout je vymezením jednotlivých "kategorií" existencialistického myšlení je do jisté míry v přímém rozporu s nejbytostnějšími intencemi Sartrova existencialismu. Výsledkem pak bylo, že v tomto fixujícím zachycení nabyl obraz Sartrovy filozofie lidské svobody jakýchsi ponuře fatalistických rysů.

Tyto mezery v našem poznání je s to vyplnit výstižné vyličení Sartrova myšlenkového vývoje, které podala Jeannette Colombelová v knize Sartre aneb na straně života (Sartre ou le parti de vivre, Grasset 1981). Předností této knihy je právě to, že autorka nacházela k Sartrovým myšlenkám cestu z odlišných výchozích pozic na základě zkušeností zcela konkrétních: někdejší členka komunistické strany z doby protiokupačního odboje se sbližuje se Sartrem v době, kdy u něho nachází podněty a povzbuzení, aby se samostatným a svobodným způsobem vyrovnala s rozpory životní reality a jejího dogmatického výkladu. Když Sartrovo dočasné sblížení s marxismem vyústilo v knize Kritika dialektického rozumu v teoretický pokus otevřít marxistické myšlení všem dimenzím lidské skutečnosti (dimenzi psychologické, sociologické i existenciální), právě ona vystoupila - marně - s návrhem, aby toto dílo bylo v Badatelském a studijním marxistickém středisku podrobena kolektivní analýze, která by se pokusila vyrovnat s jeho podněty. Její přítomná kniha pak vznikala na základě několikaletého přímého kontaktu se Sartrem, s nímž prodiskutovávala jednotlivé její pasáže a jednotlivá témata, takže je s to dobře zachytit vývoj Sartrova myšlení právě v jeho živoucím plynutí a jednotlivé jeho fáze je s to nahlédnout způsobem, který se do jisté míry kryje i se Sartrovou vlastní retrospektivou.

Colombelová vychází při svém nástinu Sartrova myšlenkového vývoje z pojmu situace a ukazuje, jak tento pojem určuje u Sartra zároveň i smysl pojmového myšlení jako takového: "Určitý pojem nemá ani smysl, ani strukturu, pokud není vřazen do situace. Situace představuje fungování pojmu samého, pojem není nic jiného než toto fungování..." Co je to pro

Sartra situovanost? Je to označení pro fakt, že lidská svoboda se objevuje vždy jako negace určité faktické situace a má takto vždy konkrétní smysl jakožto svobodná volba postoje k tomu, co je faktickou daností. Tato svoboda se ovšem může člověku odhalovat zprvu v podobě negativní - jako nemotivovanost, nezdůvodněnost jeho existence, ta nezdůvodněnost, jejímž emočním prožitkem je pocit znechucené nevolnosti, ona "nausea", kterou zakouší hrdina Sartrova stejnojmenného románu. Vyplývá z poznání nepodstatnosti všech hodnot, v jejichž falešné objektivnosti nachází sebeuspokojivou jistotu ten, který sám sebe pojímá jako "počestného člověka" a v němž Sartrův hrdina odhaluje prostě "mizeru" (salaud), tj. někoho, kdo jen díky mravní nepoctivosti může tísnivé vědomí nezdůvodněnosti své existence nahradit pocitem vlastní "serióznosti" a důležitosti. Důležitosti, jež se opře o význam zastávaného povolání nebo funkce, vyznávané víry nebo přesvědčení - které ovšem musí mít všeplatný a neproměnný charakter, má-li svému vyznavači prokázat takovouto službu. K takovým přesvědčením patří i "humanismy" všech barev a odstínů, tj. každé přesvědčení, že podstata člověka je vyjádřena právě určitými všeplatnými hodnotami.

Tato nevolnost, kterou zakouší hrdina Sartrova prvního románu, je však jen jedním aspektem prožitku vlastní svobody, a připomíná tak trochu pocitu, jaké by mohlo zakoušet dítě přivyklé autoritativní disciplíně, když by se náhle ocitlo v prostředí, kde by jeho návyky slepé poslušnosti byly neupotřebitelné. Colombelová ukazuje, jak všechny pojmy, které dávají Sartrovu myšlení v této době zdánlivě tak bezvýchodné pesimistické zabarvení, mají takovýto smysl jen potud, pokud je čtenář nedokáže vnímat bez přízvuku, který jim vtiskly moralistní a asketické postoje, a že tatáž skutečnost vlastní nezdůvodněnosti může být prožívána jako něco radostného díky bezprostřednímu zvratu, který znamená právě odpoutání od této marné snahy najít pro sebe "ospravedlnění". Zvratu, který znamená i přijetí nevyhnutelné diskontinuity, permanentní nevěrnosti sobě samému. Je prostě třeba, jak říká Colombelová, "být co

možná nejméně mizerou, tj. být si co nejméně jisti, že jsme vlastníky práva a pravdy (aniž přestaneme pravdu hledat)". Nesmí se právě zapomínat, že onen pojem mravní nepoctivosti, který je zahrnut ve výraze "mizera", "salaud", má smysl jen potud, pokud není vztažen pouze na druhé, ale představuje i permanentní možnost naší vlastní nepravdivosti.

Skoncovat s duchem serióznosti znamená také uvědomit si, že "životní zkrachování" není něčím, co by bylo vyhrazeno jen jakési speciální sortě smolařů, od níž bychom se my sami mohli distancovat. "Krachem" je v podstatě lidský život vždy a nevyhnutelně. Ale tento výraz, kterého Sartre používá, nelze chápat, jak Colombelová zdůrazňuje, ve smyslu "nemá to žádnou cenu", "všechno je falešné" - - naznačuje jenom, že veškeré naše hodnocení zůstává spjata s konečností naší existence. Jestliže Sartrovo myšlení bylo často chápáno jako výraz pesimismu, Sartre sám se prohlašuje už v roce 1944 za optimistu: "S beznadějí začíná pravý optimismus: optimismus člověka, který nic neočekává, který ví, že nemá žádné právo a že nic mu povinně nepřísluší, který se raduje z toho, že spoléhá jen sám na sebe a že jedná sám pro dobro všech."

Sartrovo myšlení prostě od počátku jen energicky zdůrazňuje to, co vždy charakterizovalo skutečné etické postoje v protikladu k pokryteckému farizejství. Zároveň však Sartre ukazuje také, do jaké míry maxima "poznej sebe sama", pokud bychom ji chápali doslovně, musí jako zbraň proti tomuto pokryteckému zfalšování vlastních postojů nevyhnutelně selhávat. Východiskem jeho filozofie v knize Bytí a nicota je sice bezprostřednost vědomí, ale v protikladu ke karteziánskému pojetí zdůrazňuje, že toto vědomí je něco odlišného od reflexivního sebepoznání. Bezprostřední, "předreflexivní" vědomí se v procesu reflexe jen marně pokouší uchopit sebe sama jako něco objektivního, substantiálního, marně proto, že je právě permanentní negací jakékoli jsoucnosti, jakéhokoli bytí o sobě: je ustavičně jen tím, čím není, a není tím, čím je, jak Sartre říká. V samotném okamžiku, kdy se člověk pokouší sebe sama vidět jako něco určitého - jsem takový a takový -, je si zároveň vědom, i když si toto vědomí eventuálně zastí-

rá, že tuto svoji podobu stále přesahuje, že jakékoli její fixování je možné jen díky určité vnitřní lži, určité neupřímnosti, "mauvaise foi". Odhalení takového uměle fixované představy sebe sama v jejích účincích představujících potlačování vědomí vlastní svobody, je podle Sartra úkolem existenciální psychoanalýzy, jejíž program v díle Bytí a nicota vytyčuje.

Toto odmítnutí prvenství poznání ve vztahu k existenci představuje jeden základní rys Sartrově filozofie. Další dva její základní rysy nachází Colombelová v Sartrově kritice hegelovského řešení existence druhého a v jeho kritickém postoji k filozofiím dějin, i když tyto filozofie zprvu zdánlivě přijímá. Pokud jde o existenci druhého, Sartre je spolu s Hegelem sice přesvědčen, že "bytí pro druhého" je bezprostřední součástí vědomí sebe sama, ale vzájemný vztah různých vědomí se pro něho na rozdíl od Hegela nerozvíjí jako proces vzájemného uznání, zaručovaného tím, že jednota je předem dána v pojmu Absolutna. Vztah různých vědomí spočívá u Sartra především v tom, že to, co se vědomí nedaří v pokusu reflexivního sebeuchopení, totiž vidět sebe sama jako něco objektivně jsoucího, je nicméně pro toto vědomí bezprostředně dáno jako způsob, jakým je vidí druhý. V zážitku studu například cítíme, že jsme pohledem druhého zvěčňováni způsobem, který nás olupuje o naši svobodu, který z nás dělá cosi fixovaného. Sartre ukazuje, jak i v lásce, kde se právě jedna bytost pro druhou má stát zdůvodněním její existence, dochází k nevyhnutelné nereciprocitě tohoto vztahu, který pak nabývá jednou podoby "masochistického" sebevzdání - dožadujícího se zvěčnění sebe sama -, nebo "sadistického" podmanění druhého, aniž ten i onen postoj může dosáhnout svého cíle (totiž právě onoho zdůvodnění vlastní existence skrze vědomí druhého). Colombelová dobře postihuje, jak jsou někde Sartrově popisy nicméně zabarveny jistou nostalgií po oné totalitě, kterou prezentovala filozofie Hegelova, a nachází tuto nostalgii zejména v Sartrově metafyzickém obraze, podle něhož jednotlivá vědomí jsou jakoby výsledkem jakéhosi roztříštění prvotní totali-

ty, jejíž bytí je s vědomím neslučitelné. A ukazuje zároveň, že pojetí, které odmítá reciprocitu různých vědomí jakožto danost, nevylučuje přitom reciprocitu jako výsledek určitého mravního úsilí, a že tato "vydobytá" reciprocita nesmí přesto nabýt podoby oné totality zajišťované filozofickým systémem. V Sartrových analýzách vztahů nachází bod, o který lze opřít takové harmoničtější pojetí vztahu dvou vědomí, v jeho popisu erotické touhy. Touhy, při níž něžný dotyk je výzvou k vzájemnému ztotožnění s vlastní tělesností a která i přes svoji dočasnost ukazuje možnost vzájemnosti, a to, jak Colombelová zdůrazňuje, vzájemnosti reálné, byť nutně vždy jen provizorní, na rozdíl od oné iluzivní vzájemnosti, kterou by měla zajistit univerzalita pojmu.

Touha nemusí ostatně nacházet výraz jen v něze dotyku, ale i v něze pohledu, a existuje tedy vedle onoho zvětšujícího pohledu, o němž byla řeč, i pohled jiného druhu... A Colombelová klade otázku, nevyskytuje-li se i na počátku individuace, v samotném okamžiku, kdy se dítě vyděluje ze svého sjednocení s matkou, určitá manifestace reciprocity, kterou by byl první pohled dítěte platící matce a odpovídající na její neobjektivující očekávání. Naznačuje přitom jen určitou možnost revize někdejší Sartrovy ontologie, o níž uvažoval ve svém posledním období i Sartre sám, když docházel k názoru, že etika nemůže být založena jen na pojmu svobody, že tento pojem je možná třeba doplnit pojmem bratrství.

Tyto etické úvahy se rozvíjejí v úzké souvislosti se Sartrovými postoji společenskými, pro něž je závažná zejména jeho dlouhodobá, ale podmíněná a kritická podpora některých akcí francouzské komunistické strany. Colombelová užívá k charakterizování Sartrových společenských postojů pojmu "bastardství", tj. jakési zásadové nelegitimnosti, a tento pojem zároveň aktualizuje tím, že z něho vyvozuje i program pro dnešního nekonformního intelektuála v jeho zápase se zbyrokratizovanou společností. Toto bastardství předpokládá ve vztahu k určitému systému nikoli radikální vyčlenění se z něho, nýbrž pozici mnohem diferencovanější a prakticky účinnější. Jde o postoj,

který "neuznává platnost systému, ale nepřerušuje kontakt s těmi, kdo jsou uvnitř něho. Je živoucím důkazem, že systém neklape a že ve skutečnosti existují trhliny, kterým je třeba dát zjevně vyniknout." Pokud jde o Sartrův vztah ke komunistické straně, Colombelová ukazuje, jak Sartre zůstal na jedné straně na pozicích svého "bastardství", své zásadové nelegitimnosti, a jak se na druhé straně u něho opětovně projevila určitá nostalgie po oné totalitě dějin, jak ji reprezentuje hegelovská filozofie. Jeho dočasná souběžnost s komunistickou stranou byla motivována především potřebou podílet se na akcích, které odpovídaly jeho etickému přesvědčení a při nichž francouzští komunisté hráli organizátorskou roli - Sartrovu politickou aktivitu je třeba chápat především na pozadí francouzské války v Indočíně a v Alžíru. Způsob, jakým ji resumuje Colombelová, je výstižný i moudrý: "Konkrétní morálka předpokládá zřetel na to, aby člověk zůstal vřazen do konkrétní reality, do současného světa, i když to není nic slavného a i když se dílčí akce mohou zdát izolovanými, roztroušenými, ztracenými, i když to není revoluce a i když jsme museli v revoluci poznat určitý mystický aspekt, který historie bere na sebe a na který se Sartre, tak jako my, nechal nachytat."

Sartrovo sblížení s komunisty vedlo k tomu, že se po určitou dobu pokoušel chápat svoji vlastní filozofii - ve svých Metodických otázkách - jen jako určitou nezbytnou složku marxistické filozofie dneška, která má být podle jeho pojetí "antropologií současného světa". Colombelová ukazuje ovšem, jak už při samotném vytyčení tohoto programu "antropologie současného světa" dochází k určitému posunu Sartrova původního záměru, neboť antropologie, tedy vědění o člověku, by takto mělo nahradit filozofii, to je tázání týkající se samotného problému tohoto vědění. Šlo nicméně o pokus skoncovat s uzavřeností marxistického myšlení, obohatit je o celou sféru moderní sociologie a psychologie a otevřít je konkrétní problematice dneška (jeho inspirativní role se ostatně projevovala v šedesátých letech i u nás v nejrůznějších "antropologických" úvahách). Základní metodou tohoto poznání^{vá} člověka mělo

být střídání syntézy orientované na budoucnost, k níž jeho akty směřují, a zpětné analýzy, která se z hlediska takto pochopeného projektu znovu vrací k výchozím prvkům, aby odhalila nové momenty umožňující dále obohatit ono prospektivně zaměřené dotazování. Metodické otázky se pak staly úvodem k obsáhlému dílu Kritika dialektického rozumu, které mělo zjistit, jaké jsou podmínky a meze dialektické racionality, jež se pokouší uchopit historii jako totalitu.

Výchozím pojmem Sartrovy dialektiky není jako u Marxe práce, nýbrž potřeba, která je podnětem lidské praxe: toto hlubší zakotvení dialektického procesu má uchránit i před určitým kultem práce jako takové, který je nakonec také jen jednou formou zcizující deformace lidských vztahů. Potřebe působí, že člověk přestává splývat se svým prostředím: objevuje se něco, co organismu schází, a je třeba určité přeměny prostředí organismem, určité praxe, aby potřeba byla ukojena, aby to, co takto vystoupilo jako něco organismu vnějšího, bylo interiorizováno. Toto stálé obnovování rovnováhy, které představuje prvotní dialektickou totalizaci, je však narušováno tím, že lidský vývoj probíhá v podmínkách nouze, že potřeby všech nemohou být uspokojeny. Tento fakt mění lidské vztahy ve vztahy konkurence a působí, že další vývoj probíhá ve znamení mani-cheismu, duality dobrého a zlého, přičemž představa zla je spjata s těmi, jejichž ohrožující konkurenci je nutno zlikvidovat. Nouze vede rovněž k ustavičnému zcizování lidské praxe: její výsledky nabývají zvěcněné, neprůhledné podoby, přestávají být pochopitelné jako lidský projekt. Člověk je tak obklopen sférou prakticko-inertního, toho, co je sice jen výsledkem lidské praxe, ale ve své zcizené podobě nabývá povahy inertní věčnosti. A protože lidská praxe je svou podstatou negací určitého stavu, tato negativita utkvívá na zvěcněné, inertní podobě této praxe jako její potenciální destruktivita. Ta se pak může projevit v katastrofické formě, v podobě apokalyptického dramatu, kdy hrozící destrukce vyvolá splynutí lidí ve skupinu realizující společnou revoluční praxi, která ruší ono zcizu-

jí cí zvěcnění. Přirozená struktura této skupiny je přitom určována samotnou strukturou toho, proti čemu se obrací, onou prakticko-inertní strukturou, která hrozí lidem zničením, a tak mezi individuálními praxemi a skupinovou praxí není žádný protiklad, jednotlivci jsou i přes rozdílnost svých aktivit spojeni společným projektem. V tom právě je rozdíl mezi skupinou a pasivním kolektivem: jednotlivec se cítí bezprostředním účastníkem události, na níž se podílí. A v tom je i osvobodivý smysl tohoto oproštění od pasivity vnějšně vnuceného osudu, i když přitom nic nezaručuje, že společná praxe nepovede i k projevům eticky negativním. A především, dochází-li při takovéto apokalypse k syntéze lidské praxe, zůstává otevřena otázka, zda se takovéto jednotlivé syntézy mohou spojit v syntézu jedinou, která by dala lidské historii jednotný smysl, která by ji učinila skutečně společným lidským projektem. Na tuto otázku nedává Sartre odpověď, neboť přislíbený druhý díl tohoto giganticky koncipovaného díla nenapsal. To, co líčí v posledních částech dílu prvního, je právě určitý rozkladný proces, v kterém ona dočasná syntéza apokalypsy postupně zaniká. Její spontánnost nestačí zajistit trvání, jednota musí být upevněna přijetím závazku věrnosti, "vzájemnou přísahou", která přeměňuje společnou svobodu v závazek použít násilí proti tomu, kdo se závazku zpronevěří, a tedy v revoluční teror. Skupina, jejíž struktura přestává být určována jednotou akce samotné, mění se v organizaci s přidělenými úkoly, konstituující dialektika, při níž je společný projekt něčím bezprostředně průhledným, přechází v dialektiku konstituovanou. Nicméně, příslušenství k organizaci pořád ještě dovoluje, aby přijímaný úkol byl jednotlivcem opět interiorizován, aby ho jednotlivec svobodně přijal za svůj, a aby jeho iniciativa nebyla omezena jen funkcí, která je mu přiřčena. Teprve institucionalizací organizace dochází posléze k tomu, že funkce zcela potlačí individuum, a vyvíjí se byrokracie, v níž individuum mizí, stává se jen manipulovaným kolečkem.

Jak patrně, Sartre zkoumá zcela obecně podmínky, za jakých se moderní člověk ve společnosti může cítit svobodným účastníkem společného projektu. Mohou být společným

projektem lidské dějiny jako celek? Claude Lévi-Strauss, který kriticky hodnotí Sartrovy analýzy v poslední kapitole své knihy Myšlení přírodních národů, soudí, že víra v tuto možnost je v podstatě vírou v určitý mýtus: "Problém, který klade Kritika dialektického rozumu," říká tu, "může být ve skutečnosti převeden na problém formulovaný otázkou: za jakých podmínek je mýtus Francouzské revoluce možný? A jsme ochotni připustit, že má-li soudobý člověk být s to hrát plně roli dějinného činitele, musí v tento mýtus věřit, a že Sartrova analýza obdivuhodně vystihuje soubor formálních podmínek nezbytných k zajištění tohoto výsledku." Interiorizace dějin je podmíněna naším vřazením do určité dějinné situace a je vždy nezbytně provizorní, ale tato provizornost je prostě od lidského života neodmyslitelná: "Nebudiž tomu rozuměno tak," dodává Lévi-Strauss, aby upřesnil slova, jež jsme citovali, "že by se člověk mohl nebo měl oprostít od této interiority. To není v jeho moci a moudrost pro něho spočívá v tom, dívat se na sebe, jak ji žije, a vědět přitom nicméně (ale v jiném rejstříku), že to, co žije tak plně a intenzívně, je mýtem, který budou jako mýtus vidět lidé příštího století, který tak bude vidět za pár let možná i on sám, a který lidé nějakého příštího tisíciletí nebudou už vidět vůbec."

J. Colombelová nepoužívá ostatně Sartrových analýz k tomu, aby na ně vázala obecné úvahy o smyslu lidských dějin, jsou jí především podnětem k rozvíjení konkrétních úvah o společenské problematice zcela aktuální. Nachází v nich nástroj, který umožňuje chápat prožívaný smysl určitých skupinových akcí (výrobní komunita, kterou vytvořili dělníci likvidované Lipovy továrny, obrana obyvatel Larzacu proti vyvlastnění jejich pozemků aj.), oceňovat onu nepostradatelnou roli, jakou hraje spontánní skupinová praxe v boji proti zmechanizování člověka v moderní společnosti, a zároveň zachovávat bdělost vůči všem nebezpečím, které každá skupinová praxe nese s sebou. A jestliže hlavní záruku proti nebezpečím vidí v etice a v úsilí vyhnout se tomu, aby zápas za svobodu začal být pojímán jako boj o moc, stojí na stanovisku, které je jistě mnohým z nás velice blízké.

Obsah této bohaté knihy lze těžko v stručném přehledu vystihnout vyčerpávajícím způsobem. Samostatnou pozornost by si jistě zasloužilo všechno, co se v ní týká Sartra spisovatele a jeho psychologických analýz jiných tvůrčích osobností, jakou jsou zejména jeho studie o Genetovi a jeho obsáhlá kniha o Flaubertovi. Zde se omezíme jen na to, že naznačíme, jakým způsobem jsou tyto analýzy spjaty s jeho chápáním dějin. Tak jako výsledky lidské aktivity vytvářejí ve zcizené podobě sféru prakticko-inertního, tak i lidský jazyk nabývá do jisté míry tohoto zvěcněného a zvěčňujícího charakteru. Na případě Genetově Sartre ukazuje, jak právě tato zvěcněná podoba jazyka, která Geneta ve věku deseti let odsuzuje k nemožnosti komunikace - když ho věta "jsi zloděj" uzavírá do podoby jednou provždy fixované -, může se stát východiskem onoho zvláštního vztahu k jazyku, jímž je poezie. Básníkovi neslouží slova k přímému sdělení, nýbrž existují pro něho jako magické objekty: "Poezie je protijedem prvotního odsouzení; objevuje se, když slovo nechává vytušit skrytý řád a skrytou shodu jazyka s utajeným aspektem věcí," říká Sartre ve své studii o Genetovi. A při tomto magickém užití jazyka, které je založeno na ztroskotání v rovině reality, se komunikace s druhými rodí posléze právě na základě faktu, že určitou vnitřní nalomenost v sobě skrývá každý člověk.

Sartrovo pojetí jazyka a literatury by si ovšem zasloužilo samostatnou pozornost a kniha J. Colombelové by i tady mohla být dobrým vodítkem. V tomto stručném nástinu Sartrova myšlení pokládali jsme za nutné dotknout se tohoto aspektu především proto, aby nevznikl mylný dojem, že Sartrova společenská angažovanost je spjata s popíráním určité dimenze lidských možností. A jestliže naše pozornost byla zaměřena především na Sartrův filozofický vývoj, je tomu tak hlavně proto, že jen poznání jeho filozofických stanovisek umožňuje chápat správně vztahy mezi jeho aktivitou společenskou a mezi jeho dílem literárním, nikoli proto, že bychom neviděli v jeho případě těžiště právě

v jeho tvůrčí aktivitě umělecké. Pokud pak tato stať podnítí čtenáře, aby se s nově zaostřenou pozorností vrátil k těm Sartrovým knihám, které jsou dostupné v českém překladu, cíl, který si vytyčila, bude splněn.

-1-

K n í h a o k ř e s ť a n s k é m o r á l e
j a k o j e d i n é a l t e r n a t i v ě
n i h i l i s m u a p e s i m i s m u

Kritika ateistického existencialismu není v sovětské filosofické literatuře ničím novým ani neobvyklým. Provádí se od konce druhé světové války v zásadě z marxistických pozic, které se z původně vulgarizátorsky-dogmatických schémat postupně vybavují a svá kritéria zjemňují. V druhé polovině sedmdesátých let pak dochází i k určitým projevům sympatií s některými myšlenkami Camuse a zejména Sartra (S. Velikovskij, V poiskach utračennogo smysla. Očerki literatury tragičeskogo gumanizma vo Francii, Moskva 1979; M. Kissel', Filosofskaja evolucija Ž.P. Sartra, Leningrad 1976; L.J. Filippov, Filosofskaja antropologija Žan-Polja Sartra, Moskva 1977). Sartrův vývoj zejména v šedesátých letech, jeho pokusy sblížit se s marxismem, které vyústily v stařecké nadbíhání principům maoistické kulturní revoluce, vycházely takovým sympatiím vstříc. Camus zemřel příliš brzy a navíc byl mnohem nesmiřitelnější vůči stalinismu než Sartre; na druhé straně humanistická interpretace jeho "absurdního člověka" je více nasnadě, dalo by se říci, že humanizační prostor Camusovy filosofie je širší, poskytuje více možností.

V tomto kontextu není tedy na první pohled kniha J. N. Davydova Etika lásky i metafyzika svojevolija (Etika lásky a metafyzika zvuče, Moskva 1982) ničím neobvyklým. Jejím půdorysem je v podstatě kontrapozice světonázorových východisek dvou představitelů ruské klasické literatury,

L.N. Tolstého a F.M. Dostojevského, se západoevropskými vzory ruského pesimismu a nihilismu, Schopenhauerem a Nietzschem, která pak logicky vyúsťuje do kritiky západoevropského ateistického existencialismu, především v díle Sartrově a Camusově.

Ale už v tomto vymezení je dána kontroverzní premisa: jak Tolstého kritika Schopenhauerova pesimismu (která je vlastně konverzí někdejšího schopenhaerovce), tak vyvracení Nietzscheho Dostojevským (k jehož interpretaci dochází po smrti obou myslitelů vlastně až ve 20. století) se provádí z křesťanských pozic. Otázka jde příliš na tělo: tady už nám nepomůže nějaké zamlžovací manévrování se spisovateli, jejichž umělecký realismus byl údajně silnější než světonázorové předsudky. Právě naopak: tyto světonázorové předsudky limitovaly jak Tolstého překonání schopenhauerovství, tak Dostojevského kritiku nihilismu, který měl ovšem mnohem širší vymezení, než jaké podává Nietzscheva filozofie. Rozpor by tedy musel být překonán metakritickým stanoviskem. Ale právě touto cestou Davydov nejde.

Tématický půdorys, ostře vymezený autorem už v názvu knihy, je důsledně dodržován a na 274 stránkách teoreticky zdůvodňován a historicky ilustrován. Pro Davyдова na jedné straně stojí život, láska a absolutní závaznost morálky, která nezná kolísání mezi dobrem a zlem, na druhé straně pak smrt (ať už ve formě sebevraždy či vraždy), zvěle a násilí a morální relativismus, vyúsťující v postulat: vše je dovoleno.

Tak se Tolstoj rozchází se Schopenhauerem právě v otázce, že nikoli "hrůza života", tedy život vůbec jako takový je zlem, ale jen můj "prázdný, individualizovaný život je zlo; dobro je život pro druhé." Tento zlom od individualismu k altruismu (a právě jím oba ruští spisovatelé tak silně zapůsobili na západoevropské myšlení od konce 19. století) je nejjobecnější formulkou evoluce téměř všech pozitivních postav románů, povídek a dramat Tolstého a Dostojevského. U obou také ústí v jistě adoraci lidu - v tehdejších podmínkách to byl ruský rolník. I když je mezi nimi podstatný rozdíl, na nějž Davydov upozorňuje: Dostojevskij

interpretuje morální substanci lidu jako prvek nacionální (proto také Dostojevského "počveničestvo" inklinovalo k slavjanofilství, i když s ním nikdy zcela nesplynulo), Tolstoj jako prvek sociální. Proto prvního zaujala především souvislost postavy s ruským lidem, druhého s ruským lidem.

Na téma paralely Tolstoj - Dostojevskij bylo napsáno bezpočet studií a Davydov se ani nepokouší je v něčem doplňovat nebo revidovat, to ostatně není úkolem jeho knihy. Pro něj je podstatné to, co je sbližuje, a toho není málo, zejména v posledním období Tolstého tvorby.

Pokud ovšem přijmeme Tolstého a Dostojevského kritiku pesimismu a nihilismu beze zbytku, nemůžeme nepřijmout i jejich křesťanské východisko. A to také Davydov čirí a přitom s důsledností, s jakou jsme se zatím mohli setkat jen u západoevropských (případně ruských) autorů, stojících bezvýhradně na principech konsekventní křesťanské etiky.

Tím ovšem mizí také poslední rezidua kritéria "rozpornosti" obou ruských spisovatelů, jaká se v literatuře o nich zpravidla aplikují. Nemyslím dnes už celkem opuštěné, hrubé schéma rozporu umělecká metoda - světový názor, které bylo tak módní v marxistické kritice třicátých a čtyřicátých let a které by ovšem pozici, zaujatou Davydovem, apriorně vylučovalo. Spíše jde o zpochybňování pravověrnosti obou autorů (a nikoliv bez závažné argumentace) i křesťanskými interprety jejich díla.

Tak je tomu hned v případě zkoumání paralely Dostojevskij - Nietzsche. Nejstarší studie byly ovlivněny Nietzscheho výrokem o autorovi, u něhož se mnoho naučil zejména v psychologii. Odtud pak nebylo obtížné hledat most mezi Nietzscheho teoretickými postuláty a psychologií a jednáním postav Dostojevského knih. Bylo pak nashodě ztotožnit Dostojevského nihilisty s jejich autorem (jak učinil např. Lev Šestov), vydávat Dostojevského za Nietzscheho předchůdce, včlenit Dostojevského spolu s Nietzschem do kontextu nacistické ideologie (jak učinili ideologové hitlerovského Německa) a přijetím této interpretace pak zaútočit na "reakční ideje Dostojevského", jak učinil v r. 1947 Jermilov.

Zkoumání vztahu Nietzsche - Dostojevskij je věnována podstatná část Davydovovy knihy. A přiznejme objektivně, že si zde autor počíná mnohem jemněji, obezřetněji a argumentovaněji než většina jeho předchůdců. Umožňuje mu to také znalost teprve nedávno vydaného svazku úplných sebraných spisů Nietzscheho, v němž jsou poprvé uveřejněny rozsáhlé Nietzscheovy konspekty některých Dostojevského děl, především Zápisů z mrtvého domu a Běsů. (Nietzsches Werke, Kritische Gesamtausgabe. Achte Abteilung. Erster Band, Berlin-New York 1974. Zmínky o Dostojevském jsou též ve 2. a 3. svazku tohoto vydání.) Tím se nám totiž poprvé dostává do rukou konkrétní a ucelená Nietzscheova interpretace Dostojevského díla, která teprve umožňuje pochopit, co a jak se Nietzsche z Dostojevského naučil. Davydov citlivě tuto interpretaci "dezinterpretuje" - i když podstata jeho dezinterpretace není nijak složitá a lze se v ní opřít o námítky samého Dostojevského proti mylným interpretacím jeho díla. Ale zde je také východisko teorií o "rozpornosti" Dostojevského. Právě nihilisté, "rozštěpená vědomí", nemocná a vychýlená svědomí Dostojevského umělce neobyčejně přitahovala. Dostojevskij tu totiž narazil na obnažený nerv lidské postavy, kterou později rozvíjel existencialismus. Promítla se sem krize moderního člověka, datující se od pádu středověkého křesťanského univerzalizmu a postihovaná už Descartese, Spinozou, Montaignem, Pascalem, Rousseauem, preromantiky a romantismem. Ne náhodou klíčový text, s jehož pomocí lze rozšifrovat z tohoto hlediska celé Dostojevského dílo, Zápisky z podzemí, se staly jedním z výchozích textů existencialismu. Ale pozor: tento text je fragmentem, jehož disonantní vyznění měl "rozvést" křesťansky interpretující závěr. Je otázka, proč jej Dostojevskij nenapsal; stěžoval si na cenzuru, ale není vyloučeno, že tu byly i jiné příčiny, které spočívaly v něm samém. Taková "nedorozumění" se čtenáři Dostojevského přiházela častěji: tak mystifikující dopis ateistického sebevraha na rozloučenou, který uveřejnil v Deníku spisovatelově, byl částí čtenářů pochopen jako ospravedlnění sebevraždy, ačkoli autor (jak dodatečně vysvětloval) sledoval pravý opak. Pobědonoscev,

obrápkuror Nejvyššího synodu, se právem obával, dokáže-li autor Bratři Karamazovových vyvrátit Ivanovu ateistickou "vzpouru" adekvátní pozitivní komponentou díla. O Raskolnikovově konverzi ve Zločinu a trestu je čtenář informován jen několika obecnými větami v "epilogu" románu, přičemž je vlastně odkazován na román nový.

Tyto jevy lze vysvětlit jen dvěma způsoby: buď bylo umělecké ztvárnění pozitivních ideálů pro autora tak těžké, že si na ně buď netroufl, nebo se mu dostatečně nedářílo (tak se zpravidla ospravedlňoval sám Dostojevskij). Anebo jeho křesťanské přesvědčení nebylo tak jednoznačné, za jaké je sám vydával. Ale tady narazíme na bariéru Dostojevského nejtajnějších myšlenek, kterou nepřekonáme, pokud se nechceme pouštět do spekulací marxistických, freudistických či jiných.

Dyvydov nic takového neprovádí: trvá na předpokladu, že Dostojevskij vycházel z absolutních postulátů křesťanské morálky a že není důvodu, abychom názory jeho nihilistů ztotožňovali s názory samého autora. Nietzsche četl Dostojevského tak, že v něm potřeboval najít (a také našel) argumenty pro zdůvodnění svého stanoviska "mimo dobro a zlo". Silná osobnost, determinovaná vůlí k moci, génius a zločinec u něho splývají, přesněji pro génia se otázka zločinnosti jeho jednání vůbec neklade. Takoví jsou už "geniální zločinci", fascinující Nietzscheho v Dostojevského Zápisích z mrtvého domu. Ale taková je i napoleonská teorie Raskolnikovova, i morální nihilismus Svidrigajlova, Stavrogin^a Fjodora Karamazova (který se zvláštním způsobem promítne do Smerďakova, Dmitrije i Ivana Karamazova, jako se Stavroginův nihilismus promítl do Kirillova, Šatova a Petra Verchovenského). Křesťanství je pro Nietzscheho slabostí, výrazem degenerace mentální i fyzické, je totožné s idiotismem - a i zde mu podává argument Dostojevskij v knížeti Myškinovi, který v románě Idiot reprezentuje moderního Krista. (Pokud Nietzsche četl Dostojevského úvahu o Donu Quijotovi, jehož Dostojevskij považoval za největší dílo křesťanské literatury, mohl se zde také poučit, že v našich poměrech ideálně krásná postava musí být zároveň směšná - Don

Quijote přece také skončil jako blázen.) Jenže idiotismus knížete Myškina není vlastně chorobou (jako takový vystupuje jen v předhistorii románu a vrací se v jeho závěru - - v době děje románu je Myškin úplně zdrav), ale bezelstností, upřímností a naivitou, čili prostomyslností (která se zkresleným výkladem biblického "blahoslavení chudí duchem", tedy prostomyslní, nezáluďní, také běžně zaměňuje za "slabomyslnost", jako se vyvozuje, že Kristus dal rozhřešení Marii Magdaleně za to, že měla hodně milenců: "milovala mnoho").

Křesťanskou dimenzi většiny Dostojevského děl nelze popřít, a jestliže ji Nietzsche téměř neviděl, bylo to proto, že ji vidět nechtěl. Davyďov líčí celkem přesvědčivě i subjektivní, osobní důvody, které vedly Nietzscheho k formulaci jeho militantně antikřesťanské morálky, jeho "antikřesťanství" vůbec. Je totiž natolik zrcadlové, a tudíž neodlučitelé od svého antipoda, že někteří křesťanští filozofové i teologové je berou v pochybnost a považují Nietzscheho amoralismus za křesťanství bližší než volnomyšlenkářskou náboženskou lhostejnost. Ostatně Nietzscheho nevysvětlíme jen jeho poměrem k morálce a křesťanství. Byl především velikým analytikem blížícího se katastrofického kosmického věku světové kultury a jeho analýzy jsou proto tak nepříjemné, že podobně jako analýzy markýze de Sade na prahu triumfujícího "věku rozumu" byly správné.

Davyďovova kniha není však jen polemikou o Nietzsche, ani o ateistickém existencialismu. Takové cíle si nekladla. Jí šlo především o položení otázky, zda je možná nějaká morálka bez absolutních imperativů, a pokud ano, může-li se jí lidské společenství řídit. A na obě otázky odpovídá jednoznačně záporně.

A pak ovšem musí dojít k formulacím, které v kontextu soudobého sovětského myšlení působí šokujícím dojmem. Od dob Marxových a Engelsových považuje marxistické myšlení renesancí za jednu z nejskvělejších epoch evropských dějin. Ekonomicky je to pro marxismus heroická epocha vstupu buržoasie na historickou scénu, přitom té "nejrevolučnější" buržoasie, která ještě ve všem všudy reprezentuje

společenský "pokrok". Akceptuje se nejenom renesanční umění, rodící se věda, filozofické i politické myšlení této epochy, ale i její konkvistádorství a kondotiérství, násilnictví (ostatně násilí je v marxismu legitimní porodní bolestí při zrodu každé revoluce). A tu najednou se existencialistům jako Nietzscheovým epigonům vytýká, že se pokoušejí smířit obdiv k renesanci s kázáním morálky.

"Nietzsche - advokát zločinu 'jako takového'," píše autor na str. 94, "zde současně vystupuje jako zbožňovatel a apologet Renaissance - epochy 'velikých' zločinců a nejhanebnějších zločinů. A v tom se projevila nejen spolehlivá historická intuice německého filozofa, který správně vycítil historický 'korelát' své filozofie, ale i záviděníhodná důslednost, nedostávající se jeho epigonům, kteří se snaží spojovat obdiv k Renesanci s hlásáním morálky a mravnosti."

Nietzsche opravdu vede přímou paralelu mezi genialitou a zločinností jako mezi altruismem a idiotismem. Odtud jeho obdiv k římským císařům, renesančním dobrodruhům, Napoleonovi.

"Pro Dostojevského zločin je nemoc, a pokání je uzdravení nebo alespoň cesta k němu," píše Davydov dále, s. 110: "Pro Nietzscheho zcela naopak: zločin je 'normou', 'zdravím', pokání je nemocí, a to nejen duševní, ale i fyzickou, svědčící o hloubce pokročilé 'fyzické' degeneraci člověka."

Pro Nietzscheho je projevem síly zločin, Cesare Borgia, ruský národ v postavách vrahů Gazina a Orlova, Dostojevských spoluvězňů z Omské káznice; projevem slabosti je morálka lásky k bližnímu, svědomí a kajícínosti, Krista a křesťanství, ruský národ v postavě knížete Myškina a všech těch "ponížených a uražených" hledačů pravdy. Ježíš není géníem (jak dovozuje např. Ernest Renan, ač popírá jeho božský původ), ale idiotem. Každá morálka a mravnost je idiotismem. Křesťanská láska je plodem Kristovy sexuální nevyvinutosti, jeho bázně kontaktu se světem smyslností.

"... hlavním předmětem nietzscheánské kritiky není náboženství, ale morálka; nikoli náboženská morálka, ale morálnost náboženství - právě to vyvolává jeho patologickou nenávist." (Davydov, c. d., s. 121)

Z této analýzy pak Davydov bezprostředně přechází ke kritice existencialismu.

"Dostojevskij 'minus' svědomí, tedy převrácený ve sto-procentního nietzscheance, apologeta ideje 'nadčlověka', stojícího 'mimo dobro a zlo' - právě v takové podobě byl náš veliký spisovatel 'integrován' do rámce existencialistické intelektuální romanistiky." (s. 139-140)

Jak Sartre v Mouchách, tak Camus v Cizinci prý bojuje proti svědomí, kladou si za úkol osvobodit člověka od svědomí. Je zajímavé, že na tomto místě staví Davydov proti ateistickým existencialistům Karla Jasperse (Otázka víry), tedy křesťanského (protestantského) existencialistu. O G. Marcelovi či ruských křesťanských existencialistech (N. Berďajev) se vůbec nezmiňuje.

Sartrovo Bytí a nicota je myšlenkově i lexikálně v mnoha směrech analogií Stirnerova Jedince a jeho vlastnictví, tvrdí Davydov. Do značné míry je to správné, ale je to jen jedna z dimenzí Sartrovy filozofie - dokonce i v této fázi jeho myšlenkového vývoje. Bylo by třeba ji začlenit do rámce pohegelovského vývoje francouzské filozofie (s přihlédnutím k Sartrově návaznosti na Husserla a Heideggera) a k dalším komponentám existencialismu "in statu nascendi", a přitom ovšem nezapomínat, že existencialismus byl nejen filozofickým učením, ale především uměleckým hnutím: a pak pochopitelně nesmíme z dramatických a románových postav vyvozovat jednoznačné závěry o autorských světonázorových pozicích, jako tak nesmíme činit v případě Dostojevského - vždyť právě v tomto směru Davydov sám kritizuje Nietzscheho.

Ještě víc než u Sartra to platí u Camuse, jehož koncepci "absurdního člověka", filozoficky zdůvodňovanou zejména v Mýtu o Sisyfovi, podrobuje Davydov kritice v dalším textu. Interpretuje-li Camus Kirillova z Běsů tak, že kirillovovské chápání Krista nikoli jako "boho-člověka", ale jako "člověko-boha" je totožné s Camusovým pojetím "absurdního člověka", pak to ještě neznamená, že zaměňuje Nietzscheho nihilistu "absurdním člověkem". "Absurdita" není světonázorový postoj jako nihilismus, je to existenciální komponenta bytí vůbec, a tu Camus nečerpá z nihilistické

ontologie, ale z projevů sociálního člověka své doby a z jejich odrazu v prominentních dílech světové literatury (např. Kafkových). Pravdou však je, že se tato absurdita může plně projevit teprve v "odbožštěném člověku" (tedy v člověku zbaveném Boha), protože křesťanství vůbec nepřipouští absurditu v božské kreaci (účelnost nejen lidského života, ale i přírody a kosmu). Ať už toto "odpadnutí od Boha" moderního člověka schvalujeme nebo odmítáme, nemůžeme popřít, že k němu došlo a že se tak absurdita jako dimenze lidské existence plně projevila. Camusův humanismus pak spočívá v tom, že ani v této "krizové situaci" člověka neopouští (stejně si ostatně počíná i moderní "teologie krize") a zdůrazňuje jeho lidskou dimenzi "všemu navzdory" - byť by stále valený kámen stále padal zpět. A právě zde působil existencialismus osvobodivě ve vakuu, které např. vzniklo v "reálněsocialistických" zemích střední a východní Evropy mezi periodou zklamání z marxismu a ještě nedokončenou regenerací katolicismu. Stalinismus totiž lidskou dimenzi z marxismu zcela vytlačil a byl přímo alergicky nesnášenlivý vůči všem soudobým filozofiím, které ji tak či onak připomínaly (freudismus, existencialismus, fenomenologie, novotomismus). Teprve když nastalo po XX. sjezdu KSSS období dialogu, pokoušeli se mladí marxisté tyto směry právě v jejich antropologické dimenzi do marxismu integrovat. Že to všechno skončilo nezdarem a dalším zklamáním, je ovšem už jiná kapitola.

Davydov totiž postihuje "absurdního člověka" z jiné stránky: ten je mu kirillovovským "člověko-bohem" především proto, že je pánem života a smrti. On rozhoduje o své existenci či neexistenci a právě toto rozhodování podmiňuje jeho "člověkobožství". Zde se pak také vyhraňuje Davydovem akcentované křesťanské stanovisko Dostojevského: bez kategorického morálního příkazu "nezabiješ" se lámou hráze jakékoli morálky vůbec. Člověk nemůže být pánem života a smrti. Celé jeho úsilí spočívá v realizaci "živého života" (oblíbený Dostojevského termín, zřejmě schellingovské provenience), právě tento "živý život", tkvící v jeho srdci, přesahuje a přemáhá veškeré abstraktní teoretické konstruk-

ce (Dostojevskij mluví o "mozkových idejích"), které ho odlidšťují a vedou do záhuby.

"Ne náhodou," píše Davydov na str. 213, "nejvyšší morální princip hlásá: Nezabiješ! A ten, kdo tento princip popírá, nevystupuje jen proti morálce, ale i proti samému životu, ať už by se jakkoliv snažil dokázat opak. V tom právě spočívá tragédie Kirillova, který nepochopil, že svým bojem proti absolutní morálce bojuje proti životu, a tudíž proti sobě samému."

Víme, že Kirillov, celkem sympaticky vykreslená postava Dostojevského románu Běsi, končí v ponižující scéně podivné, chtěné i nechtěné sebevraždy, jíž v karikující podobě dokazuje svou "vznešenou" ideu. Kirillov pak neguje život nejen jako sebevrah, ale svou sebevraždou se nabídl zamaskovat odporné, byť "ideově" motivované zavraždění Šatova, podezíraného nihilisty z renegátství. Takže "člověkobůh" je sebevrahem i vrahem současně.

Davydov nemůže nevědět, že svou argumentací nezasahuje jen Kirillova, Nietzscheho a Schopenhauera. Přijímám-li princip "nezabiješ", odmítám v principu války i revoluce (se všemi rozpory, do nichž vehnal Ivan Karamazov Aljošu, když mu položil otázku, co by udělal s generálem, který dal svými psy roztrhat nevolnického chlapce) a také trest smrti, protože za každou individuální smrt, k níž nedošlo přirozenou cestou či nešťastnou náhodou, je někdo odpovědný. Je tedy logické, když pak Davydov kritizuje S. Velikovského za to, že odmítá Camusovu maximu (ten, kdo z nevyhnutelnosti zabije tyra, musí pak zabít sám sebe, aby se obnovila porušená rovnováha lidské existence), neboť právě ona vyúsťuje do křesťanského přikázání.

Pravda, Davydov-zmírňuje svůj postoj tím, že připouští konkrétní životní situace, které si vynucují chování a jednání, přičítají se kategorickým morálním imperativům. Ale to podle něho vůbec není důvod k tomu, abychom je odmítali: naopak, jejich existence je jediným a nezbytným regulativem, neboť bez nich opravdu "vše je dovoleno" a lidské společenství, jak se s oblibou vyjadřoval Dostojevskij, se změní v hordu kanibalů.

Co pak zůstává tmelem společnosti, čím bude usměrněna k altruismu? Tím, co jí odkázal Kristus: láskou. Davydov tu příznačně nevyčleňuje ani lásku muže a ženy, de facto přijímá sakrálnost i tohoto vztahu a z téhož stanoviska i kritizuje Sartra (a v něm všechny moderní teorie erotiky a sexuality).

"V lásce přece čím víc dáváš, tím víc bohatneš, zatímco čím víc se šetříš 'pro sebe', tím se stáváš chudším; v lásce se potvrzuje mé 'vlastní' bytí - právě cestou potvrzení bytí druhého, milovaného. Tam, kde tomu tak není, vzájemné vztahy dvou navzájem se milujících lidí se mění ve vztah 'partnerů', z nichž každý se snaží co nejvíc urvat pro sebe a co nejméně odevzdat. Takový obraz vzájemné 'sexploatace' (moderní termín neofeministek), přeložený do jazyka psychopatologie, vystupuje v literárně filozofických úvahách J.P. Sartra, když se dotkne 'lásky'." (s. 255)

Zde se nám už výrazně konkretizuje i reálná náplň titulu Davydovovy knihy. Láska tu není jen nějak vřazena do morálního kodexu: je přímo jeho úhelným kamenem, je slohotvornou komponentou. A co jiného je morální kodex, vybudovaný na lásce, než křesťanská morálka, již lze pak z tohoto hlediska vhodně "doplňovat" či "kombinovat" s analogickými komponentami z Platóna, stoicismu, buddhismu, judaismu, islámu atd., jak to dělá třeba L.N. Tolstoj v obsáhlém svodu citátů, vydaném pod názvem Kruh četby. Takový morální kodex plně odpovídá i etice Dostojevského. Ten neopomíjí zdůrazňovat tuto "světlou" stránku křesťanství všude tam, kde se proti ní stavějí ty křesťanské proudy, jež akcentují mračnou složku zkaženosti pozemského světa a hrůz posledního soudu (kontrapozice vlídného učitele života starce Zosimy a žlučovitého poustevníka otce Feraponta v Bratrech Karamazových).

Láska je tu pak ztotožňována s životem, tedy jako síla život uchovávací v nejširším slova smyslu. A násilí je proti ní postaveno jako odtahitý, abstraktní, strnulý "metafyzický" princip smrti, tedy naopak síla život ničící. (Kdeže zůstaly teze o násilí jako hybné páce dějin a neodmyslitelném činiteli pokroku?)

Davydov poté, kdy řekl A, neváhal připojit B a neza-
stavil se ani před C. Ze svých etickokřesťanských pozic do-
spěl Dostojevskij i k závěrům o poslání ruského národa v dě-
jinách. Učinil tak nejvýrazněji a nejsoustavněji ve slavné
Řeči o Puškinovi, přednesené na mohutných oslavách zaklada-
tele moderní ruské poezie v Moskvě r. 1880. A protože svůj
projev pronesl několik měsíců před svou smrtí, můžeme jej
také chápat jako určitý jeho odkaz národu a lidstvu. Okamži-
tý dojem po přednesené řeči byl strhující: slavjanofil Aksa-
kov, který měl mluvit po Dostojevském, se vzdal slova, pro-
tože "vše už bylo řečeno"; ideový i osobní nepřítel Dosto-
jevského, "západník" Turgeněv přišel Dostojevského na po-
dium obejmout; rozrušený nadšený student v obecenstvu omdlel;
dva kupci, kteří spolu vedli mnohaletý spor, se v obecenstvu
smířili a vše si odpustili. Pravda, euforie trvala jen několik
hodin, ale i tak byla něčím zcela mimořádným.

Řeč o Puškinovi lze ovšem interpretovat různě, jak se
také dělo brzy po jejím uveřejnění v tisku. Dá se vyložit
jako pokus o smíření navzájem se potírajících stran "slav-
janofilů" a "západníků", jako snahu o překlenutí rozporu
mezi ruskou inteligencí a lidem, jako úsilí o zmírnění so-
ciálních protiv a třídní smír. Ale také, zejména v souvis-
losti s některými předcházejícími i následujícími pasážemi
Deníku spisovatelova, jí lze podkládat nacionalistický,
ba imperialistický podtext.

"Řeč" opravdu jedná o světově historickém poslání
Ruska, o jeho evropské, ba světové misi. Davydovova inter-
pretace však zdůrazňuje v podstatě křesťansko-humanistický,
nenásilný charakter této mise.

Dostojevskij zde totiž vychází z premisy (kterou spo-
lu s Ap. Grigorjevem načrtl už před mnoha lety, ještě při
formulování "počveničestva"), že specifičnost Puškinovy poe-
zie spočívá v básníkově schopnosti vžít se dokonale do du-
cha jiných národů a etnik. Tuto specifičnost označuje do
češtiny těžko přesně přeložitelným termínem "vsemirnaja
otzyvčivost'" a vydává ji za typický příznak ruského ducha.
Tím se převrací v Evropě ustálená charakteristika ruské
kultury: její elasticita, snadné přijímání cizích vlivů,
přestávají být epigonstvím, duševní leností a nedostatkem

originality, tedy něčím v podstatě negativním, a stávají se naopak něčím velmi pozitivním, integrujícím, spojujícím kulturu různých dob a ras.

"Obsah této ideje," píše Davydov na str. 266, "je od počátku všelidský. Proto je také symbolizován v tvorbě právě obrazem Krista a nikoli nějakým jiným, zřetelněji vyjadřujícím 'etnickou specifičnost'."

"Podstata tu není v 'etnice', ani v 'nacionalismu' či 'národnosti', ale v obsahu samé morální ideje. Právě v tom, zda se reálným obsahem života lidu jeví snaha po odříkání, zda se tento ideál potvrzuje jako dominantní v jeho tradici, kultuře, umění, zda zůstane na úrovni tohoto ideálu až do dnešní doby." (str. 266-267)

Dostojevskij opravdu spatřoval misi ruského národa v tom, že Evropě bude zvěstovat skutečného Krista, tedy Krista lásky, oběti a odříkání, nikoli světské moci a materiálního bohatství - jak se v jeho představách utvářela podoba pravoslaví v protikladu k zesvětštělému západoevropskému katolicismu i protestantismu.

Ruský národ tedy nepřinese Evropě něco specificky národního, co by se případně příčilo evropským tradicím a mohlo být indoktrinováno jen násilím, ale přinese Evropě její vlastní křesťanskou morálku, jen zhumanizovanou, očištěnou a pevně zabudovanou do pilířů absolutních kritérií. Proto také jeho posláním není vydat se "na výboj", ale naopak "obětovat se" Evropě a jejím nejvlastnějším zájmům.

Tak jako Dostojevskij vyzýval ruského inteligenta, aby se sklonil před ruským lidem a zasloužil si jeho důvěru obětavou, drobnou prací ("Pokoř se, hrdý člověče" - za tuto výzvu byl pak Dostojevskij mnohokrát napadán všemi přívrženci násilné "akce"), žádal totéž od ruského národa jako celku, a spatřoval v tom dokonce jeho historickou misi. (S touto interpretací jsou ovšem v rozporu známé Dostojevského výroky, namířené proti anglické a francouzské imperiální politice a podporující výboje carského Ruska na Balkáně /"Cařihrad musí být náš!" / i v Asii. Ale v Řeči o Puškinovi se nic z toho neobjevuje ani v náznaku.)

A Davydov s obdivuhodnou důsledností nakonec udělal i tečku nad "i". Nejenže Dostojevského a Tolstého stanoviska v ničem nekoriguje, ale ani neomezuje jejich platnost na určitou historickou epochu. Naopak, rozšiřuje tuto platnost i pro dnešní dobu: "... 'společný jmenovatel', k němuž oba spisovatelé přivádějí své hrdiny, je jeden a týž: přesvědčení o tom, že záchrana jak před pesimismem, tak před nihilismem může spočívat jen v návratu k morální substanti. A ta se uchovává jen v životě těch, kdo v každodenní práci uchovávají pro sebe i pro 'všechny ostatní' nejvyšší dar: lidský život, bytí člověka." (s. 272)

Ostatně už Šatov řekl Stavroginovi, aby si dobyl Boha prací. A Davydov se zde v závěru odvolává na prosté hrdiny, uchovávající život a jeho tradice vně kontextu jakýchkoli teoretických konstrukcí a hesel a s jakými se setkáváme v dílech současných spisovatelů Astafjeva (Akimka), Rasputina (Darja) a Ajtmatova (Edygej). (Ne náhodou všichni tito sovětské spisovatelé jsou známi i čtenářům západního světa.)

"Takové postavy se neobjevily v naší literatuře nikdy náhodně. Jde o hluboký symptom, dotýkající se nejen literatury, ale i života. Je to optimistické svědectví toho, že všemu navzdory - 'dobré city' konají svou třeba i 'nepatrnou' a 'nepostřehnutelnou', nicméně velikou práci, a konají ji v našem středu." (s. 274)

Může se zdát, že konkrétní přínos Davydovovy knihy je poměrně chudý. Po nesčetných interpretacích Tolstého, Dostojevského i existencionalistů není snadné přijít s něčím novým - ostatně o to už ani tak příliš nejde. Davydovova kniha je symtmem, signalizuje určitý myšlenkový pohyb, který má asi mnohem hlubší a širší zázemí, než si dovedeme představit. Připomeňme jen, že ji vydalo nakladatelství Komsomolu Molodaja gvardija v roce 1982 v nákladu 50 000 výtisků, že jejím hlavním lektorem je akademik M.B. Mitin, že ji autor dedikoval svým dětem a vnukům a že podle závěrečné anotace je "kniha určena pro mladé čtenáře".

F. Kautman

Černého vzpomínky mně znovu připomněly zamyslet se nad jedinečností pamětí jako historického žánru. S čím porovnat Paměti Václava Černého? Kde najít druhého člověka, který se v rozpětí let 1945 až 1965 stýkal s hlavou státu, řídil vynikající literární měsíčník, přednášel na univerzitě, byl svědkem a obětí státního převratu a stovek následných převleků vzdělanců domnělých a skutečných. Kde najít muže, který byl postaven před soud za to, co nespáchal (to bylo tehdy zcela běžné) a osvobozen (to se tehdy rovnalo zázraku), kde se setkat s citlivým, litujícím a stokrát zraňovaným pozorovatelem zániku jedné kultury, ba co dím, zániku jednoho světa? Neboť o to právě jde v této knížce, o konec jedné civilizace v mikrokosmu jedné malé středoevropské země. Byl to ovšem konec podobný předpokládaným účinkům neutronové pumy: domy, ulice a hmotné statky vůbec zůstaly, jinak všechno ostatní lehlo popelem. Václav Černý je udiveným, rozhořčeným, poučeným a chápajícím svědkem tohoto zániku. Zániku jistého způsobu myšlení, jistých kritérií, jistých hodnot.

Ohromen a udiven tímto koncem, ohlušen rachotem tohoto pádu, nedokáže Václav Černý v polovině šedesátých let vycítit první nesmělé příznaky pohybu, který měl vyvrcholit o několik let později. Proto nepřikládá větší pozornost "necitlivému a neohrabanému tažení pro Kafku, které v šedesátých letech politického tání rozvinul Goldstücker (str. 79).

Strážci ideologické čistoty z NDR měli bystřejší čich a v liblické konferenci správně vycítili první předzvěst "kulturní kontrarevoluce". Někdy pohled Václava Černého na lidi a věci připomíná věžní hodiny v makedonské Skopji; zastavil se ve chvíli otřesu a není - bohužel - schopen se znovu zaostřit. Tak Růžena Grebeníčková, Karel Kosík a tutti quanti jsou a pro Václava Černého bezpochyby na věky zůstanou fanatickými přísedícími prověřkových komisí z roku 1949. Nesporně jimi byli, ale později, v době, kterou Václav Černý do časového rámce svých Pamětí ještě pojal, vytvořili významná díla. Je vůbec pozoruhodné, jak se při líčení šedesátých let Černý soustřeďuje pouze na svůj osud, jako by

chtěl říci: to, co se nyní děje, mne už nezajímá. Přípáda-
la mu snad tato doba "mírné liberalizace v mezích zákona"
nedůstojná zájmu muže, který dával přednost titanským osu-
dům? Tušil snad její nedůslednosti i neslavný konec?

Černého kniha je - kromě jiného - také souborem portré-
tů nesmírně vášnivě kreslených, někdy velmi subjektivních,
ale vždy zajímavých. Zdá se mi však, že v autorově nazírání
na lidi je cosi manicheistického: černá nebo bílá, pro pře-
chody tu není místo. Portréty některých univerzitních ko-
legů jsou vyvedeny v barvách trochu křiklavých. Těžko bu-
deme věřit tomu, že "v dějinách české kultury není člověka
hodnějšího opovržení než Jan Mukařovský" (str. 322). Konec
konců sama Černého kniha přináší v partiích o Zdeňkovi Ne-
jedlém a Ladislavu Štollovi mnoho důkazů proti tomu tvrze-
ní. Neškodilo by si připomenout pravidlo, které platí při
rozhodování krasobruslařských závodů: krajní známky se ru-
ší a neplatí. Nemohu se také zbavit dojmu, že nejšťastněj-
ší a nejvýstižnější je Černý všude tam, kde líčí osobnosti,
které velmi dobře znal, ale měl k nim zároveň jistý odsůp.
To platí po mém soudu ponejvíce o kapitolách věnovaných
prezidentu Benešovi, které patří k nejlepším. Píšu toto za-
myšlení ve dnech, kdy od narození druhého československého
presidenta uplývá sto let a jsem znovu překvapen tím, jak
málo pozornosti toto výročí vzbuzuje. Že se o něm nepíše,
to už nepřekvapuje, ale jinde je to téměř stejné. Eduard
Beneš je postava plná rozporů, v jeho životě byla vítěz-
ství, ale také mnoho těžkých proher a omylů, tím více by
měl historiky vzrušovat, pokud nechtějí být jen obdivo-
vateli úspěchu. Václav Černý tu tak trochu splácí dluh
a činí to s mimořádným zdarem. Jeho Beneš, sebejistý, opti-
mistický weltman světových diplomatických konferencí, samo-
libý diskutér, se pod tíhou událostí a nemoci pozvolna roz-
padá v lidskou trosku. Černého návštěva u bývalého preziden-
ta v Sezimově Ústí v březnu 1948 je truchlivým epilogem vel-
ké diplomatické kariéry, a když mu jinde neosobní a zdrženli-
vý Beneš ukazuje strom, kam by měli pověsit Fierlingera,
člověka trochu až zamrazí. Tam, kde Černému potřebný odstup
chybí, jsou jeho charakteristiky zase nutně poznamenány po-

hrdlivým odsudkem s příměsí dotčené osobní ješitnosti a mé osobní zkušenosti se s nimi srážejí.

Lidem, kteří rozsahem svých znalostí daleko převyšují průměr a mnoho toho prožili - Václav Černý k nim nesporně patří -, se někdy stává, že se oblékají do historických převleků a vynášejí soudy poněkud sporné. Tak mám pocit, že v roce 1945 Černý přímo toužebně hledá základní rozpor mezi zahraničním a domácím odbojem, který "emigrace utřela z cesty" a jenž byl likvidován "českým Londýnem v dojemném sepjetí s českou Moskvou" (str. 9). Nepřenáší snad Václav Černý do zcela nové skutečnosti staré spory z roku 1918? V květnu 1945 byl podle mého názoru jediný základní rozpor: mezi komunisty, uvědomělými, cílevědomými a systematickými aspiranty totalitní diktatury, opírajícími se o vstup Sovětského svazu do Evropy, podepřený nevídanou vojenskou silou, a těmi ostatními. Šiky těch ostatních byly značně nejednotné, mezerovité, zdecimované mnichovskou kapitulací, mnozí v těchto řadách byli hypnotizováni vycházející silou, jiní se už chystali přeběhnout. Tak stály fronty, jiné klasifikace jsou podle mého názoru umělé a podružné.

Zvláštní kapitolu Černého knihy tvoří to, co jsem pro sebe pracovně nazval "čecháckovské sebemrškačství". Přiznám se, že k této partii přistupuji poněkud předpoklat. Nemám příliš rád ty nekonečné debaty o českém národním charakteru, české národní povaze, typicky českých vlastnostech a podobně. Slyšel jsem jich několik desítek a vždy mi připomínaly to známé pořekadlo: řeč se mluví, pivo se pije. Bylo to téměř vždy nezávazné klábosení, pohodlná disciplína pro každého bez přesně stanovených pravidel a kritérií. Václavu Černému nelze upřít snahu povznést tuto debatu na vyšší úroveň. Jeho "české podučitelství" by věru stálo za námět k diskusi (de Gaulle říkával o Češích, že jsou národem profesorů) o této zvláštní formě nebezpečného polovzdělání. Jinak se ovšem v jeho knize setkáme s "čecháckovským mrzáctvím" (str. 114), "šmelináři, typickým vředem českých poměrů", o české zbabělosti a podlézavosti ani nemluvě. Skoro by se zdálo, že Černého neutlačuje totalitní moc, ale zvrácené rysy české povahy. Je sku-

tečně s podivem, že těchto argumentů používá profesor literární komparatistiky, který by měl lépe než kdo jiný znát obecnost jistých kulturních a sociálních jevů v různých zemích na stejném civilizačním stupni. Pokud se snad Václavu Černému zdá, že se typicky negativní jen české rysy projevíly při přehmatelych a necitlivostech v roce 1945, pak ho odkazují na knihy francouzského historika Roberta Arona. Francie na tom nebyla v roce 1944 o mnoho lépe, ba řekl bych, že hůře.

Nu, a úplně na konec si ponechávám to, co mne na Černého knize mrzí nejvíc. Každý má konec konců právo posuzovat historické události ze svého zorného pole. Každý má právo přisypat do portrétů osobností, které mu lidsky ublížily, trochu pelyňku. Ale na něco... Žák a ctitel Masarykův právo nemá. Na antisemitismus ve všech jeho podobách. Buď jsem žákem Masarykovým a vystupuji proti všem hilsneriádám, nebo se k němu nemohu hlásit. Tertium non datur. Je skutečně politováníhodné, že v Černého knize, v tomto, opakují, jedinečném, skvělém svědectví, najdeme počouchlosti vzbuzující přímo strašné asociace. Je pravda, že Černého antisemitismus se snaží být selektivní. Židovství mu nevádí u Hostovského nebo Poláčka, ale u Goldstückera a Londona ho prostě nesnáší. Žid-komunista je mu desateronásobný žid. To ho přivádí často k naprosto nesmyslným výpadům. Namátkou cituji z pasáže o Londonovi: "Roku 1945 se vrací do Čech, teprve když mu zde již nic nehrozí." Pokud vím, London se vrátil do Československa z Francie, kde bojoval v ilegalitě proti Němcům. Francouzský odboj byl stejně nebezpečný a riskantní jako český. Podobných příkladů bychom v knize našli desítky: ta tvrdošíjně uváděná původní židovská jména, ty tvrdošíjně upírané univerzitní tituly! Kniha Hedy Margoliové-Kovályové, podle mého názoru vynikající, je bůhvíproč "nevinátkovská" (str. 418).

Přiznám se, že mi nad tím zůstává rozum stát. Do doby, kdy jsem si přečetl Černého knihu, jsem říkával, že jsem se nikdy nesetkal s inteligentním, vzdělaným, humanistickým antisemitou. Teď nevím.

Jaroslav Jírů

Obsáhlý životopis Franze Kafky, který sepsal a v roce 1984 pod titulem The Nightmare of Reason A Life of Franz Kafka v New Yorku vydal Ernst Pawel, je jistě dílo důkladné a dobré, i když, což je při současné úrovni kafovského bádání pochopitelné, přináší sotva něco převratně nového. (Pro příklad: o tři roky starší biografie K: A Biography of Kafka od Ronalda Haymana má nejen obdobný rozsah, ale i obdobné rozvržení látky, což se projevuje i téměř shodným počtem kapitol - Pawelova kniha jich má dvacet sedm, Haymanova dvacet pět.) Všechny kafovské biografie zpracovávají pochopitelně týž materiál. Na rozdíl od díla plného tajemství byl však Kafkův život až průhledně jednotvárný, chudý na události i činy, uzavřený v těsném prostoru. Počet lidí, s nimiž se stýkal, byl omezený, omezeny jsou konečně i zdroje, z nichž mohou autoři čerpat. Není divu, že životopisné studie se od sebe jen málo liší - může nás napadnout, zda byly potřebnější čtenářům, anebo autorům, kteří usilovali o to vydat počet ze svého studia.

Skutečnost, že všechny dostupné znalosti o Kafkově životě už byly zveřejněny, Pawela občas nutí zabíhat do podružných podrobností (vypočítává počet hodin, které byly v době Kafkových středoškolských studií vyhrazeny jednotlivým předmětům, snaží se oo nejvíce povědět o Kafkových učitelích a spolužácích) i věnovat mnoho místa úvahám o ekonomické situaci říše či sdělením o politických a kulturních hnutích doby a o Kafkově postoji k nim. (Vyvrací třeba Marešovo často přijímané tvrzení o Kafkově účasti na anarchistických schůzích). Více na místě je autorova snaha co nejdůkladněji postihnout ono zvláštní a tvůrčí ovzduší, které panovalo v úzkém kruhu pražských židovských intelektuálů na přelomu století. "Pokud se týká pouze objemu, byla produktivita židovských autorů v Rakousku-Uherku opravdu ohromující a vzhledem k rozměrům obou komunit pražští literáti i literátíckové překračovali dokonce i vídeňský kontingent!... Jestliže ve Vídni bylo velmi mnoho židovských spisovatelů, muselo se zdát, jako by každý Žid v Praze, i když měl naoko nějaký obchod či zaměstnání, byl naplno zaměstnán tím, že chrlil knihy..."

Části věnované vlastnímu Kafkovu životu nás spíše zpravují o současném stavu znalostí Kafkova života. K nim, po zveřejnění Dopisů Felicii, už nepřibýlo nic nového, naopak, zdá se, že se mezi kafkovskými badateli rozmáhá nedůvěra k některým pochybnějším pramenům, jako jsou kupříkladu Janouchovy Rozhovory s Kafkou anebo i některá méně podložená tvrzení Brodova. Pawel opakovaně zdůrazňuje ty rysy Brodovy povahy, které zpochybňují přesnost a nezájatost jeho vzpomínek a výpovědí. Ve své práci, pokud pojednává přímo o Kafkovi, se převážně opírá jen o nepochybné dokumenty, především o vlastní Kafkovy texty: Deníky a o jeho Dopisy.

Pawelovi připadá, že určujícím rysem Kafkovy povahy byla jeho nedospělost. Z ní plynula nejen jeho neschopnost vystoupit ze stínu otcovy autority, ale i jeho snílkovství, které se mu stalo životní potřebou (ještě smrtelně nemocný snil o odchodu do Palestiny a o tom, že si tu otevře vlastní restaurant, potřeboval vždy mít nějakou konkrétní naději pro budoucnost) a které spíše podlamovalo jeho schopnost cokoliv uskutečnit, dovést ke konci. Jiným podstatným rysem jeho povahy byla opravdovost, jejímž důsledkem ovšem byla trvalá úzkost před nezvládnutelnými úkoly, před životem, v němž každá nová situace se měnila v nepřekonatelnou překážku. "Jeho vášeň i hrůza," vysvětluje autor charakter jeho vztahu k Felicii Bauerové, "byly stejně opravdové a ve svých důsledcích stejně ničivé."

Pro Kafku vše, s čím se setkal, mělo osudovou platnost. Danosti jeho života mu připadaly nezvratné. Proti předurčujícím výrokům osudu se bouřil tím, že toužil po absolutnu. "Hledal dokonalost, ale odhaloval jen lidskou křehkost, na-prosto také postrádal schopnost kompromisu s ostatními i sám se sebou." To v něm vyvolávalo nejen pocit viny, ale i nenávist vůči vlastní osobě. Jistě i tato nenávist byla příčinou jeho četných bolestí, zažívacích potíží, nespavosti stejně jako jeho asketické střídmosti.

Čas od času - většinou spojeny s nějakým silným podnětem - buď s počínající se láskou, anebo naopak s pocitem úlevy, kterou mu přinášel rozchod, jako by vybuchly jeho tvořivé síly. Často v několika dnech, nejvýše však týdnech vypsal vše, co v něm bylo nashromážděno, pak se opět vrá-

til ke svému stereotypnímu způsobu života, ke starým stížnostem, změnil se v úředníka z pojišťovny, který nařiká na svůj osud a sní svůj marný sen o úniku, o změně, o odchodu z Prahy, o manželství, o existenční nezávislost.

Pawel se opírá především o Kafkovy vlastní výpovědi a navíc z nich vybírá nejvíce to, co se vztahuje k jeho každodennímu životu a práci. Přináší tedy údaje o jeho zálibách, četbě, výletech, návštěvách, o jeho nemocích i o úřednické práci, ze všeho nejvíce o jeho naivitě, úzkostech, nejistotách, únavě, bezesných nocích, o jeho utrpení a pochybách a neuskutečněných předsevzetích.

Kafka - autor na to několikrát upozorňuje - měl sklon k sebepodceňování a sebeobviňování. Obraz, který vychází z jeho sebevidění, podává spíše rub jeho tvořivosti i geniality. Až se vnucuje otázka, jak tento naříkající, nespokojený a života se bojící člověk mohl vytvořit tak podivuhodné dílo. Z Pawelovy práce plyne, že právě rozpor mezi skutečností žitou a touženou, neschopnost tento rozpor v životě nějak řešit, Kafku podněcoval k tvorbě. Literatura mu byla únikem i jediným smyslem života, ale také výmluvou pro to, že žil, jak jediné uměl žít. "Jestliže pouze psaní ospravedlňovalo jeho život, ospravedlňovalo také, že nežil svůj život. Opatřovalo posvěcený důvod a zřejmou omluvu pro to, že dával přednost kněžství před mužstvím."

Z tohoto pohledu jakékoliv úvahy o tom, jak velice by jeho tvorbě prospěla změna životní situace, odchod z Prahy či aspoň z Pojišťovny, nezávislost na otci atd., úvahy, jimiž se Kafka celý život obíral a které po něm opakuje i Max Brod, se jeví jako pochybné a pochybené.

Kupříkladu právě jeho nenáviděné zaměstnání, domnívá se autor, mu nejen přinášelo důležité životní zážitky a podněty, ale zřejmě vytvářelo právě ono trvalé napětí, z něhož se rodila touha po úniku do vlastního, odlišného světa, snění, tedy i tvorba. Kdyby Kafka žil jiný život jinde, byl by to jiný Kafka. Za nesmyslnou autor také považuje Brodovu představu, že Kafkův otec mohl svému synovi dobře zajistit několik let naprosté tvůrčí nezávislosti. "Velkorysý a chápající otec by pravděpodobně vychoval zcela jiného syna."

Ustatne Pawel se odmítá zabývat spekulacemi, zjevně nerad přistupuje i k dalekosáhlejším zobecněním, píše životopis, zabývá se tedy fakty, a to jen fakty zcela nespornými. I výklad jednotlivých děl nechává stranou, nejvýše hledá spojitosti mezi životními zážitky a situacemi, které mohly jejich vznik ovlivnit. (V poslední době vůbec převládá v kafovských studiích střízlivý tón, ubylo vykladačů, kteří chtěli z Kafky udělat proroka a převést jeho obraznou řeč do nějakého "srozumitelného" ideologizujícího jazyka a vytěžit tak z jeho děl nějaké jednoznačné poselství.)

Za základní životní téma Kafkovo Pawel považuje "boj proti otci, boj, v němž dokonce i vítězství mělo za následek porážku". I když postupně stále více místa zabírá v jeho životě i díle zápas (marný zápas) o vztah k ženě, který se mu mění v zápas o lidství. "Kde autor dopisů (Felicii) je obžalovaným, který vede svoji při, romanopisec přiznává vinu za to, že je člověkem."

Je několik sporných a nerozhodnutých otázek, jež se váží ke Kafkovu životu i osobnosti. Měl Kafka homosexuální sklony? Jak dalece byla jeho cudnost ovlivněna sexuální nemohoucností? Byl opravdu otcem dítěte, které bez jeho vědomí porodila Gréta Blochová?

Nikdo z kafovských odborníků se neodvážil tyto otázky jednoznačně zodpovědět - nevidím také důvod, proč by se měly zodpovídat. Pawel odmítá možnost Kafkovy homosexuality, ve shodě s většinou životopisců přičítá Kafkovu sexuální zdrženlivost či nemohoucnost spíše okolnostem jeho života. Povaze, výchově i představám, které sdílel se svou společenskou vrstvou (sexualitu spojoval s něčím nízkým a nečistým). Konečně se značnou pochybností pohlíží (stejně jako Hayman) na otázku Kafkova otcovství. Brodovo patetické tvrzení, že Kafkův život by vědomí, že se stal otcem, zcela a kladně proměnilo, označuje za "sentimentální žvást".

Několikrát se Pawel dotýká i jiné sporné otázky: Kafkova vztahu k Bohu. Vidí Kafku jednoznačně jako člověka nevěřícího, aspoň ve smyslu vyznavačství. Kafka byl dokonce až neuvěřitelně neznalý úkonů židovského obřadu - na druhé straně byl člověkem, který víru potřeboval, potřeboval

nějakou nadějí, vědomí něčeho absolutního. Je jistě něco pravdy v tom, že v jeho hledání dokonalého otce bylo skryto hledání Boha. Ale ve všem jeho počínání bylo vždy skryto cosi kafrkovsky beznadějně rozporného. "Chtěl milovat otce, jehož nenáviděl, a najít víru v Boha, v něhož nevěřil."

S obzvláštní pečlivostí se Pawel pokusil zachytit prostředí, z něhož Kafka vzešel a v němž se po celý život pohyboval. Sleduje aspoň ve stručnosti osudy jeho přátel (Hugo Bergmanna, Oskara Pollaka, Oskara Bauma, Felixe Weltse aj.) i v době, kdy už byl Kafka dávno mrtev. Podává i zevrubné informace o stolních společnostech, kavárnách a salónech, kam Kafka aspoň čas od času docházel.

Prostředí, v němž se Kafka pohyboval, bylo převážně židovské, a to německy židovské. Kafkův vztah k židovství se proměňoval a prohluboval, na sklonku života svoji stálou potřebu naděje spojoval se židovstvím, dokonce s odchodem do Palestiny.

Na druhé straně, jak Pawelova práce mnohokrát dokládá, se Kafka pohyboval i v prostředí zcela nežidovském. V pojišťovně, kde tak úspěšně pracoval a kde byl považován za nepostradatelného, byl téměř jediným Židem. Mluvil nejen plynule česky, ale díky svému zaměstnání procestoval celé Čechy. Jediná žena, kterou ve svém životě opravdově a hluboce miloval, byla Češka: Milena Jesenská. Životní zkušenost i osud ho spojily s Prahou. Hrozil se jí (jako se hrozil všeho ve svém životě), ale nedokázal ji opustit, stejně jako nedokázal opustit otcovský dům, který stále znovu proklínal. "V Praze se narodil, v Praze byl pohřben a strávil téměř jedenačtyřicet let svého života v této pevnosti ztracených případů, 'matička s drápy' ho nikdy neuvolnila ze svého sevření a utvářela jeho vidění světa..."

V pojišťovně mezi českými zaměstnanci byl díky své povaze i chování oblíben natolik, že po roce 1918 tu mohl zůstat i pod novým českým vedením, a to jako jeden z nemnoha "Němců". (Pasáže o Kafkově postavení v pojišťovně, o jeho zvláštním vřazení do českého prostředí, a to i do prostředí popřevratového, považují za jedny z nejceněnějších.)

Na zvláštní situaci Franze Kafky jako německy píšícího Žida v převážně české Praze už upozorňovali mnozí. Pawel-jí nepřičítá snad takovou důležitost jako třeba Eisner (a tím je jistě blíže skutečnosti), ale vřazuje tuto skutečnost mezi ostatní neřešitelné rozpory Kafkova života.

Jak jsem řekl již v úvodu, v tomto stejně jako v jiných životopisech se Kafkův život sleduje do všech dostupných podrobností. Prostředí, v němž se pohyboval, je zachyceno s pečlivostí a zasvěceností hodnou obdivu. Kafkovy životopisy - to platí už o základních pracích Wagenbachových - jsou tak nejen obrazem života Kafkova, ale i obrazem života v Čechách a zvláště v Praze v posledních letech habsburské říše.

Nikoho ze zahraničních autorů netrápí otázka, zda Kafka byl autorem německým, židovským či českým. Je pro ně velkým, ne-li největším a zakladatelským zjevem moderní literatury. Jeho život a dílo je spjato s jeho rodištěm - s Prahou. Dá se říci, že Praha přelomu století je pro ně naopak nemyslitelná bez své německé i židovské menšiny, bez Kafky, Broda, Rilkeho, bez Werfela či Meyrinka. Praha na přelomu století, ačkoliv ji označují za provinciální město, je zároveň městem, které má svého ducha, svoji neopakovatelnost, místem, kde se daří tvorbě.

Zdá se, že tohoto ducha cítí a obdivují spíše cizinci (vzpomeňme na skvělou Ripelliniho Magickou Prahu) než čeští autoři. Knihu podobnou těm, o nichž jsem mluvil, bychom v naší literatuře nenašli. A co bychom našli z toho ducha, z té dávné skvělosti, na níž se podílelo několik generací Čechů, Němců i Židů? A co činíme proto, abychom jej aspoň uchovali v paměti?

Až příliš výmluvná mi připadá skutečnost, že dodnes nemáme přeloženo ani celé Kafkovo dílo.

Ivan Klíma

O j e d n o m n e o b y č e j n ě m " m a n i f e s t u "
(IVAN /Havel/, MARTIN /Palouš/, ZDENĚK /Neubauer/: Svatojánský výlet, 220 ss. B5, in: Laudatio R.P., EE, sv. 196, Praha 1984)

Tahle práce zřejmě není určena pro veřejnost, pomyslíte si při prvním čtení, - a k širšímu zveřejňování se snad ani nehodí. Zdá se, že vznikla z čistě soukromé potřeby (zachytit a uchovat zážitky ze společného výletu), a koneckonců byla také - po dvouletých průtazích - dohotovena za účelem víceméně soukromým (jako dárek příteli k narozeninám). Tím by se nejspíš dala vysvětlit skutečnost, že způsob podání těchto vzpomínek je poznamenán jistou uvolněností, "nenuceností" a zároveň "hermetičností" výrazu, typickou právě pro zápisky soukromého rázu. Kdo není důvěrněji obeznámen se světem života a myšlení pisatelů, nebude na jedné straně mnohým narážkám a souvislostem (ať osobním, či literárním) vůbec rozumět, na druhé straně si pravděpodobně bude některé věci - - nikoli vlastní vinou - špatně vykládat; možná že z toho bude mít chvílemi poněkud rozpačitý dojem člověka, který se nedopatřením ocitl v uzavřené společnosti, kde vlastně nemá co pohledávat. Pravda, najde se tu řada úvah a rozhovorů na témata jistě obecně zajímavá, jsou však zaznamenány namnoze jen zlomkovitě či v pouhém náznaku, jakoby spíš pro vlastní evidenci autorů, a navíc často navazují na různé jejich dřívější společné zážitky a diskuse, anebo odkazují k četbě, která se jim samým stala sice v průběhu let takřka samozřejmě sdíleným "duchovním majetkem", která však nemusí být proto ještě obecně známa, - takže i tady se "nezasvěcený" čtenář bude jen těžko orientovat. To všechno tedy nasvědčuje tomu, že svatojánsktí výletníci psali svou "zprávu" především sami pro sebe, nanejvýš ještě pro úzký okruh svých nejbližších přátel. Nu dobrá, řeknete si, jaký význam však může mít taková práce pro nás, kteří mezi "zasvěcené" nepatříme? Nemá celkem vzato literárních kvalit, které by z ní učinily takzvanou krásnou prózu, a k zajímavosti "dokumentární" jí prozatím chybí obecná proslulost autorů.

A přece na druhé straně cítíte, že i přes ten nádech skupinové výlučnosti má jejich svědectví jakousi zvláštní přitažlivost; že je v něm cosi, co překračuje privátní rámec, do ně-

hož se jejich zkušenost zdá v textu jakoby uzavřena, co jaksi prozařuje oním více méně neprůhledným závojem, který ji před "zrakem veřejnosti" zastírá. A stane-li se vám to, co mně, že vás tenhle rozpor přinutí k opakované četbě, - pak zajisté uznáte, že tato nezvyklá publikace stojí za důkladnější pozornost.

x x x

Abychom však dále mohli mluvit o textu Svatojánského výletu jako o jednom celku, o společném díle tří autorů . (jak se konečně navenek prezentuje), musíme se nejdřív pozdržet u jeho vnitřní skladby a vydat počet z různosti jednotlivých jeho částí. Nejde totiž o jednotný útvar ve smyslu jakéhosi "společného komuniké" (ač se autoři o něco takového zprvu pokoušeli), nýbrž o trilogii sestávající z relativně samostatných příspěvků, v nichž autoři (v pořadí IVAN, MARTIN, ZDENĚK) hovoří každý sám za sebe, předkládajíce tak svou společnou zkušenost ve třech různých pohledech a v trojím osobitém zpracování. (To ovšem znamená, že ne všechno, co lze říci o trilogii jako celku, platí stejnou měrou o každé z jejích částí; na druhé straně samostatnost jednotlivých oddílů je pouze relativní, neboť každý svým způsobem navazuje na ostatní, resp. předpokládá jejich existenci.)

Z tohoto hlediska se kompozice Svatojánského výletu vyznačuje charakteristickou gradací, a to hned v několika-
rém směru.

IVANŮV příspěvek, který vznikl nejdříve a patrně nepříliš dlouho poté, co se výlet uskutečnil, představuje svým pojetím i literární formou střízlivé vyprávění o tom, co se událo: autor zde popisuje průběh cesty, v chronologickém pořádku zachycuje jednotlivé zážitky, příhody a situace, stručně zaznamenává hlavní témata, o nichž se cestou debatovalo. Mluví víc o druhých nežli sám o sobě, víc o tom, co se vskutku stalo, než o svých vlastních pocitech. A pokud vkládá do svého vyprávění dodatečné komentáře, úvahy a interpretace, činí tak velmi střídme, s příznačnou rezervou, a vždy tuto reflexivní "metarovinu" pečlivě odděluje od základní roviny narativní. To všechno činí jeho záznam

"nejobjektivnější" a pro "nezasvěceného" čtenáře nejprístupnější. Ivanův příspěvek je také stylově nejjednodušší a nejvytříbenější; krátké, citlivě vypointované oddíly, do nichž je rozčleněn, mají svůj specifický rytmus, daný zejména mistrným využíváním zkratky a náznaku; několika přesně zachycenými detaily dokáže autor vystihnout atmosféru místa, prohavou náladu chvíle či charakter rozhovoru. Není to vlastně souvislé vyprávění příběhu, spíše sled obrazů zaostřených vždy na určitou fázi děje; čtenář tak dostává chuť dovědět se ještě víc, vyplnit ponechané "mezery" - byt třeba vlastní fantazií...

MARTIN začíná podobným způsobem jako Ivan, vpolou cesty však "umdlévá" a jeho vyprávění zůstává nedokončeno; zbývající část výletu podává autor - s dvouletým odstupem - formou "takřka pohádkovou": rezignuje už na rekonstrukci jednotlivých zážitků a událostí, a pokouší se místo toho o jakousi (symbolickou) interpretaci celkového smyslu tehdejší zkušenosti, tak jak se mu jeví dnes. Díky tomuto narrativnímu kolapsu se ovšem dovídáme leccos zajímavého o genezi celé trilogie, neboť mezi obě nesourodé části svého příspěvku vkládá Martin "metodické intermezzo", kde prozrazuje, jaké pohnutky vedly autory k tomuto literárnímu podniku a jakými cestami se ubírala jeho realizace.

ZDENĚK svůj příspěvek už přímo koncipuje nikoliv jako vyprávění, nýbrž jako komentář: totiž komentář k tomu, co napsali jeho společníci. Zatímco Ivan a zpočátku i Martin vycházejí v zásadě z popisu určitých prožitků a teprve potom se ptají na jejich smysl (resp. na smysl celého výletu), u Zdenka tato deskriptivní rovina už vůbec chybí a všechno je zde výklad smyslu, interpretace. To, co se Martin nakonec pokusil vyjádřit "mýtickou" zkratkou, snaží se Zdeněk v celém svém příspěvku postihnout cestou "logu"; to je ovšem, jak známo, cesta klikatá a zdlouhavá, i není celkem divu, že svým textem zabírá Zdeněk více místa než oba jeho kolegové dohromady. Jestliže pro Ivana je typický autorský "odstup" od zpracovávané látky, v Martinově textu už je přítomnost autorské subjektivity výraznější - nu, a Zdeněk vlastně mluví jenom o sobě. Z toho ovšem nelze hned usuzovat na jeho větší egocentričnost, je to spíš důsledek záměrné volby

určité perspektivy; Zdeněk se za svou zkušeností neohlíží do minulosti - hledá ji ve svém nitru, snaží se ji podat sub specie přítomnosti, tak jak v něm žije dnes. Obdobnou gradaci od Ivana ke Zdeňkovi možno sledovat též na rovině výrazové a formální; zde je rozdíl mezi oběma krajními polohami nejnápadnější. Kdežto Ivanův projev se vyznačuje úsilím o literární stylizaci a úsporností výrazu (jeho oblíbeným prostředkem je náznak a zámlka), projev Zdeňkův se rozlévá do šíře a neklade si žádné meze prostorové ani formální; autorovi se očividně nechce obětovat jediný nápad, jediný bonmot, jedinou asociaci, všechno to začleňuje do mohutného proudu své výřečnosti, ostatně "forma" komentáře mu to beze všeho dovoluje. Výsledek je ohromující: přepestré, opravdu gargantuovské hoody subjektivity, s nádavkem neuvěřitelné spousty citátů a bibliografických odkazů. Přitom se však v této monstrózní vyvěřelině tu a tam blýskne drobný esejistický klenot, který by se dal s minimálním dobroušením uplatnit samostatně. A konečně, last not least, v protikladu k Ivanově uměřenosti a zdrženlivosti vyznačuje se Zdeňkův projev jakousi nepotlačitelnou živelností a hravou nevázaností; autor s chutí uplatňuje takové výrazové prostředky, jako je parodie, sebeironie, hyperbola (sám také svůj výtvar nazývá "rozverným filosofickým špásem"). Po vnější stránce se například jeho příspěvek prezentuje do značné míry jako parodie na vědeckou práci, a to jednak v nadpisech jednotlivých kapitol, kde autor nezřízeně hýří latinou, řečtinou a jinými cizími jazyky, hlavně však v gigantickém poznámkovém aparátu, kde se kromě "vážných" bibliografických odkazů objevují taková sdělení jako "nemohu to zaboha najít!", "nenajdu znovu, kdybych se zbláznil!", či dokonce: "Marně hledáš odkaz; tuhle pitomost jsem právě vymyslel!"; kde mezi citovanými prameny figurují i takové položky jako Jára Cimrman, libreto k Rusálce, Eisnerův Pan Kaplan...; kde své vlastní práce charakterizuje autor jako "nedokončený rukopis z pozůstalosti" či "neuspořádaná směs posmrtných skic" - a tak podobně. Pozoruhodné je například i to, že celý jeho dlouhatánský příspěvek začíná se větou: "Nerad píši." - Takovéto rozmarne "špásování" poskytuje čtenáři přinejmenším vítané osvěžení při čet-

bě, která by jinak (vzhledem k rozsahu textu) mohla být poněkud únavná. Někdy však autor zabíhá do výstředností, nad nimiž stojíme trochu v rozpacích. Jako příklad se nabízí třeba právě nadměrné užívání cizojazyčných prvků. Nejde ani tak o to, že své prameny autor cituje s výjimkou ruštiny snad ve všech světových jazycích (zřejmě se nechtěl zdržovat překladem), nebo že si na základě lexikálního materiálu vesměs řeckého vytváří nejbizarnější novotvary (to má zase zřejmě funkci parodistickou); zarážející však je, že svůj vlastní text hojně proplétá cizojazyčnými výrazy, obraty, ba celými větami, a to i tam, kde k tomu není žádný postřehnutelný důvod. Krajním případem jsou některé odkazy v poznámkovém aparátu, kdy autor například místo "osobní sdělení" napíše bůhvíproč "personal communication", anebo dokonce formulíje celou poznámku trojjazyčně: "ex propria memoria; někde jsem to určitě kdysi četl, ale nemohu to zaboha nalézt. Any suggestion?" Což o to, v shovívavých očích nejbližších přátel mu takovéto makarónské způsoby jistě projdou, kdo však autora osobně nezná, mohl by v tom snadno vidět nějaký druh snobismu. (Rozhodně to překvapí u člověka, který dokázal napsat tak pěknou "chválu mateřštiny".)

A tady se nám vrací počáteční problém: právě na Zdeňkově příspěvku je nejvíce patrné, že Svatojánský výlet není dílo psané pro veřejnost, neboť v zásadě nepočítá s "nezasvěceným" čtenářem. Na Zdeňka se také převážně vztahuje svrchu uvedená výtku "hermetičnosti", i když na druhé straně právě on rozvíjí některé úvahy tak, že jsou kontextově téměř nezávislé. Jakkoli však u něho nejvíce zaznívá ona "soukromá nota", která v obecném měřítku snižuje čtenářskou přístupnost a srozumitelnost celého díla, je to spíš rozdíl stupně, nikoli základního naladění. Řekl bych, že ani ve svých nejkrajnějších polohách není Zdeněk s ostatními v rozporu, že jim neprotiřečí. To je vůbec zajímavý rys celé trilogie, že při vší odlišnosti, ba až protikladnosti jednotlivých částí to není dílo vnitřně rozporné, - svým duchem je naopak pozoruhodně jednotné.

Vnitřní ustrojení Svatojánského výletu je důmyslnější, než se na pohled zdá.

Čím to tedy je, že nás tyto polosoukromé zápisky z docela všedního výletu přesevše tak upoutávají? V čem vlastně spočívá jejich zvláštní kouzlo?

Dalo by se prostě odpovědět jedním slovem: je to tím, že jsou především hluboce osobní. Taková odpověď by však nemusela být obecně srozumitelná, neboť "soukromé" a "osobní" se v běžném jazyce pohříchu směšuje; i bude tedy zapotřebí, než půjdeme dále, abychom si tyto pojmy aspoň trochu ujasnili.

Nejpraktičtější bude, když porovnáme obvyklé binární protiklady, do nichž dané pojmy vstupují. Zatím jsme pracovali (možná až příliš samozřejmě) s opozicí "soukromé/veřejné". Zkusíme-li však postavit "veřejné" analogicky proti "osobnímu" (jak k tomu svádí pokleský úzus), vidíme, že tady cosi nehraje: opakem osobního, bereme-li to slovo v silném, neotřelém smyslu, je totiž tradičně - individuální. Už při zběžném srovnání těchto dvou pojmových párů zjišťujeme, že nejde o protiklady souřadné. Aby se ukázalo, v čem ta nesouřadnost vězí, proberme si nyní některé typické konotace, které se k jednotlivým pojmům pojí (nepůjde nám přitom o exaktní definice, nýbrž o to, jak dané pojmy žijí v obecném kulturním povědomí, formovaném evropskou tradicí).

Nuže, k "soukromí" se v naší mysli zpravidla váže představa uzavřenosti, důvěrnosti, domácího bezpečí, kdežto "veřejnost" v nás vyvolá představu odkrytosti, nezájistěnosti, představu cizího, spíše nehostinného světa, kde je člověk vystaven všelikému riziku a kde musí o své uznání bojovat. Symbolem soukromí je rodinný krb, domácnost, symbolem veřejnosti bude nejspíš tržiště či rynek, ať už se na něm sněmuje, handluje, nebo zápasí (:ring). V-prostorové metaforice se takto k našemu protikladu symetricky druzí relace "vnitřní/vnější": viz takové obraty jako "utíkat se, uzavírat se do soukromí" a naproti tomu "vystoupit na veřejnost" nebo "vynést něco na veřejnost". V metaforice světelné je pak soukromá oblast pohroužena do laskavého, útulného přítmí, kdežto v oblasti veřejné vládne světlo (přísllovečné "světlo veřejnosti"); je to však světlo chlad-

né, nemilosrdně obnažující, světlo, které nelaská, nýbrž usvědčuje: světlo rozumu. Veřejná oblast je především doménou racionální vykazatelnosti, logické přehlednosti a průhlednosti: platí zde jen to, co lze prokázat, doložit, ověřit. Na veřejnosti nemá smysl dovolávat se pocho-
pení, soucitu, neřku-li milosrdenství; zde máme nárok při nejlepším jen na strohou, "bezohlednou" spravedlnost. Pro-
dloužíme-li tento asociační řetěz ještě dál ve směru psy-
chologickém, jeví se soukromí jako chráněné místo, kde se
člověk může bez obav uvolnit, být "takový, jaký je" (ať
v dobrém, či ve špatném smyslu), kdežto na "světle" ve-
řejnosti musí být stále ve střehu, musí se kontrolovat, ne-
boť tady vše závisí na tom, jaký obraz si o něm druzí utvo-
ří--(kvete-li přetvářka ve veřejném životě víc nežli v sou-
kromí, pak jistě proto, že je tu funkční). Tak se soukromí
stává v našich představách domovem upřímnosti a autentič-
nosti, kdežto veřejnost doménou vypočítavosti a pokrytectví.

Zde je třeba, abychom si uvědomili dvě věci: zaprvé,
že dichotomie "soukromé/veřejné" je v naší mysli pevně spja-
ta s představou určitého prostorového členění světa; všim-
něme si, že slovo "oblast" si tu uchovává dosti konkrétní
význam: jde vskutku primárně o určitá místa, kde se rozví-
její dva různé, specificky odlišné typy vztahů mezi lidmi
(soukromí sice může druhotně, odvozeně znamenat také samo-
tu, avšak v první řadě je pro nás prostorem, kde obcujeme
se svými blízkými); a zadruhé, že obě "oblasti", situované
takto v jedné a téže rovině (v rovině lidského spoluzití
ve světě), se sice vzájemně doplňují, ale zároveň též vylu-
čují: člověk nemůže pobývat na obou "místech" současně:
chce-li vystoupit na veřejnost, musí opustit soukromí a na-
opak. Sjednocení těchto dvou forem pospolitého života není
možné; jakousi vratkou rovnováhu mezi nimi můžeme udržet
jen střídavým pohybem "tam a zpět".

S naším druhým protikladem se ocitáme v situaci po-
někud obtížnější, protože pojmy "individuální/osobní" ne-
jsou v obecném povědomí tak pevně fixovány, jak tomu bylo
u dvojice předchozí. Pro náš účel bude proto nejvhodnější,
dáme-li jejich konturám postupně vyniknout právě na kon-
trastním pozadí opozice "soukromé/veřejné".

"Individuální" se zajisté v něčem podobá "soukromému": také s "individualitou" máme spojenou představu jakési uzavřenosti, neprůhlednosti a nesdělnosti. V tom se neklamně ozývá skutečnost, že individualita člověka má základ v jeho tělesnosti. Avšak jakkoli je soukromí rovněž doménou tělesnosti, vidíme ihned dvojí významný rozdíl: jednak individualita není něco specificky lidského, neboť všechny hmotné věci existují jako individua, a pak - netýká se vlastně nikterak lidského soužití ve světě, "individuum" navozuje naopak představu odloučenosti a vydělenosti.

"Individuum" nastavuje světu hladký, kompaktní povrch: tento vnější, neproniknutelný "plášť" je také to jediné, čím se může vymezovat; zabírá sice určitý prostor, má tedy objem, avšak nemá nitro (není náhodou, že slovní spojení "hluboce individuální" nedává smysl). Naproti tomu k "osobnosti" se zcela přirozeně pojí představa hloubky a niternosti. V přísném slova smyslu je lidské "individuum" - jakožto člověčí atom, nejmenší (dále nedělitelná) jednotka lidstva - holou abstrakcí, s níž se v životě nesetkáme: ve skutečnosti potkáváme vždy už osoby, i když míra jejich osobnosti (personality) bývá mnohdy nizoučká.

S "osobností" se nám na druhé straně - podobně jako s "veřejností" - asociuje otevřenost, průzračnost, světlo; není to však už bezohledné světlo pouhého rozumu, nýbrž životodárné světlo ducha. Ve sféře "osobního" má jistě i racionalita své místo, není však rozhodně nejvyšší hodnotou: zde platí především to, co je důvěryhodné, vnitřně přesvědčivé, co lze věrohodně dosvědčit, - aťsi to třeba není logické a dokazatelné. S duchovní povahou "osobnosti" také souvisí eminentní význam, který má pro lidské vztahy; vždyť právě duch je to, co spojuje, zatímco tělo rozděluje. Avšak dobře si všimněme, že "osobnost" lidských vztahů znamená kvalifikaci docela jiného druhu nežli jejich "veřejnost" či "soukromost". V pojmech "soukromé/veřejné" se lidské vztahy určují jakoby zvnějšku: vtiskuje se jim určitý řád, a to lidského spolužití ve světě; z hlediska subjektu, který do těchto vztahů vstupuje, je to diferenciací vnějšková. Proto se tu asi tak vnucuje představa prostorového uspořádání:

*✓ tak, že se funkce diferencují vzhledem
k určitému potřebě*

člověk přechází z jedné "oblasti" do druhé, tu i onde vy-
žívá různé stránky své přirozenosti, avšak samo jádro jeho
bytosti to nijak nezasahuje; je to pohyb horizontální, který
od něho nevyžaduje žádnou vnitřní proměnu. Přívlastek "osobní"
naproti tomu určuje lidské vztahy zevnitř, z hlediska zúčast-
něných subjektů; jsou to vztahy mezi osobami, a nezáleží na
tom, v jaké vnější souvislosti se rozvíjejí. Však také "osob-
ní" si těžko můžeme představit spojovat s nějakou "oblastí",
kam by člověk vstupoval a pak zase odcházel; "osobnost" si
nemůžeme v prostoru nijak lokalizovat, a kdybychom už chtěli
nějak vymezit okruh její působnosti, nehodilo by
se k tomu nic menšího než slovo "svět" (to má ostatně své
dobré důvody, jak uvidíme vzápětí). Ukazuje se tedy, že "osob-
ní" nelze přiřadit ani k "soukromému", ani k "veřejnému";
je to pojem z jiné roviny. Nejde tu primárně o nějakou "oblast"
lidského spoluzití, jde spíš o jistou dimenzi lidského života
jako takového. Anebo, chcete-li, o určitou kvalitu bytí.

Totéž lze ovšem říci o individualitě. Avšak zatímco
individualita je člověku prostě dána faktem tělesnosti jeho
bytí (a souvisí tak s jeho imanencí), osobnost je jeví jako
úkol, jenž pro člověka vyplývá z duchovnosti jeho bytí a vy-
žaduje od něho vnitřní sebeproměnu, tvůrčí práci na sobě
(tedy jistý výkon transcendence). Prostorovou metaforou
bychom to mohli vyjádřit tak, že na přechodu od "indivi-
duálního" k "osobnímu" protínáme horizontální rovinu "sou-
kromého/veřejného" ve směru vertikálním. Tento vertikální
pohyb personalizace představuje cestu, na níž se člověk
stává sám sebou: je to vlastní cesta jeho života - končí
až v okamžiku smrti. Takže "osoba" hotová, dotvořená, osoba
"à l'état pur" je vlastně stejnou abstrakcí jako "čistě"
individuum. Být sám sebou tedy není role, kterou by člověk
na sebe bral, zaujímaje určité místo ve světě; je to úkol,
který se naplňuje tím, že naopak svět "zaujímá místo" v něm.
Neboť řečené SEBE, které se v procesu zosobnění vytváří
(a k němuž čeština bohužel nemá nominativ), to není ono in-
dividuální "já", dané naším psychosomatickým ustrojením
a bažící nadevše po svém vlastním potvrzení a prosazení
(v marné snaze prolomit tak tíživou izolaci, do níž je
zakleto); v SOBĚ, tomto "srdci" osobního života, se člověk

opravdu v jistém smyslu stává světem, a to tím, že si svět osvojuje: ne že by se ho snažil opanovat, nýbrž že jej v otevřenosti a riskantní vydanosti prožívá a skrze tuto vždy jedinečnou a nezaměnitelnou zkušenost jej "proměňuje" v součást své vlastní bytosti. Aforisticky řečeno: člověk musí vyjít do světa, aby se našel; musí ztratit své "já", aby našel "sebe". Nu, a sdílení tohoto osvojeného světa, toť právě základ osobních vztahů mezi lidmi.

.. Všimněme si ještě blíže vzájemného poměru obou členů tohoto protikladu. Už z toho, co jsme dosud řekli, je patrné, že individualita a personalita se navzájem nevylučují. Tak, jako tělo a duch netvoří dvě oddělené části lidské bytosti, nýbrž setkávají se tu v tajemné a nerozlučné jednotě (kterou nedokážeme vyjádřit lépe, než že člověk je "všecek tělo a všecek duch"), tak také individuum a osoba představují jen dva různé aspekty jednoho a téhož jsoucna zvaného člověk. V pohybu zosobnění člověka svou individualitu neopouští ani nepopírá, nýbrž zušlechťuje a povznáší. Jinak to ani nejde: jako se nemůžeme "zbavit" své tělesnosti, marně bychom se snažili "potlačit" svou individualitu; můžeme ji jediné přijmout, nikoli však ve smyslu alibistickém (jsem prostě "takový, jaký jsem"), nýbrž ve smyslu tvůrčím: jako základ, východiště, živný substrát, z něhož jediné může lidská osoba vyrůstat. Zde ovšem stojíme před velkým paradoxem, a u něho také tuto obchůzku sémantickým polem "osobnosti" ukončíme. Nicméně, jakkoli se toto všecko zdá evidentní, je to pro nás jen těžko snesitelné. A tak se člověka vždy znovu zmocňuje "ono pokušení vykašlat se na tělo a uskutečnit se bez něho", jak říká lapidárně ZDENĚK (Svatojánský výlet, str. 89), dodávaje, že právě k tomu se váže pojem religio: "Dějiny náboženství jsou dramatem o uskutečnění nemožného, o konání duchovního pohybu těla, zápasem o vnitřní transcendenci. Náboženskou zkušenost lidstva lze takto shrnout: spása nespočívá ve vysvobození ducha, nýbrž v produchovní těla." (Tamtéž, podtrženo mnou.) Nevím, zda to platí o všech náboženstvích, jistě to však odpovídá tradici křesťanské, a tu se sluší připomenout, že za pojem "osobnosti" vděčí Evropa na prvním místě právě křesťanství.

Jsou lidé, kteří mají plná usta "autenticnosti", a e
když přijde na to, aby něco autentického skutečně řekli,
vycházejí z nich jen banality či nesmysly. Svatojánští vý-
letníci se tímto slovem nezaklínají, jejich svědectví však
autentičností přímo dýchá. Cítíme, že každý z nich opravdu
vyjadřuje sebe sama. A právě to nás oslovuje, ať už je vněj-
ší tvářnost textu jakákoliv. Viděli jsme, že rozměr osobnosti
nemá co dělat s dělením lidského života na sféru soukromou
a veřejnou. Je-li svatojánská trilogie vposledku přesevše
sdělná, je to tím, že je osobní. Právě tato její kvalita
zachraňuje možnost komunikace i tam, kde se staví v cestu
bariéra soukromí. Neboť personalita je vpravdě základem
vší sdělnosti.

Tuto tezi zde nemůžeme podrobně dokládat, avšak pro-
věrme si ji na tématu, jež má při posuzování trilogie význam
klíčový, na tématu zkušenosti. V běžné řeči vládne téměř
naprostá promiskuita mezi "zkušeností", "prožitkem" a "zá-
žitkem". Při bližším pohledu však vidíme, že zvláště v sou-
vislosti s protikladem "individuální/osobní" musíme tady
přísně rozlišovat.

Zážitek (ať smyslový, nebo psychický) je můj, a to vý-
lučně; je takříkajíc mým individuálním vlastnictvím; jenom-
že ve své původní podobě, jakožto syrový vjem, bývá často
i pro mne samého neprůhledný; bezesporu mi patří, ale pokud
mi "nic neříká", pokud "nedává smysl", je mi zároveň cizí.
Abych si skutečnost, kterou jsem zažil, doopravdy osvojil,
musím pochopit její smysl. Teprve pak ji mohu sdělit druhé-
mu, neboť sdělení je vždy sdělení smyslu. Nuže, právě pocho-
pením smyslu se zážitek proměňuje ve zkušenost. (Tuto cestu
od zážitku ke zkušenosti - cestu, na níž si osvojujeme svět -
bychom mohli nazvat prožívání.)

Také zkušenost je moje, nikoli však jako "nepřenosné"
vlastnictví, nýbrž jako můj (jedinečný a nezaměnitelný) tvůr-
čí výkon: nese pečeť mé osobnosti. Je dokonce "moje" mnohem
intimněji a trvaleji: kdežto zážitek časem vybledne a posléze
vyprchá, zkušenost ve mně zůstává - to, k čemu jsem se prožil,
žije ve mně dál jako nedílná součást mne samého. (Víme už, že
právě skrze zkušenost se člověk stává sám sebou.) Nicméně,
smysl zažitého, k němuž jsem pronikl, mi nepatří; není to

smysl můj, nýbrž smysl zažité skutečnosti, takže když vyjadřuji svou zkušenost, vyjadřuji tím ne snad jen nějaké svoje pocity a dojmy, ale samu skutečnost, svět, který sdílím spolu s druhými: proto je moje zkušenost druhým v zásadě přístupná, stejně jako já zase mohu si osvojovat svět tím, že jej rozpoznávám ve zkušenosti druhých. Vždycky však jde o smysl skutečnosti mnou prožité: proto v přirozeném světě lidského života (na rozdíl od uměle konstruovaného světa vědeckého) nemohu skutečnost vyjádřit jinak, než že vyjádřím sám sebe. Řeceno slovy Z. Neubauera: "Mluvením se vztahujeme k společnému světu tak, že vyjadřujeme vlastní nitro: úspěšně něco sdělit znamená dobře se vyjádřit." Jistá potíž je v tom, že toto osobní sebevyjádření se nemůže uskutečnit leč prostřednictvím našeho individuálního já, a je tedy nutně poznamenáno jeho "přízemností" a marnivostí; toho je možno želeť, ale na druhé straně je třeba mít na paměti, že úplně se této přítěži, tohoto "balastu" individuality zbavit nemůžeme: "znamenaloby to demontáž konstrukce lodi," jak praví trefně ZDENĚK, připomínaje - arciže v jiném kontextu - původní význam tohoto slova (c.d., str. 84-5).

Přesto si však musíme položit otázku, co vlastně bylo na "svatojánské" zkušenosti tak neobyčejného, že se autoři rozhodli sepsat o ní tuto "pamětní zprávu", - zvláště když tím zřejmě nesledovali cíle umělecké. Objektivní výčet faktů (tj. toho, co se skutečně stalo), popis událostí, příhod a situací nám na tuto otázku odpověď neposkytne (proto také IVANŮV příspěvek je v tomto ohledu nejméně informativní). Svým vnějším průběhem to byl docela obyčejný výlet, jakých jistě každý z nás podnikl nespočet. Až na to, že svatojánští výletníci cestou filosofovali, což někteří z nás nedělávají; v jejich případě to však je úplně normální. Pravda, dokázali vytěžit mnoho zajímavých úvah ze zdánlivě všedních maličkostí, jako jsou například pomněnky u potoka, kříž v polích, cesta lesem, - ale konec konců, kdyby šlo jen o to, že si tenkrát pěkně "zafilesofovali", sotva by se ještě po dvou letech trápili s pořizováním nějakého "memoranda". Je tedy jasné, že neobvyklost "svatojánské" zkušenosti nutno hledat nikoli v zážitkovém materiálu, jež autorům výlet poskytl, nýbrž výhradně ve způsobu jeho prožití.

Zajímavé je, že přímo se k tomu vyslovuje pouze jeden z nich, a to MARTIN. Je to jediná explicitní odpověď na naši otázku, které se nám od výletníků ^{doslově} dostává:

"Již cestou nás všechny tři doslova zaskočila pozoruhodná zkušenost, zkušenost celkového souvisení, jakési tajemné jednoty, vážící dohromady všechny naše jednotlivé zážitky, všechny situace, v nichž jsme se postupně ocitali, dokonce i rozhovory, do nichž jsme se přece pouštěli zcela svobodně. Všechno nějak velice výrazně hrálo dohromady."

(str. 59, podtrženo mnou)

Podobně píše MARTIN o kus dál, že v jistém momentě se jim výlet "náhle zjevil jako celek": "jeho jednotlivá zastavení se nám slila v jediný souvislý příběh, který nám chce svou obraznou /.../ řečí cosi říci" (str. 63, podtrženo mnou). Aby pak tuto zvláštní zkušenost nějak přiblížil, uvádí MARTIN takovýto příměr:

"Jako bychom se volky nevolky ocitli v podivném dramatu (pravda, nijak 'dramatickém' v běžném slova smyslu), které pro nás připravil a na přírodní scéně uvedl neznámý autor. Podivné na něm bylo předně to, že naše role - ač se zdály také předem pečlivě připravené a promyšlené a do logiky příběhu dobře zapadající - - spočívaly v tom hrát sama sebe, tj. vystupovat v něm jako Ivan, Zdeněk a Martin, tj. tři zcela konkrétní lidské bytosti, mající svobodnou vůli, a tudíž hned tak nějakým autorským či režijním záměrem neznásilnitelné. Proto jsme také naše role 'uměli', aniž bychom se na ně speciálně připravovali /.../. Další zvláštnost dramatu s názvem Svatojánský výlet spočívala v tom, že jsme byli nejen jeho herci, ale zároveň i diváky; dokonce skutečnost, že jsme byli i jeho diváky, že jsme byli s to s porozuměním sledovat jeho chod, nám vůbec umožňovala být jeho herci." (str.59-60)

K tomu lze přiřadit ještě některé výroky IVANOVY, kdy se o výletu mluví jako o "naší cestě od světa k sobě samým" (str. 13, podtrženo mnou) a dále: "Tenhle výlet byl cestou za smyslem, hledáním smyslu." (tamtéž)

Na základě těchto (pravda, dosti skrovných) údajů dospíváme k následující hypotéze. Jako vodítko nám přitom slouží Neubauerova "teorie smyslu" (viz zejména jeho esej O povaze bytí). Nuže, všechno nasvědčuje tomu, že tu jde o zkušenost povahy filosofické. Zdá se, že svatojánští výletníci ve skutečnosti, na vlastní kůži prožili právě to, o čem sami mnohokrát přemýšleli, debatovali a někteří

i psali, rozvíjejíce Ricoeurovu "hermeneutickou koncepci subjektu" (a co je také, jak jsme viděli, základem vší personality): totiž že cesta člověka k sobě vede skrze svět, že setkání se skutečností je zároveň setkání se sebou: to se však děje právě skrze pochopení smyslu - a při pochopení smyslu pak (podle výkladu Z. Neubauera) dochází nejen k obohacení zkušenosti o nový obsah, ale k jedinečnému sjednocení ("usebrání") celé naší zkušenosti čili, jinými slovy, kdykoliv něco pochopíme, vyjeví se vždy jedinečným způsobem uspořádaný celek námi osvojeného světa (a tedy celková souvislost nás samých, jednota naší osoby).

Takto se v naší hypotéze jeví obsah svatojánské zkušenosti. Je mi líto, že to nedokážu vyjádřit menším počtem slov, ale v dalším zhuštění by asi formulace nebyla srozumitelná vůbec. Ve zkratce lze ovšem říci, že tu jde o zkušenost náhledu smyslu. (Pro zasvěcené ještě pregnantněji: zkušenost neubauerovského "aha!")

Takováto zkušenost, znásobená tím, že byla učiněna společně (že se na tato témata po cestě také diskutovalo, není přitom rozhodující), vyžadovala zajisté od našich výletníků jistou vnitřní dispozici, jakési "předběžné naladění". A to tu zřejmě bylo. ZDENĚK dokonce tvrdí (je to však svědectví velmi pozdní), že

"od počátku jsme vycházeli z předpokladu, že náš výlet je tajemnou výpravou /.../. Že každá podrobnost je významná, že skrze každou z nich se zjevuje celek. Celkový smysl vládne - a my se mu skrze jednotlivosti otevíráme. Tento smysl chceme nahlédnout, vyčíst a uvidět. Nikoli naplánovat, zrežimovat, zkonstruovat." (str.77)

Jenomže něco jiného je o tom uvažovat a psát, a něco jiného je skutečně to prožít: proto ten moment překvapení a úžasu, o němž vypovídá MARTIN:

"Zůstává ovšem na našem svatojánském výletě cosi znepokojivého, a sice právě onen moment zvláštního překvapení, úžasu nad tím, že jsme bez vlastní vůle byli zataženi do jeho 'příběhu', že jsme byli tímto příběhem doslova polapeni." (str. 60)

Musíme si nicméně ujasnit, v čem ta mimořádnost svatojánské zkušenosti vězí. Vždyť "pochopení smyslu" není zas tak vzácným úkazem, aby se kolem toho nadělalo tolik řečí. Nuže, máme-li se v tom všem vyznat, musíme si znovu připomenout,

že je rozdíl mezi zážitkem a zkušeností (i když obě slova v běžné řeči víceméně splývají). Když něco pochopíme, je to pro nás - v rovině sebevnímání - určitý zážitek (připusťme, že pro některé z nás dokonce velký zážitek). Ale co přitom vlastně zažíváme, jaká je vlastní povaha tohoto psychického zážitku, o to se už obvykle nestaráme, neboť to pro nás není prakticky důležité: pro aktuální pochopení věci, o kterou běží, to vědět nepotřebujeme. A tak zkušenost, kterou jsme o věci "primárním" aktem pochopení učinili, zůstává sama na úrovni pouhého zážitku. Filosof se s tím však nespokojí: toho zajímá právě to, co tento zážitek pochopení smyslu znamená, a nedá si pokoje, dokud se usilovnou reflexí a interpretací nedobere jeho smyslu a neučiní tak i z tohoto zážitku zkušenost - filosofickou zkušenost pochopení smyslu. Teprve v této "metazkušenosti" (pochopení smyslu pochopení smyslu) se primární zážitek pochopení stává sdělitelným. Filosof například dochází k náhledu, že pochopení smyslu má povahu paradoxní jednoty nazření a tvůrčího výkonu: o tom se pak (netvrdím, že lehce) dají psát traktáty - a jeden z výletníků už jich slušnou řádku napsal. To všechno, jakkoli to někdy vypadá bizarně, nevybočuje z obvyklého řádu věcí. Ale když člověk najednou učiní podobnou zkušenost na základě zážitků "fyzických", nota bene celkem banálních (na výletě!), když ji učiní přímo, takříkajíc v modu tělesnosti: to tedy je namouvěru zarážející, to je něco nebývalého! Je to tak prapodivné, že se to dá logicky artikulovanou řečí stěží vyjádřit (vizme sisyfovské úsilí ZDEŇKOVO).

"Ať se /.../ snažím vzpomínat na náš svatojánský výlet jakkoli strážlivě, zdá se mi, že právě pohádkové vyprávění představuje nej přijatelnější způsob, jak jeho realitu (ne nepodobnou snu) nějak zachytit a popsat. /.../ *†*
Ten, kdo se na něj jednou vydá, ten to určitě pochopí."
(MARTIN, str. 67)

Nu, je to samozřejmě jenom hypotéza, ale mám za to, že sotva commensšího by bylo úměrné námaze, kterou autoři vložili do sepsání Svatojánského výletu. V každém případě to musela být zkušenost výjimečně silná a naléhavá, a tak není divu, že se v očích výletníků stává posléze jakýmsi podobenstvím či symbolem:

†Svatojánský výlet tak trochu tajemství, nikat m...
(97)

"Došlo nám zároveň /s odstupem času - P.F./, že svatojánský výlet pro nás není jen efemerní, dávno minulou jednodenní epizodou, ale že je připomínkou cesty, resp. vzpomínkou na cestu, na které se nacházíme odjakživa a hlavně neustále."

(MARTIN, str. 62 n.)

x x x

Do jaké míry se autorům podařilo adekvátně tuto zkušenost vyjádřit, mohou nejlépe posoudit oni sami; nám ostatně ani nepřísluší, abychom se touthle věcí zabývali. Ať je tomu totiž jakkoliv, jejich úsilí vedlo k vytvoření určitého díla - a právě smysl díla (v zásadě nezávislý na záměru tvůrce i na zkušenosti, která ho inspirovala) je to, co nás zajímá především. Tento smysl díla - to, co dodává Svatojánskému výletu obecnějšího filosofického významu, ba co z něho činí jednu z nejvýznamnějších událostí v naší filosofické tvorbě posledních let - spatřuji v tom, že se tu nanejvýš pozoruhodným způsobem manifestuje "nový" filosofický styl, jehož zrodu jsme již delší dobu svědky a jenž se u nás ve filosofickém myšlení stále více prosazuje. Slovo "styl" zde užívám v podobném významu, jako se užívá v dějinách kultury: mám na mysli jakousi širší, rámcovou jednotu, která charakterizuje tvůrčí sebevyjádření určité epochy a v níž ovšem mohou koexistovat rozličným způsobem vyhraněné směry, školy či systémy. V tomto smyslu (jako výraz "ducha doby") tento nový styl signalizuje a zároveň zpečetuje rozchod současného myšlení s "duchem" novověku. Význam svatojánské trilogie jako práce filosofické neleží v tom, že by řešila nebo aspoň důkladněji zkoumala určitou problematiku; po stránce tematické je to učiněná všehochuť; zračí se v ní však, ano takřka se v ní "ztělesňuje" právě tento nový styl myšlení: to je její vlastní přínos, tím patrně zaujme trvalé místo ve filosofické literatuře. Jestliže o to pisatelé v průběhu práce vědomě neusilovali (což je pravděpodobné), tím lépe: manifestace stylu tak jen získává na přesvědčivosti a autentičnosti.

Vnučuje se mi pořád výraz "manifest": připadá mi, že je to jediné označení vskutku přiměřené povaze věci. Arciže ne v tom běžném významu, jako soubor programových tezí; to slovo se tu nabízí ve svém původním smyslu: "manifest" jako

projevení, vyjevení, ozřejmění toho, oč jde. A v tom je právě specifikum Svatojánského výletu: nový styl se tu názorně, konkrétně předvádí v činném uplatnění. Ostatně, deklarovat jej na způsob programu, formulovaného v abstraktních tezích, bylo by hrubě protismyslné: jde přece o skutečnost pořád ještě ve stavu zrodu, takže zatím ani úplný jeho popis nelze podat, a potom - styl se přece neplánuje, ten se rodí, a my můžeme jeho utváření jen průběžně sledovat, případně identifikovat jeho charakteristické rysy. Vidím takové rysy zejména tři:

1. Předně je to návrat ke zkušenosti jako živoucímu středu "filosofického života", neboť se ukazuje, že skutečnost sama nedává smysl leč jako skutečnost žitá: hledání smyslu zkušenosti, to je nyní hlavní vzpruha všeho filosofování. Tím se ovšem nově klade i otázka sebepoznání.

"... skutečnost již není vyloučena ze života subjektu, nýbrž je předmětem jeho poznání tak, že je obsahem, smyslem jeho vztahu k sobě. Ono 'sebe' (das Selbst, the Self), toť vposledku veškerá skutečnost v jednotě (TO HEN KAI PAN starých filosofů) - tedy přímý opak konečného individuálního já."

(Z. Neubauer: Ontologické předpoklady hermeneutického pojetí subjektu, KS 3/83, str. 32)

2. Všimněme si: smysl se nám dává (my ho nevymýšlíme, nekonstruujeme), ale dává se v našem pochopení (chováme ho v sobě, nemůže "vzejít" leč z našeho nitra, jeho vyjevení závisí na nás). Tak se paradox smyslu stává těžištěm filosofického zájmu.

Odtud vyplývá "nový" důraz na existenciální aspekt filosofického myšlení: nejde tu jen o speciální úkon intelektu, hledání pravdy zavazuje celou naši bytost, je tu v sázce celá naše existence; povstává-li pravda z našeho nitra, jsme za ni také odpovědní, ručíme za ni sami sebou.

"To, co vyznáváme, hlásáme, tvrdíme a svědčíme, bere od nás počátek: nelze se dodatečně vymlouvat, že jsme to někde sebrali - například utrhlí ze stromu poznání - a že nás někdo dezinformoval. Informace nesouvisejí bytostně s pravdou - "exformace" naproti tomu ano: představují náš vlastní tvar, jímž vyjadřujeme sami sebe."

(ZDENĚK, Svatojánský výlet, str. 129)

3. S tím pak souvisí "nová" pozornost věnovaná těles-
nosti, konečnosti, pozemskosti lidského bytí (smysl se musí
"vtělit" v našem "zažívání", aby mohl vyjít najevo skrze
naši zkušenost). Filosofie znovu objevuje ctnost pokory,
navrací se jí smysl pro tajemství.

Ani jeden z těchto rysů nepředstavuje zajisté sám o so-
bě nějaké "novum" v dějinách filosofie, jakože vůbec právě
ve filosofii platí víc než kde jinde: nihil novi sub sole.
Relativně nové je pouze to, že vystupují simultánně, pro-
pojeny vzájemně v ústřední problematice smyslu. Domnívám
se, že tohle právě charakterizuje onu rodící se jednotu
stylu, jednotu, jež zároveň ponechává dost místa pro plu-
ralitu metod a konkrétních řešení. Nebylo by jistě moudré
opatřovat ji hned nějakou klasifikující nálepkou, na druhé
straně však k pochopení věci bytostně patří, že jsme s to
ji pojmenovat. I zdá se mi, že povahu tohoto stylu by nej-
lépe vystihovalo (rovněž nezcela nové) jméno "persona-
lismus".

Petr Fidelius

H U D B A 

P o p m u s i c a b o h e m i c a

Není žádným tajemstvím, že řada našich nejpopulárnějších
zpěváků boduje v soutěži o Zlatého slavíka především díky
svým pečlivě vybudovaným fan klubům. Jsou to sdružení mládeže
mezi patnácti a osmnácti lety, jejichž členové si vyměňují
desky a podpisy své oblíbené hvězdy, navštěvují společně
jeho koncerty v blízkém i vzdáleném okolí - prostě jak říká
módní termín: socializují se. Za tuto příležitost ke spo-
lečenskému styku se odměňují svému miláčkovi hlasy, které
každoročně posílají do zmíněné ankety.

Žádná zvláštnost: takové organizace existují všude na
světě, snad kromě Indonézie, kde je populární hudba americko-
evropského typu údajně zakázána, a několika dalších rozvojo-
vých zemí.

V rámci místních organizací SSM máme tedy fan kluby Karla Gotta, Michala Davida, Olympiku a dalších. Při letošním Zlatém slavíku se však ukázalo, že Československo, v populární hudbě obvykle považované za svět neolitické kultury, má jeden světový primát - ANTI-FAN KLUB. Kdesi, tuším, že ve východních Čechách, totiž vznikl Klub nepřátel Kotvalda a Hložka!

Dalo by se nad tím mávnout rukou a říci, že pubertáci se baví. Vždyť ani v Anglii to nemá pop hvězda lehké, a znelíbí-li se publiku, často okusí, jak trpěl svatý Štěpán. Místo kamenů padají plechovky od piva. Často nedopité.

Tím to ale končí. Plechovkou se všechno vybije. Neznáme však případ, aby se lidé sdružovali, protože jsou nepřáteli nějakého zpěváka. Jen u nás.

I já jsem jim kolikrát nadal panáků a šašků a vypínal televizi, když se objevili na obrazovce. Nejsou přitom lepší ani horší než ostatní. Zpívají hloupé písničky - ale kdo je dneska nezpívá? Vadí mi, když je vidím nebo slyším, ale přesto mě mrazí, představím-li si, že šestnáctiletý člen Klubu nepřátel K + H vstává v půl šesté ráno, aby vykoupil ve své obci všechny výtisky Mladého světa, v nichž jsou hlasovací kupóny na Zlatého slavíka, protože každý hlas, který těm dvěma nepřijde, je dobrý.

Kde se bere v lidech ta síla, která je nutí nenávidět dva tvory, kteří nikomu neubližují a navíc nemají šanci se bránit?

Domnívám se, že některé příčiny můžeme najít přímo v kořenech špatné populární hudby, popřípadě v její pokroucené funkci ve společnosti.

Například zpěvák je automaticky ztotožňován se svými písněmi. Naše nechuť k jejich debilitě se proto samozřejmě přenáší i na něj. Zpěvácká hvězda je i důležitou osobností, která symbolizuje určité společenské vztahy - u dospívajícího publika je především sexuálním symbolem. Nelze se tedy divit, že ctitelé mužnějších typů neradi vidí úspěch bezpohlavních figurek u pubertálního publika.

Někomu může vadit, že je vídá příliš často na obrazovce - mnohdy na úkor jiného, zdánlivě kvalitnějšího svého oblíbence (v jejich případě obvykle na úkor stejně populární

Hany Zagorové). Pro jiné mohou být symbolem domněle laciného úspěchu, z něho vyplývajících finančních zisků - a závist, ta dokáže mnoho, to je jed.

Z typicky českých pokroucenin a deviací populární hudby, které mohou být příčinou podobné nenávisti, mě napadá například přeceňování významu Zlatého slavíka oběma stranami - publikem i hudebním byznysem. Nebo nedostatek jiných typů interpretů. Kotvald s Hložkem, mladý Standa Procházka, Michal David a další představitelé "mladé generace české pop-music" jsou variantami jednoho a téhož typu.

A tak bychom mohli pokračovat dál. Jenomže to jsou všechno maličkosti, pro něž je možno se zlobit, ale nikoliv nenávidět. Myslím, že zvrhlost Klubu nepřátel K + H, která nám zpočátku připadala k smíchu, má hlubší smysl. Musí přece vycházet z širších společenských základů. Z každodenních problémů dospívající mládeže. Z jejích duchovních krizí, výchovy, sociální stratifikace. Z chyb - řečeno stranickým newspeakem - vzniklých při formování morálně volných vlastností mladé generace.

Zdrojů, které nenávist party mladých vůči dvěma bezvýznamným šaškům vyvolaly, bude pravděpodobně víc. Těžko je dnes hledat. Od posledního sociologického výzkumu posluchačů populární hudby uplynulo více než dvanáct let, což je v tomto prudce se měnícím žánru doba dlouhá jako jinde celé století.

Zmíním se proto o zdroji jediném: o potlačené agresi. Setkáváme se s ní u mládeže stále výrazněji. Nejen u nás, ale všude na světě. Rvačky vlajkonošů na fotbale, bitky při tanečních zábavách nebo na koncertech jsou vlastně únikovým řešením vzpoury proti autoritám. Proti diktátu rodičů, proti mistrovi v učňáku, smýkajícímu s učněm podle své nálady, proti učiteli na gymplu, vědomě vykládajícímu žákům nepravdy. Proti morálním a společenským konvencím. Proti kategoricky jednoznačným soudům sdělovacích prostředků.

Nemůže-li se tato skrytá agrese nějakým způsobem vybit, společnost bývá postavena před velké problémy. Wilhelm Reich například tvrdí, že z takových a podobných zdrojů se rodí fenomén fašismu. Ti, kdo analyzovali "Pařížskou revoluci 1968", vidí v potlačené agresi jeden z hlavních důvodů toho, že tato revoluce vypukla.

Každá rozumná společnost proto ví, že konfliktní prostředí neškodných bitek jsou pro její funkci nezbytná a zdravá. Jsou to pojistky u přetopeného kotle. Od sedmdesátých let proto vidíme všude ve světě, že jednotlivé státy podobná prostředí dokonce budují, aby se v nich agrese vybila a neobrátila se, vedena nějakým vysokoškolským ideologem jako v šedesátých letech, proti nim. Pravda, občas se to vymkne z rukou jako oněhdy v Bruselu, ale to jsou výjimky.

Československo jde však na problém jinak. Chce převychovávat vlajkonoše, a kdyby to bylo jen trochu možné, chodilo by se i na pop muziku ve společenských oblecích. Nejspíš proto, že v saku se špatně pere. Mládež si proto musí najít jiný způsob, jak skrytou agresi vybit a hledá ve společenských strukturách vhodnou platformu. V zemi typické svou zbyrokratizovaností je organizovanost, do dětí vtlučená už od útlého věku, ideálním řešením. Má tu výhodu, že člověk je v ní anonymní, může si tedy dovolit více krutosti a zla.

Zakladatelé Anti-fan klubu Kotvalda a Hložka mají jistě ze svého činění zábavu a legraci. Píší do Mladého světa, na svých pravidelných schůzkách možná závodí o největší urážku svých neoblíbenců, pomlouvají jejich televizní vystoupení. Socializují se - na základě nenávisti. Tráví tím roky čekání na vojnu a na manželství. Ale pro nás už to legrace není. Pod hlavičkou místní organizace svazu mládeže se rodí něco ošklivého - obyčejný český fašismus.

Elvis I.

0000 D I S K U S E
0000 P O L E M I K A

=====

A d h o m i n e m

Když jsem byl v roce 1971 laskavostí Olega Homoly po jisté době nezaměstnanosti přijat jako skladník do Památníku písemnictví, pracoval tam ve funkci kádrového referenta tamní knihař pan Vraštil. Byl v té době jedním ze dvou členů KSČ

v té instituci a čert ví proč, snažil se mě přesvědčit, že i on má výhrady k nešvarům režimu. "I já," sděloval mi s hr-
dostí, "jsem několikrát poukázal na chyby a nedostatky. Sedl
jsem a napsal dopis ministrovi a řekl jsem mu otevřeně, co
si myslím. To se rozumí, že jsem se podepsal jako pseudonym."
"Jakpak to, pane Vraštil? Tomu nerozumím," řekl jsem. "No,
to je jednoduché," vysvětlil mi kádrový referent. "Prostě jsem
si zvolil jméno jednoho člověka od nás z baráku a tím jménem
jsem dopis podepsal. Přece si nezpůsobím komplikace pro prav-
du. A jemu se nemohlo nic stát, když to nepsal."

Pana Vraštila mi připomněla Poznámka redakce v Kritic-
kém sborníku 1985, sv. 2, str. 99. Nemohu se zbavit dojmu,
že "redakce" je jméno někoho z baráku, v němž bydlel někdejší
památníkovský kádrovák.

Copak někdo ví, kdo je redakce vynikajícího, solidního,
tolerantního a vytrvalého sborníku? Nikdo to neví. A taky
to vědět nemusí a vědět nemá v našich poměrech. Jenže ta-
ková redakce se může maximálně omezit na technickou poznám-
ku, na informaci, na sdělení provozní. V žádném případě by
redakce, zcela pochopitelně anonymní, neměla vstupovat do
debaty, k tomu polemicky, povýšeně, autoritářsky, kantorsky,
jako by jí bylo shůry dáno. Chce-li takový "redakce" říct,
že se mu na Pithartově statí Smlčeti zlato, k níž se po-
známka vyjadřuje, něco nelíbí, proč se kryje - řeknu rovnou
že nepoctivě - za instituci. Už se o etice anonyma v Kri-
tickém sborníku psalo. Je to problém složitý, nicméně jistá
pravidla, jimiž by se měl anonym řídit (pro mě za mě ať si
říká třeba kryptoným nebo jak se mu zlíbí), nabídla A. Non-
ymová (KS 1984, sv. 4, str. 42). Zřejmě článek A. Nonymové
"redakce" nečetl. Proto se asi taky dopouští stejného omylu
jako pan Vraštil, který se domníval, že nositeli jména,
jímž byl podepsán jeho dopis, se nemůže nic stát. Může se
stát a je složité pak vysvětlit: Já to nebyl, to anonym.
Kdopak uvěří?

Kritickému sborníku tu bylo ublíženo, je mu nactiutr-
háno. KS je znám jako publikace, která respektuje názory
a stanoviska příspěvkatelů, nemistruje je, nepoučuje, počítá
s myslícími gramotnými čtenáři, a až dosud, shledal-li text
dostatečně kvalitním, aby ho chtěl publikovat, udělal to

bez cenzurních škrtů a bez pedagogicko-didaktických doslovů. A najednou "redakce" zničehonic mění praxi. Kdyby se jen vy-
tahoval na Pitharta, no prosím, ten to snese, snesl už lec-
jaký útok, snese i shovívavý tón, jímž nevychovanec "redakce"
se omlouvá čtenářům, že nemohl jinak než zveřejnit stať
plnou omylů, chybného čtení, špatného pochopení smyslu atd.
atd., poněvadž ("redakce" píše Pithartovi malou jedničku
do klasifikačního notýsku):... "autor ve své úvaze výrazně
překračuje hranice sporu o jeden dokument Charty, dotýkáje
se problému obecnějšího". Jenže on se vytahuje i na čtenáře.
On nevěří, že čtenář umí číst, on nevěří, že čtenář by snesl
celý Pithartův text a tak v něm škrtá, aby se čtenář snad
nezkazil nebo co, a pro jistotu vysvětlí, kde se diletant
Pithart dopouští toho děsného omylu, že vidí věc jinak než
"redakce". "Redakce" ovšem není žádný anonymní zelenáč
a umně do své poznámky zabuduje větu: "...bylo by po na-
šem soudu vážnou kritickou chybou uchylovat se k argumen-
taci ad hominem" ... No ovšem, pro anonyma (a "redakce"
je anonym par excellence) existují jen názory a stanoviska
samy o sobě, kdo je zastává, je nepodstatné. Nebudu tady
hlásat žádnou mravouku, ale přece jen řeknu, že je mi to
k smíchu. Zvlášť tam je mi to k smíchu, kde za stanoviska
a názory se chodí k výsledkům, kde za to, co napíšeme, jsme
zbavování zaměstnání a kde se za postoje zavírá do vězení.
Ať už se to "redakci" a všem anonymům, pseudonymům a kryp-
tonymům a jiným pterodaktylům líbí nebo nelíbí, je auto-
rovo jméno pod vlastním textem nedílnou součástí názoru,
o který jde.

Tak to by bylo! Chtěl jsem autorovi Poznámky redakce
utrhat na cti v přesvědčení, že se chytí za nos a víckrát
to neudělá. Když už má puzení a nemůže jinak, ať si třeba
zvolí značku a trvale jí podepisuje, co napíše; jen ať se
nepřevléká, ať si nenalepuje fousy a nenasazuje umělý nos.
Tentokrát to udělal.

P.S.

Co je to "vnitrochartivní polemika"? Mohl by mi "re-
dakce" vysvětlit, jak moc patří české dějiny Chartě? Ta
drobná okolnost, že v polemice o chartovním dokumentu Právo

na dějiny diskutujeme taky o vhodnosti či nevhodnosti toho, že se zmíněný text stal dokumentem Charty, je přece okolností okrajovou. Tady zase "redakce" prokazuje neznalost celé polemiky, v níž jde především o to, jak k českým dějinám přistupovat. Ale co tu budu vysvětlovat, diskuse je celá k dispozici, ať si ji "redakce" přečte.

Luboš Dobrovský

y e z m i z d a t u

2

Kniha o bezdomoví a cestě, žízni a zdroji;
mimochodcova podobenství o bludu i bráně umění

V dvojdílném poetickém eseji o prologu, dvanácti kapitolách a epilogu snaží se autor vyjádřit konflikt umění a víry v duši umělce; činí tak formou vnitřních rozmluv (místa přecházejících z prózy do řeči vázané), jež vkládá do úst postavy charakterizované jako "nekatolický teolog a přitom tvrdošíjný obhájce vnitřních krásných tvarů a přísné duchovní skladby jazykové a obrazové, /.../ malíř a přitom husitský ještě snad obrazoborec, /.../ subtilní lyrik /.../ a přitom katecheticky tvrdý konfesionalista a věroučný dogmatik".

Svým žánrem, konfesijním východiskem i barokně rozvlátnou dikcí upomíná dílo na Labyrint světa J.A. Komenského, zpracovává však zkušenost o půl čtvrtého století bohatší: "duchovní potomek Amosova Poutníka" nemůže již dojít spočinutí v pokojíku srdce, neboť labyrintem je dnes samo srdce a v jeho hlubinách sídlí netvor Minotaur.

Úvahy o smyslu umění, o roli umělce v dnešním světě rozprává autorova postava v rámci niterného účtování svého dosavadního života, hledání ztracené identity osobní i národní.

(Malý přehled fakt a pokus o vysvětlení)

(Bez místa a data vydání. 94 ss. A5)

Překlad německy psané studie (Was sind die Tschechen?), kterou Patočka koncipoval ve formě dopisů své německé přítelkyni ke konci 60. let, se v Praze dostal do oběhu zjara letošního roku.

Autor zde podává přehled nejdůležitějších historických událostí, které formovaly povahu Čechů a utvářely osud národa. Neomezuje se na popis rozhodujících momentů v historii národa, nýbrž hledá jejich souvislosti evropské. Patočka zde není nestranným pozorovatelem: uvažuje o výhodnějších alternativách národního vývoje a posuzuje podle následků činy politických představitelů Čechů.

Jednotlivé historické etapy ve vývoji národa spojuje jednotně pojatou filosofií českých dějin. Práce končí rozбором důsledků české kapitulace v r. 1938.

ROTREKL, Zdeněk: Sad a menší prózy

(B.m., 1985, 93 ss. A5, tuhá plátěná vazba)

V knize jsou soustředěny autorovy povídky z let 1943 až 1980, a to Sad (1943), Zoráva o pádu města (1946), Očekávání v divadle (1963), Modrá krychle omývaná podzimem (1973), Nezvyklý způsob pravdy (1974) a Oano - la fenetre (1980).

MORAVSKÝ, František: Čtení o světových dějinách

II. Středověk

(Praha 1985, 293 ss. A4, celoplátěná tuhá vazba)

Po několikaleté přestávce vychází (žel, již po autorově smrti) druhý díl "neoficiální" učebnice dějepisu, určené především pro středoškolskou mládež. Současně vychází v nové, pečlivější redakci také díl první (Starověk).

s p i s y

j a n a p a t o č k y

V edici zahájené posmrtně roku 1977 za účelem přípravy kritického vydání sebraných spisů Jana Patočky vycházejí dva nové svazky (přehled dříve vydaných svazků viz v KS 4/83):

Umění a filosofie (Soubor statí, přednášek a poznámek)

Svazek 4: Dodatky

(Praha 1985, kombinovaná technika, 340 ss. A4, celoplátěná pevná vazba)

Tento svazek navazuje na třísvazkový sborník autorových prací týkajících se umění, sestavený v roce 1977, původně jako reprezentativní čtenářské vydání. Tímto sborníkem byla též otevřena řada SPISŮ JANA PATOČKY. V rámci této edice se ukázala nutnost doplnit jej svazkem čtvrtým, který by obsahoval jednak další spisy k danému tématu, ať již dříve publikované či nikoliv, jednak originály několika textů sepsaných přímo v cizím jazyce, které byly ve sborníku uvedeny pouze v českém překladu.

Poprvé je zde publikována obsáhlá studie o prostoru určená pro historiky umění (z roku 1961), dále studie o problémech filosofického překladu z r. 1968, několik

náčrtků týkajících se velkých historiků umění jako Winckelmann, Riegl, Schnaase a dopis Václavu Černému, kde autor hodnotí jeho esej Co je kritika z roku 1968.

Z prací dříve již otištěných obsahuje tento svazek kromě četných recenzí hlavně obsáhlou úvodní studii k autorovu překladu Hegelovy Estetiky, vydané r. 1966.

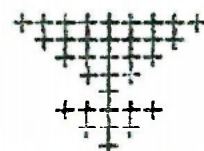
Aristotelés (Přednáška z roku 1949)

(Praha 1985, 140 ss. A4, celoplátěná pevná vazba)

Text poslední autorovy přednášky před jeho nuceným odchodem z filosofické fakulty UK v roce 1949. Podkladem pro toto vydání bylo několik dochovaných cyklostylovaných exemplářů, které si posluchači svépomocně rozmnožili. Text bylo nutno na mnoha místech opravit a rekonstruovat přesné znění odkazů na literaturu a řeckých citátů. Jde o obsáhlý úvod do studia Aristotelovy filosofie.

e d i c e

j u n g i a n a



Pokračujeme v přehledu dosud vydaných sešitů (formát A5, měkké desky), který jsme započali v minulém svazku KS:

- 11) GUGGENBUHL-CRAIG, A.: Archetyp invalidy aneb proti zdraví - za invaliditu (1983, 25 s.) Překlad článku Der Archetyp des Invaliden etc.

Tažení moderní vědy proti nemocem všeho druhu; archetyp invalidy jako nepřekonatelná překážka na cestě za ideálem absolutního zdraví; skutečný a "archetypový" invalida; mytologické a umělecké obrazy archetypu invalidy - pozitivní a negativní stránky tohoto archetypu.

- 12) VOOGDOVÁ, S.de: C.G. Jung jako psycholog budoucnosti a "filozof" minulosti (1983, 32 s.) Překlad článku C.G. Jung, Psychologist of the Future, "Philosopher" of the Past; R.S.: Několik komentujících poznámek k otázce styčných a rozdílných bodů Kantovy filozofie a Jungovy psychologie.

Byl Jung kantovcem, za něhož se sám pokládal? Kantova filozofická soustava a imaginace; srovnání Kantova modelu "noumenon-fenomenon" a Jungova modelu "archetyp-psychický obraz"; spornost Jungovy kantovské sebeobhajoby.

- 13) BERRYOVÁ, P.: Únos Démétrvy-Persefóny a neuroóza (1983, 39 s.) Překlad článku Der Raub der Demeter-Persephone und die Neurosis; A.L.: Několik úvah k článku P. Berryové.
Mýtus, psychopatologie a neuroóza; amplifikace mýtické postavy Démétrvy-Persefóny z hlediska archetypové psychologie; důsledky působení tohoto archetypu na ženskou psychiku: narcismus, deprese, "únos do podsvětí" atd.
- 14) JUNG, C.G.: Psychoterapie a světonázor (1984, 12 s.) Překlad 3. kapitoly knihy Aufsätze zur Zeitgeschichte.
Fyziologický a duchovní faktor lidské psýchy; světonázorová konfrontace jako součást psychoterapie; filozoficko-náboženský charakter duchovního faktoru psýchy a jeho úloha při "výronu archetypových obsahů".
- 15) JUNG, C.G.: Základní problém současné psychologie (1984, 30 s.) Překlad přednášky Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie.
"Psychologie bez duše" v materialistickém 19. století; nahrazení metafyziky duše metafyzikou hmoty; charakteristika ducha doby; tradiční představy o duši; pojetí psychické reality; psychologický dualismus.
- 16) JUNG, C.G.: Freud contra Jung (1985, 12 s.) Překlad článku Der Gegensatz Freud und Jung.
Jungův vlastní pokus o charakteristiku rozdílných názorových stanovisek Freudovy psychoanalýzy a Jungovy analytické psychologie; "pravdivé vyjádření" jako "karteziánské" východisko Jungova přístupu ke světu psýchy; tři základní odlišné znaky Jungovy psychologie oproti Freudovi: uznání subjektivního charakteru každé psychologické nauky, snaha vyhnout se nejhrubším nevědomým předpokladům, tradiční pozitivní pojetí duchovních a náboženských prožitků.
- 17) BUBER, Martin: Platón a Izajáš (1985, 24 s.) Překlad inaugurační přednášky; R.S.: Několik komentujících poznámek k Buberově přednášce.
Téma ztroskotání lidského ducha při pokusech o nápravu společenských poměrů; dva odlišné přístupy duchovního člověka k politické realitě: Platónova víze uskutečňování ducha a Izajášovo prorocké poslání zprostředkování duchovního poselství; Buberovo zhodnocení obou těchto neúspěšných pokusů.

- 18) JUNG, C.G.: Analytická psychologie a světonázor (1985, 36 s.) Překlad přednášky Analytische Psychologie und Weltanschauung.

Charakteristika světonázoru jako "pojmově formulovatelného životního stanoviska"; význam světonázoru z hlediska utváření světa a sebeutváření člověka; může Freudova psychoanalýza obohatit náš světový názor?; příspěvek Jungovské analytické psychologie k prohloubení moderního světonázoru: nevědomí jako autonomní a tvořivý faktor psychického života; příklad pacienta s mateřským komplexem; trvale působící psychické faktory a dějinné proměny jejich způsobů projevu a pojmového vysvětlení; analytická psychologie není světovým názorem; zásadní omyl dosavadních světonázorů ve světle výsledků moderní psychologie.

P e r i o d i k a

S a l i s b u r s k ý v ý b ě r



Pod tímto zkratkovým názvem uvádíme (s jistým zpožděním) další periodický sborník, který se ustavil během loňského roku. Sborník přináší, jak stojí na titulní stránce, "výběr textů z britského časopisu The Salisbury Review". Pokud je nám známo, jde o první samizdatové periodikum digestového typu. The Salisbury Review, časopis pro konzervativní myšlení, vychází v Londýně čtyřikrát do roka od podzimu 1982, pod redakčním vedením mladého filosofa a publicisty Rogera Scrutona; nezávisle na oficiální linii britské konzervativní strany věnuje se myšlenkovému tříbení konzervatismu jako ucelené, koherentní soustavy názorů, postojů a přesvědčení, která je schopna konkurovat jak socialismu, tak soudobému liberalismu. Český "výběr", přinášející v úplném překladu či ve zkráceném znění úvodníky, redakční úvahy, články a recenze z této revue, začal vycházet na podzim 1984, do konce roku byly dány do oběhu tři svazky (formát A4, cca 80 stran), které celkem pokrývají prvních šest čísel časopisu. Jednotlivé svazky nejsou číslovány, všechny jsou datovány "Praha 1984" a uvedeny touž ediční poznámkou.

Z obsahu zaznamenejme zejména sérii portrétů levicových myslitelů z pera R. Scrutona (E.P. Thompson, R. Dworkin, M. Foucault, R. Williams, R. Bahro, A. Gramsci) a paralelní řadu článků věnovaných myslitelům konzervativním (E. Voegelin, M. Oakeshott, F.A. Hayek).

Nesporný přínos tohoto edičního podniku bohužel oslabuje celkově nízká úroveň překladu, která místy připomíná odstrašující překladatelské výkony z let dvacátých. To platí zvláště

o svazku prvním, ale i v dalších svazcích, třebaže po této stránce vykazují vzestupnou tendenci, kvalita překladu povážlivě kolísá. Jde zejména o věcné nesprávnosti, pramenící buď z nepochopení textu, nebo z nedostatečného rozhledu po "reáliích" (včetně bibliografických), o závažné nepřesnosti terminologické, o diletantské odvolávky na "nepřeložitelnost" toho či onoho výrazu, až po případy spíše jen komické (když např. Hayek je "zčeštěn" na Hájka!). Odhlédneme-li už od stylistické stránky překladu, alespoň takovéto nedostatky (víceméně technického rázu) by se jistě daly odstranit pečlivější redakcí sborníku.

S t ř e d n í E v r o p a



Třetí svazek sborníku SE (Praha, červenec 1985, 143 ss. A4) je uveden redakční poznámkou, která se ve své obecné části zabývá otázkou pseudonymity v diskusích, jež se vedou ve sféře nezávislé kultury, a poté prezentuje obsah čísla, charakterizuje jednotlivé příspěvky a připojuje podrobnější bibliografické údaje.

Po stránce redakční sborník dosud postrádá pevnější vnitřní strukturu; tato "amorfnost" činí jeho obsah poněkud nepřehledným. Tak hlavní část 3. svazku (bez označení a bez vnitřního členění) přináší v pestré směsi šest žánrově i tematicky nanejvýš různorodých textů: kromě Hradcovy studie o významu J. Floriana pro českou kulturu a kolektivního textu Nacismus a katolická církev (Zamyšlení ke 40. výročí konce 2. světové války) upozorňujeme zejména na významný překladatelský počín, který se v tomto redakčním potpourri tak trochu "ztrácí", totiž první tři kapitoly z knihy vídeňského historika A. Wandruszky Habsburský dům (Dějiny jedné evropské dynastie), vydané r. 1984.

Další část svazku nese titul Recenze, komentáře, glosy; je to však oznámení spíše zavádějící, neboť zde nalézáme například interview (s Alexandrem Zinověvem, převzato z francouzského časopisu L'Express), básně (Czesław Miłosz, Dítě Evropy, z r. 1946) a text E. Kantůrkové Dějina, dějiny, dějinnost - což je spíše samostatný kritický esej než pouhý komentář (publikováno již předtím v Infochu).

P A R A F



Touto zkratkou se představuje nové periodikum, jehož první číslo se objevilo v létě t.r.: Paralelní akta filozofie. Na titulní stránce je uvedena adresa redakce: dr. Václav Benda, Karlovo nám. 18, Praha 2.

V úvodní poznámce, podepsané V. Bendou, si redakce klade za cíl přispívat především k plodné konfrontaci různých názorových proudů čs. neoficiální filozofie, a čelit tak podle

svých sil onomu nebezpečí "skleníkového ovzduší, kdy si navzájem naslouchají a přitakávají lidé názorově spřízněni, kdy se plody jejich ducha svobodně rozrůstají do subtilních konstrukcí a ornamentů - s tou jedinou nevýhodou, že jsou nevalně požitelné pro nezasvěcence a přemalo odolné vůči drsnému venkovnímu povětří". Sympatickým příslibem je předsevzetí redakce dbát také na "formální" stránku příspěvků: "... chceme na sebe i na naše autory klást požadavek, aby to, co budeme přinášet - jakkoli neakademické a nové svým obsahem - dosahovalo jisté akademické úrovně, vyhovovalo po formální stránce nárokům, které jsou ve světě na odbornou publikaci běžně kladeny."

Obsah 1. čísla tvoří tři delší stati českých autorů (D. Javorová: K Součkové článku o teologii a filozofii; E. Kohák: Masarykův Jan Hus; M. Machovec: K filozofickým základům tolerance), ukáзка z díla francouzského myslitele E. Lévinase, která ho představuje jako brilantního talmudického exegeta, a konečně několik recenzí či podrobnějších anotací.

I n f o r m a c e o c í r k v í (IOC)



Číslo 5/85 Upozorňujeme zejména na velikonoční poselství Svatého otce, na prohlášení generálních představených řeholních řádů k 35. výročí potlačení řeholního života v Československu a na obsáhlý dopis J. Zvěřiny slovenskému biskupovi Ferancovi (reakce na jeho odpověď dr. Čarnogüorskému - viz č. 3/85).

Číslo 6/85 Z obsahu zaznamenejme podrobnou zprávu o cestě Jana Pavla II. do Belgie, Holandska a Lucemburska v květnu t.r., redakční úvahu nad aktuální situací našeho katolicismu (Medaile a samizdat), úryvky z pastýřského listu berlínského biskupa Preysinga z roku 1937 (pod titulkem Německý biskup a nacistická totalita).

Číslo 7/85 Značnou část obsahu zaujímají drobnější texty (informace, úvahy, komentáře), které se tak či onak týkají letošního cyrilometodějského jubilea a nadcházejících oslav velehradských. Z dalších příspěvků uveďme referát o projevu delegáta Svatého stolce na symposiu o lidských právech v Ottawě (květen-červen t.r.). Mezi zprávami ze světa upoutá svým rozsahem informace o pronásledování katolíků (zejména vyšší církevní hierarchie) ve Vietnamu.

Číslo 7/85 (11.5. - 3.6.)

++ (dok. č. 10-14/85; sdělení VONS č. 443-449)

+++ Upozorňujeme zvláště na dokument č. 11, týkající se otázky diskriminace v zaměstnání; v dopise adresovaném ministerstvu práce a Mezinárodní organizací práce se obnažuje samotný kořen věci, jímž je způsob, jakým se v pracovních právních vztazích uplatňuje tzv. vedoucí úloha strany; příloha dokumentu obsahuje podrobný rozbor usnesení předsednictva UV KSČ ke kádrové a personální práci ze dne 6.11.1970, které má pro stávající diskriminační praxi klíčový význam.

Číslo 8/85 (č.6. - 3.7.)

++ (dok. č. 16-18/85; sdělení VONS č. 450-461)

+++ Přináší mimo jiné několik materiálů k mírovému hnutí v NDR, informaci o činnosti Mezinárodní federace pro lidská práva, jejímž členem je od prosince 1979 také VONS (jako Čs. liga pro lidská práva) a která na svém kongresu loni v listopadu zvolila jedním z místopředsedů Ladislava Lise, a text "Návrhu na zahájení řízení o přezkoumání správního rozhodnutí", jímž jazzová sekce Svazu hudebníků zahajuje u Městského soudu v Praze spor s čs. státem (ministerstvem vnitra ČSR).

Číslo 9/85 (4.7. - 10.9.)

++ (dok. č. 15, 19-21; sdělení VONS č. 462-465)

+++ Z dokumentů Ch 77 upozorňujeme zvláště na č. 20: Prohlášení k 17. výročí 21. srpna 1968. K mírové problematice se váže přehled ohlasů na Pražskou výzvu v západním mírovém hnutí a Dopis Zdeny Tomínové přátelům do Československa (o přípravě a průběhu letošního evropského mírového konventu v Amsterdamu). Dále z obsahu vyjímáme informaci o akcích, jež podnikla v poslední době Mezinárodní federace pro lidská práva v různých částech světa (zvláštní pozornost zde věnována Salvadoru).