
Documenta philosophiae

Filosof hrdé lidskosti¹

Josef Zumr —

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha

zumr@flu.cas.cz

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

Posuzováno z hlediska tzv. zdravého rozumu jeví se nutně Klímovo dílo stejně jako jeho život (odkazujeme zde čtenáře na jeho *Vlastní životopis*) něčím nenormálním, úchylným nebo zvrhlým. Kategorie „zdravého rozumu“, v Čechách tak zdomácnělé, nejsou skutečně s to pochopit počínání člověka, který zásadně odmítal jezdit pražskou tramvají od doby, kdy v ní zakázali kouřit, a raději vandráckou holí vyfukával takt svým rázným krokům na častých cestách z vysočanského domova do nejvzdálenějších koutů města, – pro něhož peníze byly jen ekvivalentem několika ruských rybiček a maximálního množství alkoholu a který za okamžik filosofické extáze byl ochoten obětovat všechny pozemské statky. K tomu ještě v běžném styku to byl člověk neobyčejně jemný, zdvořilý, ohleduplný a s vybraným vystupováním. A jestliže setkání s takovou osobou může „zdravý rozum“ ještě přijít

1 Text, který zde přetiskujeme, poprvé vyšel jako předmluva v dnes již běžně nedostupném vydání: Klíma, L., *Vteřiny věčnosti*. Praha, Odeon 1967. © Josef Zumr. Pozn. red.

shovívavým úsměvem a významným poklepáním na čelo, pak ve styku s dílem, myšlenkami a názory tohoto podivína začíná upadat v zuřivost. Společnost, jejímž ideálem byla „kramářská decimálka“ a plné břicho, nemohla vystát člověka, který tímto ideálem opovrhoval. Rovněž společnost, jež se promítala do spořádaného procesí, kráčejícího, obezřele se rozhlížejíc po číhajícím nepříteli, s pokorným nadšením za svatým obrazem k zářnému cíli, nemohla strpět okounícího jízlivce, který do jejích promyšlených hesel vykřikoval, že vše je jen Hra a že bůh, kterého nesou v čele, nikdy neexistoval. Podobný člověk může dojít sluchu jen ve společnosti, jež vědoma si své síly může si s moudrou rozvahou dovolit „přepych“ vyslechnout o sobě soudy, které i ve svém extrémním výrazu a často pamfletické formě skrývají hluboké pravdy; funkce bláznů na dvorech moudrých vladařů byla objektivní potřebou. Slovy filosofa samého: „Donkichotérie, jaké hned tak není rovno – největší rozumnost vedle největšího bláznění.“ Ani naše společnost nemůže tuto potřebu ignorovat.

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

jako Právo lidu, České slovo, Nová svoboda, Pramen, Tvorba, Ruch filosofický, Židovské zprávy, Rozvoj, a dokonce komunistický Hlas pravdy. Většina článků a studií uveřejněných v těchto časopisech vyšla potom v knize *Traktáty a diktáty* (1922), jejíž vydání financoval E. Chalupný, a ve *Vteřině a věčnosti* (1927). V novém vydání vyšla r. 1928 i jeho filosofická prvotina. Pochopitelně ani v této době nepronikalo Klímovo dílo bez odporu některých částí publika a bez veřejných skandálů. Veselohra *Matěj Poctivý*, kterou Klíma sepsal společně s Arnoštem Dvořákem a která měla premiéru r. 1922 v Národním divadle, musela být na nátlak oficiálních divadelních míst stažena z programu. Všeobecná korupce a demagogie vládnoucí v politických vztazích byla tu zesměšněna do té míry, že se to zdálo být „nebezpečné“ morální autoritě nedávno vzniklého státu. Když r. 1928, v úmrtním roce Klímově, vyšla první jeho větší beletristická práce, „groteskní romaneto“ *Utrpení knížete Sternenhocha*, vypovídaly odborné učitelky členství v knihovnici Plejáda, protože prý jen pro krásné vazby pornografie nekupují. Po Klímově smrti byl ještě vydán větší výbor z próz, nazvaný podle úvodní novely *Slavná Nemesís* (1932), a několik drobnějších prací v bibliofilských edicích. Na zpřístupnění Klímovy pozůstalosti má největší zásluhu Jaroslav Kabeš, zejména edicí dvou svazků korespondence *Filosofické listy Ladislava Klímy* (1939, z dopisů příteli Miloši Srbovi) a *Duchovní přátelství* (1940, vzájemná korespondence L. Klímy s E. Chalupným a O. Březinou) a svazkem deníků a dalších epistolárních pramenů, nazvaným *Boj o Vše* (1942). Po r. 1945 zahájil Kabeš vydávání Klímových sebraných spisů. Vyšla v druhém vydání *Vteřina a věčnost* (1946) a po ní *Traktáty a diktáty* (1948). Edice skončila rozmetáním sazby připraveného třetího vydání *Světa jako vědomí a nic...*

* * *

Klíma býval označován za epigona Schopenhauerova a Nietzschova. Než posoudíme, zda tomu skutečně tak je, musíme předeslat, že doba, kdy se Klímův světový názor formoval, tj. předěl 19. a 20. století, byla opravdu dobou intenzivního Nietzschova vlivu na celý evropský duchovní život. Tento vliv byl daleko mohutnější než předchozí a do jisté míry i paralelní ohlas názorů Nietzschova učitele Schopenhauera a v plné síle trval až do první světové války. Myšlenky „velkého přehodnocovatele hodnot“ vytvořily v plném smyslu kulturní atmosféru doby. Působily přes odpor všech institucí hájících status quo v nejrozmanitějších směrech a v nejrůznějších společenských souvislostech. Byly jimi zasaženy bezmála všechny síly, jež se tím či oním způsobem stavěly kriticky ke skutečnosti, stabilizované poměry porevoluční buržoazie. A můžeme-li zběžně charakterizovat tyto poměry ve sféře ideologické jako víru v pozvolný pokrok, smysl celého dějinného vývoje, jako víru v pokrok rozu-

mu, který svým světlem bude postupně dobývat všechny temné kouty nevědění, jako víru ve vědu, jež s mravenčí pílí snáší nesmírné množství poznatků pro úspěšnou praxi, jako víru v moudře spravovaný stát, harmonizující v jednu velkou rodinu nepříliš protichůdné zájmy svých občanů, jako víru v pevný mravní řád věčných lidských hodnot, jež mají svůj spolehlivý základ v ušlechtilých ideálech křesťanské morálky, jako víru v moudrou Prozřetelnost, které nevadí mírná dávka svobodomyšlnosti, jako víru ve výchovnou moc umění, jež může těmito ideály, oděnými do krásných forem, oblažit a zušlechtit lidská srdce, – pak zjistíme, že se Nietzsche rozhodl postavit proti nim ideály radikálně opačné, nezahrnující ovšem implicitně společensky revoluční řešení, a rozmetat svou kritikou, ironií, sarkasmem a blasfemií jejich soudržnost a historickou kontinuitu: „Znám svůj úděl. K mému jménu se připne jednou vzpomínka na něco obrovského – na krizi, jaké dosud na zemi nebylo, na nehlubší kolizi svědomí, na rozhodnutí vyvolané proti všemu, co dosud bylo vírou, požadavkem, svátostí. Nejsem člověk, jsem dynamit.“ (*Ecce homo*).

K prudkému rozšíření Nietzscheových myšlenek přispěly zejména dvě okolnosti: krize, do níž vstoupila vyspělá buržoazní společnost v poslední třetině 19. stol., tj. především prohlubující se rozpor mezi ideály této společnosti a její každodenní realitou, čímž vzniklo určité ideologické vakuum prahnoucí po naplnění, a za druhé básnicko-aforistická forma Nietzscheova projevu, jež podávala jeho radikální názory v atraktivní a přístupné podobě, ponechávala jim daleko větší prostor pro mnohoznačnou interpretaci, než je u filosofických idejí běžné, a tím jim poskytovala i větší a diferencovanější možnost ohlasu. Nietzscheovo dílo potkal podobný osud, jaký v novodobých dějinách evropského myšlení měl snad jenom rousseauismus, máme-li na mysli intenzitu i extenzitu jeho působení. Jeho ideologická funkce byla rozmanitá a vnitřně rozporná. Nietzscheových myšlenek se dovolávali lidé, kteří byli nespokojeni s buržoazní skutečností, ať už v celku, nebo v jednotlivostech, a kteří si přáli její změnu nebo opravu, návrat k starému či nastolení radikálně nového nebo jen útěk z ní do sfér duchovna. A tak se s Nietzscheovým jménem setkáváme u dekadentních aristokratů ducha, u titánských individualistů, u radikálních humanistů, u konzervativních zbožňovatelů moci i u ideologů dělnického hnutí v jeho anarchoindividualistické a anarchokomunistické podobě.

Také v Čechách má Nietzscheův vliv a ohlas neobyčejně široké rozpětí, a to již u generace, která vstupovala do kulturního života počátkem 90. let. Tento vliv zasahuje O. Březinu ideálem příchodu nového člověka, J. S. Machara odmítnutím křesťanské morálky a kultury a kultem antiky, F. V. Krejčího pokusem o syntézu Nietzscheova individualismu se socialismem, zakladatele Moderní revue Arnošta Procházku a Jiřího Karáska postojem duchovního aristokratismu i formou literárního výrazu, F. X. Šaldu důrazem na diony-

zovský kult plného života, a dokonce i pozitivistu Fr. Krejčího hlubším oceněním neracionálních vrstev lidské psychiky. Význam Nietzscheův zdůrazňuje také S. K. Neumann ještě ve svém anarchokomunistickém období, kdy jako ideolog kolektivistického hnutí sice nemůže přijmout Nietzscheův krajní individualismus, nicméně se často dovolává jeho názorů na stát („tak málo státu, jak jen možno“), jeho „nevyvratitelné“ kritiky křesťanské morálky a řadí ho mezi „pokrokové myslitele, básníky revolucionáře a anarchisty“, spolu tvůrce „ideové revoluce“. Programový skandalista české dekadence Arthur Breiský píše r. 1902 pod vlivem Nietzscheových esejí *Umění udělati se bohem*. S Nietzscheovým dílem a osobností se později se sympatiemi vyrovnávají také Otokar Fischer a Zdeněk Nejedlý. Aniž sestavíme plný výčet Nietzscheových vlivů, můžeme zaznamenat, že jejich dominující ideologická funkce působila v Čechách převážně směrem společensky progresivním, a dokonce tyto vlivy strhávaly k sobě svou dynamičností pozornost radikálně naladěných kruhů inteligence mnohem více než bezbarvý, pozitivisticky orientovaný austromarxismus.

Uvádíme konkrétní doklady přímého Nietzscheova vlivu mimo jiné i proto, že se nacističtí nebo nacismu blízcí interpreti pokoušeli využít Nietzscheových myšlenek, aby zdůvodnili rasistickou ideologii bezohledné vlády Hitlerových „naddůlů“. Někteří marxisté, v bezděčné závislosti na této snaze, avšak s úmyslem opačným, podobně dováděli rodokmen fašismu k Nietzscheovi a od něho přes Schopenhauera až k německé romantice, ignorující konkrétní dialektiku historického působení. Protože i Klíma stál logikou svého vývoje v těsné blízkosti této řady, musíme zdůraznit, abychom předešli případným nedorozuměním, že podobné interpretace jsou naprosto svévolné. Distancovali se ostatně od nich sami němečtí humanisté. Žádná doktrína se sice nemůže ubránit zneužití, dostane-li se do soukolí ideologických zájmů, o tom nás dějiny dostatečně poučují. Nicméně při vší mnohoznačnosti filosofického textu lze dosti objektivně posoudit, které důsledky z něho vyzovované jsou ještě v jeho intencích nebo je už překračují a stávají se falzifikací. V případě Nietzscheově a obdobně i Klímově by nebylo většího historického paradoxu, než kdyby ideje, jejichž uskutečnění spojovali s nejušlechtlejšími individualitami, jaké si z jejich hledisek lze jen představit, byly realizovány „gangsterstvím středních tříd“ (Orson Welles).

Opusťme však tyto ideologické exkurzy a vraťme se k nejlastnější *filosofické sféře*, kde můžeme Klímu s Nietzscheem konfrontovat, totiž k *metafysice*. Nietzsche se ve svém „přehodnocování hodnot“ nemohl samozřejmě zastavit ani před metafysikou a také ji podrobil kritice. Nazval všechny pojmy tradiční metafysiky, jak se vyvinula od Platóna a Aristotela, „mumiemi“ a žádal návrat zpět k předsokratickým Řekům, hlavně k Herakleitovi, neboť celá pozdější metafysika byla nakažena pojmem křesťanského boha. Nejno-

vější nietzschovské bádání, zejména zásluhou M. Heideggera a E. Finka, podrobně prozkoumalo, nakolik Nietzsche tento svůj záměr splnil a kde zůstal poplatný křesťansko-aristotelské tradici. Dochází k závěru, že čtyři hlavní rysy Nietzscheovy filosofie jsou zároveň odpověďmi na čtyři otázky tradiční metafysiky po povaze jsoucího. Tak učení o vůli k moci charakterizuje jsoucí, věc jako takovou. Nietzsche nezná žádné pevné konečné věci. Co vypadá jako věc, je jen dočasný útvar vůle k moci, určité kvantum moci, které je v neustálém napětí, pohybu a boji. Věc nemá pevné hranice, ve všem živém pulsuje vůle k moci, přemáhání slabšího silnějším, boj o moc a zároveň neustálý posun hranic. Tím je také vymezen prostorový předěl mezi bytím a nebytím. Učení o věčném návratu vypovídá o pohybu jsoucího v celku jsoucen, o jeho časovém rozměru. Celek věcí musí být časově určen již předem, nikoli až jako výslednice pohybů jednotlivých jsoucen puzených vůli k moci. Takový úhrnný vnitřní čas celku jsoucen je myslitelný jen jako opakování, věčný návrat. Tím odpadá jakákoliv nedokončenost, nehotovost, kterou musí teprve budoucnost dovršit. V takovém celku je již všechno budoucností, čas je pojat sám do sebe. Teze o smrti boha je řešením dalšího klasického problému, totiž vztahu skutečného bytí a jevů. Je odmítnutím tohoto rozlišení: neexistuje pouhý jevový pozemský svět a skutečný svět metafysický. Je-li bůh mrtev, není nejvyšší jsoucno propůjčující jsoucnost ostatním jsoucnům a není také nejvyšší dobro jako míra všech věcí. V této otázce však Nietzsche není důsledný, když rovněž chápe jsoucno pozitivně jako hodnotu a když ve všech konečných jsoucnech vidí „útvary tvořící vůle k moci“ a výtvořiny praumělce, jímž je dionýzovsko-apolinský život. Konečné učení o nadčlověku není jenom vize ideálu suverénního člověka, jak je promítnuta například do postavy Zarathustry, je také odpovědí na čtvrtou metafysickou otázku, co je pravda a jak je přístupná. Nadčlověk je pravdou všeho toho, co jako lidské existuje, co se zjevuje jako důsledek smrti boha, vůle k moci a věčného návratu. Tato pravda však není uchopitelná myšlením, abstraktními pojmy, ale intuicí, hlubokým božským pohledem do srdce světa, kterého je schopen, pokud je to vůbec možné, jenom básník. Nejvyšší pravda je „zřením“. Všechny uvedené čtyři hlavní teze Nietzscheovy filosofie se pohybují v mezích tradiční metafysiky, která poskytuje řešení jim analogická, nepřekračují tradiční čtyři aspekty problému bytí a neformulují ani otázku jejich překonání jako radikální revizi dosavadní ontologie. Princip vůle k moci je natolik ontologizován, že neustále strhává Nietzscheovo úsilí zpět do područí staré metafysiky a do kategorií esenciálního, substancionálního myšlení. Heideggerův rozbor končí také konstatováním, že Nietzsche je spíše dovršitel základních tendencí staré metafysiky než jejich bořitel, a uvádí ho v tomto smyslu do souvislosti s Leibnizem.

Domníváme se, na základě rozboru E. Finka a s ohledem na souvislost s Klímou, že vedle právě reprodukované tendence tradičně metafysické a metafysiku dovršující existuje v Nietzscheově díle ještě jiná základní tendence, která opouští starou ontologickou problematiku a dospívá k pojetí světa netradičními metafysickými prostředky: je to Nietzscheova myšlenka hry. Svůj původ má v Herakleitově představě Dia jako dítěte hrajícího si se světem. Také u Nietzsche má rozměr kosmické metafory. Lidská hra, hra dítěte a umělce, je klíčem k uchopení světa. Hra jako podstata člověka je pojata v tom smyslu, že hrající (si) člověk je spoluhráčem Hry světa, hry vzniku a zániku všech věcí, komedie a tragédie universa. Svět jevů je sférou, do níž může člověk svou hrou zasáhnout a uvědomit si v něm svou úlohu spoluhráče. Pokud Nietzsche chápe bytí a dění jako hru, není již vůle k moci metafysickou silou zpředmětňující jsoucna pro vnímající subjekt, ale vůle učinit věci myslitelnými. Věčný návrat téhož je časovým vymezením této hry. Nadčlověk v tomto kontextu není již vládce všeho, puzený vůlí k moci, ale hráč, který ovšem nežije v nepodmíněné svobodě, nýbrž v kosmickém souladu se světem jako spoluhráč nutnosti. Nicméně tato tendence je jednou z vnitřně rozporných stránek Nietzscheova myšlení a nemůže být považována za dominující (s výhradou, která vyplývá ze všeobecně uznávaných interpretačních potíží s Nietzscheovou filosofií); výraznou se stává tam, kde nad myslitelem Nietzsche vítězí Nietzsche umělec: „Antimetafysický pohled na svět – ano, ale umělecký!“ Poslední Nietzscheova kniha *Vůle k moci* však vyznívá naopak v představu světa, v němž je člověk spíše hříčkou než hráčem ve velké „hře sil a silových vln“, v „moři, jehož síly bouří a proudí, věčně se mění a věčně se valíce zpět v nesmírných letech návratu“.

* * *

Nietzsche osvobodil člověka od nadvlády boha, neuspěl jej však ještě zcela zbavit nadvlády staré metafysiky objektivního světa, kde se snadno nakonec bůh v podobě různých substancí ukryl. Tady nasadil své úsilí Klíma. Ve svém prvním filosofickém spisu se pokusil vyrovnat se světem tím, že ho prohlásil za fikci, za zdání: svět prostě neexistuje. Jediné, co můžeme o světě vypovědět, je: „Zdá se nám, že se nám zdá, že něco jest.“ Proto jediné, o čem víme, že existuje, jsou naše duševní stavy. O těch víme vše, právě jako o tom, co je mimo nás, nevíme nic. Víme zároveň vše a nic. Je-li tedy pravda fikcí, jsou fikce pravdou a jen v této relativitě je naše poznání světa s to se pohybovat. Podle existence našich duševních stavů můžeme s pravděpodobností usuzovat na existenci cizích duševních stavů a ty jsou také nositelem všeho, co se nám zjevuje, i toho, co se nám zjevuje jako hmota. Na pozadí všeho dění je tedy vědomí. Může se zdát, že se Klíma ve svém řešení problému světa vrací

až k Berkeleyovi, nepřijímaje však jeho boží záruku za existenci světa. Klíma byl také ovšem poučen filosofem vůle Schopenhauerem a filosofem vůle k moci Nietzsche: hybnou silou vědomí, světové substance, rozložené ovšem na množství duševních stavů, atomů vědomí, je vůle. Nikoliv však slepá vůle jako u Schopenhauera, ale vůle vědomá, od vědomí neodlučitelná, dokonce vůle jakožto vědomí. Podle své zásady „násilně myslit o nemyslitelnostech“ domýšlí Klíma pravidla pohybu tohoto světa vědomě-volných atomů, kde věčný návrat téhož nevyplývá jako u Nietzsche z konečného kvanta síly a kruhové nekonečné konečnosti času, ale z časově neukončeného slučování a rozlučování konečného kvanta „kosmického vědomí“, kde „každý myšlenkový atom sloučí se průběhem světového roku se všemi myšlenkovými atomy a stane se tak za dobu světového roku tím, čím je svět v každém momentu“, kde tudíž každý atom má podíl na věčnosti a nesmrtelnosti, kde se stírá podstatný rozdíl mezi bděním a snem, mezi životem a smrtí, kde se ruší všechna aktiva a pasiva, takže svět je bez hodnoty, a kde lidstvo provozuje životní hru, při níž nakonec nemůže ani ztratit, ani získat. „Zde je nejvnitřnější hrozné tajemství tohoto světa – fantómu: Vše snaží se a plahočí, touží a děsí se, doufá a zoufá, jása a naříká pro něco, co nejen teoreticky ‚Jest‘ ničím, ale co i prakticky V NIC se paralyzuje...“

Tento fiktivní kosmos je určitě analogon Nietzscheova metafysického světa, jak jsme se jej snažili popsat v souvislosti s otázkou po Nietzscheově překonání tradiční metafysiky, avšak svět ještě více vyprázdněný a zesubjektivizovaný. A tak jediná „hodnota“ tohoto iluzivního a indiferentního světa bez hodnot je vůle, síla ve vyšších stupních své intenzity. Vyprázdněný svět je připraven být silně vůli po vůli. Zde je také bod obratu, z něhož Klíma pokračuje v oně druhé tendenci, kterou jsme poznali u Nietzsche, a postupně ji dovršuje a rozšiřuje o nové stránky. Základ této tendence je ve *Světě jako vědomí a nic* explicitně vysloven: „Absolutní subjektivismus je nejvíce povznášející, krásnou, lákavou, příznivou filosofickou možností: činit individuum vším, ‚bohem‘, – pleno sensu.“ A hodnocení tohoto bodu obratu slovy již zralého myslitele: „Svět, pro svou *nicotnost* je něco pode mnou, je něčím, co možno *jakkoli* *traitovat*.“ Vidíme tedy, že podezření z epigonství můžeme s Klímou sejmut již v r. 1904. Od této chvíle začíná také u něho výrazně převažovat myšlení existenciální nad esenciálním, i když mezi nimi i nadále probíhá vnitřní, neobyčejně dramatický zápas.

Důsledky, pokračující ve směru tohoto obratu, rozpracovává Klíma nejprve ve své beletristické tvorbě, jíž se s maximální intenzitou věnoval v letech 1906–1909. Odtud lze také ono ohromné úsilí o podmanění světa a nejvyšší umocnění člověka dobře rekonstruovat. Bůh, kterého jako metafysického vládce nad člověkem nechal zemřít již Nietzsche a kterému Klíma vzal další půdu pod nohama, když substanciálně vyprázdnil svět, objevuje se znovu

na scéně, tentokrát jako sám člověk. Nikoli ovšem jako bůh, který sestoupil z nebes a stal se člověkem, aby ho spasil. Naopak člověk tu vstupuje na trůn, který se uvolnil po mrtvém bohu, a sám se stává bohem, vládcem nad světem i nad sebou samým. To je smysl Klímova „Egodeismu“ a „Deoesence“.

Klíma se této myšlenky neleká, necouvá před ní zpět do náruče dobrotivého křesťanského Boha jako Dostojevskij; hrdě ji přijímá a domýšlí do důsledků v teorii – ale také v praxi. Filosofie a život jsou mu rovnicemi. Proto měl v takovém opovržení akademické filosofie a proto nejpříšernější trest osudu, jaký mohl postihnout hrdinu jeho románu, borgiovského nadčlověka Fabia, byl ten, že se stal po smrti v „pekle“ profesorem morálky! Přežvykování vyláčených klasů bylo Klímovi nejpotupnější činností.

Psychické dispozice přímo předurčovaly Klímu, aby se stal filosofem typu Diogena, Empedokla, Sokrata nebo mudrců orientálních, pro něž byla myšlenka hlavním životním zájmem. „Po beletrii vrhl jsem se; poprvé soustavně, s vášní ještě větší, rázem na *filosofickou praxi*, s cílem: zabít všechno utrpení, dojít neměnného blaženého klidu filosofickým, aeternitním hleděním na vše, suverénně komandovaným, zorganizovaným.“ Konkrétně to znamenalo: ovládnout vůli („absolutně komandující vůlí“) své jinak anarchické a kontrole se vymykající duševní stavy, proudy asociací, vnější i vnitřní pocity a vjemy, excentricky se rozbíhající myšlenky, a dospět do stavu jakési filosofické extáze, v níž se celý tento rej duševních sil zastaví a jako v magnetickém poli uspořádá do silokřivek směřujících k jedinému bodu: vědomí své božskosti, své suverenity, své moci nad tím, co je podstatou světa. Praxe indických myslitelů tu nepochybně byla silným inspiračním zdrojem, právě tak jako védská filosofie v některých teoretických pozicích. Pátek 13. srpna 1909 byl onen památný den, kdy Klíma došel k „nejsmělejší, nejstrašnější, nejvyšší z myšlenek, jež člověk kdy měl: *být již v tom životě v podstatě vskutku a cele a plně Deus, creator omium!* již zde v podstatě *jednat*, jak On jedná v nejryzejším svém stavu! a spolu poznání, že cíl tento, pro každého dosavadního člověka non plus ultra šílenství, je zcela samozřejmý a dosažitelný ve smyslu mého apparentismu, existivismu... –, a ovšem egosolismu.“ V nejtěžších duševních bojích usiluje o dosažení tohoto stavu po stovky dní, z nichž jeden, tzv. Cholupický den dramaticky a obsáhle líčí v dopisu svému příteli. Avšak přes četné dílčí úspěchy konečný „úspěch“ se nedostavuje. „Boží praxe“, deoesence, jak nazývá Klíma toto hledání, dospívá do kritické fáze: „Tři cesty byly teď přede mnou: pokračování v dosavadním: na konci jejím seděla pitvorně se šklebící Blbost; absolutní heroismus a Lhostejnost *činu*: na konci černě strměla Smrt; a provisorní návrat k lidskému. Rozhodl jsem se pro návrat k lidskému.“ V souvislosti s prvním řešením, které tu Klíma naznačuje, vnucuje se myšlenka na „nemoc“, jíž svou deoesenční praxi také někdy charakterizuje, a klade se mimoděk otázka, zda skutečné nejde o jakési psycho-

patické stavy. Leč touto cestou lze se těžko dobrat filosofické podstaty těchto hlubinných stavů lidské mysli, stejně jako psychiatrické šetření neobjasní filosofickou podstatu Sokratova daimonion nebo estetickou podstatu fantastických vizí Hieronyma Bosche. Klímovy originální a strhující deskripce praktického egodeismu zůstanou ojedinělým svědectvím propastných hloubek ducha, na jejichž dně se šklebí nejen šílenství, ale také genialita. Druhá z naznačených možností konce „boží praxe“ byla logickým domyšlením absolutní svobody egodeisty: svobody ke smrti. Klíma o tomto řešení několik let skutečně uvažoval a několikrát byl již na pokraji rozhodnutí (viz o tom jeho deníky v Kabešově edici *Boj o Vše*). To, že se nakonec rozhodl „pro návrat k lidskému“, nebylo nedůsledností z hlediska jeho doktríny, ale vítězstvím antropologické, „existenciální“ tendence jeho filosofie nad tendencí kosmologickou, esenciální. Nevzdává se pro budoucnost zcela deoesenční praxe, ale obrací ji od introvertního „spočívání v sobě Vůle“ navenek k požadavku činu, „božské Síly“, dochází k závěru; „I jinak je svět jen krásný a dobrý pro toho, kdo našel svou pevnou půdu a Sílu... Je něco nevýslovně nádherného už v tom, že je někdo vlastníkem existence...“

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

materialismus, dokonce i morálku. Prostě: vše je v mé filosofii zahrnuto, není doktríny, která by nebyla její součástí.“

Čtenář méně znalý zákrutů filosofického ducha se může právem zeptat: kde je smysl toho všeho? Vždyť přece subjektivní idealismus je největším nepřitelem materialismu. Ano, ale hloupého, řekl by Lenin. A Marx dodává: „... Činná stránka, v protikladu k materialismu, byla rozvíjena idealismem.“ Neplatí to bohužel jen o materialismu předmarxistickém, jak bylo dlouho všeobecně rozšířenou domněnkou. Také dialektický materialismus prožíval z různých příčin dlouhá období, kdy na „činnou stránku“ téměř nebo úplně zapomínal. A tak není divu, že o vztahu ducha a hmoty vládla představa, kterou Klíma způsobem sobě vlastním formuloval v aforismu: „Materialismus neboli svět jako lejno, z něhož se kouří – duch.“ Avšak co jiného je tato „činná stránka“ než *člověk v bohatství svých určení*. Klímova filosofie nezná nic jiného než člověka, lépe řečeno Absolutního Člověka. Je extrémním antropologismem. Tuto charakteristiku neoslabeje ani tvrzení o nesmrtnosti ducha, které je pozůstatkem Klímova substancialismu, které připodobňuje jakési metempsychóze v rámci lidského rodu a které hájí argumenty, jež těžko obstojí i z jeho vlastního hlediska. Zdá se, že je podržuje, byť za cenu nedůslednosti, právě proto, aby zdůraznil kontinuitu hrdého lidství, aby mohl napsat rovnici já proto m Já = Bůh = Volnost. (Teprve v závěru *Vteřiny a věčnosti* z r. 1927, tedy rok před vlastní smrtí, tezi o nesmrtnosti oslabuje a zdá se, že i opouští.) Stejný smysl má také Klímova destrukce objektu, jeho nejdůležitější skepse vůči vnějšímu světu, kterou označuje jako absurdismus a jež končí zjištěním: vše je ztraceno! Tím však je dán pravý počátek svobody člověka: „Ale teprve ztratíme-li vše, můžeme vše získat – vesmír dobýt, Boha do okovů vrhnout...“ Zde je zdroj přesvědčení o ceně lidské existence. Člověk je tvor absolutně aktivní, tvořivý, aktivita, vědomá vůle, jeho podstatou. Aktivita, která tvoří svět a dává mu nejvyšší lidský smysl. Toto lidské je ovšem negací všeho otrockého, závislého a služebného, je to lidství „egosolistní“, bezmezně svobodné, nezávislé a nepokořitelné, podobné jen suverénnímu hrajícímu si bohu a volící svou angažovanost jen s vědomím vlastní volby a vlastní odpovědnosti. Je zřejmé, že se u Klímy setkáváme s podstatně jinou funkcí subjektivního idealismu – dá-li se tohoto označení, tolik zatíženého substancialismem, na jeho nauku vůbec použít, – než jakou uváděly dogmatické učebnice filosofie, které se přímo zažehnávaly křížem před tímto zvrhlým produktem „kněžourství“. Klíma se staví na toto extrémní filosofické stanovisko z důvodů právě opačných: nechce, aby byl člověk loutkou v ruce božích, nechce, aby byl hříčkou dějin a poměrů, a nechce ani, aby byl otrokem vlastní tělesnosti. Člověk musí být strůjcem svého osudu a pánem světa. Toto prométheovské gesto je průsečíkem, k němuž z opačných výchozích pozic dochází také humanistická tradice marxistická. A ve smyslu této tradice

si může marxismus přisvojit Klímu jako kosmickou sondu věčného lidství. Není třeba široce rozvádět, čím je dána hranice Klímova postoje: člověk, jehož vůle produkuje jediné myšlenky, má přece jen užší rejstřík možností než člověk, jehož vůle si všestranně přisvojuje svět. Klíma zná praxi jen jako aktivitu myšlení, myšlenka je mu činem, a pak jako jednotu filosofické myšlenky a jejího konkrétního prožitku, tj. života jako praktikování filosofie. Víme ovšem, že Klíma na nejvyšší formu této praxe, tj. absolutní bytí bohem již v tomto životě, permanentní deoesenci, nakonec rezignoval, odsunul ji jako ideál do nedohledna a rozhodl se pro „provisorní návrat k lidskému“. Tím otevřel svého člověka světu a angažoval ho ve věcech lidských, ponechávaje mu však plně intence suverénního hráče a smysl pro fair play, jež jsou jeho jedinou výzbrojí v neustálých utkáních s nepoctivým protihráčem, jímž je úhrnná faleš světa; představa člověka jako hříčky ve hře mocných sil tohoto světa nebo jako diváka pouze fandícího této hře, což je v podstatě totéž, byla s filosofií hrdého lidství zásadně nesmiřitelná. A tím také, ostatně v duchu svého omnismu, podstatně rozšířil dosah svého pojetí praxe.

Jak se tedy může egosolista vyrovnat se *sociálními a politickými poměry*? „Ale přece obejmout i je, být hodně sociálním, politickým, chytrým!“ Důsledný individualismus nevyklučuje socialitu, naopak je jejím předpokladem, neboť jen svrchovaně svobodný člověk může být základem opravdové společnosti. Z toho samozřejmě Klímovi vyplývá, že současná společnost taková není. Každý člověk stojí proto před zásadní volbou, jaký postoj vůči ní zaujmout, zda přijmout její morálku a pokořit se, nebo se postavit na odpor: „Mravností zovu otrockou shrbenost pod panujícími názory a řády lidí bez těžiště, bez vůle, beze světlejší inteligence. Imoralismem, – volné, vztyčené, rozkazující, autonomní bytí sebou. Co z obého líbí se vám líp? Nestydíte se, vy, kteří tím druhým nejste, a řekněte, že to první, – egyptské hrnce s masem líp než krutá svoboda.“ Filosofie společnosti a zejména dějin konkretizuje abstraktní dispozici Klímova člověka a určuje její zaměření. Klíma neklade otázku, jakou formou změnit okamžitý stav společnosti, usiluje především o změnu individuálního postoje a celkové změně ponechává dalekou perspektivu, avšak staví se důrazně za všechny síly, ideové i hmotné, jež mohou tuto perspektivu přiblížit nebo oživit. Vyslovuje se pro dělníky: „Dělníci jsou dnes velmi skromní: chtějí *pouze rovnost s buržoasií!* – Měli by jí odplácet stejně stejným a jinak ji nenazvat než *„cháttra“!*“ (1904). Vyslovuje se pro demokratičnost, protože národy usilující o sebezhodnocení musí usilovat i o demokracii, přičemž demokratičnost se nevyklučuje s centrální mocí, popřípadě s diktaturou, prochází-li národ mimořádnou situací, – dokonce „svobodou zve se tato reciprocita, je-li zdařená“. Vyslovuje se pro sociální spravedlnost, a ačkoliv se nepovažuje za socialistu, nedomnívá se, že by jeho postoj byl se socialismem v rozporu: „Nejsem-li socialistou, Marx i Bakunin

by as užasli, uzříť mé názory. Myslíte, že se to vylučuje? Ba ne, ani v politice, natož ve filosofii...“

Na Klímově *filosofii společnosti* se nejnázorněji dokumentuje pozemskost nejabstraktnějších výšek jeho nauky a aktualita jeho touhy po věčnosti. Jaroslav Kabeš kdysi výstižně přirovnal Klímův postoj k stanovisku tábořských chiliastů, u nichž rovněž výše a věčnost kladených otázek měla tento dvojitý směr: vedla „nejen *od* reality tehdejšího světa, ale *do* odboje proti ní“. Tato paralela, jak Kabeš také správně ukázal, je současně hlubinnou souvislostí, podstatným rysem českého filosofického myšlení, pro které je příznačná „jeho abstraktnost, nezemskost, protizemskost a zároveň tuhý smysl pro nejsyrovější realitu“, které se v této podobě projevuje v jeho nejlepších představitelích a které je i rysem filosofie Klímovy a jeho *filosofie českých dějin* zvláště. Alternativu „egyptských hrnců“ a „kruté svobody“ stavěl Klíma i před národ. Obě byly skutečností českých dějin, první však v převaze; neboť základní vlastnost české duše je „*ordinérní starostlivost o živobytí*. Mrzká starostlivost úředníka, aby nebyl vyhozen ze služby; řvává starostlivost sprosté ženy, tlačící se ve frontě na chléb co možná kupředu; syrová, surová, bestiálně vážná, nesmějící se, nesmějící se smáti, – smích strhl by ji do propasti jako probuzení somnambula... Její nuzná starostlivost, nejen nacionální, ale i privátní, je základním tónem českého písemnictví. Neuteče se jí, ať utíká se třeba pod nebe Hellady, nebo do nebe samotného; poctivě koncipovaný český bůh byl by jen přeučasný hospodář, který, maje dva hektary, dvě krávy a deset dětí, zanášel by ve všemoci své ročně 5.000 zlatých do spořitelny.“ Službičkování této duši je nejhorší službou, která může národu posloužit leda do hrobu. Tam skončí také každá politika – a politika je vlastní výraz duchovní aktivity národa –, která ztratí smysl pro velikost, sílu a vznešenost. Velikost, síla a vznešenost, vlastnosti hrdého člověka, tvoří také duchovní potenciál, jenž žije vnitřní oheň „planoucího národa“ a jenž je tvůrcem všech hodnot duchovních i materiálních. V českém národě tento oheň zažehlo husitství. Husitská vítězství učinila Čechy „předmětem pověrečné hrůzy a nábožné úcty, nejproslavenějším z národů; – a i nevlivnějším i dlouho potom: centrem Evropy, Prahu největším a hlavním městem jejím, rezidencí císařů severu, a co více, jeho kultury. Ale především: vrhla celé lidstvo na nové a vyšší cesty, – jimi počínat by měl *Novověk!* Nebyla to ‚renesance‘, ne rozumy Wicelffovy, Lutherovy aj., ne objevení Ameriky, co přivedilo velkou změnu: bylo to třesnutí tábořských cepů!, neboť znamenalo Sílu, Vznešenost, nový Život!“ Národ, zvláště malý, který tyto kvality ztratí, bude hrát ve světě roli „stejně smutnou jako písař přizvaný náhodou k hostině milionářů“. Avšak národy hořící budou hrát „ve světě nutně prim, jako onen písař, kdyby házel mezi boháče bomby nebo byl aspoň obáván, že je házet může“. Smyslem existence českého národa je, aby to čas od času činil, tak jako to dovedl v minulosti.

Inspirativní hodnota Klímovy filosofie dějin je nepopíratelná, a to nejen svým vnitřním obsahem, ale i širšími teoretickými souvislostmi. Jako kladl maximální důraz na tvořivou aktivitu subjektu v poměru ke světu, tak i zde zdůrazňuje tvůrčí úlohu politiky, specifického výrazu subjektu národa, v poměru k dějinám. Slabost mechanistického determinismu je silou Klímova voluntarismu. Takto pojatá politika je vědomým kladením společenských cílů, jež realizují obecně lidské prostřednictvím národní specifičnosti; je uvědomělou tvorbou osudu národa; vytyčováním odvážných perspektiv koncentruje duchovní síly národa a překonává živoření ze dne na den; dává národnímu charakteru pevný profil; vítězí nad fatalitou dějin a nekapituluje před „poznanou nutností“; svobodu bere do vlastních rukou. Je ovšem jeden základní předpoklad této tvořivé politiky: tvořivé osobnosti. Jen s jejich pomocí může společnost překročit práh, který odděluje říši nutnosti od říše svobody.

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

Svobodná existence v absurdním světě, tak by asi zněla první z rady paralel, jež lze vést mezi Klímou a existencialismem, Klíma nezná ovšem soubor existenciálních pocitů vyvolaných tlakem skutečnosti dvou světových válek a nových forem moderní civilizace, z nichž se mimo jiné vyvozuje tragiky absurdní úděl lidské existence. Pokud tyto pocity zná a analyzuje, vedou u něho spíše k představě groteskní absurdity světa: svět nestojí za to, aby byl brán vážně. Proto také Klímův člověk ještě může volit svobodu, nikoli být k ní jen odsouzen. A říká-li Sartre téměř klímovskými slovy: „Lidská skutečnost je čiré úsilí stát se bohem“, pak je za nimi třeba vidět tento rozdíl. Sartrův „egodeismus“ je východiskem z nouze lidské existence, Klímův svobodnou hrou na troskách směšného světa. Jakmile bylo ovšem dosaženo čís-

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

* * *

Musíme požádat čtenáře za prominutí, že jsme až dosud prováděli s Klímou určitou vivisekci, zamlčující jednu podstatnou okolnost, která je pro pochopení jeho díla neméně důležitá než systemizující analýza jeho názorů. Mínilme tím okolnost, kterou kdysi Šalda vyjádřil pregnantní charakteristikou „*filosofbásník*“. Tím se ovšem nepoukazuje jen na skutečnost, že Klíma psal vedle svých traktátů a úvah také krásnou prózu. Poezie je totiž neodmyslitelná od jeho vlastního díla filosofického.

Klíмова filosofie není filosofií utilitární; nelze ji redukovat na ideologii, metodologii nebo na návod k praktickému životu. Tyto prvky by se z ní snad při troše násilí také daly izolovat, ale nechápal by celek Klímovy filosofie, kdo by to chtěl činit. Pro toho, komu svoboda ducha je „zbytečný luxus, neboť se nedá ani jíst, nedá ani se nastříhat na šaty, ani se jí nedá topit v kamnech, ani se jí nemůžeš přikrýt, je-li ti v posteli zima“ (Šalda), pro toho je i Klíмова filosofie skutečným danajským darem. Klíмова filosofie je stejně jako umělecké dílo tvorbou; tvorbou, která vyrůstá z vlastních hlubokých vnitřních

zážitků a zkušeností nebo i z jediného prazážitku a vytváří na jejich základě novou myšlenkovou skutečnost. V této skutečnosti, která je naplněna vnitřní dynamikou až k explozi, rodí se všechno z rozporů, logika se inspiruje alogičností, racionálně iracionálně, myšlenka vzniká z myšlenky a je dováděna až k absolutně myslitelnému konci, nejvyšší lidská vznešenost vystupuje z nehlubšího animálního bahna a všechno to je osvobozující, jednotící a hybnou silou vůle zkomponováno v mohutný symfonický proud. „Filosofie je poezie rozumu“, charakterizuje Klíma tuto nejvyšší aktivitu lidského ducha a plně to platí i o jeho filosofii, stejně jako o všech velkých filosofických tvůrcích Platónem počínaje. Teprve uvědomíme-li si tento poetický rozměr Klímovy filosofie, získáme k ní všestrannější přístup a budeme ji moci ocenit i jako estetický objekt.

Jako je poezie neodlučitelná od myšlenky, je i myšlenka neodlučitelná od poezie. Nechceme označit všechno, co Klíma v oblasti beletristiky vytvořil, za poetické v užším slova smyslu, i když jsou tam místa neobyčejné básnické intenzity. Vedle toho tam nalezneme i další, relativně samostatné aspekty, které rozvinuty, mohly by být manifesty mnoha směrů moderního umění. Avšak to hlavní a spojující, i když z našeho dnešního hlediska se to vždy jako hlavní nemusí jevit a budeme někdy ochotni položit hlavní důraz jinak, je přece jen myšlenka, tendence, a to ve smyslu, jak ji Klíma sám definoval: „Tendenčnost je dobrá, je vznešená, tenduje-li se ke – vznešenému.“ To je jediná služebnost literatury, kterou uznával, a to vznešené byly nejvyšší pojmy jeho filosofie. Klímova próza je povýtce filosofická.

Klíma neviděl v psaní beletrie své poslání. Jeho prózy vznikaly z vnitřního přetlaku, z puzení horečně pracující fantazie, ale také z rozkoše hry, z fabulační slasti, z touhy objevovat nejkrajnější polohy vědomí i podvědomí – a to všechno vztažené k myšlenkám, jež byly právě v centru jeho pozornosti a jejichž nosnost jako by si na svých příbězích ověřoval. Téměř všechna jeho beletrie vznikla v letech 1906–1909, v době až marnotratného tvůrčího ovzduší. Byly to desítky novel, několik romanet a několik románů. Z nich nejrozsáhlejší byl tzv. velký román, nazvaný předběžně *Lidská tragédie a Boží komedie* a rozvržený na 7–8 dílů, z nichž byla napsána asi polovina o rozsahu několika tisíc stran. V příběhu skupiny „nejvyšších lidí“, plném zápletek a nejrůznějších odbočení, se tu líčí cesta hlavního hrdiny od džentlmena mayovského typu přes napoleonského titána a nietzschovského nadčlověka až k Egodeistovi. (V našem výboru otiskujeme z tohoto románu satiru „Příšerný konec Fabiův“ a části dochovaného fragmentu kapitoly „Bílá svině“, blasfemického pamfletu na dějiny křesťanství, koncipovaného jako pokleslá paralela Nietzschova *Antikrista*.) *Český román*, další z velkých románů, jehož hrdina prodělává podobné proměny jako hlavní postava románu předešlého, je mimoto parodií na měšťácké politické poměry a převrácením měšťáckých

morálních zásad způsobem, jenž je „plivnutím na vše, co se zvalo literaturou“. Do této doby spadá i strhující novela *Slavná Nemesis*, symbolika věčné touhy po poznání tajemství života a smrti, které uniká, sotva je na dosah, a o trestu-vykoupení pro každého, kdo příliš hluboko do něho nahlédne. Tehdy vzniklo také romaneto *Utrpení knížete Sternenhocha*, které jediné spolu se *Slavnou Nemesis* ještě Klíma upravil v pozdějších letech do definitivní podoby. Většinu rukopisů z této doby však spálil, a to i ty, které se tehdy snažil uplatnit u nakladatele. Z fragmentů, které se dochovaly, můžeme soudit, že Klíma nikterak nepřeháněl, napsal-li v roce 1908 o své tehdejší tvorbě v poněkud sebeironickém tónu: „V posledních dvou letech vychrlil jsem pro svou zábavu a zotavení fůru ‚beletrie, desetkrát realističtější a hnusnější, než je Zola, 10krát fantastičtější než Hoffmann, 10krát obscénnější než Casanova, 10x perversnější než Baudelaire, 10x cyničtější než Grabe, 10x paradoxnější než Wilde, 10x hrubší než Havlíček, 10x účinnější prostředek k zvracení než *Labyr. světa a r. s.*, krátce non plus ultra nemravnosti, zlotřilosti a bláznovství.“ K beletrii se Klíma na krátkou dobu ještě vrátil za první světové války, kdy psal německy se svým přítelem F. Böhlerem dadaistický román *Putování slepého hada za pravdou* (úvod z dochované části v překladu otiskujeme), a pak již jen příležitostně.

Zdůraznili jsme filosofičnost Klímovy prózy jako její dominující znak. Skutečně například syžetovou osnovou mnoha próz z prvního období je traktování problému smrti a nesmrtnosti, časnosti a věčnosti a s tím související problém bdění a snu, reality a iluze, tedy otázky, jejichž průkaznost si Klíma na své cestě za svobodným člověkem chtěl ověřit. Ovšem jaké bohatství forem při tom jako „vedlejší produkt“ vytvořil! Srovnajme jenom, jak je tato otázka podána ve třech číslech našeho výboru: ve *Slavné Nemesis* se iracionální pocity a iluze až halucinační neustále konfrontují a vyvracejí racionální interpretací a banální realitou, takže čtenář je až do poslední stránky na pochybách o vyznění autorova záměru, v povídce *Jak bude po smrti* je promítnuta do ironicko-satirické polohy kafkovské „proměny“ a v „Bílé svini“ má převtělování Svaté Panny podobu přímé parodie na Klímovu vlastní nauku o nesmrtnosti. Nebo požadavek umělecky využít „spojitých nádob“ snu a skutečnosti provedl Klíma do důsledků ve své beletrii přes odlišnost filosofického stanoviska dávno předtím, než byl Bretonem vyhlášen. Před jeho škálou humoru, od černého až po absurdní, bledne originalita většiny současných autorů. Ve všech těchto, ale i četných jiných příkladech, jež nelze jednotlivě vypočítat, nepůsobí Klíma básník jen nepřímou poetičností své filosofické myšlenky, nýbrž přímo svou vlastní básnickou potencí, projevující se ve formě jeho prozaických děl. Z tohoto hlediska se jeví jako velký *experimentátor a revolucionář moderní prózyřídila*. Jeho programové vyznání z r. 1910 je dodnes naplňovaným postulátem: „Umění je slastně opojené ví-

ření v ‚kráse‘ rozzářených – v krásu rozzářených – duševních stavů, stupňující se i k ‚druhému vidění‘ snu a i k extasi... Pěstuju v ‚bel.‘ nejvolnější styl. Jest jen jeden duševní život bez přehrádek; nenapadne mne oklestovat jej. Beze všeho vložím v prostřed tklivé pasáže nejabstraktnější větu, vyjadřuje-li danou ideu stručněji, než větu s oficielním bel. hávem, čerta se staraje, působí-li to nehezky; bez rozpaků věnuju celou kapitolu vztahům pojmů – ‚pravda‘ a ‚jsooucnost‘ a následující prašivě málo abstraktní naraci o čtyřech dámách, coējících současně na jedné posteli se synem Eurovým. Jest mnoho druhů cennosti: filosofická, poetická, propagační, utilní – počínaje od rady, jak zahřát si ruce, až k receptům, jak zabít každý strach – esprit, sprostý humor, ‚fotografie‘ ze života chátry, detektivní napínavost –: vše to má svou specifickou hodnotu, vše to má někde své místo – proč se omezovat? ... Dosavadní forma románu je těsná. Vytvoření naprosto volné, vše si dovolující jeho formy, nad níž zněl by všude výsměšný smích suverénní, božské skepse, jest jen ‚otázkou času.‘“ Ironií osudu žádný z Klímových románů, v nichž jsou všechny tyto požadavky svrchovaně vtěleny, ke škodě naší i světové literatury nevyšel, a většina dokonce autorovým přičiněním nenávratně zanikla. A přece to byl, jak řekl Otokar Březina, „rozený beletrista, snad jediný v celé Evropě. Od něho čekám dílo, které bude první z nového umění a které přijde tak, jako se ukazují červánky na počátku dne: fantastické a plné barev.“

Avšak nejen po formální stránce jeví se Klímovo beletristické dílo jako převratné. Nesmírně rozšířil i obsahový záběr prózy: zahrnul do ní skutečně celý „duševní život bez přehrádek“. Klímova nevyčerpatelná fantazie podřídila estetické funkci i nejtemnější stránky lidské psýchy, fyzický i metafyzický hnus a hrůzu, sadismus, bestialitu, satanismus, perverzi, paranoidní šílenství, podvědomou iracionalitu se všemi slepými instinkty, takže i nejotrlejší čtenář, zvyklý na novodobou „černou literaturu“, se otřese, a pamětliv rady Pavla Eisnera, nerad by viděl leckteré z těchto děl v rukou své dcery. Veškerá tabu, jež moderní evropská literatura po desítky let nesměle ostřelovala a jedno po druhém čas od času kácela, padají v Klímově díle všechna najednou, jakoby zasažena mohutnou salvou jeho fantazijního ohňostroje. Avšak jako ve filosofii jediným destrukčním aktem rozbil nadvládu objektu, aby osvobodil svého člověka, tak i ve své beletrii kácí všechna tabu, aby potom jako „orel vynesl ve spárech bláto do azuru“ a tím je vysušil. Jen v tomto napětí mezi nejnižším a nejvyšším rodí se vznešený, hrdý člověk, jen v této křeči rodí se krása.

Vědomá vůle k vznešenosti je obloukem, který spíná racionální a iracionální v člověku, poezie je svorníkem, který spojuje Klímovu beletrii a filosofii, vytvářejíc „negací a transformací nepřijatelné reality realitu touhy“ (Teige). To obojí je poutem, které víže Klímu k tradici prokletých básníků, a spolu s nimi, ač opomenut, předchází, připravuje a v mnohém i naplňuje re-

voluci, která zbavila umění „konvenčních a tradičních etoestetických zábran, aby projev básnické, myšlenky byl co nejsvobodnější“ (Teige), a která byla zatím v moderním umění nejvšestranněji a na marxistickém ideologickém základě (jak v poslední době prokázal R. Kalivoda) realizována *surrealismem*.

Klímovo dílo, jako díla všech tvůrců hodných toho jména, je nevyčerpatelné. Pokusili jsme se určitou interpretací naznačit jeho souvislost s dneškem. Jsme si vědomi, že jiný kontext a jiná doba přinesou jiné interpretace. To je však osud všech velkých děl, neboť myšlenka se v nich nezjevuje jako kostlivec ve školním kabinetu. Jejich poezie však přetrvává. „Kdokoli přijde ke dveřím básnickým bez šílení od Múz, jsa přesvědčen, že bude dobrým básníkem již pouhou znalostí umění, je sám nedokonalý a také básnické dílo rozumného zanikne před dílem šílicích,“ říká Platónův Sokrates.