

## Mitteleuropa: Rakouská říše jako metafora

Václav Bělohradský

In: *Přirozený svět jako politický problém /eseje o člověku pozdní doby/*. Praha: Československý spisovatel, 1991.

Jednou z nejdůležitějších kapitol vývoje západní kultury po první světové válce je nesmírný vliv, který v ní získávají autoři svázání svým původem a svým vzděláním s tou zvláštní politicko-kulturní formací, kterou nazýváme „rozpadající se rakouská říše“ nebo „staré Rakousko“. Vliv autorů, jako jsou Wittgenstein, Freud, Broch, Kafka, Musil, von Hayek, Carnap, Roth, Kelsen a nespočet dalších, je tak zásadní, že musíme položit otázku zdrojů této jejich výjimečné aktuálnosti. Je v jejich dílech nějaká společná zkušenost, která v poválečné západní kultuře získala zvláštní důležitost? Jak máme rozumět jejich souvislosti s „rozpadajícím se Rakouskem“? Co je ve zkušenosti této agónie a rozpadu tak aktuálního?

Pojem „Mitteleuropa“ chce postihnout tento společenský historický základ témat, která vnesli do povědomí západního člověka autoři „rozpadající se rakouské monarchie“, kteří rozpoznali v agónii tohoto mnohonárodního celku jakousi předehru budoucí krize Evropy a ve svých dílech přetvořili tuto zkušenost rozpadu a agónie ve velkou metaforu duchovní krize západního člověka: *finis Austriae* se tak stává metaforou osudu Evropy.

Pojem „Mitteleuropa“ nesplývá s pojmem „střední Evropa“ v jeho geografickém a historickém smyslu. Označuje naopak zvláštní politickou ideu a historickou zkušenost, která patří k devatenáctému století. Devatenácté století je dobou rostoucího nacionalismu, který definitivně přetvořuje „říše“ v „národní státy“, tj. ruší poslední zbytky nadnárodního univerzalizmu, na němž kdysi zakládaly svou legitimnost velké politické celky jako Svatá říše římská. Myšlenka jediného nadnárodního státu, založeného na společném duchovním dědictví evropského lidství, ustupuje před myšlenkou státu jako přirozeného dovršení národní totožnosti.

Smyslem politické ideje, která působí v pojmu „Mitteleuropa“, je zachránit rakouskou mnohonárodní říši před rozpadem, který jí hrozí pod tlakem rostoucího nacionalismu, zvláště pangermanismu a panslavismu. Pojem „Mitteleuropa“ zdůrazňuje zvláštní historický ráz rakouského soustátí: není ani německé, ani slovanské, ani maďarské. Jeho politické zdůvodnění a mravní základ leží v obraně, kterou poskytuje malým národům, žijícím podél Dunaje, proti německému a ruskému imperialismu. Palacký podal proslulou formulaci tohoto politického zdůvodnění rakouské říše ve svém dopise do Frankfurtu z r. 1848, v němž vysvětluje, že odmítá účast na pangermánském sněmu právě proto, že je „loajální Rakušan“.

„... na jihovýchodní straně Evropy, podél hranic říše Ruské, přebývají národové mnozí, původem, jazykem, dějinami a mravem znamenitě rozdílní – Slované, Rumuni, Maďaři a Němci, o Řecích, Turcích a Skipetárech ani nemluvic –, z nichžto žádný sám o sobě není dosti mocen, aby přemocnému sousedu svému na východě odporovati mohl s prospěchem po vše budoucí časy; totot' mohou jen tehďáž, když je svazek pevný a

ouzký bude spojovati všecky v jedno. Pravá životní síla tohoto potřebného svazku národů jest Dunaj; oustřední jeho moc nesmí se od řeky této nikdy daleko uchylovati, má-li skutečně vůbec platna býti a zůstati. Zajisté, kdyby státu rakouského nebylo již od dávna, musili bychom v interesu Evropy, ba humanity samé přičiniti se co nejdříve, aby se utvořil. Proč ale viděli jsme tento stát, jenž od přírody a historie povolán jest býti zástitou a strážcem Evropy před asiatskými živly všelikého způsobu . . . bez pomoci a skoro bez rady před návaem bouře nastávající? – Protože v nešťastném zaslepení již od dávna nepoznával skutečného právního i mravního základu jsoucnosti své a jej zapíral: základní totiž pravidlo, aby všecky pod žezlem jeho sjednocené národnosti i všecka vyznání víry požívaly ve spolek ouplné rovnosti práva i vážnosti“ (11. 4. 1848).

V devatenáctém století se prosazuje jako jediný legitimní základ státu etnická jednota národa. Stát je nyní pojímán jako „organismus“, který může fungovat jen tehdy, jsou-li všechny jeho části sounodé. Mnohonárodnost, říká P. Mancini, činí státní organismus neschopný přirozeného života.

Ve slově „Mitteleuropa“ zaznívá vůle vzdorovat nacionalistickému pojetí státu z pozice evropského univerzalizmu, který pojímá stát spíše jako výraz obecných zásad než etnické totožnosti. Tento pokus o obnovení evropského univerzalistického pojetí státu se opírá o tři základní argumenty. Za *prvé* o tradici pojmu „říše“, který se staví proti pouhému „státu“, říše je vždy výrazem univerzální ideje, která by v principu měla sjednotit všechno lidstvo: v základu říše je tato aspirace na univerzální jednotu lidstva. Z tohoto hlediska rakouské soustátí je autentickým dědicem Svaté říše římské, jak zdůrazňuje ještě sám Palacký.

Za *druhé* o myšlenku velkého sjednoceného trhu, který poskytuje všem zúčastněným národům zásadní ekonomické výhody. Rozpad velkých politických celků v malé národní státy je tu pojímán jako proces, který ohrožuje ekonomický rozvoj Evropy.

Za *třetí* se sama kulturní rozmanitost státního celku považuje za předpoklad skutečného kulturního rozvoje, protože nad-národnost je vnitřní aspirací každého myšlenkového díla. Typickým zastáncem této koncepce kultury byl např. Grillparzer, který načrtl projekt velkého epického dramatu, v němž by všechny rakouské národy vystupovaly jako složky stejnou měrou přispívající k všelidskému růstu.

Obránci ideje „Mitteleuropa“ staví tak proti nacionalismu kulturní, politickou a ekonomickou nadnárodnost, opřenou o zmodernizovanou tradici „Svaté říše římské“ v Evropě.

Univerzalizmus, obsažený v pojmu „Mitteleuropa“, se uskutečnil ve zvláštní formě. Spojujícím elementem rakouské říše byla byrokracie povýšená na svého druhu náboženství. Neosobnost zákona, racionalita státní správy, „legalita“, měla nahradit legitimnost státu. Byrokratický étos pronikl celým mocnářstvím a vtiskl mu

ten typický „úřednický“ životní styl, kterým se „staré Rakousko“ lišilo od všech ostatních západních států. Nejen politika, ale i každodenní život byl ovládnán normou neosobnosti. Musil říká, že v c. k. mocnářství vše fungovalo automaticky a lidé měli neustále „pocit nepostačujících důvodů vlastní existence“. Werfel popisuje v románu *Sjezd abiturientů* typického gymnaziálního profesora, který aplikuje svou školskou vědu na každodenní život, jak stojí v osnovách, ale tato každodennost „sestávala z tajemných pojmů jako služební třídy a postup, rámec úřední kompetence, služba“. Stát byl posvátný, „nebeská sféra, která sestoupila na zem ke spáse hříšníků“. Bůh sám pak byl jen „nejvyšší funkcionář“.

Nesmírný vliv středoevropské literatury na kulturu poválečného světa vyplývá z toho, že toto zneosobnění života, tato redukce idejí na aparáty, legitimitu na legalitu a pravdy na metodu se stala ústřední tendencí současných dějin. Autoři „starého Rakouska“ rozeznali s velkým historickým předstihem právě v této identifikaci rozumu s neosobností ohrožení nejvladnějších základů historické existence západního člověka. Tato hrozba přichází zevnitř evropské tradice, přestrojena za její přirozené dovršení.

F. Werfel uvádí soubor svých povídek nazvaný *Ze soumraku jednoho světa* hlubokou úvahou o soumraku rakouské říše, v níž ukazuje, že skutečnou příčinou její dlouhé agónie – probíhající za jasněho vědomí – byl tento útek k neosobnosti, k paragrafům a zákonům, jako by autorita se mohla stát legitimní tím, že bude dokonale neosobní, že bude svého druhu „autoritou nikoho“. Neosobní autorita je *contradictio in adiecto*. Říše se liší od pouhého státu tím, že je založena na univerzálně platné ideji, která dává vyšší smysl pouhé etnické jednotě. Ideje jsou ale vždy osobní, jsou idejemi někoho. Nedostatek autority je nedostatek idejí, a kde chybí ideje, chybí i legitimní moc. Tento nedostatek legitimitu nelze překonat tím, že se správa zákona, jeho administrace, povýší na jediný smysl zákona, tedy legalita na legitimitu. Werfel interpretuje s laskavou ironií postavu císaře Františka Josefa jako symbol tohoto univerzalizmu, kde neosobnost vládne osobnímu životu jako nejvyšší norma. Vládnout zde znamená potlačit vše osobní, redukovat řeč na pouhé fráze, nemít žádné názory a city, existovat jen na půdě čisté racionality státního aparátu. Literatura střední Evropy popisuje způsob, jímž tato norma neosobnosti proniká do života každého z nás, vyprazdňuje ho a zmocňuje se ho; popisuje její jazyk, její rituály, její znamení, její monumentální architekturu, která vše proměňuje v „hnízda dvojhavého orla“ (Doderer). Velikost pozdní středoevropské literatury, jejíž společný ráz shrneme slovem „Mitteleuropa“, je v tom, že pochopila tento proces zneosobnění jako metaforu o Evropě, o její vnitřní rozpornosti: tito myslitelé prožili v jakési předpremiéře budoucí tragédii západní Evropy. Můžeme říci, že „Mitteleuropa“, střední Evropa devatenáctého století, představuje tragédii evropského racionalismu. Tato tragédie vyplývá z vnitřní rozpornosti, která vládne západním dějinám: na jedné straně všelidský univerzalizmus jako vlastní obsah západních dějin, na druhé straně však se tento univerzalizmus uskutečňuje jen rostoucím zneosobněním všech forem života. Tento rozpor v samotném základu západního ducha strhuje

moderní civilizaci do hluboké krize, kterou Husserl nazval „krizí evropských věd“, tj. krizí rozumu jako ideálu evropských dějin.

Slovo „Mitteleuropa“ označuje dnes určitý typ civilizace, tak jak se zformovala v devatenáctém století pod tlakem nacionalismu. Co znamená výraz „středoevropská civilizace“? Pojem „civilizace“ můžeme definovat jako kulturu, která se stala sdíleným prostředím více společností. Toto sdílené prostředí zahrnuje společný jazyk, základní technologii, právní systém, stejnou každodennost, určitou míru náboženské a ideologické jednoty. Pojem „kultura“ označuje modely jednání, které jsou specifické pro určitou sociální skupinu. Civilizace vzniká tím, že určité elementy jedné kultury se šíří za hranice skupin, v nichž původně vznikly. V tomto smyslu mluvíme o křesťanské civilizaci, demokratické civilizaci nebo průmyslové civilizaci. Současná civilizace je technologická, protože technologie je element západní kultury, který pronikl nejrozsáhleji do života všech sociálních skupin na této planetě. Popsat nějakou civilizaci předpokládá objevit ten element určité kultury, který je nejvíce univerzální, tj., který sjednocuje nejvíce společností.

Středoevropskou civilizaci můžeme definovat jako „ultralegalistickou“ v tom smyslu, že úředníci, zákony, byrokracie, centrální systém měr a vah, uniformy, razítka a státní kariéry byly jediným obecným elementem schopným stát se sdíleným prostředím různých národů žijících uvnitř rakouské říše. Tento ultralegalismus určuje také zvláštní *étos*, který vládne této civilizaci. Mnohonárodní říše nebyla sjednocena ani jazykově, ani historicky, ani kulturně, ani nábožensky: jen neosobnost zákona, přesnost měr a vah, dokonalost administrativního aparátu vtiskovaly ráz jednoty tomuto státnímu celku.

Porozumět určité tradici znamená objevit otázku, na kterou díla, která k ní patří, odpovídají. Z tohoto hlediska středoevropská tradice odpovídá na tuto otázku: Může skutečně pouhý zákon v obecném smyslu neosobní přesnosti být zdrojem skutečné univerzálnosti? Může skutečně být základem civilizace? Není v tom všeobecném útěku k zákonu a uniformě něco nihilistického? Může se člověk odpoutat od toho, „co je jiné než zákon“? Teoretičtější bychom mohli hovořit o permanentním deficitu legitimitu, který charakterizuje středoevropskou civilizaci. Tento deficit legitimitu se chce překonat budováním dokonale neosobní legality. Zákon sám, spolu s byrokracií, která ho spravuje, má nahradit legitimitu. To je ovšem absurdní program, protože zdroje legitimitu jsou zcela jinde, leží ve společnosti, v její živé tradici, v jejích hodnotách, spíše než ve státním aparátu a jeho neosobním fungování. Typická středoevropská ideologie je právě toto přesvědčení, že neosobní racionalita státu může být sdílena všemi lidmi bez ohledu na jejich historickou rozdílnost. V Rakousku bylo vše proniknuto touto ideologií, tímto útekem k zákonu, uniformě, státu. *Étos* „císařsko-královský“, který podle Musila vládne v Kakánii, spočívá v tom, že osobní existence nemá nikdy postačující důvod, a je proto třeba ji upevnit uniformou a paragrafy. Jinak řečeno: středoevropské myšlení vyrůstá z pocitu absurdnosti tohoto úsilí obléci nepořádnou energii života do uniforem a zákonů, odmyslet definitivně od noční stránky života, od toho, „co je jiné než zákon“.

Tento motiv zaznívá zvláště silně v Brochovi, Kafkovi, Musilovi, Dodererovi.

*„Být vázán službou třeba jen u vchodu k zákonu je nesrovnatelně víc než žít si volně na světě“ (Kafka, 1965, 219).*

*„V Rakousku nikdo nemohl brát nic vážně, protože tu nic vážného nebylo s výjimkou státnosti představované Korunou, takže sama sociální struktura tu ztratila jakýkoli obsah ... Ostatně tato abstraktní státnost byla přece jen ještě státem nebo alespoň fungujícím státním mechanismem, a společnost... mu nějak musela sloužit, aby se nezastavil... rakouská společnost hleděla k nejvyšší státní autoritě – nehledě na její abstraktnost – jako k absolutnímu orientačnímu bodu. Koruna se tak stávala nejen zdrojem všech hodnot, ale také mírou hodnoty jakéhokoli jednání“ (Broch, 1965, 133).*

*„... obyvatelstvo má pouze tehdy nárok, aby bylo pokládáno za národ, jestliže má vlastní státní formu, a z toho vyplývalo, že kakánské národy jsou proto nanejvýš národnostmi. Na druhé straně hrabě Leinsdorf věděl, že člověk může nalézt své plné a pravé určení teprve v pospolitém, jemu nadřazeném životě národa, a protože nechtěl mít vědomí, že je to někomu odpíráno, vyvodil z toho nutnost nadřadit národnostem a kmenům stát. Kromě toho věřil v božský řád, třebaže jej lidské oko v každé době neprohlédá, a v revolučně moderních chvílích, které někdy mívával, byl dokonce schop si myslet, že idea státu, v nové době tolik posilovaná, není patrně ničím jiným než ideou Bohem dosazeného Majestátu ...“ (Musil, 1980, 409).*

*„Pan rada Žihal dorazil do středu města přes majestátní a široké čtvrtě, které mu dokazovaly samozřejmou přítomnost nějakého vyššího pojmu (velká hnízda, či lépe, chrámy dvojhavého orla), pod jehož ochranou jeho život uplýval svým přirozeným chodem jako země pod obalem nebes; přímou spřízněnost s těmi zkamenělými větry pompézních architektů ale nepociťoval. Byly nutné, tj. byly prostě a jednoduše státem. Miloval mnohem více lesklé kroužky z mosazi na skromném schodišti svého domu; taky ty byly jaksi nutné, tj. byly prostě a jednoduše životem. Něco takového ale může existovat jen na periférii města. Zde ve středu vše naopak bylo státem: nejen budova Říšské rady nebo parlamentu ... nejen Hofburg . . . ale také soukromé domy, vrátní a povozy před nimi a také dobře oblečení lidé procházející se kolem... toto vše, abychom tak řekli, nosilo neustále frak a gibus a vypadalo jako něco organizovaného a udržovaného v běhu státem, který ovšem takto opustil téměř výhrůžně svůj modravý pojmový éter“ (Doderer, 1978, 120).*

Všechny tyto citáty vypovídají o zvláštní roli, kterou hraje ve střední Evropě stát: jeho neosobní racionalita tu vystupuje jako princip regulující celou společnost. Neosobní legalita bere na sebe funkci legitimnosti, a to ji činí groteskní a hroživou zároveň. To má na mysli Kafka, když shrnuje podstatu této redukce legitimnosti na legalitu těmito slovy: není třeba považovat vše za pravdivé, je jen třeba považovat to za nutné. Stát,

byrokracie, legalita jsou síly proměňující nahodilé situace života v jakousi nutnost. Tato byrokratická nutnost se má stát jediným zdrojem smyslu. A tu se ukazuje, že nutnost zosobněná zákonem a státem se prosazuje vždy na úkor smyslu života, a ne jako jeho základ. To je vlastní význam slova, kterým často popisujeme atmosféru středoevropské literatury: odcizení a absurdita. Zdrojem této absurdity je rostoucí napětí mezi pořádkem a jeho abstraktní nutností, prosazovanou státem a byrokracií, a smyslem života, který tuto oblast nutnosti rychle opouští. Zpod neosobních zákonů se neustále vynořují energie, které jsou sice nerozumné, ale pozitivní a strhující. Za neosobní důstojností státního mechanismu zahlédáme jasně to, „co je jiné než zákon“, co lze obléci do uniformy, neutralizovat, zakrýt, ale od čeho lze život odpoutat jen za cenu toho, že ztratí svůj vlastní zdroj smyslu. I zpod nejupjatější uniformy vyčuhuje kus pyžama. První světová válka ohromila evropské intelektuály právě tím, že ukázala křehkost pořádku založeného na uniformách, centralizovaném systému měr a vah, na byrokracii a zákonech, úřadovnách a neosobní službě státu, který se vznáší nad člověkem v abstraktní výši pojmu. Tato „hnízda dvojhavého orla“,

z nichž sestupoval do života lidí vyšší řád a smysl, se náhle zřítily k zemi. Voskovec vidí smích celé své generace vyvěrat z protikladu mezi „sošnou nádherou carů, kaiserů, arcivévodů i ocyldřených státníků na jedné straně a křečovitými kostrouny popelavých tváří ve vybledlých erárních uniformách ... či ošuntělými civilisty vlekcujícími z nádraží Františka Josefa ruksaky s arovizací nakoupenou za nekřesťanské peníze od bodrého katolického českého rolníka“. Svět si náhle „šlápl na plnovous“, vypadl z rekvizit své důstojnosti, které přetvářejí hlad a kostrouny v dějinná vítězství, v něco nutného a vznešeného. Ukázalo se náhle, že zdrojem absurdity v západní civilizaci je identifikace rozumu s maximem neosobnosti, která chce učinit člověka nezávislým na tom, co patří k noční stránce života, co je jen osobní, co je „jen životem“, jak říká Doderer v našem citátu. Typickým rysem středoevropské literatury je smysl pro to, co je „jiné než zákon“ a co vegetuje pod povrchem právních definic a systému měr a vah. Jednotčím momentem středoevropské filozofie, vědy a literatury je pochopení absurdnosti tohoto úsilí převést život na společného jmenovatele se státní racionalitou, v jejíž neosobní čistotě, v tomto éteru čistých pojmů, by život plul očištěn od své noční stránky předem určeným směrem. Odtud roste středoevropské groteskno. Důležité je, že tato identifikace rozumu s neosobností uniformy, státu, zákona se stala postupně rozhodující tendencí současných dějin. Středoevropská kultura porozuměla absurdnosti tohoto procesu dříve než kterákoli kultura národní – v tom je základ její světovosti. Středoevropské myšlení jako celek klade tuto otázku: jsou-li dějiny dějinami rozumu, nestanou se postupně jen jakýmsi automaticky fungujícím mechanismem, který strhne vše živé do svého soukolí a drtí všechny zdroje smyslu v lidském životě?

Středoevropská kultura vytušila potenciální barbarství tohoto státně řízeného rozumu, který zbavuje člověka osobní odpovědnosti za své činy. Na půdě státního zájmu se krutost a masové vraždění stává pouhou historickou

nutností, jakousi službou rozumu: etika služby se mění v nástroj masových zločinů.

Masové zločiny, které otřásly všemi jistotami moderního člověka, jsou ve středoevropském pojetí spíše důsledkem ochoty sloužit nějaké nutnosti v měsíční krajině státu – jak říká Musil – než výbuchem primitivních pudů v civilizovaném člověku. Tyto zločiny jsou spíše civilizací než přírodou. Musil ostatně považuje ideu pořádku za vnitřně spřízněnou se smrtí: dokonalý pořádek je smrt chladem, měsíční krajina, náказа geometrií.

Toto téma nalezneme ve všech důležitých dílech středoevropského myšlení: rozeznáváme je v Husserlově dichotomii svět života/svět matematizovaný; vystupuje ve Wittgensteinově pojetí smyslu jako něčeho, co se nedá vyslovit, co se jen ukazuje ve světě; stejné téma nalezneme v Canettiho vizi mas, které vsávají do stále neosobnějšího „my“ každé osobní „já“; v Brochově pojetí kýče jako nejvlastnějšího produktu rozumu, který spěje za čistým právem, čistou politikou, čistým uměním, a proto odmýšlí od lidského elementu, který tu jen překáží; ve Freudově *id*, v Kafkově zákonu, který zůstává cizí každému možnému životu, v Haškově *Švejkovi*, který se před státem a jeho byrokracií prohlašuje za blba, tj. za bytost, která se předem vzdává před nutností, do které člověka strhne státní mašinerie. Stejný smysl má i naprosté odmítnutí centrálně plánované ekonomie jako negace konečnosti a omezenosti lidského poznání, které charakterizuje ekonomickou teorii tzv. rakouské školy, Hayeka, Miesese, Engliše, Michelupa atd. Podle Hayekovy koncepce věda uskutečňuje socialistickým pojetím ekonomie kontrarevoluci, protože předpokládá, že společnost musí být řízena z nějakého „ústředí“. Středoevropská literatura a filozofie vnímá jako ohrožení života ústřední tendenci civilizace, k níž náleží. Touto ústřední tendencí je úsilí o převedení života na půdu státní racionality. Tělo, žena, dětství, slovanské jazyky mocnářství, jeho tajemná periférie, tak nádherně zachycená v románech Josefa Rotha, sama jeho mnohonárodnost vystupují ve středoevropské literatuře jako místa ovládaná nebezpečnou, podvratnou životní mnohoznačností, která zatemňuje život plynoucí klidně v zajišťující ochraně paragrafů, ohrožuje racionalitu státu, ale současně uvolňuje v každém člověku cosi pozitivního, elementárního, mateřského, útěšného. Proti této podvratné mnohoznačnosti života buduje stát svůj systém legality, úřadoven, jednoznačných pojmů, uniform, umělých jazyků, funkcionářů. Ale tento do uniform oblečený a centrálním systémem měř a vah obklíčený svět života, stylizovaný rekvizitami dějinnosti ve službu vyšší nutnosti, život oněmělý před zkamenělými větry architektů inspirovaných monumentálností státu – jak říká Doderer v našem citátu – se neustále vymaňuje z tohoto obklíčení. Člověk je fascinován a vláčen tajemným zakotvením každého svého smysluplného činu a slova v něčem zcela jiném, než je rozum a zákon, uniforma a úřadovna. Pod dopjatou uniformou nejpečlivějších úředníků světa – jak Musil nazývá rakouské byrokraty – probouzí se náhle poznání, že ta neměřitelná a mateřská mnohoznačnost přitakává něčemu podstatnému v nich samých, a proto je strhuje s sebou. Typickou postavou středoevropské literatury je člověk, který od zákona vypadl z uniformy, který regredoval od důstojnosti uniformy k pouhému tělu, od zákona k citu,

ke své nejvlastnější identitě, kterou uniforma jen utajovala. Toto vypadnutí z uniformy člověka ničí. Tak umírá např. kontrolor měř a vah Eibenschütz z klasického Rothova románu *Das falsche Gewicht* v podezřelé hospodě na periférii mocnářství, zděšen noční stránkou své identity, která se náhle probouzí a strhuje ho ze světa určovaného uniformou do světa elementární energie života.

Všechno středoevropské myšlení krouží kolem tohoto tématu rozpadu pořádku, založeného na uniformách a úřednické pečlivosti. Nositelé uniform náhle podléhají nepořádku, ale něčemu v nich přitakávající energii. Toto je základní téma středoevropské literatury. Popisuje se tu vypadnutí života z rekvizit rozumu, dějinnosti, z uniform, zákona, státu, ze světa změřeného a zváženého, do životního blábolu bytostně srozumitelného, do lásky k cikánkám a tomu, co je „jiné než zákon“, do periférie života, kde vše je „jednoduše životem“. Současný maďarský spisovatel György Konrad říká o tomto zápasu paragrafů s podvratnou životní mnohoznačností, že „úřední řízení a postupy mohou zasáhnout do života, když vnikají hodně hluboko do sféry lidských slabostí, ale tak jako živé maso odvrhne cizí těleso, tak i každodenní život ze sebe vypudí předpisy příliš přesné, jednoznačné, všechno, co přísně a logicky vyplývá z jednoznačných definic a premis, aby nakonec uspořádal své záležitosti vychytrale a bez otřesů, způsobem vždy nepředvídatelným, takže osud všech úředních řízení je mizerný a většinou groteskní“. Středoevropské myšlení tak s největší důsledností odhaluje podstatu krize evropského rozumu. Distance od elementární pozitivnosti přirozeného světa proměňuje celý systém racionalizace moderní společnosti v cosi absurdního. Útěk k uniformitě, k umělým jazykům vědy, k státní racionalitě povede k dalekosáhlému rozpadu smyslu. Středoevropské myšlení ukazuje na kořen krize celé evropské vzdělanosti, v níž jde o to, založit vlastní život na nějaké univerzální legitimitě, srozumitelné a závazné pro každého. Husserl našel kořeny této krize v zapomenutí světa života, v záměně konkrétní apriornosti světa života za formální apriornost měř a vah. Racionalita, která se odvolává na neosobnost jako na svůj základ, vede nutně k rozpadu osobní zodpovědnosti člověka za své činy. Nastává ono hluboké ticho svědomí, v němž se odehrává moderní zlo. Člověk je v tomto tichu jakoby všeho schopen, jakoby osvozen od všech norem. Tato neosobnost, pojatá jako základ rozumu, převrací každé lidské společenství ve smyslu zbavený mechanismus, kterému člověk jen slouží.

Nikdo nemůže být tak neosobní, snad jen zvíře – říká Musil.

Středoevropská filozofie a literatura krouží kolem tří klíčových témat: 1. uniforma jako fikce přesného světa, v němž se život osvobozuje od své noční stránky; 2. kritika objektivismu, tj. pokusu přenést všechnu smysluplnost na půdu vědeckého jazyka; 3. vnitřní nedokončenost každého díla, nemožnost završit je v nějakém „finále“. Uniforma funguje ve středoevropské literatuře jako symbol nutného vyústění celé západoevropské metafyziky, v níž se západní člověk snaží vytrhnout z měnlivého světa smyslů a založit svůj život na neměnné ideji. Vše, co je skutečné – co je *res* –, je oblečeno do uniformy. Uniforma je skutečným bohem Západu. Jen v

ní lidský život dosahuje důstojnosti ideje. V ní se uskutečňuje útek od životní křehkosti a mnohoznačnosti do světa pevných pravidel a jednoznačných slov. Uniforma nás ochraňuje před přitažlivostí toho, co je „jiné než zákon“; oblečen do uniformy se člověk dívá na svět kolem jako na pouhý odlesk řádu, který uniforma zosobňuje. Uniforma je tak metaforou evropského objektivismu. Jedna z ústředních metafor Husserlova filozofického díla je vystavěna na stejné základní osnově:

*„Ideový šat, jakým je matematika a matematická přírodověda, nebo ... šat symbolů, šat symbolicko-matematických teorií, obepíná vše, co pro vědce i vzdělance jako objektivně reálná a pravá příroda zastupuje a zastírá předvědecký přirozený svět našeho života. Ideový šat způsobuje, že považujeme za pravé bytí to, co je metodou ... ideově přestrojení způsobuje, že vlastní smysl metody ... zůstal nepochopitelný“ (Husserl, 1972, 73).*

Uniforma odděluje přesný svět rozumu od životního nepořádku. Broch popisuje v první části svých *Náměsíčníků* metafyzickou úzkost, která se zmocňuje mladého důstojníka von Pasenowa, když se ocitá v dosahu noční stránky života:

*„... i když si to každý člověk v uniformě neuvědomuje, přesto je jisté, že každý, kdo po mnoho let nosí uniformu, nachází v ní lepší řád věcí než člověk, který pouze střídá noční a denní úbor... správná uniforma zřetelně odděluje majitelovu osobu od okolního světa; je jako tvrdé pouzdro, na němž se svět a osoba ostře a neklamně střetají a rozlišují; vždyť pravým úkolem uniformy je ukazovat a zakládat ve světě řád a vyvracet splývavé a rozplzlé podoby života, podobně jako ukryvá měkké a rozplzlé tvary lidského těla, překrývá prádlo a pokožku ... Muž, který si ráno do posledního knoflíku zapne uniformu, obdrží tak vskutku druhou a neprostupnější kůži, a jako by vstoupil do opravdovějšího a stáječšího života. Uzavřen ve svém tvrdším pouzdře. ... zapomene na spodní šat a nejistotu života, ba život sám od něho daleko odstoupí... a sám domov se stane čímsi cizím, co v uniformě není dovoleno navštívit“ (Broch, 1966, 19).*

Von Pasenow pociťuje hrůzu z představy, že by mohl vypadnout z řádu, k němuž ho uniforma poutá, do nepořádku a nestálé matérie života; hnusí se mu každá kontaminace uniformy tělem a pohrdá ženatými důstojníky. Nicméně právě vypadnutí z uniformy je osou typických příběhů střeoevropské literatury. V proslulém románu *Das falsche Gewicht* Joseph Roth vypráví takový typický příběh. Kontrolor měř a vah Eibenschütz, bývalý voják, se ocitá na periférii mocnářství, kde lidé zákona musí čelit hluboké samotě, protože zde „představitelé měř a vah, práva a státu byli považováni za nepřátele“. Je snadné být na straně měř a vah, pokud člověk je oblečen do uniformy, která ho odděluje od nepřesného světa, v němž žijí obyčejní lidé. V občanských šatech kontrolor pomalu ztrácí svou jistotu, míry a váhy mu začínají připadat neuvěřitelné, vzdálené, absurdní. Tento nepřesný svět ho nakonec spolkně, takže umírá zavražděn nožem někde v podlounické hospodě na ruských hranicích. Setkal se tam s jedinou vášní svého života, s cikánkou, od

níž pochopil „kdo je, a to poznání ho ohromilo“. Když umírá, zdá se mu, že již není kontrolorem měř a vah, ale obchodníkem a má jen falešná závaží a měřidla. V jeho snu k němu přistupuje Nejvyšší kontrolor, zkoumá všechna měřidla a závaží a pak s údivem říká: „Všechna jsou falešná, ale přece měří a váží správně.“ Bez uniformy člověk podléhá nepřesnému světu života: pořádek propadá tomu, co je „jiné než zákon“.

*„Eibenschütz, náš kontrolor, byl. . . vysloužilý voják . . . Nikdy by vojenský život neopustil, kdyby ho jeho žena byla nedonutila. . . velmi ho mrzelo, že musil opustit svou uniformu. Občanské šaty se mu nelíbily, a cítil se jako hrálčička donucená opustit své hnízdo, spleené vlastní silou. . . Svlékl uniformu, milovanou uniformu, a opustil kasárna, milovaná kasárna. . . V kasárnách měl zůstat. Mezi vojáky celý život byl regulován... Odpovědnost za to, co každý voják činil, ležela vysoko nad nimi v oblastech jim neznámých. Jak byl snadný o svobodný život v kasárnách! Cítil se nyní sám, bez vlasti, cizincem v těch nezvyklých občanských šatech, v hnědé uniformě střelců“ (Roth, 1977, 4, 9, 13).*

Ostatně celý Švejk je popisem zblbnutí, k němuž vede uniforma, protože její nositel nabývá dojmu, že „je bytost nutná“, zatímco všichni ostatní jsou „bytosti pouze nahodilé“, které mohou existovat, ale nemusí – jak říká Švejkovi major Blüher ve svých rozjímáních o tom, co je to vojenská vrchnost. Řetěz války je udržován v běhu jen tím, že pro uniformu je každý člověk nahraditelný: vstupuje do ní, umírá v ní a je vyměněn. „A vojáky pochovávají nahý – řekl jiný voják – a do toho mundúru vobliknou zas jiného živého a tak je to napořád. Dokud to nevyhrajem – poznamenal Švejk.“ (Hašek, Praha 1962, I, 143.)

Kundera analyzuje „slovní uniformy“, to jest obranné konstrukce vůči pohyblivé skutečnosti, v jejichž jednoznačnosti člověk nachází útočiště proti neposlušnému světu, vzdorujícímu všem teoriím. Ideologie je v Kunderově pojetí především systémem takových slovních uniforem, které si člověk navléká veden potřebou nosit masku, která je vlastní zvláště dospívání. Lyrismus, který ovládal např. komunistickou mládež v raných padesátých letech, je příkladem takového umělého světa, z něhož je vyloučen element odporu. Odtud vnitřní spřízněnost mezi poezií a policií. Lyrismus nás chrání před skutečností, před tím, co v ní vzdoruje mírám a vahám, pořádku, ideovému šatu.

*„Člověk vypuzený z bezpečné ohrady dětství touží vstoupit do světa, ale protože se ho zároveň bojí, vytváří si z vlastních veršů umělý náhradní svět. Nechává kolem sebe kroužit své básně jako planety kolem Slunce, stává se středem malého vesmíru, v němž není nic cizího ... Zde pak může uskutečňovat vše, co je venku tak obtížné; zde může jako student Wolker táhnout s davy proletářů do revoluce a jako panic Rimbaud bičovat své milenky, ale i davy i ty milenky nejsou z nepřátelské hmoty cizího světa, nýbrž z hmoty jeho vlastních snů, jsou tedy jim samým a neruší jednotu vesmíru, jež si pro sebe zbudoval.“ (Kundera, 1979, 257).*

V Husserlově analýze je i sám přesný svět vědy a techniky založený na geometrii a měření a vážení, takovým náhradním světem, který člověk nechává kolem sebe kroužit, takže i věda je „lyrická“ v tomto smyslu. V *Knize smíchu a zapomnění* Kundera hovoří o potřebě „tančit v kruhu“, kde člověk se stává částí nové a pevnější skutečnosti, než je ta, v níž musí žít ti, kdo netančí v žádném kole.

Hašek vlepjuje do svého *Švejka* nespočet takových slovních uniforem. Připomeňme si jen namátkou projev mladého vojenského lékaře, nabádajícího simulanty, aby zúrodnili „svou krví široká pole slávy mocnářství a vítězně dokonali úlohu, kterou jim předurčila historie, a řítili se kupředu ve smělé odvaze, pohrdající svými životy“, což vrchní štábní lékař komentuje slovy: „Mluvit k nim andělsky nebo ďáblsky, to je všechno jedno, je to banda.“ Kázání kuráta Ibla, příklad odvahy vozatajce Bonga, projev opilého poručíka Duba, různé přípisy a předpisy citované v textu, to jsou příklady slovních uniforem, jejichž vnitřní nesmyslnost se zjevuje ve Švejkově snaze vzít je vážně. To pochopil nadporučík Lukáš, když naslouchaje chvíli Švejkovi pomyslel si: „Můj Bože, vždyť i já často stejně mluvím takové blbosti a rozdíl je jen ve formě, kterou to podávám.“

Uniforma – můžeme shrnout – vystupuje ve středoevropské literatuře a filozofii jako symbol pořádku, který by byl neproniknutelný vůči mnohoznačnosti a proměnlivosti životního světa: uniforma je metaforou evropského pojetí pravdy jako neosobnosti, jako toho, co zůstává, když odmyslíme od „pouhého života“.

Druhým klíčovým tématem středoevropského myšlení je groteskní bezvýhodnost pokusu učinit z vědeckého jazyka zdroj smyslu a pořádku v lidském životě. Vídeňský neopozitivismus a později jeho americká verze, která dosáhla velkého vlivu ve všech oblastech společenských věd, je příkladem takového pokusu o redukci smyslu na problém metody: až se člověk vysvobodí z mnohoznačnosti přirozené řeči, která ve vědeckém jazyce se jeví jen jako chyba nebo nepřesná definice, začne epocha světové jednoty a míru. Tento filozofický a politický program odpovídá všeobecné tendenci průmyslové společnosti, která definuje identitu člověka jeho funkcí ve výrobním systému: člověk je tím, k čemu se hodí. Problém legitimnosti zákona, totiž to, že zákon musí být nejen platný, ale také pravdivý, se pak vytratí jaksi sám sebou, protože legitimní bude to, co odborníci jako zákon nedefinují. Jde tu o skutečnou spojující tematiku celého středoevropského myšlení. Kafkovo „logika je sice nepopíratelná, ale neodolá člověku, který chce žít“ ukazuje na jeden aspekt tohoto problému. Rozum je nástrojem života, a proto i sama logika je smysluplná, jen pokud slouží této vůli k životu.

Pokus o redukci legitimnosti zákona na problém čistě legální, vyřešitelný na půdě „čisté teorie práva“, vede k tomu, že se z lidského jednání vylučují všechny „nečisté“ momenty jako např. zaujetí, hodnoty, nenávisť, osobní přesvědčení atd. Rozum se tím dostává do blízkosti policejního pojetí světa, kde se jen odmyslí od lidských zájmů, od smyslu, který nepatří do kompetence odborníka. Být odborníkem znamená odmyslet od problému legitimnosti a uvažovat jen z hlediska „čisté vědy“.

Inspirátorem vídeňského kroužku byl proti své vůli Wittgenstein. Ten ale nikdy nesdílil iluzi, že svět života může být nahrazen světem přesnosti. Nikdy neviděl ve vědě zdroj smyslu. Ve svém slavném *Traktátu*, který tak hluboce ovlivnil poválečnou filozofii, definuje pravidla, jež musí nutně respektovat každý jazyk, který chce mít poznávací funkci. Současně si však uvědomuje neúčinnost tohoto jazyka pro řešení „životních problémů“ nebo „smyslu existence“. Určitá věta je podle Wittgensteina smysluplná jen tehdy, když jsme schopni určit, jak bude vypadat svět v případě, že tato věta je pravdivá. Existují však věty beze smyslu, kterým přece jen nějak rozumíme a které jsou pro nás důležitější než všechny smysluplné věty.

*„Cítíme, že i kdyby všechny možné otázky vědy byly jednou zodpovězeny, naše životní problémy by tím nebyly ani jen dotčeny. Jistě, nezůstala by vlastně žádná otázka k zodpovězení; a právě v tom je odpověď. Rozšíření problému života je v jeho zničení. Není snad právě proto pravda, že lidé, kterým se stal smysl života jasným po dlouhých pochybách, neuměli pak říci, v čem by tento smysl měl spočívat? Existuje skutečně nevysslovitelné. Ukazuje se, že to něco mystického“ (Wittgenstein, Tractatus, 6.52. 6.521).*

Kraus říká krátce před Wittgensteinem, že „věda nevyplňuje propasti myšlení, jednoduše stojí před nimi jako varovný nápis a ti, kteří ho nerespektují, činí tak na vlastní zodpovědnost“. V Kafkově deníku nalezneme velice wittgensteinovskou myšlenku: „Jen na ty otázky lze odpovědět, na něž známe odpověď už předtím, než se ptáme.“ Freud vyvodil všechny důsledky ze svého přesvědčení, že „logické argumentace nic nezmohou proti citovým zájmům“. Pojímání vědy jako rozhodující zdroj smyslu v lidské společnosti znamená především věřit ve všemohoucnost metody. Metoda předává stále rozsáhlejší okrsky světa do lidské moci: věci mohou být změřeny, reprodukovány, přestavěny. V tomto smyslu stále větší část našeho života závisí na naší vůli. Vzniká ovšem otázka, zda všechna tato metodická moc nad světem nemusí být v nějakém podstatném vztahu k tomu, co nazýváme „přirozeným světem“, který každé metodě předchází. Neopozitivistický optimismus, podle něhož řeč je třeba metodicky přestavět podle jazyka vědy, je absurdní, protože smysl není něco, co lze „stanovit předem“, napláňovat. Řeč objevuje něco smysluplného jen tehdy, když vystavuje naše ideje a činy síle toho, co už nejsme my sami, tedy skutečnosti. Smysl označuje především zkušenost tohoto vztahu k něčemu, co nezávisí na naší vůli, co je přirozeným řádem existence. Metodicky organizované přesvědčování, propaganda, není řečí proto, že její smysl je už předem stanoven. V řeči a v myšlení vůbec jde o to, zůstat otevřen přirozenému světu, který veškeré metodické vládě člověka nad světem a nad sebou samým předchází. Patočka říká, že v této otevřenosti je něco otřásajícího, protože naše plány a možnosti jsou tu vystaveny konečnosti naší existence. Ale jen z této otřásající zkušenosti se rodí smysl.

Moderní násilí je spjato s metodičností: intelektuálové se chtějí stát osvíceným předvojem lidstva a plánují nového člověka, kterého chtějí metodicky vychovat.

Správná metoda osvobodí člověka od pouhých předsudků a povede ke „konečnému řešení společenských rozporů“. Broch vidí, jak jsme už připomněli, právě v propadnutí duchu metody zdroj té všeobecné výroby kýče, která vládne naší době. Kýč vzniká ze snahy dosáhnout maximální účinnosti, působivosti, tedy z metodičnosti. Např. báseň je kýčem, když byla metodicky vykonstruována tak, aby rozplakala nebo rozesmála. Kýčem jsou všechny ty současné romány, které obíhají v miliónových vydáních a jsou vykonstruovány s pomocí počítačů, aby odpovídaly přesně vkusu určitých sociálních skupin. Kýč je ovšem v tomto smyslu nepřekročitelným horizontem moderní průmyslové společnosti, v níž snaha po maximální účinnosti vnucuje všem lidským dílům podobu kýče. Ve jménu maximální účinnosti se člověk stává pouhou funkcí hodnoty, jíž slouží: stává se „odborníkem pohlcovaným logicitou hodnoty, jíž se dostal do spárů“. Každý odborník uvažuje z hlediska „čisté vědy“ nebo „čisté ekonomie“ nebo „čistého práva“ a nebo „čisté politiky“, tj. odmyslí od všeho, co brzdí a omezuje odborné hledisko. Např. čistá ekonomie žádá, aby se chladně odmyslelo od všeho, co ekonomické hledisko přesahuje, podobně jako čistá politika odmyslí od všeho, co přesahuje hledisko státního prospěchu. V tomto všeobecném odmyšlení se prosazuje duch metody, který proměňuje všechny hodnoty ve stádo všežravých kobylek. Duch metody, vědeckost jako síla, která do sebe vsává smysl života a proměňuje všechno v poušť, je hluboce středoevropské téma. Moderní dějepis je státem ovládaná disciplína, v níž vraždění je vykládáno jako nutnost. Marxismus je vědou především v tomto smyslu, tj. teorií historické nutnosti, která ospravedlňuje každé násilí. Teorie historické nutnosti je rekvizita, která dává našemu jednání metodicky předem stanovený smysl. Této rekvizitě dějinnosti, zakrývající pravý smysl našeho jednání, vzdoruje středoevropské myšlení. Protidějinný duch je všudypřítomný ve *Švejkovi*. Švejk je vůbec nositelem zkušenosti o pravdě vzdorující každému metodickému zařazení, každé dějinné interpretaci. Jeho příběhy jsou opakem dějinné nutnosti: Švejk je svědkem nedějinnosti života. Švejk v rukou soudních lékařů coby předmět psychiatrické vědy, Haškovy variace na zoologii a historiografii, časté vyvolávání lexikální a stylistické atmosféry vědeckého jazyka jsou příklady této nevážnosti k metodě. Vojenská metoda kadeta Bieglera, luštění šifer, plán vítězství v dějepisectví jednoročního dobrovolníka Marka patří ke stejnému tématu. V románech Brocha a Musila, v Canettiho analýze mystifikace je toto téma zpracováno epochálním způsobem.

Třetím sjednocujícím rysem středoevropského myšlení je radikální rozchod s ideou „finále“, dovršení, závěru, dokončené formy. Neukončenost všech důležitých děl středoevropské literatury a filozofie vyplývá z jejich zvláštní struktury a ne z náhodné situace jejich autora. Neukončenost je jedním z jejich témat, jedním z problémů, o nichž díla hovoří.

Tento rozchod s ideou dovršení je přímým důsledkem kritiky evropské metafyziky, tj. každé definitivní hierarchie hodnot a jsoucna. Idea finále, ukončené formy, vždy předpokládá, že člověk uznává systém hierarchicky uspořádaných hodnot, kde např. zneuznání vyšší hodnoty nižší je tragickým závěrem díla. Jen tato definitivní hierarchie hodnot umožňuje dát vyprávěnému příběhu

nějaké finále. To může být tragické nebo komediální, ale vždy se odehrává na pozadí této hierarchie hodnot. Jak ale ukončit dílo, jehož nejvlastnějším tématem je rozpad tohoto pozadí. Patočka říká, že filozofie od Platóna jen vymýšlí nějaký happy end, který by důstojně završil lidský život. Podle Brocha je třeba odolávat pokušení vyžadovat pro svá slova nějaký definitivní význam. Všechny happy endy jsou jen náhradním světem, kterým se člověk brání proti nedovršené skutečnosti.

Vzpomeňme, že Musil promoval disertací o Machovi a že i název jeho románu *Muž bez vlastností* souvisí s kritikou metafyziky. V Machově pojetí pojmy a zákony jsou jen jakousi zkratkou mnohosti vjemů. Hodnota vědeckých zákonů je ekonomická, protože nám umožňuje jednat na základě obecného schématu. Pojmy a teorie proto nejsou pravdivé nebo nepravdivé, ale jen výhodné nebo nevýhodné. Někaký pojem je tím výhodnější, čím větší je počet případů, na něž se hodí. Věda má proto hodnotu jen ekonomickou, šetří naše energie. Ta nedůvěra ve skutečnost, která vládne v Musilově velkém románu, je blízká této koncepci. Všechny velké pravdy se neustále rozpadají v pravdy menší, ale užitečnější.

Středoevropské myšlení radikálně opouští všechny završené formy: snaží se proniknout až k bodu, kde jsou všechny možnosti ještě otevřené a příběh se rozvíjí určitým směrem jen náhodným odumíráním některých z nich. Totéž téma nalezneme ve Wittgensteinově definici filozofie jako disciplíny, která nic o světě neříká, ale jen vyjasňuje to, co v jazyce umožňuje něco o světě říci. Filozofické vědění je na závěr *Traktátů* odhozeno jako „žebřík, jehož pomocí jsme vystoupili, ale který nám už nemůže být k ničemu užitečný“. Později Wittgenstein definuje filozofii jako umění ukázat mouše cestu z láhve, v níž uvízla. Touto pastí je to pojetí jazyka, které vidí všude definitivní smysl a všude odhaluje podstaty věcí. Ve skutečnosti smysl je životní forma, praxe, která v sobě vždy obsahuje mnohoznačnost. Musilův *Muž bez vlastností* nemůže nijak skončit, protože se neustále rozpadá v příběhy další, stejně možné jako ten, v němž se tyto nové příběhy vynořují. *Dobrý voják Švejk* nemůže nijak skončit, nemůže vyhrát žádnou válku, jeho příběhy jsou navždy bez finále; odehrávají se tam, kam nemůže žádná historická nutnost. Stejně nemyšlitelné je finále v Kalkových románech. Jediné možné finále v Kunderovi je „žert“, v němž příběh, který byl právě dovyprávěn, se ukazuje jako zcela náhodný, nedefinitivní. Dovést příběh až k nějaké nutnosti by znamenalo umístit jej do hierarchie hodnot, navrátit jej metafyzice. Závěr Wittgensteinovy filozofie je mlčení: „O tom, o čem nelze nic říci, je třeba mlčet“, je poslední věta *Traktátů*. V druhé části svého díla pak ukazuje, že smysl je vždy založen na „jazykové hře“ a že neexistuje žádná podstata věcí, na niž by slovo mířilo svým definitivním smyslem. Kundera vidí v životě, který vypadl z rekvizit dějinnosti, definitivnosti, nejvlastnější terén groteska, kde „sláva vystřelí se mění ve srandu kopanců“. Skutečnost lidského jednání je jen v této opuštěnosti dějinami, v této absenci happy endu, absenci jakéhokoli finále: Myslet znamená neuhýbat před touto opuštěností, neunikat z ní k náhradním světům, v nichž všechno má nějaký definitivní smysl.

„Ozval se výstřel, Jaromil se chytil za srdce a Lermontov dopadl na mrazivý beton balkónu. Je v parádní uniformě carského důstojníka a zvedá se ze země. Je katastrofálně opuštěn. Není tu literární historiografie se svými balzámy, které by daly vznešený smysl jeho pádu. Není tu pistole, v jejímž výstřelu by dal zaniknout svému chlapeckému ponižení. Je tu jen smích, který doléhá přes okno a navždy ho zneuctuje. Jde k zábradlí a dívá se dolů. Ale běda, balkón není dost vysoký, aby měl jistotu, že se zabije, když skočí... Je lapen. Je v pasti frašky. Lermontov se nebojí smrti, ale směšnosti se bojí... nezdařená sebevražda (je) k smíchu. Ale jak to, jak to?... Vždyť ať se sebevražda zdaří, nebo nezdaří, je to jeden a tentýž čin, k němuž vedou stejné pohnutky a stejná odvaha! Co tu tedy odlišuje tragické od směšného? Jen náhoda zdaru? Co vlastně odlišuje malost od velikosti? Řekni, Lermontove! Jen rekvizity? Pistole či kopanec? Jen kulisy, které podstrčí lidskému příběhu Historie?“ (Kundera, 1979, 352.)

Stejně opuštěna historií je pomsta Ludvíka z Žerty nebo sebevražda bývalé ženy Zemánkovy, která se proměňuje v ponižující průjem. Stejný mechanismus je v běhu ve *Směšných láskách*. Ve *Švejkovi* je tato opuštěnost lidského jednání dějinami, rozpad rekvizit, které proměňují „dav řvoucí s plnými kařaty pod uraganním ohněm nepřítel“ v Historii, povýšena na epický princip. Švejk vždy vypráví nějaký příběh, který vyvrací dějiny, který se vymyká Historii. Rekvizity dějinnosti přežívají jen v příkladech hrdinství, vyráběných ulejšky v týlu, v kázáních polních kurátů, v projevech důstojníků, v plánech bitev, které nakonec kadet Biegler upotřebí známým způsobem. Jsou-li naše příběhy opuštěny dějinami, nemohou dospět k žádnému definitivnímu smyslu, nemají žádné „finále“. Celá perspektiva Švejka je postavena na tomto vypadnutí z rekvizit historické nutnosti.

„A jeden mrtvej, kterej ležel nahoře na dekungu nohama dolů, kerýmu při forinku šrapák utrhl půl hlavy ... ten se v tom posledním vokamžiku tak podělal, že to z jeho kalhot teklo přes bagančata do dekungů i s krví. A ta půlka jeho lebky i s mozkiem ležela zrovna pod tím. Vo tom člověk ani neví, jak se mu to stane. Někdy – řekl Švejk – se zas člověku udělá špatně, člověk si něco zvoškliví. Vypravoval v Praze na Pohořelci na Vyhlídce jeden nemocnej rekonvalescent od Přemyslu, že tam někde pod festungem přišlo k útoku na bajonety a proti němu že se objevil jeden Rus, chlap jako hora, a mazal si to na něho s bajonetem a měl pořádnou kapičku na nosu. Jak se mu von podíval na tu kapičku, na ten vozdr, že se mu hned udělalo špatně a musel jít na hilšplac“ (1962, II, 317).

Filozofie dějin, tak jak ji známe např. z marxistické teorie o historické nutnosti, je metafyzikou promítnutou do času. Je konstruováním happy endu, jak říká Patočka, budováním náhradního světa, v němž naše činy a slova dostávají definitivní smysl. Zákony dějin nabývají podoby mravního imperativu, který ospravedlňuje násilí spáchané ve jménu historické nutnosti. Člověk touží po „velkém závěrečném aktu“, po finále. Jenže finále v příběhu nebo myšlence není nic jiného než vyprávěná

metafyzika, protože se nutně odehrává na pozadí definitivně uspořádaného kosmu, kde hrdinství je definitivně oceněno a vyšší hodnota se může na závěr odít svou slávou před konečně zřejmou chudobou hodnoty nižší. Bůh, ďábel, car, pravda dobro, láska, manželství, lid, Stalin, pokrok lidstva, revoluce, bitva u Zborova, socialismus – to jsou rekvizity této metafyziky, promítnuté do času našeho života, které zaručují našim příběhům definitivní smysl. Středoevropská literatura a filozofie ukazuje se zvláštní důsledností, že finále nenáleží k životu, ale jen k jeho vnějším rekvizitám, k jeho metafyzickému uvěznění. Smysl, o který v životě jde, nemůže nikdy mít podobu nějakého konečného řešení, kterého by se člověk mohl dovolávat, aby tak definitivně ospravedlnil své činy. Finále je vždy letem „dvojhavého orla“, v jehož stínu člověk hledá útočiště před proměnlivým a mnohoznačným světem života.

Vzpomeňme, že Gogol připsal k *Revizorovi* finále, ve kterém se na závěr objeví na scéně skutečný – tedy carův – revizor a vše uvede na pravou míru. Připsal takové finále, aby se na premiéru mohl přijít podívat sám car a necítil se uražen: vždyť car je žijící finále. Spisovatelé střední Evropy z konce devatenáctého století by viděli v této epizodě model všech finále vůbec. Definitivní smysl a konečné řešení je vždy něco, co nepatří k životu, ale k politické moci, něco, co vzniká na její přání a objednávku. Všechna velká díla středoevropské kultury jsou vnitřně nedokončená, bez možnosti vyvrcholit v nějakém finále a dospět tak ke své završené formě. Kafka, Hašek, Broch, Musil, Husserl, Wittgenstein, Hayek nemohou dát svým dílům završenou formu, protože by je tím uvrhli zpět do uniforem, umělých jazyků, dějinnosti, o jejichž rozpadu vyprávějí. Středoevropské myšlení je pokusem o to, vydržet uprostřed této agónie všeho smyslu při plném vědomí (jak říká Werfel), tedy bez vymyšlení si šťastných konců. Je třeba projít touto nouzí o smysl, touto opuštěností dějinami, aby se k člověku vrátil smysl původnější než ten, který nalezl v útěku k uniformě, umělým jazykům a konečným řešením. Smysl, jehož základním rysem je konečnost a otevřenost. Ukázali jsme na rozhodující témata středoevropské kultury. Kundera někde říká, že malé národy střední Evropy nedělají dějiny, jen ho podstupují. Odtud jejich intimní obeznamenost s ideou zániku a zkušností agónie. Je ovšem nejvlastnější situací moderní doby, že člověk nežije svůj život, jen ho podstupuje: vše je tu předem připraveno, zorganizováno, oblečeno do uniforem a obklíčeno rekvizitami revolučních řešení, kterým nikdo a nic neunikne. Dějiny se stále více podobají obědvačím stroji z *Chaplinovy Moderní doby*. Existují snad ještě národy dostatečně velké, aby zůstaly autory dějin? Existují vůbec ještě národy? Není již dávno všechn smysl produkován a manipulován? Může přirozená řeč přežít pod tlakem umělých jazyků, které šíří miliardy informací po celé planetě?

Středoevropská literatura a filozofie rozeznala v rozpadu rakouské říše agónii evropského racionalismu, který míří k ideálu univerzálního sjednocení lidstva na půdě rozumu, ale současně pojímá rozum jako to, čemu je třeba obětovat vše osobní, jen subjektivní, „pouhý život“. Stát, uniforma, úřad, centrální systém měr a vah představují tento neosobní rozum, který vládne našemu



životu v této pozdní době. Stále více se však ukazuje, že to, co je neosobní, nelze nijak sdílet, že matematizovaný svět nikoho s nikým nesjednocuje.

Ve schopnosti být osobou, v konečné existenci každého z nás, v neopakovatelném příběhu našich životů leží univerzální smysl, který upadl do zapomenutí, vegetuje již jen na okraji řeči; němý a jaksí jen soukromý patří k periférii skutečnosti. Středoevropská kultura se s největší důsledností rozpomněla na tento smysl, který se stále hlouběji propadá pod lesklý povrch přesného světa techniky a státu.

**ÚSTAV ČESKÉ LITERATURY A LITERÁRNÍ VĚDY FFUK**

nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1

tel: 221 619 232

fax: 221 619 233

kontaktní e-mail: [grant\\_kcl@centrum.cz](mailto:grant_kcl@centrum.cz)

website: <http://cl.ff.cuni.cz>

textová edice: [ViS]

!!!Text je určen výhradně pro potřeby studentů ÚCLLV!!!

