

## DISKUSE A POLEMIKY

## Jazyk a zkušenost

Kdybych měl shrnout do jediného slova převládající dojem, který ve mně zanechala četba Seifertových vzpomínek (Všecky krásy světa, edice Kvart, Praha 1981), řekl bych asi, že je to kniha půvabná. Zásahu má na tom - mimo jiné - i onen jemný humor, s nímž Seifert komentuje své vlastní slabosti či pošetilosti; k této úsměvné sebeironii druží se pak další sympatický rys jeho vyprávění, a sice že básník, "vzpomíná na mrtvé kolem sebe", "pomlouvá je" opravdu "laskavě a s láskou", jak si byl v úvodu předsevzal.

Příkladem takové půvabně nenucené sebeironie může být pasáž, kde Seifert vzpomíná na malou literární "ostudu", kterou utržil počátkem dvacátých let se svou "gastronomickou básní" Slavný den (viz kap. Kolečko uherského salámu, svazek II., ss. 352-362). Autor sám kvalifikuje tyto příležitostné verše k l. májí, publikované v časopise Proletkult, jako "nešťastné", "neslavné" a "neohrabané", a docela nepokrytě se baví tím, že cituje rozličné ohlasy, které si jeho bezelstné literární "labužnictví" vysloužilo. V jednom případě však činí Seifert výjimku; když uvádí reakci Arnošta Procházky, mizí náhle z jeho vyprávění všechn pobavený odstup, a ono přívětivě humorné ladění, na něž jsme si zvykli, je náhle porušeno ostrým tónem nesmiřitelnosti: "Vergilius nám sice radí, abychom o mrtvých mluvili jen pěkně, ale to mi ani nenapadne." Před užaslým čtenářem vyvstane pochopitelně otázka, co může být příčinou tak nečekaného zvratu. Těžko lze předpokládat, že by to byla Procházka odezva jako taková, pokud se týkala vlastního merita věci. Ovšem, Procházka byl přímo ideovým protivníkem mladého Seiferta, a o jeho "nešťastných" verších se vyslovil s jízlivým posměchem; zašel-li ve svém sarkasmu tak daleko, že užil slova "nenajedenost", dopustil se beztaktosti opravdu stěží omluvitelné. Lze k tomu podotknout jen tolik, že podobné jedovatosti byly tehdy v našem veřejném životě na denním pořádku; poválečná léta se vyznačovala všeobecnou nesnášenlivostí a nevídaným dosud



rozbouřením politických vášní, což se arci promítalo i do polemik kulturně literárních: tehdejší noviny a časopisy působily namnoze dojmem podrážděných vosích hnízd. Jestliže přece jen pochybujeme o tom, že by autor po tolika letech nedokázal i nad zmíněnou neomaleností, která se konec konců sama sebou odsuzuje, velkoryse mávnout rukou, není to proto, že bychom nechtěli připustit, že jsou určitá zranění, která se v člověku do smrti nezahojí; k pochybnosti nás vede sám autorův text. Seifert si ve svém krajně "nelaskavém" exkursu nebere na mušku to, co je na Procházkově postoji v tomto konkrétním případě skutečně odsouzeníhodné, nýbrž obecně jeho životní a umělecký názor. Představiv jej coby "intransigentního reakcionáře" a "strohého individualistu", pronáší nad ním takovýto soud:

"Procházka byl zlý a zavilý nepřítel všeho pokrokového, propagátor falešné, na papírových záhonech pěstované dekadence a aristokratické morbidnosti a svými pozdními postoji jen popuzoval."

Nuže, kdyby byl Seifert chtěl pouze ulevit své nevěli, "pomstít se" za dávné příkoří - mohl se omezit na tento zdrcující verdikt; snad by to nebylo zcela spravedlivé, bylo by to však lidsky pochopitelné. Jenomže autor na onom povšechném zatracení zdaleka nepřestává: jako by mu chtěl dodat zdání objektivně platného nálezu, cituje z Procházkovy poznámky v Moderní revue, kde se mu právě dostalo za jeho "proletářskou poezii" tak krutého výprasku, navíc ještě obsáhlou pasáž, která se jeho případu přímo netýká. Neboť ukázkou ze Slavného dne komentoval kritik jaksi nádvkem (spolu se třemi básněmi od A. Hoffmeistera) až v samém závěru své glosy; vlastním jejím obsahem byla odpověď na jakousi anketu o tom, jaké má být nové umění. Zde je onen zrádný citát v plném rozsahu (v Seifertově podání se hemží nepřesnostmi, i vracíme mu nyní jeho autentickou podobu):

"Třetí otázka pak je vrcholem myšlenkové zelenosti celé ankety. Má-li nové umění býti třídní, proletářské a komunistické, jak nadiktoval kterýsi z mladých či nejmladších veršovec. Probůh, což se básníci cvičí hromadně jako vojáci, vyučují se pro své řemeslo jako kadeřníci, dresují se jako straničtí agitátoři? Klás-



ti podobnou otázku je groteskní a klásti takový požadavek po celé generaci by bylo absurdní. Byl by to nejhloupější a nejsurovější klerikalismus, znající a uznávající jediné svou třídu za spásnou, za jedinou oprávněnou a nejcírkvovatější církev přesvatého boha Proletáře. Nelze básníkovi předpisovati ani zakazovati toho či onoho světového názoru, té či oné víry, toho či onoho inspiračního zřídla: vycházejž si pro svou osobu odkudkoli, jenom když přináší díla uměleckých hodnot, jenom když neveršuje manifestův a programů partajných, ale projadřuje se co nejdokonalěji a nejosobitěji své myšlenky a city, své, ne odkoukané, odposlouchané, ze všech koutů smetená opičáctví, - jenom když nenutí ostatních, aby byli jeho názorův a nadějí. Ať dělá, co dělá, každý básník je v jádře subjektivní. Není impersonální poesie, není hromadného umění.(...) Ostatně sám fakt, že mohou tyto mladí literáti valným počtem přijímati a bráti vážně něco tak ohavného a násilnického, jako je nějaká diktatura proletariátu, třídnost a komunismus, ukazuje u nich velmi nízkou duchovou úroveň."

Poslání této obšírné citace si lze věru těžko vysvětlit jinak, než že má být jakýmsi dokladem či ilustrací oněch vlastností, jež Seifert Procházkovi přisoudil. Tím se však celá záležitost posouvá do jiné roviny a obrací k sobě ovšem kritickou pozornost. Nejde tu již zdaleka jen o osobní pohnutky, které snad básníka vedly (či nevedly) k jeho "intransigentnímu" posudku o Arnoštu Procházkovi; to je ostatně soukromá věc autorova, do níž by nebylo slušeno strkat nos. Běží tu však také o něco, co bychom mohli nazvat věrností poznané pravdě, věrností historické zkušenosti; a to už je otázka veřejně důležitá. Jedině touto stránkou věci se zde budeme zabývat.

Podívejme se tedy poněkud blíže, nakolik odpovídá citovaná pasáž oné charakteristice Procházkovy osobnosti, kterou podává p. Seifert. O nějaké "dekadenci" či "morbidnosti" zde ovšem zřejmě nemůže být řeči; zbývá tedy - kromě "strohého individualismu" - údajné "zpátečnictví", "popuzující zpozdilost" a "nenávisť ke všemu pokrokovému".



Není pochyb o tom, že v duchovním prostředí 20. let se ještě takové pojmy jako "pokrok" a "reakce" zdály vcelku jasné a neproblematické. V okruhu "revoluční avantgardy" to platilo dvojnásob: ortodoxní bolševické pojetí, které zde pochopitelně převládalo, přinášelo zvláště ostré rozhraničení světla a stínu. Dané pojmy zde nabývaly "zvláštního ražení". "Pokrok", to byla diktatura proletariátu, třídní umění a vůbec komunismus; "reakcionář" byl pak (alespoň potenciálně) každý, kdo z nějakého důvodu nebyl srozuměn s tím, že by se dějiny měly ubírat právě takto vyznačenou cestou. Není proto vůbec divu, že na mladého Seiferta a jeho soudruhy z uměleckého "předvoje" musela Procházkova slova působit podobně jako rudá barva na rozzuřeného býka. Popuzovala je tím více, že byla pronášena tónem výsměšným a povýšeným; Procházka se věru nešetřně dotýkal jejich šťastné ideologické naivnosti a čerstvě rozpuklého revolučního nadšení. Nedalo se vskutku očekávat, že by mezi tímto "strohým individualistou" a novopečenými proselyty kolektivismu mohla vzniknout nějaká věcná diskuse. Pro mladé praporečníky Pokroku představoval Procházka přímo prototyp zpátečníka; on sám pak shlížel s pohrdáním na jejich "myšlenkovou zelenost" a "nízkou duchovou úroveň". Od té doby však uplynulo více než půl století. Naše společnost prošla mezitím určitou zkušeností; a byla to zkušenost draze placená. K podstatným prvkům této historické zkušenosti patří také radikální zpochybnění, ba téměř úplná diskreditace ideje "pokroku" resp. "reakce". Nemůžeme si proto dovolit nyní, na počátku let osmdesátých, užívat těchto slov s naivní bezstarostností let dvacátých. I kdyby se nám po onom čase stýdkalo sebevíc.

Čteme-li dnes citovanou glosu A. Procházky, věru stěží už chápeme, co by na ní mělo být "reakčního". Chtěl-li Seifert svým citátem doložit Procházkovo údajné "zpátečnictví", nemohl si vybrat méně přesvědčivou ukázkou. Celkově lze ovšem říci, že svými politickými názory stál Procházka v těch letech na krajní pravici. O skutečných kvalitách jeho myšlení však touto sumární klasifikací neřekneme zhola nic; tehdy alespoň přinášela jakousi konkrétní (i když nikterak podstatnou) informaci, kdežto nyní, kdy pojmy "pravice" a "levice" dávno ztratily svůj někdejší smysl, je její informační hodnota pohřichu nulová. Stejně tomu



je dnes s tvrzením, že Procházka byl "zavilý reakcionář": z jeho osobnosti tak postihneme asi tolik, jako když prohlásíme dejme tomu o J. Seifertovi, že stál vždy "neohroženě na straně pokroku". Chceme-li opravdu kriticky posoudit Procházkovu "duchovní pozici", touto "nálepkovou" metodou bychom, jak vidno, daleko nedošli: uvízli bychom hned v samotném počátku, v té nejhrubší ideologické síti.

Pro naše hodnocení by mělo být rozhodující jedině to, zda Procházkovy politické postoje byly či nebyly správné. A tu ovšem bude třeba diferencovat. Najdeme mezi nimi takové, jež bychom asi bez váhání označili jako nedomyšlené a krátkozraké (např. jeho poměr k Němcům a Židům); jiným patrně budeme muset přiznat jisté oprávnění a v některých mu konečně budeme nuceni dát za pravdu. Neboť pravdivost toho či onoho názoru nezávisí na tom, z kterého "donjonu" se ozývá. Tak právě v daném případě je třeba konstatovat, že Procházka měl pravdu, kdežto mladý Seifert se mylil. Nutno konstatovat, že "strohý individualista" - mějmež si jinak jeho zjev v sebevětší nelásce - správně vytušil zhoubné vývojové potenciality obsažené v programu komunistické "avantgardy", kdežto "oddaní přátelé všeho pokrokového" - a chovejmež si dále pro toho či onoho z nich veškeré sympatie - podobali se v tomto ohledu spíše špečům; "vědecká předvídavost, kterou se marxisté vždy tolik pyšnili, zde vskutku žalostně zklamala. Anebo snad není dnes již dokonale zřejmé, jaký podvod v sobě obsahovalo heslo o diktatuře proletariátu? Odvážil by se p. Seifert s plnou odpovědností prohlásit, že v tom není žádná "ohavnost", žádné "násilnictví"? A dále: což se neukázalo se vši potřebnou jasností, k jakým katastrofálním důsledkům vede v umění princip třídnosti a stranickosti? Neměl snad do jisté míry i Jaroslav Seifert příležitost, aby zakusil na vlastní kůži, co dokáže onen "hloupý a surový klerikalismus", o němž mluvil Procházka? Nedošlo snad konečně i na to hromadné veršování partajních programů, i na tu drezúru básníků pro funkci stranických agitátorů? Jestliže to všechno Procházka viděl - či alespoň tušil - s předstihem několika desetiletí, prokázal snad tímto způsobem své "reakcionářství"? Máme to brát jako důkaz jeho "zpozdílosti"? Zdalipak by nebylo na místě hovořit spíše o jasnozřivosti?



"Tak pokračuje kritik ve svém zběsilém rozhorlení ještě mnoha větami psanými okázale estétskou češtinou," praví Seifert, když uzavřel svůj citát, a tahle tečka má v sobě opět cosi definitivního a "intransigentního". Pravda, pisatel se zajisté vyjadřuje rozhorleně, ostatně sám námět k tomu tak trochu svádí, ale kde je tu jaká "zběsilost"? Není sporu o tom, že kritik pohlížel na mladou literární generaci 20. let nadmíru přísně, tak přísně, že si můžeme klást otázku, zda u něho nepřevažovala nakonec nevraživost nad spravedlností. Pro ilustraci uveďme větu, kterou Seifert ve svém citátu vynechal:

"Hledím-li nazpět, nenalézám nikde v posledních třech či čtyřech dekádách tak popletené, neujasněné generace literární, jako je dnešní, bez erudice a komprehensivnosti, bez individuality a stádné."

Stačí to však, abychom Procházku nazvali jednoduše "zběsilcem"? Po pravdě řečeno, čtenář Seifertových vzpomínek je tu v nevýhodě, neboť vesměs nemá potuchy, jak vlastně kritik "ve svém zběsilém rozhorlení" pokračuje. Tomu lze ovšem snadno odpomoci! budeme prostě v citaci pokračovat, a to přesně tam, kde Seifert přestal. Čtenář tak bude moci sám posoudit stupeň Procházkovy "rozběsnění".

"Ovšem, namítne se mi Heine, jenž děl, že člověk může být dobrým lyrickým básníkem a přesto zároveň hlupákem, - naneštěstí však naši nejmladší dosud se neprokázali dobrými lyriky. Vydali notnou hromádku veršových sbírek, někteří dvě i tři knihy: nuže vzpomínejte, které nebo aspoň která jediná vám utkvěla v mysli jako první projev bezesporného talentu a první jeho trvale hodnotný výraz přes všecky nehotovosti začátečnické? Nenajdete jí. Hle však, jak bývalo. Abychom nešli příliš nazpět: když Machar vystoupil knižně, bylo to Confiteorem, jenž znamenal a znamená, Karásek začal Zazděnými okny, Březina přišel s Tajemnými dálkami, tedy vždy s pracemi, které podnes mají svou cenu nejen historickou, ale stále živou; a vzpomeňte Hlaváčka a Dyka. A komu by prvá kniha Sovova a hlavně



Neumannova nebyla s dostatek kladem, ať vzpomene, že onen vydal jako druhý výplod Květy intimních nálad a tento Apoštola a brzy potom Apostrofy, tedy zase sbírky, které jsou trvale význačné a platné body v jejich tvorbě. Obhájci dnešních mladých a mladičkých hájí jich, omlouvají uměleckou nedostatečnost jejich publikací právě jejich mládím: cožpak oni jmenovaní starší básníci vstupovali na literární kolbiště jako usedlí, stárnoucí mužové, cožpak nebyli rovněž mládi, snad vesměs na počátku svých dvacátých let? Tedy jediná věc, kterou může, kdo s nimi to míní dobře a upřímně, jim doporučit: aby zanechali planých teorií, nesráželi se do houfu, nýbrž prostě a odevzdaně tvořili, jsouce poslušni svého nejvnitřnějšího daimonia. Šedivá je každá teorie, jen života zlatý strom je vždycky zelený, jak se cituje do zmrzení z Goetha: ne programy a třídní nevraživosti, ale tvůrčí práce jejich ingenia může přinést nové a čarovné ovoce. Spoléhám pevně, že jeden každý z nich dříve či později - a pro své dobro raději co nejčasněji - také dojde tohoto nezbytného a záchranného pozvání, nemá-li umělecky odumřítí."

Nu, chce-li to někdo považovat za projev básnivce, tož prosím. Sám se musím přiznat, že mám o zběsilosti značně odlišnou představu. Zřejmě tu jde o jakýsi zvláštní druh básnění, který se projevuje tím, že člověk jím postižený zahrnuje své posluchače racionálními argumenty. Otázku správnosti těchto argumentů nechť posoudí literární historik; chtěl bych jen připomenout, že to bylo psáno r. 1922 a že Procházku zastihla smrt v roce 1925, tedy dříve, než si mohl správnost své prognózy sám ověřit. Jedno však je jisté: jeho argumenty možno po kritické úvaze buď uznat, nebo je opravit či vyvrátit argumenty jinými; nelze je sprovodit ze světa tím, že autora označíme za "zběsilce", který píše "okázale estétskou češtinou".



Dlužno ovšem zdůraznit, že zmíněný případ je v Seifertových pamětech ojedinělý, a že by se tedy neslušelo vyvozovat z něho adresně jakékoli obecnější závěry. Můžeme však zajisté využít této příležitosti k zamyšlení nad otázkou neobyčejně důležitou pro celý náš veřejný život, totiž nad otázkou po vztahu mezi pravdou a zkušeností.

Jako východisko pro další úvahu vezměme si prostý fakt, že pravda se nám zjevuje v čase. Zdá se to docela samozřejmé: člověk je bytost podrobená času, tedy i jeho poznání pravdy musí být touto okolností nějak poznamenáno. A přece se v nás ustavičně cosi vzpírá, abychom tuto nespornou danost uznali a uznavše ji, přijali též nevyhnutelné důsledky, které z ní vyplývají. Patří už jaksí k povaze člověka, že mu přijde nejvíc ztěžko být právě člověkem, vzít na sebe svůj lidský úděl. Věčně bude toužit po tom, aby překročil hranice, jimiž je vymezeno jeho člověčenství; leč jeho touha narazí vždy znovu na nemožnost takového úniku. A tak jeho duch neustále osciluje mezi rezignací a vzpourou.

Co to znamená, že pravda se nám zjevuje v čase? Řekneme-li v čase, řekli jsme v životě: pravda se nám tedy vyjevuje postupně, v pohybu našeho života. Život je jediným "místem", kde se můžeme setkat s pravdou; mimo svůj život pravdu nenajdeme. Bez-  
cenná je pro nás jakákoli "objektivní" pravda, pokud jsme se s ní neutkali na půdě vlastního života; může nám být ovšem vysoce užitečná jako nástroj k dosažení určitých cílů, avšak životní význam, a tedy i vnitřní závaznost bude mít pro nás jen tehdy, jestliže ji sami na sobě "zakusíme": stane-li se nám zkušeností. Krátce, člověk nemá jiného přístupu k pravdě leč skrze zkušenost. Což je pouze jiné vyjádření pro ono "v životě". Neboť co je zkušenost, ne-li vlastně sám život, nakolik je přístupem našemu vnitřnímu zraku; zkušenost, tož ona tvář, kterou život nastavuje naší introspekci. Z tohoto hlediska tedy "život" a "zkušenost" jsou pro nás pojmy souznačné. Ba právě tento zkušenostní aspekt života nás vede k tomu, že svůj život vnímáme jako pohyb odněkud někam, tedy jako cestu, která má svůj počátek a konec, resp. východisko a cíl; ne jako prázdná bloumání světem, pouhé vegetování v jakémsi bezčasí, od okamžiku k okamžiku. Jestliže však svůj život chápeme jako úkol, jako



dílo, na němž je třeba pracovat, pak to samo již předpokládá jakouci práci na vlastní zkušenosti. To, co prožíváme, konstituuje tak říkajíc zkušenost "v surovém stavu", která teprve čeká na další "zpracování"; nemá-li zůstat pouhou zásobou prožitků (arciže nejenom smyslových), které se v nás kupí bez ladu a skladu, zakládající nanejvýš jakési podmíněné reflexy, musí jí být věnována určitá péče. Především je třeba vzít ji vážně, totiž přijmout ji za svou, osvojit si ji; dále pak je nutno učinit ji předmětem zamyšlení, a posléze jí dát jméno. Toliko osvojená, reflektovaná a pojmenovaná zkušenost je zkušeností skutečně lidskou; taková zkušenost pak ovšem zavazuje, neboť má platnost poznané pravdy. Vzhledem k této zkušenosti možno již mluvit v pojmech věrnosti a zrady.

Avšak je-li poznání pravdy takto niterně spjato s vlastním pohybem našeho života, znamená to rovněž, že nám nelze dosáhnout poznání definitivního a uceleného, tak jako nikdy nemůžeme říci, že je dokonána a uzavřena naše zkušenost. Dokonáno jest až v okamžiku smrti: až v této "poslední hodině" - v tomto svrchovaném "okamžiku pravdy" - se obojí dovrší a ucelí v jakési konečné syntéze, leč toho se prozatím z pochopitelných důvodů můžeme jen dohadovat.

To všechno jsou zajisté poznatky celkem banální a nebylo by vskutku zapotřebí o nich psát, kdyby právě tyto prosté skutečnosti nebyly pro člověka tak obrovským kamenem úrazu. Uvažme jen, jak mocným, ba téměř neodolatelným pokušením je pro lidskou mysl představa pravdy hotové a úplné, která je kdesi přichystána, aby se jí člověk najednou zmocnil, rázem si ji celou přisvojil. Vzpomeňme, jak často nemívá člověk dost zmužilosti (k níž bytostně patří i trpělivost a pokora), aby se vyrovnal s tím, že jeho poznání je a vždy bude pouze částečné a relativní; kterak se - zklamán až k zuřivosti touto trpkou skutečností - pokouší znovu a znovu dobýt pravdy celé, absolutní. A jako by tušil, že příčina jeho nezdaru tkví v samotném řádu života, hledá ukojení své touhy někde "jinde", mimo tento řád, skládaje naději do prostředků mimořádných. Nicméně, ať spoléhá na obskurní moc magie, anebo očekává osvícení od objektivní a neosobní vědy, podléhá stále stejnému klamu: mýlí se v samotné povaze své touhy po poznání. Neboť potřeba pravdy (která je v nás zakořeněna



tak hluboko, že se jí můžeme zbavit jen za cenu rezignace na vlastní lidství) je z oněch životních potřeb, jež nelze uspokojit tím, že žádoucí věc získáme a ovládneme tak, aby nám byla k dispozici. Především: pravda není žádná "věc", kterou by bylo možno "mít v držení". Z tohoto důvodu je hrubě nemístné klást si v souvislosti s poznáním pravdy otázku "k čemu mi to bude", "co z toho budu mít". A pak, neběží zde o nějakou zvláštní potřebu, jejíž uspokojení by člověku mělo přinést nějaké zvláštní výhody či požitky. Pravdu vlastně, přísně vzato, k ničemu "nepotřebujeme" - leda k životu samotnému. Hledání pravdy má smysl prvotně samo v sobě, jakožto určitá životní disciplína, jako něco, co bytostně patří k "normálnímu" chodu lidského života: touha po poznání spadá u člověka v jedno s touhou žít. "Být v pravdě"; tento jazykový obrat dokonale vystihuje, oč tu běží. A hned si všimněme příznačné okolnosti, že to je rčení "zastaralé", zpola již zapomenuté: srovnáme-li je s mnohonásobně frekventovanějším obratem "mít pravdu", získáme dosti věrnou představu o tom, jakým směrem se v této věci obecně kloní lidský duch. Je přitom zajímavé, že se neříká "mít omyl"; omylu "podléháme" nebo mu "propadáme", můžeme "upadnout v omyl", následkem čehož "jsme v zajetí omylu"; člověk "nemá omyl" (na rozdíl od pravdy), nýbrž "je na omylu": asi proto, že z omylu nekyne žádný prospěch a vůbec není proč se jím pyšnit. Avšak s pravdou je tomu ve skutečnosti nejinak: pravda nám sice může tu a tam přinést jakýsi užitek, není však pravdou vše, co nám prospívá, a nehledáme pravdu především proto, abychom jí nějak využili; a rovněž nemáme proč se jí pyšnit, neboť není naším majetkem ani naší zásluhou. Pravdu nelze ve vlastním slova smyslu "mít", lze toliko "v pravdě být". Nu, a být v pravdě, jak jsme se pokusili naznačit, neznamená nic víc, ale také nic méně, nežli být práv své zkušenosti. Kámen úrazu je v tom, že prosté věci bývají zároveň nejobtížnější.

Moderní člověk, zvláště pak člověk XX. století je v tomto ohledu bytostí kromobyčejně nešťastnou: kult vědy v novověkém pojetí, sám o sobě už víceméně přežily, zanechal na něm trvalou stopu v podobě takřka instinktivní nedůvěry k vlastní zkušenosti; současný člověk - jakkoli je to podivné - snáze uvěří tomu, co se tváří jako "objektivní pravda", nežli tomu, co sám prožívá



a zakouší. Tato apriorní nedůvěra ke svědectví vlastní zkušenosti, praktikovaná po celé generace, je nyní zpětně posilována tím, že si člověk se svou zkušeností už ani neví rady. To je ta nejvážnější forma odcizení, která nás v současné době ohrožuje: naplnění bezradností a nedůvěrou, zacházíme s vlastní zkušeností jako s cizím, nežádoucím prvkem, který nám jen "komplikuje život". Způsoby mohou být různé. Tak se jí snažíme prostě ignorovat, hledíme ji vytěsnit z oblasti vědomí. Nejde-li to, pokoušíme se ji odbýt laciným "vysvětlením": opatříme ji nějakou nálepkou, zařadíme ji nazdařbůh do jedné z připravených přihrádek, a tak ji krátkou cestou "zneškodníme". Anebo ji více méně vědomě zrazujeme, pro okamžitou výhodu či pro iluzi vnitřního klidu. Zdánlivě si takto uspoříme lecjakou trýzeň a nejistotu; vpravdě se však zpronevěřujeme svému vlastnímu životu.

Tuhle stránku věci dlužno zdůraznit co nenaléhavěji. Je vskutku nejvyšší čas, abychom se znovu rozpomněli, že poznat znamená ve svém nejhlubším smyslu tolik co prožít; že pravda není nějakým přepychem, jehož si snad žádá nenasytý intelekt, bez něhož však lze se docela dobře obejít, nýbrž naopak holou životní potřebou člověka jako takového: že touha po pravdě je specifickým projevem jeho lidství. Pak také pochopíme, že příkaz pravdivosti (tj. bytí v pravdě) představuje nikoliv povinnost, která by člověku byla jaksi zvnějšku uložena, nýbrž vnitřní zákon vlastního života. V tom ostatně spočívá jediný přijatelný důvod, proč poznaná pravda zavazuje: právě proto, že tu nejde o konformitu vůči nějakému "objektivnímu zákonu", nýbrž o věrnost sobě samému, svému vlastnímu životu; být v pravdě znamená pro nás smrtelníky být poslušen řádu života, tak jak jej zakládáme (arciže jen nedokonale) ve své osobní zkušenosti.

Rozumí se ovšem, že tyto zběžné poznámky k danému tématu si ani zdaleka nemohou činit nárok na úplnost; jejich účelem je pouze vyznačit v několika hlavních bodech jakousi základnu pro další uvažování. Řada nových otázek vyvstane zejména při přechodu z roviny individuální na rovinu sociální. Nuže, k tomu již jen krátce několik tezí.

Uvažujeme-li o zkušenosti z hlediska sociálního, dostaneme se dříve či později k otázce jejího politického významu. Ukazuje se totiž, že ve společnosti existuje cosi jako kolektivní zku-



šenost, a zdá se, že především tato obecná, společně sdílená zkušenost činí z lidského společenství politický útvar. Stalo se u nás téměř zvykem neustále opakovat okřídlené slovo o tom, že státy se udržují idejemi, na nichž byly založeny; muze bylo by patrně přesnější, kdybychom řekli, že politické útvary žijí z určitých základních, obecně (tj. veřejně) sdílených zkušeností a spolu s nimi i zanikají: neboť ideje nejsou nic platny, nestanou-li se "tělem", čili zkušeností.

Avšak mají-li se věci takto, pak je třeba tuto obecnou, politickou zkušenost opatrovat s maximální péčí jakožto nejdražší národní statek. Z tohoto hlediska nabývá pak také mimořádného významu právě ona tíživá zkušenost, kterou naše společnost prošla v posledních několika desetiletích. Lze dokonce říci, že v dnešních našich poměrech je tato zkušenost, vykoupená tolikेरým utrpením, patrně jediným "národním kapitálem", který nám ještě zbývá. Což ostatně nemusí být tak špatná bilance, pokud tento "kapitál" sami bezmyšlenkovitě nepromrháme. Neboť je to zároveň jediná spolehlivá základna, z níž můžeme vyjít, chceme-li znovu nalézt svou politickou identitu, má-li se naše společnost znovu stát společností politickou. Přičemž více nežli násilné destrukce této obecné zkušenosti, jak se o ni pokouší totalitní moc, jest se obávat toho, že my sami nedostojíme svým závazkům vůči ní.

A tak se posléze dostáváme ke klíčové roli, která zde připadá jazyku. Neboť právě jazyk je pro nás navzájem jakýmsi "univerzálním klíčem" ke zkušenosti. V této souvislosti budiž prostě jen připomenuta příznačná dvojznačnost lidské řeči, která je s to zkušenost vyjevovat a sdělovat, ale též zastírat, ba likvidovat. Což se právě děje při nezodpovědném užívání jazyka, kdy se slovo zvrhává ve frázi, jméno se nahrazuje nálepkou, reflexe "podmíněným reflexem".

V tomhle tedy vidím ten nejvlastnější důvod, proč nám není dovoleno vracet se (třebas jen z myšlenkové pohodlnosti) k onomu naivnímu, zdánlivě jasnému, přitom však nereflektovanému pojetí "pokroku", které před padesáti lety mohlo ještě být eventuálně pouhým omylem: prostě proto, že dnes je už takový pokus o návrat nutně jen zradou resp. podvodem. Zradou na obecné, politické



zkušenosti vlastního národa; s podvodem na mladé generaci, která tuto zkušenost ještě nestačila vstřebat.

Petr Fidelius

(leden 1982)

ooo 000 ooo

Pithartův "Pokus o vlast a totalitní tendence v Chartě 77"

Petr Pithart se ve své stati Pokus o vlast, Bolzano, Rádl, Patočka a my v roce 1979<sup>1/</sup> pokouší určit zdroje potenciálního politického programu československé společnosti v současné době a závěrem stati tento program formuluje. Pithartův havláčkovský program politiky nepolitické pokládám za trvale platný návod k jednání, avšak způsob, jakým jej autor odvozuje z proudů československého národního obrození vidím jako nanejvýš problematický. Pithartova výzva však je a bude aktuální, mimo jiné v souvislosti s politováníhodnými tendencemi v Chartě 77.

Pithartova výchozí, přípravná teze zní: a) "Národ, jak se na jeho vymezení konstruktéři českého obrození kdysi víceméně shodli, pro nás byl a je cosi nakonec samozřejmého, neproblematického, jakoby z přírodního, objektivního řádu odvozeného, daného."<sup>2/</sup>

b) "... národ politicky, strážlivěji založený na rozumu: je společenstvím lidí, kteří se z praktických důvodů zorganizovali pod jednou ústavou, kteří činně, byť i v nejvyhrocenějších konfliktech, osvědčili vůli vytvářet v tomto rámci lidské podmínky vzájemného soužití..."<sup>3/</sup>

c) "... tento (tj. český - J.S.) národ nebyl politickým národem, protože do sebe odmítl zahrnout příslušníky jiných jazykových kmenů."<sup>4/</sup>

ad a) Shodli se kdysi konstruktéři českého obrození na vymezení národa jako na něčem samozřejmém, neproblematickém,