

Konflikt moderní kultury*

Jakmile život jednou překročí čistě animální úroveň a pozvedne se na úroveň ducha, a duch sám na úroveň kultury, projeví se v něm zřetelný vnitřní rozpor, jehož vývoj, vyústění a nový vznik určuje veškerou cestu kultury. O kultuře totiž mluvíme tehdy, když tvořivým pohybem života vznikají určité útvary, v nichž onen pohyb nalézá svůj výraz a formy svého uskutečnění; tyto útvary do sebe pak pojímají vlny dál plynoucího života a dávají jim obsah a formu, svobodný prostor a řád: jsou to například společenská zřízení a umělecká díla, světová náboženství a vědecké poznatky, výtvořiny techniky a občanské zákony, a nespočetně mnoho dalšího. Tyto produkty životního procesu se však vyznačují tou zvláštností, že už v okamžiku svého vzniku mají své vlastní pevné trvání, které nemá s neklidným rytmem života, s jeho vznikáním a zanikáním, s jeho neustálým obnovováním, nepřetržitým štěpením a znovusjednocováním už nic společného. Jsou to vnější rámce onoho tvořivého života, který je však brzy opouští, jako i života dál proudícího, jenž v nich však pro sebe nakonec už nenalézá prostor. Vykazují přitom svoji vlastní logiku a zákonitost, svůj vlastní smysl a schopnost rezistence, přičemž se v jisté míře odpoutávají a osamostatňují vůči oné duševní dynamice, která je vytvořila; v okamžiku tohoto vytvoření snad životu odpovídají, ale

* Přeloženo z něm. originálu *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*. Duncker & Humblot, München und Leipzig 1918.

s mírou jeho dalšího rozvíjení se vůči němu zpravidla stávají něčím zcela cizím či dokonce protikladným.

Zde spočívá nejhlubší základ toho, že kultura má své *dějiny*. Život, který se stal duchem, vytváří neustále takové útvary, pro něž je příznačná jejich vnitřní uzavřenost a nárok na trvání či dokonce na nadčasovost – můžeme je označit jako *formy*, jež na sebe tento život bere, jako nutnou podobu, bez níž se nemůže projevit, bez níž nemůže být duchovním životem. Sám však proudí neúnavně dál, jeho neklidný rytmus se při každém novém obsahu, v němž si vytváří novou formu svého bytí, dostává do rozporu s jeho pevným trváním nebo nadčasovou platností. Síly života rychleji či pomaleji rozhodávají každý jednou vzniklý kulturní útvar; jakmile se plně rozvinul, začíná se už pod ním formovat útvar příští, určený k tomu, aby jej po kratším či delším zápase nahradil.

Předmětem historie v jejím nejvyšším smyslu jsou proměny kulturních forem. Ty jsou vnějším projevem, s nímž se historie jako empirická věda spokojuje, když v každém jednotlivém případě odkrývá konkrétní nositele a příčiny oněch proměn. Hlubinný proces však spočívá zřejmě v tom, že život, jehož podstatou je neklid, vývoj, dál plynoucí proud, trvale napadá své vlastní produkty, které nabyly pevné podoby a nejdou ruku v ruce s ním; protože však svoji vnější existenci nemůže nalézt nikde jinde než právě v určitých formách, je tento proces viditelný a můžeme jej pojmenovat jako vytlačování staré formy formou novou. Trvalé proměňování kulturních obsahů, a nakonec celých kulturních stylů, je znakem či spíše výsledkem nekonečné plodnosti života, ale též hlubinného rozporu mezi jeho věčným děním a sebestvrzováním na jedné straně a objektivní platností a sebestvrzováním jeho vnějších podob a forem, jimiž nebo v nichž žije, na straně druhé. Pohybuje se tak mezi smrtí a zrozením – zrozením a smrtí.

Tento charakter dějinného kulturního procesu byl poprvé konstatován u forem ekonomického vývoje. Ekono-

mické síly každé epochy vytvářejí určitou formu produkce, která je jim přiměřená. Otrokářské hospodářství a cechovní zřízení, rolnická vázanost k půdě, námezdní práce svobodných dělníků či veškeré další formy organizace práce byly při svém vytváření vždy adekvátním výrazem toho, co daná doba mohla a co chtěla. Uvnitř jejich norem a hranic však vždy vyrůstají ekonomické síly, které v nich nemohou plně rozvinout své dimenze a podobu a které v pomalejších nebo ostřeji probíhajících revolucích rozbíjejí stále tíživější tlak dané formy, aby ji pak nahradily nějakým jiným, současným silám přiměřeným způsobem produkce. Ten však v sobě jakožto forma nemá žádnou energii, která by mohla vytlačit formu jinou. Je to vždy sám život – zde ve své ekonomické dimenzi – se svým tlakem a snahou o předstížení, se svým sebeproměňováním a diferencováním, který dává celému tomuto pohybu dynamiku, který však, sám o sobě bez formy, může nabýt podoby jevu pouze tehdy, vezme-li na sebe nějakou formu. V momentu, kdy se tato forma objeví, činí si však jakožto forma v souladu se svou podstatou nárok na platnost přesahující pouhý okamžik, emancipovanou od pulzování samotného života, a v čistě duchovních sférách vznáší tento nárok ještě zřetelněji než ve sféře ekonomické; proto je život ve skutečnosti vždy vůči takové formě od počátku v latentní opozici, která se s plnou silou projeví tu v jedné, tu v jiné oblasti našeho bytí a jednání. A to se může nakonec akumulovat v celkovou nouzi kultury, kdy život pocituje formu jakožto takovou jako něco, co mu bylo vnuceno, a snaží se formu vůbec – a nejen tu či onu formu – prolomit a vstřebat ji do své bezprostřednosti, postavit se na její místo a nechat svoji vlastní sílu a plnost proudit tak a jenom tak, jak právě tryská z jeho pramene, až veškeré poznatky, hodnoty a výtvořiny mohou platit jen za jeho přímé projevy.

V současnosti prožíváme novou fázi tohoto starého zápasu, který už není zápasem dnešní formy naplněné životem proti formě staré, už neživotné, nýbrž zápasem ži-

vota proti formě vůbec, proti principu formy. Moralisté, opěvovatelé starých časů a lidé s vyhraněným citem pro styl mají ve skutečnosti pravdu, když si stěžují na „nedostatek formy“ v moderním životě. Zpravidla přitom pouze přehlížejí, že tu nedochází pouze k něčemu negativnímu, totiž k odumírání tradičních forem, nýbrž že tyto formy odvrhne veskrze pozitivní životní pud. Protože mu však rozsah tohoto dění dosud nedovolí koncentrovat se na vytváření forem nových, povyšuje tuto nouzi na princip a domnívá se, že musí proti formě bojovat už jenom proto, že je to forma. To je možné jen v epoše, kde jsou kulturní formy obecně vnímány jako jakási vyčerpaná půda, která už vydala, co vydat mohla, přičemž je však dosud zcela pokryta produkty své dřívější plodnosti.

Jistě, v osmnáctém století se dělo něco podobného; jednak tehdy ale všechno probíhalo v mnohem delším časovém úseku, od anglického osvícenství v sedmnáctém století až po Francouzskou revoluci, a kromě toho stál tehdy za každým zvratem zcela pevně definovaný nový ideál: osvobození individua, podřízení života vládě rozumu, bezpečný pokrok lidstva ke štěstí a dokonalosti. A z tohoto ideálu vyrůstal obraz nových, nějakým způsobem už připravených kulturních forem, jenž dával lidem vnitřní jistotu. Nedošlo tak k oné kulturní nouzi, tak jak ji známe, kterou jsme my, starší, viděli vyrůstat až do takového stupně, že žádná nová forma se nepouští do boje s formou starou, zatímco život se ve všech možných sférách bouří proti tomu, že má probíhat v nějakých pevně daných formách.

Jakýmsi předběžným stadiem této situace, nyní už zjevné, je skutečnost, že ve filosofickém výkladu světa už před několika desetiletími začal převládat pojem života. Má-li se tomuto jevu vymezit v celkovém duchovním dějinném prostoru správné místo, musím vyjít z trochu širšího pohledu. V každé velké, pevně charakterizované kulturní epoše je vždy možné postřehnout určitý centrální pojem, z něhož vycházejí jednotlivá duchovní hnutí a

k němuž zároveň, zdá se, také směřují; ať už o něm daná doba sama má určité abstraktní povědomí, nebo se v ní pro tato hnutí pouze stává jakýmsi ideálním ohniskem, jehož smysl a význam pro ně pozná teprve pozdější pozorovatel. Každý takový centrální pojem bývá přirozeně nesečnými způsoby modifikován, zatemňován a stíhán nepřátelstvím, navzdory tomu však zůstává „tajným vládcem“ příslušné duchovní epochy. V každé takové epoše se nalézá vždy tam – a díky tomu lze také jeho sídlo vy-pátrat –, kde se nejvyšší bytí, absolutní a metafyzická stránka skutečnosti setkává s nejvyšší hodnotou, s absolutním požadavkem na nás samy a na svět. Nepochybně zde narážíme na logický rozpor: to, co je nejnepodmíněnější realitou, nepotřebuje být teprve realizováno, o nejnepochybnějším bytí zjevně nelze říci, že teprve má být. O takové pojmové obtíže se však světové názory ve svých nejzazších vyvrcholeních nestarají, a právě tam, kde se takového logického rozporu dopouštějí, kde se setkávají řady bytí a etické povinnosti, navzájem si jinak cizí, tam si můžeme být jisti, že stojíme ve skutečném centrálním bodě příslušného obrazu světa.

Jen v největší stručnosti tu naznačím, v čem u velkých epoch spatřuji takovýto centrální pojem. V klasickém Řecku to byla idea *bytí*, jednotného, substanciálního, božského, které však nebylo panteisticky beztvaré, nýbrž bylo dáno ve smysluplných, plastických formách, a v jejich duchu se také mělo utvářet. Křesťanský středověk dosadil na jeho místo pojem Boha, zdroje a zároveň cíle veškeré skutečnosti, absolutního pána naší existence, který od ní přesto vyžaduje svobodnou poslušnost a oddanost. Od renesance toto nejvyšší místo postupně zaujímá pojem přírody. Ta se jeví jako něco absolutního, jediného, jsoucího a pravdivého, zároveň však i jako ideál, jako něco, co muselo být nejdřív zpodobeno a prosazeno: nejprve mezi umělci, pro něž je jednota nejhlubšího jádra skutečnosti a onoho hodnotově nejvyššího od počátku neodmyslitelnou životní podmínkou. V sedmnáctém století se pak

centrálním bodem nazírání na svět stává pojem přírodního zákona jako toho jediného, co je zásadně platné, a Rousseauovo století nad tím rozklenulo „přírodu“ jako ideál, jako absolutní hodnotu, touhu i požadavek. Vedle toho se na sklonku této epochy konstituuje jako centrální pojem *Já*, oduševnělá osobnost, přičemž na jedné straně veškeré jsoucno vystupuje jako tvořivá představa tohoto vědomého Já, ale na druhé straně se osobnost stává teprve úkolem; prosazení ryziho Já nebo též individuality se jeví jako absolutní mravní nárok, či dokonce jako světový metafyzický cíl. Devatenácté století nepřišlo, navzdory pestré rozmanitosti svých duchovních hnutí, s žádnou stejně komplexní vůdčí myšlenkou. Omezíme-li se na ryze lidský aspekt, mohli bychom tu pomyslet na pojem společnosti, která byla v devatenáctém století na jedné straně prohlášena za naši nejvlastnější životní realitu, a individuum za pouhý průsečík sociálních řad či za pouhou fikci podobnou atomu; na druhé straně se však poprvé přímo *vyžaduje* splynutí se společností a absolutní oddanost společnosti se stává bezvýhradnou povinností, která v sobě zahrnuje mravní stránku i všechno ostatní. Teprve na přelomu století se zdá, že širší vrstvy duchovní Evropy takřikajíc vztahují ruce po nějakém novém základním motivu pro vybudování světového názoru: o ústřední místo, v němž mají skutečnost a hodnoty – metafyzické i psychologické, mravní i umělecké – své východiště i styčný bod, tu usiluje pojem *života*.

Které individuální projevy, z nichž vyrůstá ona obecná, již popsaná tendence nejnovější kultury, nalézají v mnohotvárné „metafyzice života“ půdu, z níž může tato kultura růst, a ospravedlnění pro její orientace, konflikty a tragédie – to budeme sledovat později. Nyní je však ještě třeba říci, jak pozoruhodně se vzrůstající světónázorový význam pojmu života už jakoby předem prokázal tím, že právě v něm se setkávají dva velcí antagonisté moderního hodnotového citění, Schopenhauer a Nietzsche. Schopenhauer je první moderní filosof, který se v nejhlubší a roz-

hodující rovině netáze po jakýchkoliv *obsazích* života, po idejích nebo po stavech bytí, nýbrž klade výlučně otázku: Co je život, jaký je jeho význam čistě jako života? Na tomto základním postoji nás nesmí mást, že tohoto výrazu sám nepoužívá, že mluví jen o vůli k životu nebo o vůli vůbec. Bez ohledu na veškeré spekulativní úvahy přesahující fenomén života je právě vůle jeho odpovědí na otázku, jaký význam má život jako takový. A tato odpověď naznačuje, že život nemůže nalézt žádný smysl a účel někde za svými hranicemi, protože může vždy uchopit jen svoji vlastní, do tisícových podob přestrojenou vůli; a právě proto, že díky své metafyzické skutečnosti může vždy zůstat jen sám v sobě, dokáže v každém zdánlivém cíli nalézt jen zklamání a donekonečna pokračující iluze. Nietzsche, na druhé straně, jenž právě tak vychází z toho, že jediným určením života je život sám a že je také jedinou substancí všech svých obsahů, nalézá smysluplný účel života, zvenku mu odpíraný, v životě samotném; v životě, který je svou podstatou ze sebe vycházejícím stupňováním, obohacováním a rozvíjením k plnosti a moci, k síle a kráse – a který svou hodnotu, donekonečna se zvyšující, nezískává dosažením nějakého stanovitelného cíle, nýbrž tím, že se sám rozvíjí, že se stává více životem. Jakoby v důsledku hlubokých, bytostných protikladů, vysmívajících se každému racionálnímu zprostředkování nebo rozhodnutí, tu proti sobě stojí i toto zoufalství nad životem, i jásot nad životem. Základní otázka je však oběma myslitelům společná a odděluje je od všech dřívějších filosofů – touto otázkou je: Co znamená život, jakou má hodnotu čistě jako život? Po poznání a po morálce, po vlastním Já a po rozumu, po umění a po Bohu, po štěstí a po utrpení se můžeme tázat teprve tehdy, když jsme vyřešili tuto první hádanku, a její řešení rozhoduje o tomto všem; teprve prvotní fakt života dává všemu smysl a míru, pozitivní nebo negativní hodnotu. Pojem života je průsečíkem obou protichůdně orientovaných myšlenkových linií, které daly rámeček základním rozhodnutím moderního života.

Pokusím se nyní na některých projevech nejnovější kultury, to znamená kultury, tak jak se rozvinula do roku 1914, demonstrovat onu rozhodující odchylnost od veškerých dosavadních proměn v kultuře, kdy starou formu vždy svrhla touha po nějaké formě nové; dnes naproti tomu můžeme vycítit, že nejhlubším motivem vývojových tendencí v této sféře, jejich základní hybnou silou, a to i tam, kde vědomí zdánlivě nebo skutečně postupuje k novým útvarům, zůstává nepřátelství vůči principu formy vůbec. Možná že je – a to chci ještě předeslat – pouze jiným výrazem tohoto duchovního hnutí, podle svého pojmenovatelného projevu negativního, že náš život už přinejmenším několik desetiletí není veden žádnou myšlenkou, která by byla do určité míry všem společná, že z velké míry dokonce žijeme bez jakékoliv myšlenky – středověk měl svoji myšlenku církevně křesťanskou, renesance znovu objevila pozemskou přírodu jako hodnotu, kterou nebylo třeba nejprve legitimovat transcendentními silami, osmnácté století žilo myšlenkou všeobecného lidského štěstí, jehož se mělo dosáhnout vládou rozumu, a velká doba německého idealismu prozařovala vědu uměleckou fantazií a umění chtěla dát kosmicky široký základ vědeckým poznáním.

Kdybychom se však dnes lidí ze vzdělaných vrstev otázali, jakou myšlenkou se ve svém životě skutečně řídí, dali by nám většinou nějakou úzce odbornou odpověď z oblasti svého povolání; o nějakém kulturním ideálu, který by je ovládal jako celé lidi, i se všemi speciálními činnostmi, bychoť však slyšeli jen zřídka. Spočívá-li specifické stadium dějinné proměny dnes už i v hranicích jednotlivé kulturní oblasti v tom, že se v ní chce projevit čistá bezprostřednost života, a protože to může učinit pouze v rámci nějaké formy, prozrazuje právě její nedostatečností onen ve vlastním smyslu rozhodující motiv – pak tu takřikajíc pro nějakou komplexní ideu nejen chybí materiál, ale také oblasti, jejichž nové produkty by měla obsáhnout, jsou příliš rozmanité či přímo heterogenní, než aby připustily takové ideové sjednocení.

Přejdu nyní k jednotlivým oblastem a promluvíím nejprve o uměleckých projevech. Zdá se, že od různých, vzájemně se prolínajících snah, jež jsou ve svém celku označovány jako futurismus, se určitou, v jisté míře patrnou jednotou a zřetelností odlišuje pouze směr charakterizovaný jako expresionismus. Pokud se nemýlím, spočívá smysl expresionismu v tom, že vnitřní emoce umělce se zcela bezprostředně, tak jak jsou prožívány, přenášejí do díla, nebo řekneme-li to ještě přesněji, že prostě pokračují jako toto dílo. Nemají se přitom podřizovat žádné formě, ani přijímat nějakou formu, která jim byla vnucena zvenku něčím existujícím mimo ně, ať už ideálním, nebo reálným. Tato vnitřní hnutí proto také nemají nic společného s napodobením nějakého bytí nebo dění, ani v jeho objektivní, přírodním zákonům podléhající podobě, ani v podobě našeho momentálního smyslového dojmu jím vyvolaného, jak se o to snažil impresionismus; neboť ani smyslový dojem není nakonec ryze autentickým, výhradně zevnitř determinovaným produktem umělce, nýbrž je sám něčím pasivním, závislým, a umělecké dílo, které ho odráží, je jakousi směsicí vlastního uměleckého života a cizosti něčeho daného. A stejně jako je odmítáno to, co je takto svým obsahem mimosubjektivní, nepřipouští se ani ono formování v užším smyslu slova, kdy si forma nejprve k umělci odněkud nalézá cestu – z tradice a z metody, z příkladů a z pevně stanoveného principu. To všechno jsou překážky kladené životu, který chce tvořivě prýštit sám ze sebe, a kdyby se proto podvolil takovému formám, existoval by v uměleckém díle jen jako něco pokřiveného, strnulého a nepravého.

Představme si tvůrčí pochod expresionistického malíře (a obdobně i tvůrčí proces ve všech ostatních druzích umění, který pouze nelze tak názorně vyjádřit) v jeho absolutní čistotě tak, že duševní emoce umělce se automaticky přenášejí do ruky, která drží štětec – asi tak jako určité gesto vyjadřuje vnitřní pohnutí nebo výkřik bolesti –, že pohyby štětce se poslušně podřizují těmto hnutím, tak-

že výtvor, který se nakonec objeví na plátně, je bezprostředním odrazem vnitřního života, jenž do svého rozvinutého projevu nepustil nic vnějšího a cizího. Že i expresionistické obrazy bývají často pojmenovány po nějakém objektu, s nímž nevykazují vůbec žádnou „podobnost“, je sice dost překvapivé, a možná i zbytečné, přece jen ale ne tak nesmyslné, jak se podle dosavadních uměleckých kritérií může zdát. Neboť ona vnitřní hnutí umělce, která vyzařují navenek jako expresionistické dílo, mohou zajisté vycházet z nevypátratelných nebo bezejmenných pramenů duše. Mohou však také přirozeně mít svůj původ v podnětu daném nějakým vnějším objektem. A zatímco se až dosud soudilo, že umělecky produktivní výsledek takového podnětu musí vykazovat morfologickou podobnost s tím, z čeho daný podnět vyšel – a na tomto předpokladu se zakládá i celý impresionismus –, expresionismus tento předpoklad zrušil; se vši vážností trvá na tom, že vnější jevová forma příčiny a účinku nemusí být identická, že jejich ryze vnitřní dynamické vztahy nemusí dále pokračovat v žádné názorně příbuzné vnější podobě. Pohled na housle nebo na lidskou tvář tak může v malíři vyvolat afekty, které poté, co jsou proměněny jeho uměleckou energií, mohou nakonec vydat výtvor zcela odlišné podoby. Dalo by se říci, že u expresionistického malíře se „model“ nahrazuje „popudem“ podněcujícím k pohybu malířův život, poslušný jen sám sebe. Vyjádříme-li to abstraktním způsobem, který nicméně naznačuje zcela reálnou volní linii, je to zápas života o své nejvládnější autentické bytí; tam, kde se život artikuluje, chce vyjádřit právě jen sám sebe, a prolamuje proto každou formu, která mu chce být uložena nějakou jinou skutečností, platicí právě proto, že je skutečností, nebo nějakým zákonem, platicím právě proto, že je zákonem.

Zajisté, z hlediska pojmu má výtvor, který nakonec vznikne, vždy nějakou formu. Ta je však ve vztahu k vlastnímu uměleckému záměru takřikajíc jen nevyhnutelnou vnější slupkou; na rozdíl od všech dřívějších uměleckých

ideálů nemá význam sama o sobě, význam, který by byl tvořícím životem pouze nesen, pouze uskutečňován. Proto je toto umění také lhostejné vůči kráse či ošklivosti, která je s takovou formou spjata; život ve svém toku, neurčovaném žádným cílem, nýbrž poháněném vpřed vlastní silou, má svůj význam za hranicemi krásy a ošklivosti. Jestliže nás díla, která přitom vznikají, neuspokojují, potvrzuje se tak právě jen to, že nebyla nalezena žádná nová forma a že o ni takřkajíc nejde. Když je dílo už hotovo a plodící životní proces je opustil, ukazuje se, že v sobě nemá onen autentický smysl a hodnotu, kterou u objektivně existujícího výtvaru odpoutaného od svého tvůrce očekáváme, kterou však život, vyjadřující pouze sám sebe, tomuto výtvaru takřka žárlivě odepřel.

Možná že už v této principiální tendenci má své kořeny ona podivná záliba v pozdních dílech velkých mistrů, kterou můžeme už delší dobu pozorovat. V těchto dílech je tvořivý život tak svrchovaně sám sebou, stal se sám o sobě tak bohatým, že odvrhuje každou formu, která je nějakým způsobem tradiční nebo je sdílena s jinými, a jeho vnější projev v uměleckém díle není ničím jiným než jeho nejvlastnějším individuálním osudem. I když je pak takové dílo jakkoliv souvislé a smysluplné, z pohledu tradičních forem se často jeví jako roztržité, nevyvážené, jakoby složené z jakýchsi fragmentů. Není to však důsledek senilní neschopnosti vyrovnat se s formou, není to projev slabosti stáří, nýbrž naopak projev jeho síly. Velký umělec je v tomto období své zralé dokonalosti tak ryze sám sebou, že jeho dílo vykazuje ve vztahu k formě už jen to, co se samo sebou rodí v proudu jeho života: forma vůči němu ztratila své autonomní právo.

V zásadě by sice bylo zcela dobře možné, aby nějaká forma, která je čistě jako forma dokonalá a jako taková má svůj význam, představovala zcela adekvátní výraz onoho bezprostředního života a lnula k němu jako jakási organicky vyrostlá slupka; u velkých děl, jež můžeme nazvat v nejvlastnějším smyslu klasickými, tomu tak bez-

pochyby skutečně je. Odhlédneme-li však od nich, odhaluje se zde zcela zvláštní strukturální vztah duchovního světa, daleko přesahující své důsledky pro umění. Mohli bychom říci, že v umění se vyjadřuje něco, co žije za hranicemi – i v dokonalé podobě se nabízející – formy umění. V každém velkém umělci a v každém velkém uměleckém díle je totiž něco hlubšího, širšího, tryskajícího ze skrytých pramenů a přesahujícího to, co umění vyjadřuje ve svém čistě uměleckém smyslu, co je jím však přejato, zpodobeno a vyzdviženo. Zatímco v oněch klasických případech toto něco s uměním zcela splývá, v těch případech, kdy formě umění přímo odporuje nebo ji dokonce rozbíjí, stává se samo jeho pocíťování, samo jeho vědomí čímsi osamostatněným, co promlouvá samo ze sebe. Vezměme například vnitřní osud, jež chce Beethoven vyjádřit ve svých posledních dílech. V těch není určitá umělecká forma rozbita, nýbrž umělecká forma jako taková je tu přemožena něčím jiným, širším a vycházejícím z jiné dimenze.

Podobně je tomu i v případě metafyziky. Jejím záměrem je poznání pravdy. Chce se v ní však vyjádřit něco, co leží za hranicemi poznání a co ozřejmuje toto „více“, toto „hlubší“ nebo pouze „jiné“ právě tím, že pravdu jako takovou znásilňuje, že tvrdí něco rozporného, nepochybně vyvratitelného. Patří k typickým paradoxům ducha – které ovšem pohodlný a povrchní optimismus zpravidla popírá –, že mnohé metafyzické systémy by nebyly tak pravdivé jako životní symbol nebo artikulovaný vztah člověka k celku bytí, kdyby byly pravdivé jako „poznání“. A možná že i v náboženství je něco, co náboženstvím není, cosi hlubšího za jeho hranicemi, co způsobuje, že každá z jeho konkrétních forem, v nichž se stává skutečným náboženstvím, bývá rozbita, a co se posléze vyjevuje jako kacířství nebo odpadlictví. Že v lidském díle, a snad v každém lidském díle, které cele vzhází z tvořivé síly duše, je něco víc, než co vstupuje do jeho formy – čímž se lidské dílo odlišuje od všeho mechanicky vzniklého –, vi-

díme zcela jednoznačně teprve tehdy, když se s touto formou dostává do rozporu.

Právě zde – možná že ne v tak vyhraněné podobě, ale svou obecnou strukturou – má své kořeny zájem, který dnes vzbuzuje umění van Goghovo. Neboť cítíme snad víc než u kteréhokoliv jiného malíře, že tu život, vášnivě a rozsáhle se přelévající přes hranice malířství a tryskající ze zcela ojedinelé šíře a hloubky, našel v malířském talentu jakoby pouhý kanál pro své vyzařování, a to takřkajíc náhodou, jako kdyby se právě tak dobře byl mohl vybit i nějakou praktickou nebo náboženskou, básnickou nebo hudební činností. Zdá se mi, že je to především tento žhoucí, ve své bezprostřednosti vnímatelný život – který ovšem tu a tam vstupuje do ničivého kontrastu se svým názorným ztvárněním –, co zcela ve smyslu oné duchovní tendence, kterou tu máme na mysli, právě poutá široké kruhy k van Goghovi.

To, že se na druhé straně u části dnešní mládeže projevuje touha po umění naprosto abstraktním, má bezpochyby své kořeny v pocitu, že život se ve své vášnivé snaze o bezprostřední a absolutní sebevyjádření střetává s rozpory a nemožnostmi, bez ohledu na to, jak bezstarostně se obojímu vystavuje. Právě obrovská dynamičnost života této mládeže vyhrocuje i tuto tendenci do absolutního extrému. Je ostatně zcela pochopitelné, že hnutí, které jsem tu charakterizoval, reprezentuje především mládež. Neboť i když dějinné proměny vnějšího či vnitřního revolucionářství obecně bývají neseny mládeží, specifická povaha této současné proměny tomu ještě zvláštním způsobem napomáhá. Zatímco stáří se při své ochablé vitalitě stále víc a víc soustřeďuje na *obsahy* života (které můžeme v současném smyslu označit také jako jeho formy), záleží mládeži především na *procesu* života; chce pouze plně vytěžit životní síly a jejich přebytek, a je jí poměrně lhostejné, jaké předměty jí k tomu poslouží, a proto je také dost často brzy opouští. V kulturní tendenci, která uctívá pouze samotný život a jeho projevy pohrdající veš-

kerou formou, se do jisté míry objektivizuje smysl mladistvého života jako takového.

V okruhu těchto úvah narážíme konečně ještě na jednu základní okolnost, která je potvrzuje jak ve vztahu k umělecké sféře, tak ve velké míře i mimo ni. *Touha po originalitě*, která se v současnosti projevuje u tolika mladých lidí, se mnohdy, nikoli však výlučně, zakládá na ješitnosti a na snaze stát se ve vlastních očích i pro ostatní jakousi senzací. V lepších případech se v ní projevuje i vášnivě přání dát výraz skutečnému, autentickému životu, přičemž jistota, že je to skutečně jeho výraz, se zdá zaručena jen tehdy, když v sobě takový projev nezahrnuje nic normálně trvajících a tradičních. Neboť to právě už představuje ustálenou, objektivizovanou a za hranicemi bezprostředního tvořivého proudu ležící formu, již autentický život nabývá a v níž nejen ztrácí svoji autentičnost, ale hrozí mu i nebezpečí, že právě jeho *živoucnost* se přeleje do něčeho už neživého. Co musí být v těchto případech zachováno, není ani tak individualita života, nýbrž život individuality. Originalita je takřkajíc pouze ratio cognoscendi, něco, co nás ujišťuje, že život je sám o sobě čistý a že do svého proudu nepřijal formy, které jsou vůči němu vnější, objektivizované a strnulé, a že ani svůj proud do takových forem nepřelil. To je možná vůbec – na to tu ovšem mohu jen poukázat – určitá hlubší intence, která tkví v základech moderního individualismu.

Pokuším se nyní tutéž základní tendenci prokázat i u jednoho z nejnovějších filosofických hnutí, které se nejrozhodnějším způsobem odvrací od historicky konstituovaných podob filosofie. Označím je jako pragmatismus, protože tímto jménem byla označena nejznámější odnož této teorie, americká, kterou ostatně pokládám za nejpovrchnější a nejomezenější. Nezávisle na této i na všech ostatních dosud existujících verzích se mi z hlediska našeho současného zájmu jeví jako rozhodující následující motivace. Žádná z veškerých oblastí kultury není tvář i tvář životu samostatnější, žádná není tak autonomní,

tak vzdálená veškerým pohnutkám a potřebám, individuálním projevům a osudům života jako poznání. Nejenže to, že dvakrát dvě jsou čtyři nebo že masy hmoty jsou k sobě přitahovány silou, která je nepřímou úměrná čtverci jejich vzdálenosti, platí nezávisle na tom, zda to živí lidé vědí nebo ne, a rovněž bez ohledu na to, jaké změny lidský rod prodělal, zatímco trvale rozšiřoval své poznání; svoji roli tu hrají i poznatky bezprostředněji se dotýkající života, právě proto, že zůstávají při všech výkyvech životních proudů něčím nedotknutelným. I takzvané praktické vědění je přirozeně věděním teoretickým, které je pouze dodatečně používáno k praktickým účelům, jako vědění však zůstává podřízeno řádu, jenž se řídí svými vlastními zákony, patří k ideální říši pravdy.

Tuto nezávislost, která byla pravdě odevždy přiznávána, pragmatismus popírá. Každý krok našeho vnějšího i vnitřního života – argumentuje pragmatismus – spočívá na nějakých představách spojených s poznáním; jsou-li pravdivé, náš život se tím uchovává a podepírá, zatímco jejich mylnost nás vede do zkázy. Jelikož však naše představy závisí na našem psychickém ustrojení a v žádném případě nejsou jen mechanickým odrazem reality, do níž je náš praktický život vpleten, bylo by jen nanejvýš podivuhodnou náhodou, kdyby tyto představy, rozvíjené výlučně na základě subjektivního způsobu myšlení, měly uvnitř oné reality vést k žádoucím a vypočitatelným důsledkům. Spíš je pravděpodobné, že mezi nesčetnými představami, které určují naše jednání v životě, některé budou na základě svého pozitivního dynamického ovlivňování tohoto života označeny jako pravdivé, zatímco jiné, jejichž důsledky jsou opačné, se označí jako mylné. Neexistuje tu tedy ona apriorně nezávislá pravda, která je jen jakoby dodatečně stahována do životního proudu, aby jej správně vedla, nýbrž naopak: mezi nepřehlédnutelným množstvím teoretických prvků, jež tento životní proud rodí a které zpětně ovlivňují jeho směr, jsou takové, jejichž vliv je v souladu s naší životní vůlí – a to pouhou náhodou,

dalo by se říci: bez této náhody bychom však nemohli existovat –, a právě tyto prvky jsou pro nás prvky pravdivými, představujícími správné poznání. Pravdivostní hodnotu našich představ neurčují tedy objekty jakožto takové, a neurčuje ji ani suverénní rozum v nás; onu hodnotovou klasifikaci našich představ, jež jeden pól označujeme jako plnou pravdu, zatímco druhý jako naprostý omyl, provádí sám život, někdy z holé nezbytnosti, jindy zas veden nehlubšími duševními potřebami.

Nemohu zde tuto teorii ani dál rozvádět, ani podrobit kritice. Nezáleží mi ani na tom, zda je pravdivá, či nepravdivá; důležité je pro mne to, že byla vypracována právě nyní, že upírá poznání jeho dávný nárok být svobodně se rozkládající říši spravovanou vlastními ideálními zákony; poznání se nyní stává prvkem zapředeným do života, živěním z jeho zdrojů, řízeným úhrnem a jednotou jeho směrů a účelů a legitimovaným jeho zakládajícími hodnotami. Život se tak domáhá suverenity nad oblastí zdánlivě od něj dosud odloučenou a autonomní. S hlubším přihlédnutím k světonázorovému aspektu je to možné vyjádřit tak, že formy poznání, jež svou vnitřní konzistencí a svým soběstačným smyslem tvoří pevný rámec či nezničitelný podklad pro celý svět našich představ, se v proudu života a pod jeho mocí rozkládají a poddávají se jeho neustále vyvstávajícím a měnícím se silám a směrům, aniž by jim na základě svého autonomního práva a nadčasové platnosti kladly jakýkoliv odpor. Ke svému nejčistšímu výrazu však dospívá život jakožto ústřední pojem nazírání na svět tam, kde tuto transformaci problému poznání široce přesahuje a stává se primárním metafyzickým faktem, podstatou veškerého bytí vůbec, takže každý daný jev je jen jedním tepem, určitým způsobem zpodobení či vývojovým stadiem absolutního života; v totálním rozvíjení světa v duchovno stoupá život jako duch vzhůru a jako hmota klesá dolů. A jestliže problém poznání řeší tato teorie „intuicí“, která v přesahu všeho logického a racionálně zprostředkovaného dokáže bezpro-

středně uchopit vnitřní podstatu věci –, znamená to, že porozumět životu dokáže jenom život. Proto musela být z této perspektivy proměněna v život i veškerá objektivita, předmět poznání, tak aby proces poznání, interpretovaný veskrze jako funkce samotného života, měl jistotu, že před sebou má objekt, který může dokonale proniknout, protože je s ním identický svou podstatou. Zatímco tedy původní pragmatismus rozpouštěl obraz světa v životě jen z hlediska subjektu, stalo se to zde nyní i z hlediska objektu. Z formy jakožto světového principu nezávislého na životě, jakožto modu bytí s vlastním smyslem a vlastní mocí, tu už nezbylo vůbec nic. Co by mohlo být v tomto obraze ještě označeno jako forma, mohlo by existovat pouze z milosti samotného života.

Tento odvrát od principu formy dosahuje svého vrcholu v odporu, který nejen pragmatismus, ale všichni myslitelé naplnění moderním, k životu obráceným citěním chovají vůči uzavřenému systému, v němž dřívější epocha, ovládaná ještě klasickým, v rámci daných forem se pohybujícím myšlením, spatřovala veškerou filosofickou spásu. Systém chce veškeré poznatky, alespoň v jejich nejjobecnějších pojmech, spojit na základě určitého ústředního motivu, a to svým způsobem symetricky, v určitou strukturu vyšších a nižších článků, ve všech směrech stejnoměrně rozvinutou. V architektonicko-estetické dokonalosti, v úspěšném zaokrouhlení a ucelenosti své výstavby spatřuje systém – a to je rozhodující bod – důkaz své objektivní správnosti i toho, že byla skutečně uchopena a postížena totalita bytí. Systém je nejvyšším vyvrcholením formálního principu, neboť posledním prubířským kamenem pravdivosti činí vnitřní uspokojivost a uzavřenost formy; to je něco, čemu se život, který sice formu neustále vytváří, zároveň ji však ustavičně prolamuje, staví na odpor.

Světónázorová pozice, kterou zaujímají tyto teorie oslavující život, je vymezena dvěma aspekty: na jedné straně se tu z hlediska života odmítá mechanika jakožto základní kosmický princip; možná, že představuje techniku ži-

vota, možná, že je projevem jeho úpadku. Na druhé straně se právě tak odmítá i idea jakožto samostatná metafyzická entita, jakožto nejvyšší a nepodmíněná řídicí síla nebo substance všeho jsoucího. Život nechce být ovládán tím, co je pod ním; nechce však být ovládán ničím, tedy ani idealitou, která si přisuzuje místo nad ním. Jestliže žádný vyšší život nemůže uniknout vědomí, že je veden určitou ideou – ať už ji představuje nějaká transcendentní moc, nebo nějaký mravní či jinak zaměřený hodnotový požadavek –, zdá se to nyní možné či úspěšně realizovatelné jen díky tomu, že ideje samy vzcházejí ze života. Podstatou života totiž je, že to, čím se dáva věst a čím může být spasen, co je v něm rozporného a vítězího či překonaného, rodí sám ze sebe; udržuje se a pozvedá jakoby oklikou přes své vlastní produkty, díky svým vlastním produktům – a právě to, že ty tu proti němu stojí, samostatné a usměrňující, je jeho základní skutečností, způsobem, jakým právě sám žije. Nepřátelství, v němž se tak ocitá vůči oné vyšší stránce sebe sama, je tragickým konfliktem života jakožto ducha, konfliktem, který se nyní přirozeně stává tím citelnějším, čím víc si život uvědomuje, že jej zrodil sám ze sebe, že je s ním proto organicky, nevyhnutelně spjat.

Z nejjobecnějšího kulturního hlediska představuje celé toto hnutí odvrát od klasicismu jakožto absolutního lidského a výchovného ideálu. Neboť klasicismus stojí cele ve znamení formy, uceleného, v sobě uspokojeného tvaru, který se ve své klidné uzavřenosti považuje za normu pro život i pro tvorbu. Ani v tomto směru nezaujalo dosud místo starého ideálu nic pozitivně uspokojivého a kultivovaného. Právě proto také boj proti klasicismu ukazuje, že tu primárně vůbec nejde o prosazení nějaké nové kulturní formy, nýbrž že život, jistý si sám sebou, se chce jen osvobodit od tlaku formy vůbec, tlaku, jehož historickým reprezentantem je právě klasicismus.

Zcela krátce zde poukážu na stejnou základní tendenci v jednom specifickém projevu etické kultury. Názvem

„nová etika“ se označuje kritika existujících sexuálních vztahů, kterou veřejně propaguje určitá menší skupina, jejíž snahy však sdílí velká skupina lidí. Tato kritika se zaměřuje hlavně na dva prvky současného stavu, na manželství a na prostituci. Chceme-li zcela principiálně vyjádřit její základní cíl, spočívá v tom, že erotický život se ve své nejvlastnější, nejniternější síle a smyslu chce prosadit vůči formám, do nichž jej všeobecně spoutala naše kultura, a přivedila tak jeho strnulost a rozporuplnost. Manželství, uzavírané v nesčetných případech ze zcela jiných než vlastních erotických motivů, vede jejich živý proud nesčetněkrát buď ke zbahnění, nebo se jeho individualizovaná podoba rozbíjí o strnulé tradice a legalizované krutosti; prostituce, která se stala téměř legální institucí, vnucuje milostnému životu mladých lidí zcela nedůstojnou a karikovanou podobu, odporující jeho nejhlubší podstatě – to jsou tedy formy, proti nimž zde revoltuje bezprostřední a autentický život, formy, které by mu v jiném kulturním prostředí nebyly tak nepřiměřené, zde však proti sobě vyvolávají odpor sil tryskajících z nejhlubšího zdroje života. Nesrovnatelně výrazněji než v jiných kulturních sférách se zde ukazuje, jak málo tu dosud onomu veskrze pozitivnímu základnímu puzení k rozbití starých forem odpovídá i pozitivní vytváření forem nových. Žádný návrh oněch reformátorů není obecněji vnímán jako dostatečná náhrada za ty formy, jež tyto lidé odsuzují. Ona typická kulturní proměna, která spočívá v boji proti zastaralé formě a v jejím nahrazení formou nově se prosazující, tu ustupuje daleko do pozadí. Síla, která na sebe má vzít onu novou formu, se předběžně a takřka v holé podobě zaměřuje bezprostředně jen na boj proti formám, z nichž vyprchal autentický erotický život, ztrácí přitom však půdu pod nohama, neboť naráží na onen často už zdůrazněný rozpor, že jakmile je erotický život nějakým způsobem začleněn v kulturním kontextu, potřebuje na sebe prostě vzít nějakou formu. Jen při povrchním pohledu je zde však možné vidět, přihlédneme-li

k našim dřívějším úvahám, pouhou bezuzdnost a anarchické choutky – v této sféře bere na sebe takové aspekty ovšem už sám nedostatek formy. Ve skutečné hloubce, tam, kde nějaká hloubka vůbec existuje, je tomu však jinak. Pravý erotický život proudí kanály zcela individuálními, a existující formy vzbuzují odpor proto, že jej spouštávají do obecných schémat a znásilňují tak jeho individuální jedinečnost. Stejně jako v mnoha jiných případech tu jde o zápas mezi životem a formou, který je na méně abstraktní a méně metafyzické rovině zápasem mezi individualizací a zobecněním.

Naprosto analogický výklad, zdá se mi, vyžadují i určité nálady v současném náboženství. Vycházím přitom ze skutečnosti, pozorované už jedno nebo dvě desetiletí, že nemálo duchovně vysoce vyspělých osobností uspokojuje své náboženské potřeby mystikou. Celkově je bezpochyby možné předpokládat, že všechny tyto osobnosti vyrostly v představových okruzích některé z existujících církví. Příklánějí-li se nyní k mystice, je tu zřejmá dvojitá motivace. Spočívá na jedné straně v tom, že formy, které dávají náboženskému životu probíhat v objektivních, obsahově určených řadách obrazů, samy už právě tomuto životu nedostačují; na druhé straně je dána tím, že touha vlastní náboženskému životu tím není nijak sprovedena ze světa, nýbrž si pouze hledá jiné cíle a cesty. Skutečnost, že se obrací právě k mystice, se zdá rozhodujícím způsobem určena především tím, že se tak rozbíjejí pevné obrysy, vymezené hranice náboženské formy. Objevuje se zde taková podoba božství, která přesahuje každou osobní, a tedy nakonec jako partikulárně vnímanou formu; náboženský cit tu ve své neurčité šíři nenaráží na žádné dogmatické hranice, noří se do nekonečnosti osvobozené od každé formy a vyvěrá z mocně vzepjaté touhy samotné duše. Zdá se, že mystika je posledním útočištěm náboženských povah, které se dosud nedokáží osvobodit od jakékoli transcendentní formy vůbec, nýbrž – jakoby předběžně – jen od kterékoli formy určité, obsahově pevně vymezené.

Nejhlubší vývojová tendence – ať už je, či není vnitřně rozporná a svému cíli věčně vzdálená – spočívá však, zdá se mi, v nutkání nechat pevné tvary víry rozplynout v náboženském životě, v religiozitě jakožto čistě funkční atmosféře vnitřního životního procesu, z níž se zrodily a stále ještě rodí. K proměnám náboženské víry dosud vždy docházelo způsobem, na který tu neustále poukazuje: určitá výsledná forma náboženského života, při svém vzniku zcela přiměřená jeho silám a podstatným rysům, nabývá postupně strnulé, vnějškové a zúžené podoby a je vytlačována formou nově nastupující, v níž opět bezprostředně ožívá dynamičnost a aktuální orientace náboženského impulsu; to znamená, že na místo náboženské formy, která se přežila, nastupuje stále ještě určitá náboženská formace, řada určitých obsahů víry. Pro nepopíratelně obrovský počet lidí jsou však dnes ony zásvětně reálné předměty náboženské víry radikálně vyřazeny, aniž tito lidé proto ztrácejí svoji náboženskou intenci. Život, který v této víře působí a který se obvykle vyjevoval tím, že vytvářel nové, adekvátní dogmatické obsahy, však už necítí, že by mohl najít odpovídající výraz v polaritě věřícího subjektu a objektu představujícího předmět víry. V konečném stavu, k němuž tato proměna vnitřní nálady ve svém celku směřuje, by se náboženství uskutečňovalo jako jakýsi druh bezprostředního výrazu života, to znamená, že by nepředstavovalo takřikajíc jen jednu jedinou melodii v proudu životní symfonie, nýbrž základní tóninu, v níž celá symfonie odeznívá; prostor života, zcela vyplněný světskými obsahy, činy a osudem, myšlením a cítěním, by byl i s tím vším prostoupen onou jedinečnou vnitřní jednotou pokory a autority, napětí a míru, ohrožení a posvěcení, jednotou, kterou můžeme nazvat právě jen náboženskou; a sám život takto prožívaný by dal pocítit onu absolutní hodnotu, kterou jindy zdánlivě čerpal z jednotlivých forem, jež na sebe bral, a z jednotlivých obsahů víry, v něž krystalizoval. Názvuky tohoto stavu, transponované ovšem do oné poslední formy, která mys-

tice ještě zbývala, můžeme zaslechnout u Angela Silesia, když náboženskou hodnotu osvobozuje z jakéhokoliv pevného spojení s něčím specifickým a jejím místem činí žitý život:

Když světec pije,
Bohu líbí se stejně,
jako když modlí se a pěje.

Nejde tu snad o takzvané „sekulární náboženství“. Neboť i to se stále ještě upíná k určitým obsahům, jež jsou pouze empirické místo transcendentní, a náboženskému životu dává vplynout do jistých forem krásy a velikosti, vznešenosti a lyrického pohnutí – v zásadě vzato žije takové náboženství ze skrytě dál působících zbytků transcendentní religiozity, a představuje tak jakýsi nejasný konglomerát. Zde naproti tomu jde o religiozitu jakožto bezprostřední životní proces, zahrnující každý jednotlivý tep, o bytí, nikoliv o něco, co člověk má, o zbožný postoj, který se právě nazývá vírou, pokud má nějaké předměty, ale který se nyní stává způsobem, jímž se odvíjí sám život; nejde tu o uspokojení, kterého by se příslušným potřebám dostávalo zvnějšku – podobně jako expresionistický malíř neuspokojí své umělecké potřeby tím, že přilne k nějakému vnějšmu předmětu –, nýbrž souvisle proudící život je tu hledán v oné hloubi, kde se dosud nerozpadl v potřebu a její uspokojení, a proto nepotřebuje žádný „předmět“, který by mu předepisoval určitou formu. Život se chce jako náboženský život artikulovat bezprostředně, nikoliv nějakou řečí s danou slovní zásobou a předepsanou syntaxí. Byl by to jen zdánlivý paradox, kdybychom to vyjádřili tak, že duše si chce zachovat svoji schopnost věřit, zatímco víru ve veškeré určité, předem stanovené obsahy ztratila.

Tato orientace náboženských duší, která se dá často vyčítit z pouhých náznaků, z podivné nejistoty a z ryze negativní kritiky, jež sama sobě dobře nerozumí, naráží

ovšem na onu nejpodstatnější nesnáz, že v okamžiku, kdy život přichází ke slovu jako život duchovní, může to učinit právě jen v rámci určitých *forem* a pouze v nich může také realizovat svoji *svobodu*, ač formy samy ve stejném aktu svobodu také omezují. Zbožnost a schopnost věřit je zajisté stavem duše, jenž je dán samotným jejím životem, a jistým způsobem by ji příznačně ovlivnil i tehdy, kdyby se jí nikdy nedostalo žádného náboženského předmětu – podobně jako nějaký eroticky založený jednotlivec by si tento svůj rys jako takový musel uchovat a projevit jej i tehdy, kdyby nikdy nepotkal nikoho, kdo by byl v jeho očích hoden lásky. Je pro mne nicméně otázkou, zda základní intence náboženského života nevyhnutelně potřebuje nějaký objekt, zda onen ryze funkční charakter, její dynamika, která zůstává sama o sobě beztvará a výkyvy života pouze charakteristicky zbarvuje a posvěcuje a která nyní, zdá se, představuje definitivní smysl tolika náboženských hnutí, není jen jakousi mezihrou zůstávající čímsi pouze ideovým, zda není pouhým výrazem situace, kdy existující náboženské formy jsou prolamovány a zavrhovány niterným náboženským životem, aniž ten dokáže na jejich místo postavit formy nové; stejně jako jinde i zde přitom vzniká představa, že tento život se může zcela obejít bez forem, které by měly vlastní objektivní významy a práva, že stačí, nechá-li jen vyzařovat svoji zevnitř prýstící sílu. Ona nemožnost uchovat si nadále církevně tradovaná náboženství, zatímco náboženský impuls tu navzdory veškerému „osvícenství“ stále ještě existuje (náboženství tak může být oloupeno jen o své roucho, ne však o svůj život), patří k nejobtížnějším vnitřním problémům nespočetného množství moderních lidí; lákavým východiskem, které by však během delší doby možná zabředlo do neměších rozporů, je vystupňování tohoto života až po jeho úplnou soběstačnost, jakási přeměna tranzitivního slovesa „věřím ve“ v netranzitivní „věřím“.

V tom všem, jakož i v dalších jevech, se projevuje konflikt, do něhož se život se sobě vlastní bytostnou nutností

dostává, jakmile se stává v onom nejširším smyslu kulturním, to znamená buď tvořivým, nebo něco vytvořeného si osvojícím. Tento život si musí formy buď vytvářet, nebo se ve formách musí pohybovat. My sami sice bezprostředně *jsme* životem, a s tím je právě tak bezprostředně spojen i onen dále nepopsatelný pocit bytí, síly a směru; *máme* však život jen v určité, vždy dané formě, která, jak jsem už zdůraznil, již v okamžiku svého nástupu náleží zcela jinému řádu, je vybavena právem a významem vlastní provenience, stvrzuje a vznáší nárok na nadřazenou existenci. Tím se však dostává do rozporu se samotnou podstatou života, s jeho vířivou dynamikou, pomíjivými osudy a nezadržitelnou diferenciací každého z jeho momentů. K životu neoddělitelně patří, že se ve skutečnost může proměnit jen v podobě své antiteze, to znamená v podobě *formy*. Tento rozpor vystupuje o to ostřeji a jeví se o to nesmiřitelnějším, oč víc si ve své nezformované síle zjednává průchod onen vnitřní základ, který můžeme nazvat jen životem jako takovým,¹ a oč víc se na druhé straně formy ve své strnulém individuálním trvání, ve svých požadavcích na nepromlčitelná práva, prezentují jako pravý smysl naší existence – možná tedy oč víc vyspěla kultura.

Život zde tedy chce něco, čeho v žádném případě nemůže dosáhnout, chce se s pominutím veškerých forem

¹ Protože život je antitezí formy a protože pomocí pojmů se dá zjevně popsat pouze to, co je nějakým způsobem zformováno, nelze se u termínu život v onom zcela fundamentálním smyslu, v němž je zde míněn, vyhnout jisté neurčitosti a logické nejednoznačnosti. Neboť podstata života předcházejícího veškeré formě a překračujícího její hranice by byla popřena, kdybychom chtěli podat jeho konceptuální definici. Jako vědomému životu je mu dáno pouze to, že si ve své dynamičnosti sám sebe uvědomuje, a to bez oné zprostředkující okliky přes vrstvu pojmového zpracování, která se překrývá s říší forem. Že tu sama podstata věcí natolik omezuje možnost adekvátního vyjádření, nečiní onen principiální světonázorový antagonismus o nic méně zřetelným.

určovat a vyjevovat ve své nahé bezprostřednosti – avšak procesy poznávání, vůle a formování, které by byly určovány pouze jím, mohou jen jednu formu nahradit formou jinou, nikdy nemohou formu vůbec nahradit samotným životem jako tím, co je mimo jakoukoli formu. Všechny ony vášnivě vznícené nebo pomalu se připravující útoky proti formám naší kultury, které do boje proti nim nasažují ve zřetelnější či méně zřetelné podobě síly života právě jen jako života a proto, že je pravým životem, jsou projevem nejhlubšího vnitřního rozporu ducha, jakmile se rozvine v kulturu, jakmile se tedy vyjeví v určitých formách. A mám skutečně dojem, jako by žádná ze všech dějinných epoch, v nichž se tento chronický konflikt vyhrotil do akutní podoby a snažil se zachvátit existenci v celé její šíři, neprokázala tak zřetelně jako epocha naše, že právě toto je jejím základním motivem.

Je však také zcela šosáckým předsudkem, že veškeré konflikty a problémy jsou tu k tomu, aby byly vyřešeny. Ty mají v uchovávaní a dějinách života ještě jiné úkoly, které plní nezávisle na svém vlastním rozřešení, a nejsou proto v žádném případě bezúčelné – ani když je budoucnost nevystřídá něčím, co by představovalo jejich urovnání, nýbrž pouze nahradí jejich formy a obsahy formami a obsahy jinými. Vždyť všechny problematické jevy, jimiž jsme se zabývali, nám názorně ukazují, jak přespříliš rozporná je přítomnost, než abychom u ní zůstali stát – a svými rozměry bezpochyby poukazují na změnu mnohem fundamentálnější, než aby se mohla týkat jen přeměny formy existující ve formu nově se prosazující. Neboť sotvakdy se v takovém případě most mezi minulou a budoucí podobou kulturních forem jevil stržen tak dokonale jako dnes, takže se zdá, že k tomu, aby tuto mezeru vyplnil, tu zbývá jen sám o sobě veškerou formu postrádající život. Právě tak nepochybně se však schyluje i k oné typické kulturní proměně, k vytvoření nových, současným silám přizpůsobených forem, jejichž pomocí se však pouze – možná že v podobě pomaleji vstupující do vědomí

a déle odsouvající otevřený boj – jeden problém vytlačuje problémem jiným, jeden konflikt konfliktem jiným. Tím se však jen naplňuje nejvlastnější předznamenání života, který je bojem v absolutním smyslu slova, bojem zahrnujícím v sobě i relativní protiklad boje a míru, zatímco absolutní mír, jenž v sobě snad tento protiklad zahrnuje právě tak, zůstává božským tajemstvím.

Georg Simmel

Peníze v moderní kultuře a jiné eseje

SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ
Praha 1997

Nakladatelství vyjadřuje své díky Univerzitě v Kostnici (Universität Konstanz), v jejíž skvělé knihovně byly získány veškeré originální texty přeložené v tomto svazku, jakož i další materiály o Georgu Simmelovi a jeho díle.

Der Verlag möchte seinen Dank der Universität Konstanz ausdrücken, aus deren hervorragenden Bibliothek alle Originaltexte, die in diesem Band übersetzt worden sind, stammen, sowie auch weitere Materiale über Georg Simmel und sein Werk.

Nakladatelství rovněž děkuje za poskytnuté konzultace Prof. Dr. Ilju Šrubařovi z Friedrich-Alexander-Universität v Norimberku-Erlangenu.

Der Verlag dankt auch dem Professor Ilja Šrubař aus der Friedrich-Alexander-Universität in Nürnberg-Erlangen für die stattgefundenen Konsultationen.

Koncepce této knihy byla zpracována v rámci grantu Univerzity Karlovy č. 9/95.

Obsah

Peníze v moderní kultuře*

Peníze v moderní kultuře

7

Cizinec

26

Člověk jako nepřítel

34

Dobrodružství

44

K psychologii studu

61

Psychologie diskrétnosti

73

Držadlo

82

Psychologie ozdoby

91

Móda

100

Konflikt moderní kultury

132

Proč číst Simmela na konci tisíciletí?

(Miloslav Petrušek)

159

Georg Simmel – stručná biografie

193

Vybraná díla Georga Simmela

198

Knižní publikace o Georgu Simmelovi a jeho sociologii

205