

## K PROBLÉMU URČENÍ MÍSTA TZV. DEKADENCE V KONTEXTU EVROPSKÉHO MYŠLENÍ 19. STOLETÍ

Petr Horák

Ve svém samyšlení vycházím z následujícího postulátu, jenž nepředstavuje sám o sobě žádnou novinku: v myšlence úpadku-dekadence a jejího následovného uplatňování v praktickém projevu kulturním v nejširším slova smyslu, ale ovšem i ve vědeckém, k němuž dochází zejména koncem druhé poloviny 19. století, i když se přihlašuje již dříve, spatřujeme projev jakéhosi pocitu vyčerpání, únavy a zklamání. Z pocitu únavy, vyčerpání a sklamání nejen nad praktickým výsledkem buržoazních revolucí - tuze tezi propracovává marxistická historiografie už dlouho velmi intenzívně - nýbrž z únavy, zklamání a neváhejme říci: z rozčarování a odtud plynoucího pohrdání nad rozumem a jeho apetezami, jaké představovaly všechny totalizující systémy vědění, všeho vědění filozofického, včetně estetického, historického a přírodního, s nimiž vstoupilo mladé 19. století, alespoň v evropské podobě, na své úspěšné tažení dějinami. Tento pocit rozčarování není pochopitelně všude stejně silný, snad nejvýrazněji se dostavuje tam, kde nejdéle a nejhlouběji působily dva nejmočnější systémy, totalizující všechno vědění: systémy německé klasické idealistické filozofie především, pozitivismus v poněkud menší míře.

Psychologické kategorie, v nichž se toto rozčarování promítá, bychom ovšem byli povinni právem zpochybnit, pokud bychom je vydávali za možné původce určitého historického jevu nebo procesu. My však tyto kategorie nepovažujeme za příčinu - nýbrž za druhotný, ale významný projev ztroskotání oněch totalizujících systémů, či systémů totality, jež jsem právě zmínil. Jde o ztroskotání, jež má podobu reakce na velké racionální systémy vědění, jež charakterisovaly počátek 19. století, respektive revolty proti nim.

Připomeňme si nejprve stručně nejběžnější podobu této reakce, či revolty. Musíme si uvědomit, že k ní - alespoň obecně ve vědomí, s určitou výjimkou části evropské filozofie re-



prezentované jmény jako Schopenhauer nebo Kierkegaard - nedochází bezprostředně; na velkou syntézu racionality myšlení a emocionality v romantismu, jaký vyznačuje začátkem 19. století velké systémy vědění německé klasické filozofie, ale i původního pozitivismu, navazuje velká víra v moc a sílu pozitivního vědění a poznávání faktického světa, včetně víry ve smysl realistického uchopování a ztvárňování toho, co bylo takto poznáno, ať vědou nebo kulturou. Smělost racionalistické konstrukce klasické idealistické filozofie a hlubekou, zanicenou niternost citovosti romantismu sice střídá poněkud zrnitější a přízemnější redukce na to, co lze hmatatelně poznat - avšak ani této, jisté přízemnosti nechybí určitá velkolepost rozumu, byť by tento rozum byl pouhý "Verstand" a nikoli již "Vernunft".

Skutečnou reakci přináší až konec 19. století s náhlou erupcí iracionalismu, který konotuje dekadenci a který, byť se na prvý pohled zdál vystupovat především proti předchozí éře věčnosti /Nüchternheit/, zasahuje přes ni to, co jí předcházelo - totiž samu podstatu, na níž byly vybudovány velké racionální systémy německé klasické filozofie a poněkud jinak i pozitivismu. Iracionalismus dekadence jakoby přitom přijímal v některých svých postojích ledačos z romantismu počátku století: mluví se o novoromantismu. Domnívám se však, že je to jen pomocné určení a že ve skutečnosti jde přece jen o jiný postoj, než jaký zná romantismus počátku století. Jde totiž o postoj vědomě zbavený pout k Rozumu, jež romantismus naopak ctí /viz G. Mehlis, Die deutsche Romantik, München 1922/.

Tvrším-li, že romantismus ctí Rozum, mám tím zcela prostě na mysli, že choval v úctě ona obecná určení člověka, lidstva, jeho dějin, vývoje, jež plynula z racionalismu osvícenství a která zůstávala vlastní jak německé klasické filozofii, tak pozitivismu. Tato víra v obecnou platnost humanismu, jeho zásad, jeho určení, je možná jen v respektování racionalistického pojetí subjektu, který se zase podílí na determinaci nad-individuálně platného Rozumu, jehož je současně produktem. Ústup od tohoto racionalismu k iracionalismu jiných určení individua otevírá cestu jakékoliv nahodilosti, jež může nabýt



formy stejně tak mystiky jako nihilismu, tedy forem, jež byly pro novoromantismus velmi běžné /vyznamenávaly některé velké tvůrce tohoto údobí/ a jež ho obrací rovněž proti oněm humanistickým ideálům, které romantismus naopak vítal a které neměl ani důvod opouštět.

Iracionalismus tedy: v čem se projevuje, o co se opírá? Jeho sociální kořeny tkví nepochybně v revoltě jiného druhu, než je on sám, totiž v revoltě proti průmyslové společnosti a všem jejím důsledkům. Argumenty se mu zdá dodávat právě věda, zejména v druhé polovině 19. století přijímaný nebo zavržený, v každém případě však populární darwinismus. Jistě není nikterak přehnané, tvrdí-li jeden ze současných historiků francouzského nacionalismu /Z. Sternhell/, že málokdo a máloco tak ovlivnil psychologii, sociologii, historii, filozofii představou organických koncepcí - jež doslova triumfovaly v těchto disciplínách - jako Darwin a darwinismus.<sup>1/</sup> Biologie v podstatě vulgarizovaného darwinismu hraje v politické vědě a hlavně v politických projevech doby roli srovnatelnou s rolí historie o několik desetiletí dříve, sociální darwinismus si představuje společnost jako organismus, který podléhá týmž zákonům, jako všechny ostatní živé organismy, lidská skutečnost je jen výsledkem ustavičného boje, z něhož vychází vítězně ten nejlepší atd.<sup>2/</sup> Jsou to známé teze, z nichž je v naší souvislosti nejzajímavější to, že ve filozofickém chápání přírody, člověka a společnosti velice snadno, rychle a důsledně nahrazují principy evoluce a přirozeného výběru princip univerzálního, byť abstraktního rozumu. Tím je nejen postižena představa člověka jako něčeho, co sice k přírodě patří, ale je proti ní něčím nekonečně vznešeným; vedle lidské přirozenosti je také desakralizován rozum. Není už současně univerzálního Rozumu, jako jeho produkt a strůjce zároveň, který se ve své aktivitě řídí určitými zákony, jež překonávají pouhou nahodilost /pokud jde o poznání, platí od Kanta představa transcendentálních principů rozumového poznání/; jde o to, že se rozum mění v pouhý přívěšek, jakýsi exkrement evoluce, jakousi její funkci, jež může být stejně iracionální a silácká, jako je iracionální a silácká v podstatě evoluce sama, třebaže je chápána jako projev "zákona přírody". Je za-



jímavé, jak se v sociálním darwinismu mystifikuje vlastně sám pojem zákona: "zákon" vítězství nejschopnějšího, nejsilnějšího přestává být, přenesen z původní sféry do oblasti politického, sociálního a intelektuálního života, racionální pomůckou pro zobecnění jisté empirické skutečnosti, aby se stal iracionálním politickým sloganem a intelektuální módou.

Sociální darwinismus se skutečně stal intelektuální módou - odvolajme se ještě jednou na našeho autora: sociální darwinismus hluboce pronikl intelektuální atmosféru druhé poloviny 19. století, aby živil - dodejme: mimo jiné - velice rozmanité formy nacionalismu a imperialismu, pro něž je společně charakteristická jejich brutalita a agresivita, jejich kult vitality, záliba v síle a hluboká averze vůči demokracii.<sup>3/</sup>

Bylo by jistě zbytečné, dále tyto známé skutečnosti rozvádět. Připomenul bych v této souvislosti přece jenom tolik, že Gobineauova Esej o nerovnosti lidských ras /Essai sur l'inégalité des races humaines/ byla napsána v letech 1853-1854 a nezaznamenala bezprostředně žádný velký ohlas. Její druhé francouzské vydání o třicet let později však již mělo ve francouzské veřejnosti podstatně větší úspěch, a to pod vlivem velmi příznivého přijetí, kterého se jí mezitím dostalo v Německu. Zdá se, že tento pozdní úspěch Gobineauovy Eseje má co činit rovněž s úspěchem sociálního darwinismu ve Francii. Z plejády francouzských intelektuálů konce století, kteří Esej po vzoru Richarda Wagnera nebo H. S. Chamberlaina obdivovali a dali se jí dokonce inspirovat, jmenuji například Taine, Renana, Bourgeta, Sorela, Barrèse - tedy osobnosti, které mnohdy jako Taine nebo Renan vyšly původně z idejí pozitivismu, aby ho - jako třeba Barrès - později zavrhlí jménem kultu Já, kultu silného jedince ztotožněného s národem apod.<sup>4/</sup> Že jde o projev jistého, mnohdy výrazného a záměrného antiintelektualismu, je nesporné: vždyť mu není zcela vzdálena ani filozofie Henri Bergsona /viz jeho Essai sur les données immédiates de la conscience/, nemluvě o filozofii Friedricha Nietzscheho. Oba právě uvedené filozofy zmiňuji jen proto, abych lépe ilustroval svůj výchezí postulát - k němuž se po tomto rychlém a neúplném přehledu vracím -, že de-



kadence je ve své specifické podobě, již ji dal koncem minulého století velký vliv určité biologické koncepce, revoltou proti velkým systémovým koncepcím Rozumu, jakými byly německá klasická filozofie a pozitivismus.

Ještě dříve, než se obrátím přece jen k podrobnějšímu prozkoumání právě uvedeného tvrzení, chtěl bych předeslat jednu poznámku: tzv. dekadence představuje v dějinách myšlení, stejně jako v dějinách umění, permanentně rekurentní projev určitého extremismu, který právem připomíná nedávno zesnulý francouzský filozof a teoretik hudby, Vladimír Jankélévitch.<sup>5/</sup> Připomíná, že vědomí úpadku je vědomí, jež pozbylo míru, jež ztratilo rovnováhu, a tento stav - parafrázuji - charakterizuje jakási nadprodukce logické frenetičnosti, jež vede k nelítostnému vyvozování všech důsledků z určitých filozofických východisek, ať z nich plyne cokoli, k neústupnosti tváří v tvář jakémukoli paradoxu, jakémukoli skandálu, k chladnokrevnému dovozování všech absurdností až do konce, k vystupování v těch nejjemnějších záležitostech, jakoby šlo o postup geometra, vyměřujícího bezohledně pozemky.<sup>6/</sup> Pomineme různé příklady, které na doložení svého tvrzení vybírá Jankélévitch z dějin filozofie, a podržíme následující, který sám Jankélévitch považuje za nejtrefnější. Extremismus úpadkového vědomí je podle Jankélévitche nejlépe charakterizován v "trvalém odbíhání od předmětu, v megalomanii a v burleskní výřečnosti, v níž žil německý národ od Wagnera: vilémovský gigantismus nepředstavuje přece jen jeden architektonický styl, jedno pojetí existence. Vědomí, které ztratilo přirozený smysl pro velikost, si libuje ve velkoleposti, jež představuje sublimát dekadence; příšery a dvojeocasá monstra, jež plodí, jsou enormními potomky jeho megalomanie a svědčí o mocenské vůli ducha, který ve stavu deliria hledá alibi pro svou bytostnou chudobu".<sup>7/</sup>

Ponechejme stranou, do jaké míry zapůsobila u tohoto francouzského autora, který se kdysi sám dal hluboce inspirovat německou filozofií a kulturou, jeho bezprostředně poválečná nechť ke všemu německému, tento příkrý odsudek všeho německého umění<sup>8/</sup> konce minulého a začátku tohoto století. Podržíme v paměti pouze jeho postřeh o totožnosti dekadentního



a neúměrného /blízký Leninovu postřehu o absolutizování určité stránky zkoumaného problému, známý z jeho Filozofických sešitů/.

Co je to neúměrné? Přirozeně, protiklad úměrnosti, něco, co je bez míry, co porušuje rozměr anebo danou a přijímanou normu. Avšak lze beztrestně každé porušení normy stotožnit s "úpadkem", s "dekadencí"? Nepochybně nikoli: stejně, jako každá revolta nepředstavuje ještě revoluci, nemohou být všechny revoluce odsouzeny jako pouhé revolty. A o tom, zda porušení normy v našem poznání, stejně jako v uměleckém výrazu, zůstane pouhou revoltou - byť i permanentně rekurentní revoltou - nebo zda bude představovat cosi, co se bude nejen současníkům, ale i pozdějším generacím jevit jako revoluční křik, o tom rozhodne zpravidla až další historický proces.

Ztotožníme-li porušení úměrnosti,<sup>9/</sup> porušení normy s křikem do neznáma, který vede snad k pouhé revoltě, snad k něčemu novému, pak je nám jistě dovoleno položit otázku, jaký krok do neznáma představuje revolta, jež je projevem dekadence koncem 19. století? Záměrně se netáží: do jakého neznáma? Tuto otázku musíme ponechat stranou, ale táží se na to, o jaký krok jde? Zužují si tedy svou otázku takto: vůči čemu revoltuje dekadentní vědomí v druhé polovině 19. století? Částečně jsme si tuto otázku zodpověděli naší výchozí hypotézou: revoltuje proti totalizujícím systémům vědění, s nimiž vstupuje na svou dráhu začínající 19. století.

Soustředím se nyní - také pro nedostatek místa a času - na jeden z oněch dvou hlavních cílů dekadentní revolty, na německou klasickou filozofii, která měla v první polovině 19. století rovněž silně determinující vliv na české myšlení. Proti čemu se zde revolta dekadence nejvíc obrací?

Stručně můžeme naši otázku zodpovědět tak, že dekadentní vědomí konce 19. století specificky reflektuje svou revoltou proti systémům německé klasické filozofie pokus této filozofie na přelomu 18. a 19. století zvládnout otřes, který v evropském myšlení způsobil nástup modernity. Pod nástupem modernity rozumím v této souvislosti nejen faktický zlom starého režimu /Ancien régime/ a ustanovení nové, buržoazní společnosti po Francouzské revoluci - Heinrichovi Heinovi patří autorství



známého výroku, jehož smyslem je, že německá filozofie revoluci promýšlela, zatímco ve Francii byla uskutečňována -, nýbrž definitivní prosazení se moderní racionality v evropském osvícenství. Tato moderní racionalita je stejně tak spoluvůdce, jako dítětem profánní kultury, spojené se vznikem moderní vědy, jako rozpadu náboženského světevého názoru a na něm založených hodnot a tradic, stejně jako je spejena se vznikem nových výrobních sil a vztahů buržoazní společnosti. Svět této nové racionality se pokusil vyjádřit a obsáhnout I. Kant, ale je to nepochybně Hegel,<sup>10/</sup> který se počínaje svými ranými spisy pokusil vědomě tuto novou racionalitu, Kantem vsazenou do určité konstrukce předpokladů pro racionální myšlení vůbec, reflektovat jako výklad moderny, moderní doby. Tím naprosto nemá být snížen význam ostatních představitelů německé klasické filozofie, jen řečeno tolik, že Hegel vyniká proti všem ostatním jako skutečný a vědomý myslitel moderny. Není tedy divu, že se právě proti němu, byť nikoli vždy jmenovitě, obrací v průběhu 19. století řada vzpour, včetně revolty dekadence. Musíme se tedy tázat, proti čemu se tato revolta obrací nebo lépe, jakým způsobem vyjádřil Hegel modernitu, proti níž se obrací revolta dekadence?

Hegelův způsob vyjádření modernity má dvě stránky, obsahovou a formální; proti oběma se revolta dekadence postaví, i když ne vždy se stejnou silou.

V následující skice Hegelova obsahového vymezení modernity se z praktických důvodů přidržím výkladu, s nímž nedávno vystoupil Jürgen Habermas. Hegel nejen reflektuje modernitu, ale především ji reflektuje jako filozofický problém.<sup>11/</sup> Jako princip modernity, či nové doby, postuluje Hegel subjektivitu. Z ní vyvozuje převahu moderní doby, včetně její krizovosti: obojí se nevyklučuje, moderní doba je světem pokroku a současně světem odcizeného ducha. Podstatou obojího je dějinný subjekt, subjektivita je strukturou nového světa, je svobodná a sebereflektující. Subjektivitu konotuje: a/ individualismus - v moderním světě se může uplatňovat nekonečně mnoho zvláštností; b/ právo na kritiku: princip moderního světa vyžaduje, aby každému bylo ukázáno to, co má uznávat jako oprávněné; c/ autonomie jednání: k modernímu světu patří to, že stojíme



za tím, co konáme; d/ konečně sama filozofie - je to dílo moderní doby, že filozofie pojímá sebe samu jako vědoucí ideu.<sup>12/</sup> Historickými událostmi, které vedly k prosazení se subjektivity, byly reformace, osvícenství a Francouzská revoluce.<sup>13/</sup> V naší souvislosti je však důležité, že princip subjektivity podle Hegela určuje utváření moderní kultury: to platí jak pro moderní vědu - odkouzluje přírodu a osvobozuje poznávající subjekt, tak pro morálku - ta je v moderní době přizpůsobována uznání subjektivní svobody individua a svobody pro moderní umění, jež "zjevuje svou podstatu v romantice, /zatímco/ forma a obsah romantického umění jsou určeny absolutní niterností",<sup>14/</sup> čili subjektivitou. Všechny sféry života: stát, náboženství, společnost, věda, stejně jako morálka a umění, představují jen jednotlivá ztělesnění jednoho a téhož principu subjektivity<sup>15/</sup> a samotná filozofie není ničím jiným, než uchopením struktury této subjektivity jako takové. Filozofie moderny tedy začíná Descartem a postupuje přes Kanta až k samotnému Hegelovi. Avšak tato filozofie subjektu není subjektivistická, mimo jiné právě proto a zejména proto, že váže sebe sama na historický proces, jehož je emanací. Hegel ovšem, jak je dobře známo, nevyužil tohoto svého nejodvážnějšího poznatku k ničemu jinému, než k tomu, aby svou filozofii subjektivity jako principu modernity uzavřel do oné časové podmíněnosti, z níž, jak geniálně poznal, vznikla. Ale navíc až příliš dobře zdůraznil, že modernita jako taková není vázána na nic jiného, než na svůj vlastní rozum, který se stává nyní jejím vlastním osudem.<sup>16/</sup> Právě v tomto pokračuje Hegel na cestě, kterou začalo osvícenství, v tom je jeho dědicem.

Toto však je rovněž místo, kde dochází ke zrodu revolty všech Hegelových nástupců - v rámci buržoazní filozofie pak doslova až do naší současnosti, jak je patrné zejména na některých francouzských autorech /Foucault, Derrida/ -, jež pak podmiňuje specifické projevy dekadence v 19. století. Jde především o revoltu proti tomu, že by novým údělem a osudem člověka měl být jeho vlastní - a jeho prostřednictvím jakýsi nadindividuální - rozum. Projevy dekadentního vědomí jsou revoltou proti tomuto údělu a ovšem rovněž známkou únavy a rez-



čarování z příliš dokonalého, příliš uzavřeného systému, v jehož balení byl tento rozum nabídnut. Systém, jako nejvyšší forma filozofie, jako "reflexí produkovaná totalita vědě- ní",<sup>17/</sup> patřil už od roku 1801 k trvalým Hegelovým požadavkům na filozofii jako na vědu. Vždyť požadavek totality není jen legitimní touhou po nonkontradikci, nýbrž touhou - byť nena- plnitelnou - po úplnosti a věčnosti. Ale nejen to: už v Schel- lingově projektu systematické filozofie z roku 1796 srůstá - jak na to upozornil, tuším jako první, Franz Rosenzweig<sup>18/</sup> - poznání posledních pravd s poznáním celé skutečnosti vjedno. V podobě, do jaké toto "srůstání" později rozvinul či dovedl Hegel, jde už nejen o prosté pochopení totality skutečného, nýbrž o vytvoření uceleného světového názoru. Opravdová filo- zofie - to jest ta, která odpovídá všem těmto uvedeným poža- davkům, - se tak stává světovým názorem /Weltanschauung/<sup>19/</sup> a to světovým názorem založeným na absolutní racionální syn- téze rozumového a činnostního. Prakticky se to rovná požadav- ku - za který se stavěl rovněž romantismus - průniku všech věcí, vztahů atd. rozumem-duchem, který jim poskytne novou hodnotu, nový smysl, nový duchovní obsah /G. Mehlis, c.d., s. 76/. Požadavek "absolutní syntézy kultury a života" /G. Mehlis, c.d., s. 78/, stejně jako požadavek sjednocení vě- dy a filozofie /G. Mehlis, c.d., s. 89/, požadavek, aby veške- ré umění bylo vědou a veškerá věda uměním /G. Mehlis, c.d., s. 90/, požadavek, aby i oblast politického a sociálního by- la proniknuta stejnou syntézou rozumového a činnostního jako vše ostatní /G. Mehlis, c.d., s. 92/ - to vše dekadentní re- volta vedena svým intelektuálním antiintelektualismem zavrhu- je.

Je pravda, že se Hegel domníval, že dokonalé syntézy do- sáhl on sám, a že tak byla dovršena jak filozofie, tak histo- rie. Te musela v průběhu 19. století odmítnout jako nevěčné a nemožné především věda, ale rovněž filozofie. Kdyby Hegelo- vu domněnku naopak přijala, musela by ji logicky dovést k in- terpretaci, kterou nabídl jeden z nejpronikavějších znalců a komentátorů Hegelovy filozofie ve 20. století, Alexandre Kojève, když rozvíjel v semináři akademického roku 1936-37 tu- to myšlenku: "Dějiny jsou mrtvy a Hegel je jejich hřební-



kem."<sup>20/</sup> Neboť hybatelem dějin je v této interpretaci Hegela hegelovský subjekt, boj, který vede za své uznání, udržuje dějiny v chodu pouze tak dlouho, pokud nebude uskutečněn homogenní univerzální stát, v němž nikdo nebude muset zápasit o uznání a dějiny jako takové budou moci skončit.<sup>21/</sup> Přesně toto se však v historické skutečnosti 19. století neuskutečnilo. Někteří z Hegelových bezprostředních nástupců, pokud nesohlasili, že byly dovršeny dějiny a filozofie v podobě pruského státu /víme, že toto je v interpretaci Hegelovy filozofie stále sporné místo/, se domnívali, že je třeba zprostředkování mezi dějinami a myšlením změnit, že je třeba změnit pouhé myšlenkové kategorie něčím jiným, reálnějším, hmatatelnějším, konkrétním. Víme, jaké zprostředkování nabídl Marx a nejen z Marxovy kritiky mladohegeliánů známe jejich snahy jak překlenout rozpor mezi nenaplněnou dějinnou skutečností a uzavřeným, dovršeným systémem Mistra. Pokud pak máme na mysli nejružnější projevy dekadentní revolty proti ztotožnění rozumu, tj. subjektu a dějin, pak zde došlo především k revoltě proti rozumu vůbec; a to jménem návratu k jedinečné přirozenosti, k jedinečně subjektivistickému, jež může mít podobu jedince, národa, rasy, nikoli k hegelovsky subjektivismu. K této fascinaci subjektivistickým napomáhá nejen zdánlivý objektivismus sociálního darwinismu, ale paradoxně emancipace přírodních věd vůbec z pout naturfilozofie i z velkých přírodovědných konstrukcí zděděných z 18. století. Věda konce 19. století už není onou "romantickou" vědou naturfilozofie, jak ji kdysi označil E. Rádl, ztotožňující rozum a skutečnost, pravdivé a krásné /k tomu viz E. Gombrich, "Ist Schönheit Wahrheit?", in: Meditationen über ein Steckenpferd. Von den Wurzeln und Grenzen der Kunst, Europaverlag, Wien, 1973, s. 47 an./ není jen prokazováním již známého jsoucna; jí objevované jednotlivé poznatky postupně rozbíjejí hypostazovaný racionální celek, nabývají a mají svůj vlastní smysl, svou vlastní racionalitu. Přesto nebo právě proto není vzdorem vůči rozumu, apoteózou jedinečnosti, hrdinství, činu, kultu Já, jak si to představoval subjektivismus dekadence. Jistě, vytváření vědeckých teorií a metodik kontrolovatelných experimentů v ní nahradilo v druhé polovině 19. století již trvale



přímé smyslové prožívání a vnímání pozorovaných jevů, což bylo typické pro naturfilozofii /Jean Largeault/ neméně, než její pojetí přírody jako produktu rozumu. Ale přesto přírodověda konce 19. století neztrácí naději na dosažení nové ucelené racionální teorie, jež by postihla celek poznávaného světa. Dekadentní revolta si z toho bere jen dílčí poznatky a nakládá s nimi po svém.

Závěr, který plyne z mého zamyšlení nad určením místa jevu tzv. dekadence, úpadku v myšlení a kultuře evropského 19. století, jeho konce, vyznívá tak, že je to revolta v rámci buržoazního myšlení a kultury jak proti hodnotám, tak proti intelektuálním principům, jež byly tomuto myšlení vlastní začátkem téhož století a dlouho jím zůstávaly. Navzdory velké abstraktnosti a nepřiměřené kusovosti mého zamyšlení, plyne z něho dále, že tato revolta představuje určitý jedinečný paradox v rámci jednoho a téhož myšlení, jedné a téže kultury. Ponecháme-li stranou sociální důvody této revolty i její možné pozdější důsledky ve společenské sféře a soustředíme-li se pouze na onen paradox revolty dekadence jen v jeho podobě imanentního projevu části společenského vědomí doby, nemůže nám uniknout, že šlo o paradoxní revoltu proti Rozumu, paradoxní proto, že k ní nemohlo dojít bez toho, aniž by jí nedodal zbraně onen Rozum sám, proti němuž se postavila. Bez rozbití předchozích totalizujících systémů vědění, k němuž došlo jejich konfrontací se skutečností, - a tato konfrontace byla dílem vědy - by nemohlo dojít k rozbití světového názoru, který vytvářel jak idealismus německé klasické filozofie, tak idealismus pozitivismu. Bez změněného pohledu na přírodu, včetně Darwinovy vývojové teorie, by se do evropského vědomí nemohl vrátit s takovou silou pojem nevyhnutelného úpadku a nerovnosti, jež znaly staré descendenční představy, ani pojem silného, před ničím nespoutaného jedince, ani problém, o co opřít morálku, když moderní věda zbavuje člověka vázanosti na cokoli transcendentního. Paradox tedy spočívá v tom, že rozum, aby se vymanil z nadvlády rozumu, použil k "rozbití okovů" opět jen rozumu; ale právě tato skutečnost poznamenává revoltu dekadence a činí z ní právě jen revoltu: subjekt, zdánlivě osvobozený z nadvlády rozumu, jí vzápětí podléhá v ještě větší míře.<sup>22/</sup>



## POZNÁMKY

Příspěvek předkládám v nepozměněné podobě, tak jak byl přednesen na sympoziu Člověk a příroda... v Plzni 1986.

- 1/ Viz Zeev Sternhell, Maurice Barrès et le nationalisme français, Paris, A. Colin 1972, s. 11.
- 2/ Tamtéž
- 3/ Viz Z. Sternhell, c.d., s. 12.
- 4/ Viz tamtéž, s. 13; k M. Barrèsovi viz Z. Sternhell, c.d. a mou, dosud nepublikovanou studii K některým literárním předchůdcům fašismu /Ernest Jünger a Maurice Barrès/, Praha 1985.
- 5/ Vladimir Jankélévitch, La décadence, in: La Revue de Métaphysique et de Morale, 90<sup>e</sup> année, 1985, . . 4, s. 441 /poprvé otištěno tamtéž, roč. 1950/.
- 6/ Jankélévitch, c.d., s. 442.
- 7/ Tamtéž
- 8/ Včetně hudby. Viz Jankélévitch, c.d., s. 443, s. 449.
- 9/ Už básník John Donne se zamýšlí pod vlivem nové astronomie nad ztrátou úměrnosti jako nad znepokojivou známkou veliké proměny. Srov. jeho básně The Anniversaries: An Anatomy of the World, the First Anniversary, verš 306 an., in: John Donne, The Complete English Poems /A. J. Smith ed./, London, Penguin Education 1976.
- 10/ Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1985, s. 30.
- 11/ J. Habermas, c.d., s. 26.
- 12/ J. Habermas, c.d., s. 27.
- 13/ Tamtéž
- 14/ Viz J. Habermas, c.d., s. 28.
- 15/ J. Habermas, c.d., s. 29.
- 16/ Srov. J. Habermas, c.d., s. 55.
- 17/ G. W. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingischen System der Philosophie, in: G. W. Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe H. Glockner ed./, Stuttgart 1958, Bd. I.
- 18/ Viz Franz Rosenzweig, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund. Sitzungsberichte des Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. Jhrg. 1917, 5. Abt., s. 49.
- 19/ Srov. tamtéž, s. 46.
- 20/ Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel. Paris, Gallimard 1947, s. 114.
- 21/ Srov. Michael S. Roth, úvod. pozn. k: Alexandre Kojève, Les peintures concrètes de Kandinsky, in: La Revue de Métaphysique et de Morale, 90<sup>e</sup> année, 1985, č. 2, s. 117.
- 22/ Nejde tedy o ono "zničení rozumu", jak je ve své stejnojmenné knize /Die Zerstörung der Vernunft/ vyjádřil G. Lukács, ale o jeho pokračování v nové formě.