

## Smích jako historickofilozofická kategorie?

Jaromír Loužil

Jakkoli absurdní se zdá na první pohled téma naznačené názvem těchto kusých reflexí, lze uvést několik pokusů o historickofilozofické uchopení či interpretaci fenoménu smíchu. Zastavím se u tří z nich.

I. Nebyl snad člověk mj. definován jako jediný živočich, který se směje,<sup>1)</sup> jako homo ridens? A nevymezuje tedy smích jako antropologické specifikum "lidskou epochu" ve vývoji kosmu, v dějinách planety Země nebo aspoň živočišstva? - Totéž by bylo lze ovšem říci i o pláči; smích a pláč představují jen dva póly složitě strukturované lidské emocionality. Proto bychom měli v paralele k animal rationale (homo sapiens) spíše mluvit o animal sentimentale (homo ridens et flens). Avšak pokusy definovat člověka kromě rozumem též jeho citovostí vážně zpochybnili novodobí filozofové jazyka. J.G. Herder, jak známo, viděl specifikum člověka v jazyku jako produktu i nástroji jeho racionality. W.Köhler a E.Cassirer<sup>2)</sup> však přesvědčivě ukázali, že v jazyku lze rozlišit dvě odlišné roviny, vlastně dva jazyky: jazyk emocionální, na němž se do jisté míry podílejí i zvířata, a jazyk predikativní, výlučné vlastnictví, a tedy i specifickou diferencí druhu člověk. Pro naši úvahu z toho plyne - zjednodušeně řečeno: i zvířata se smějí.

Ale kdyby nebylo této negativní instance, smích jako charakteristika člověka nevyhovuje naší potřebě. Vyčleňuje člověka z ostatního živočišstva a v nejlepším případě tak konstituuje lidské dějiny v rámci vývoje přírody, ale nenabízí nám žádný klíč k výkladu osudů člověka uvnitř jeho dějin - tedy to, co se obvykle považuje za vlastní úkol filozofie dějin. (Přísně vzato má dějiny jen člověk; o dějinách vesmíru, přírody můžeme mluvit pouze v přeneseném smyslu; a o nějaké filozofii dějin přírody již vůbec ne.)

II. Dějiny lidstva vykazují nepochybně mnoho jevů, jež jsou k smíchu (i k pláči). Tím ovšem přecházíme od smíchu jako lidské reakce na určité historické poměry a události, k těmto poměrům a událostem samým, od smíchu k směšnému. Zde se ukazuje potřeba rozlišit pozitivní a negativní smích. Směšné je předmětem negativního smíchu, posměchu a výsměchu; zcela jiného rodu je smích pozitivní, smích

jako výraz radosti a štěstí.

Není bez zajímavosti, že filozofie a estetika věnovaly v minulosti pozornost téměř výlučně jen negativnímu smíchu (a odpovídajícím uměleckým žánrům - humoru, satíře, karikatuře, parodii, komedii atd.). Směšný předmět je přitom vesměs chápán jako onticky defektní, vnitřně nedosta-  
tečný, nerozumný. To se táhne od Platóna a Aristotela až do nové doby.<sup>3)</sup> Hegel vidí základ směšnosti v rozporu mezi jevem a jeho podstatou, jímž se jev sám nakonec ruší.<sup>4)</sup> F.T.Vischer ještě podtrhuje metafyzický ráz směšného, když je vysvětluje jako "zweckloses Handeln des Weltgeistes" (kolizi vznešeného s nahodilou maličkostí, přičemž za obojím stojí jeden a týž subjekt).<sup>5)</sup> Ne vše, čemu se lidé smějí, je ovšem takto objektivně směšné. Již antika se dívala s despektem na hlupáky a blázny, jimž se zdá všechno směšné, protože ulpívají na povrchu jevů: Per risum multum debes cognoscere stultum!

Vraťme se však k dějinám, či lépe k směšnému v dějinách. Z filozofickohistorického hlediska nás ovšem nezajímají historické anekdoty, nýbrž pouze směšnost založená na vnitřní inkongruenci poměrů, událostí a osobností, kterou se zákonitou nutností vyjevuje právě proces dějin. S takovými jevy se setkáváme zejména na předělech epoch, sociálně ekonomických formací, kulturních stupňů, uměleckých slohů apod. Vnitřní nesoulad, rozpornost a nepravdivost, jež vyvolávají náš smích, plynou přitom z přetrvávání určitých historicky konkrétních jevů beze změny i mimo rámec jim adekvátních historických podmínek. Směšný je nepoctivý tradicionalismus, za nímž se skrývá oportunní epigonství, vědomý plagiát nebo - třeba i nechtěná - parodie. Jako příklady lze uvést pseudohistorické slohy v architektuře, ať jsou to románská kasárna, gotické porodnice a barokní činžáky 19.století, nebo renesanční či klasicistické paláce socialistické architektury 50.let 20.století. Analogické příklady by bylo možno snadno vyhledat i v dějinách malířství, hudby a literatury. Pokračovat v určitém životním stylu a hodnotové orientaci i za hranicemi jejich historické platnosti mohou však také lidé ve svém praktickém životě. Nepřekonaný příklad umělecké reflexe takového životního postoje představuje nepochybně Cervantesův Don Quijote. Z jiného úhlu pohledu odhaluje "husitství" českého maloměšťáka druhé poloviny 19.století Svatopluk Čech ve Výletu pana Broučka do 15.století. V politice věnoval zvláštní pozornost historicky směšnému K.Marx ve svém 18.brumairu Ludvíka Bonaparta. Marx cituje Hegela, který kdesi řekl, že velké historické události a osoby se v dějinách vyskytují takřikajíc dvakrát,<sup>6)</sup> a poznamenává k tomu: "zapomněl jen dodat: jednou jako tragédie, podruhé jako fraška".<sup>7)</sup> Jako příklady pak Marx uvádí starozákonní jazyk a kostýmy, do nichž se oblékali aktéři anglické revoluce (Cromwell), vystupování protagonistů Velké francouzské revoluce (Desmoulins, Danton, Robespierre) ve stylu římské repub-

liky a Napoleonův pokus o evokaci ducha římského císařství. Těto osobnostem a událostem neubírá však jejich historizující autostylizace na velikosti; nesnažily se totiž zastřít vypůjčeným patosem minulých bojů svou vlastní malost a zbabělost, nýbrž čerpaly z jejich heroismu posilu pro své vlastní, velmi opravdové revoluční zápasy. Jinak tomu bylo v případě Ludvíka Bonaparta, jehož repríza státního převratu Napoleona I. byla opravdu jen fraškou. Směšnost, smích se tak stávají pro Marxe jakýmsi indikátorem absence revoluční substance ve zkoumaných dějinných událostech a jevech.

I když však oceníme heuristický, popř. hermeneutický význam smíchu a směšného v historiografii, sotva mu přiznáme status historickofilozofické kategorie. Označuje totiž jen jistou etapu vývoje mnoha procesů opakujících se vždy znovu v nejrůznějších historických obdobích a souvislostech (totiž onu etapu, kdy se daný jev dostává ve svém vývoji do rozporu se svými vlastními předpoklady), ale nesituuje tento jev - jak bychom očekávali v duchu tradiční filozofie dějin - v konkrétním historickém časoprostoru jako neopakovatelný, kvalitativně nový stupeň. V dějinách lidstva jako celku se může jen jednou odehrát drama vykoupení a spásy, jen jednou se v nich může uskutečnit absolutní duch, jen jednou mohou dospět k dokonalé společnosti prosté útisku a vykořisťování. Tuto okolnost by měla vyjadřovat kategorie činící si nárok na označení kategorie historickofilozofické. Negativní smích (směšnost) z tohoto hlediska neobstojí.

III. Zbývá zvážit event. historickofilozofický význam pozitivního smíchu, smíchu jako projevu radosti a štěstí, jako výrazu bezvýhradného přitakání a ztotožnění s daným stavem či perspektivou historického vývoje. I když je pravda, že starověk a středověk se zabývaly převážně jen negativním smíchem, neznamená to, že by neznaly i pozitivní smích, smích šťastný. Démokritos si např. vysloužil přízvisko "smějící se filozof",<sup>8)</sup> protože smysl života spatřoval v blaženosti spočívající v pokojné a veselé mysli. Starý zákon obsahuje pak pozoruhodné verše: Tempora dolendi sunt, tempora certa gaudendi... V kralickém překladu vystupuje ještě výrazněji do popředí spojení smíchu a radosti: je "čas pláče a čas smíchu, čas smutku a čas proskakování".<sup>9)</sup> Toto "proskakování" je v naprosté shodě s moderní definicí radosti a štěstí. Podle Tatarkiewiczze jsou to "příjemné pocitové stavy mimořádné intenzity", při nichž "lidé svoje city projevují nahlas, mají sklon skákat, tleskat rukama" atd.<sup>10)</sup> Nové a důležité je však na oné biblické formulaci, že virtuálně překračuje horizont individuálního života; mluví-li o pláči a smíchu, nejde jen o pomíjivé okamžiky v životě náhodného jednotlivce, nýbrž také o osudy izraelského kmene a zástupně tedy celého lidstva. "Čas smíchu" (tj. čas radosti a blaženosti) je zabudován do židovsko-křesťanské eschatologie, stává

se konečným cílem světově historického dramatu spásy a vykoupení.

Již antická mytologie vnesla do konceptu smíchu prvek transcendence; "homérský smích" věčně blažených bohů má své místo za hranicemi tohoto světa, na Olympu.<sup>11)</sup> Židovsko-křesťanská eschatologie dává této transcenci historický rozměr; věčná blaženost, jejímž výrazem je radostný smích, není sice z tohoto světa, charakterizovaného naopak jako "slzavé údolí", nicméně je člověku přislíbena - po posledním soudu - v ráji.

Filozofie dějin je, jak přesvědčivě ukázal K.Löwith, pouze sekularizovaná eschatologie.<sup>12)</sup> Touto cestou se stává - jak se aspoň zdá - radostný smích výrazem naplnění a dovršení dějin lidstva jako smysluplného procesu, a tedy historickofilozofickou kategorií. Tak jako byl smích v kontextu náboženských učení metonymickým pojmenováním zmrtvýchvstání a vzkříšení k věčné blaženosti, obrazem spásy a vykoupení, křesťanského ráje či islámské "džannat" atd., označuje nyní v souladu s tou kterou dějinně filozofickou koncepcí uskutečnění rozumu v dějinách - nastolení vlády svobody, rovnosti a bratrství - překonání odcizení práce a odstranění vykořisťování člověka člověkem - příchod věku všeobecné hojnosti a blaženosti. Na tyto historickofilozofické a sociálně politické představy volně navazují nebo je jen doprovázejí četné utopické projekty a umělecké vize budoucí říše štěstí a radosti velmi různé úrovně a kvality, od klasických sociálních a politických utopií přes sektářské experimenty všelijakých chiliastických obcí až po vulgárně demagogické akce typu "Kraft durch Freude"; anebo ve sféře umění od Schillerovy-Beethovenovy Ódy na radost přes operetní Zemi úsměvů (Lehár) až po propagandistické románové či filmové fikce, jako byl Rytíř zlaté hvězdy (Babajevskij) nebo Kubánští kozáci. Paradigmatem takového uměleckého díla by mohla být Tarkova fiktivní poéma "Třista procent štěstí".<sup>13)</sup> Objevují se ovšem i umělecká díla krutě sebekritického prozření. Ch.Wolfová např. líčí práci kolektivu vědců na přísně tajném projektu pod krycím názvem TOMEGL (= Totales Menschenglück) a ukazuje, jak nepochybně humanistická snaha dovést společnost "k totálnímu štěstí" vede v praxi k odlidštění člověka.<sup>14)</sup>

Existují ovšem též historickofilozofické koncepce kladoucí říši štěstí a smíchu na počátek dějin lidstva - sem patří "zlatý věk" antiky či starozákonní zahrada Eden, ale i rousseauovská představa "blaženého divocha" ožívající se ještě v idealizaci prvobytně pospolné společnosti. Do jisté míry to platí např. i o Bachtinově pojetí středověké smíchové kultury jako reliktu svobodného předtřídního života lidu.<sup>15)</sup> Avšak všechny tyto minulostní utopie ustoupily pod tlakem novodobého sociálně politického vývoje, "endgeschichtlich" orientované filozofie dějin a povrchního pokrokářství buď zcela utopiím budoucnostním, nebo klesly na pouhý předobraz příští ideální podoby světa a reprezentují tak jakoby jen stav, který je třeba - na vyšší úrovni ovšem - opět obnovit.

Původní "biblische Heilsgeschichte" byla předmětem víry a vymykala se přímé racionální kritice; jakmile však filozofie dějin přenesla království boží z onoho světa na zem, do reálné perspektivy dějin lidstva, vyvstala řada teoretických a praktických problémů, které nebylo možno obejít nebo odbýt odkazem na boží zjevení. Již nevěrohodnost většiny utopických projektů dokonalé a šťastné společnosti, říše radostného smíchu, a nepřesvědčivost uměleckých děl, která se ji pokoušela oslavovat jako již realizovanou, signalizovaly pochybenost pokusů vytrhnout smích z dialektické jednoty lidské emocionality a hypostazovat ho jako cíl dějin. Vzájemné odtrhování pólů radosti a smutku, smíchu a pláče a jejich historická kontrapozice vede k nebezpečným, ano tragickým důsledkům. Znepokojuvat by nás měly též chmurné rysy mnoha sociálních utopií. Např. cílem Bolzanova "nejlepšího státu" je sice všeobecná blaženost, ale příznačně počítá s cenzurou a policií, tělesnými tresty a pranýřem, nevyklučuje dokonce ani trest smrti.<sup>16)</sup> Na zákonitou souvislost euforického přitakávání "radostným zítřkům" s politickými represemi poukázal v sarkastické nadsázce A. France na příkladu jakobínského teroru: kdo věří v přirozenou dobrotu člověka a v jeho povolání ke štěstí, nutně prý dospěje k přání většinu lidí pobít.<sup>17)</sup> Od dob Velké francouzské revoluce přinesly dějiny řadu otřesných dokladů správnosti Franceova postřehu; stačí připomenout "Stalina a Beriju, kteří vybudovali koncentrační tábory ve státě štěstí všech pracujících" (J. Ščerbak).<sup>18)</sup> Je-li tedy smích pojat jako historickofilozofická kategorie, stane-li se pro určitou dějinnou epochu takřikajíc povinným, následuje mu, či spíše provází ho s tragickou nutností pláč a skřípění zubů.

Člověk musí zůstat - bez újmy snah o zlepšení svého údělu a postavení ve světě - nejen intelektuálně, ale i emocionálně celistvou bytostí vnímavou pro radost i žal, schopnou smíchu i pláče. Jednoho není bez druhého. Jejich plodné napětí je základem integrity vnitřně bohaté lidské osobnosti i motorem jejího stálého rozvoje, a tak předpokladem veškeré kultury a umění.<sup>19)</sup> Z pouhé blaženosti, neřku-li legrace, žádná katarze nevzejde.

Přihlédneme-li k věci blíže, zjistíme, že už samo naše - byť jen pomocné - rozlišování pozitivního a negativního smíchu (jako dvou druhů smíchu vůbec) je zavádějící. Zcela mylné by pak bylo považovat pozitivní smích za něco vyššího, hodnotnějšího, než je smích negativní. Ve skutečnosti je tomu právě naopak. To, co jsme označili jako pozitivní smích, tj. spontánní, nereflektovaný projev veselí a radosti, nepřekračuje meze pouhé emocionality, která není výlučným vlastnictvím člověka. Již Darwin konstatoval, že s projevy analogickými smíchu se lze setkat i u opic.<sup>20)</sup> Teprve negativní smích je "generickým rysem" člověka, dělá "člověka z oblasti živého tvorstva člověkem", protože je zároveň "výrazem rozumu,

intelektu" (V.Černý).<sup>21)</sup> Je to smích vyrůstající z kritické reflexe, ze svobodného poznání; tímto smíchem demonstruje člověk svou převahu nad nerozumnými, protismyslnými, tedy směšnými věcmi a poměry - a protože takovými mohou být přísně vzato jen věci a poměry jeho vlastního, lidského světa, demonstruje člověk tímto smíchem svou převahu nad sebou samým.

Smích tedy není v žádné své podobě historickofilozofickou kategorií, je však - zejména tzv. smích negativní - kategorií antropologickou, či ještě lépe morální. Není to totiž pouhý stav nebo vlastnost, nýbrž úkol člověka. Se ztrátou smíchu pozbývá člověk schopnost být člověkem, tj. překonávat neustále sebe sama. Se ztrátou schopnosti smíchu ztrácí člověk svou lidskou důstojnost.

- 1) Aristoteles, O duši, kn.III, kap.10, ll. - Praha 1942, s.105, 108. - Ch.Darwin, The expression of emotions in man and animals. London 1943, s.169.
- 2) E.Cassirer, Die Philosophie der symbolischen Formen. Berlin 1929, Band III, s.237 n.
- 3) Platón, Zákony. Praha 1961, s.199. - Aristoteles, Poetika. Praha 1929, s.15. - V.J.Propp, Problemy komizma i směcha. Moskva 1976; Propp zná pouze "nasměšlivyj směch", tj. negativní smích (s.15).
- 4) G.W.F.Hegel, Ästhetik. Berlin 1955. s.1074.
- 5) F.T.Vischer, Kritische Gänge. Leipzig 1922, Band 4, s.126.
- 6) Marxem zmíněný výrok nelze u Hegela doložit. Pokud Hegel v dějinách na opakování naráží, nepovažuje je za znehodnocení, nýbrž za zhodnocení dané události: Napoleon byl dvakrát poražen, Bourbonové dvakrát vyhnáni; to, co se poprvé jevílo jako možné a náhodné, bylo podruhé potvrzeno jako skutečné a nutné. Podobně byl abstraktní liberalismus ve Francii, Itálii a Španělsku dvakrát nastolen a dvakrát zbankrotoval; opakování jenom potvrdilo, že to byl falešný princip. Viz G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12. Frankfurt a.M. 1970, s.380 a 535.
- 7) K.Marx, Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta, v: K.Marx-B.Engels, Spisy VIII. Praha 1960, s.141.
- 8) H.Diels (ed.), Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1906, s.420 (55 B 191) a 426 (55 B 230). Démokritovo přízvisko "smějící se filozof" ovšem vzniklo mylnou interpretací poslední uvedené zlomky v pozdní antice. Viz G.Löwe-H.A.Stoll, Die Antike in Stichworten.

Leipzig 1967, s.82.

- 9) Písmo svaté, kn.Kazatel III, 4.
- 10) W.Tatarkiewicz, O šťastí. Bratislava 1973, s.73.
- 11) Homér, Odysseia, VIII, 326; Ilias, I, 599.
- 12) K.Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart 1952, s.11, 14 a 186.
- 13) D.Tatarka, Démon súhlasu. Bratislava 1963, s.18, 46 n., 70.
- 14) Ch.Wolf, Neue Lebensansichten eines Katers, v: Gesammelte Erzählungen. Berlin 1989, s.140 nn.
- 15) M.Bachtin, François Rabelais a lidová kultura stredoveku a renesance. Praha 1975, s.9 nn. a 367 n.
- 16) B.Bolzano, Das Büchlein von dem besten Staate, Kap.XXVII., v: B.-Bolzano-Gesamtausgabe, Band II, 14 (Sozialphilosophische Schriften). Stuttgart 1975, s.106 n. a 135 n.
- 17) A.France, Názory pana Jeronýma Coignarda, v: Traktér u královny Pedauky... Praha 1977, s.222.
- 18) J.Ščerbak, Černobyl. Světová literatura 1989, č.3, s.45.
- 19) E.Cassirer, Esej o člověku. Bratislava 1977, s.255 n. Cassirer teoreticky zobecňuje přesvědčení mnoha umělců a teoretiků umění, že velké umění není ani jen veselé, ani jen smutné, nýbrž předpokládá vždy "celou škálu lidských citů".
- 20) Ch.Darwin (cit. v pozn.1), s.169 n.
- 21) V.Černý v doslovu k H.Bergson, Smiech. Bratislava 1966, s.141.