

MESIANISTÉ A REVOLUCIONÁŘI

český existencialismus 1945–1948

Ve spleti nejrůznějších myšlenkových modelů spojovaných tak či onak s existencialismem, které od čtyřicátých let zaplavovaly Evropu se zdánlivě obtížně shledávají styčné body. Vedle katolíka Marcela stojí evangelickou tradicí formovaný Jaspers i proklamativní ateista Sartre inspirovaný filozofií Heideggerovou. K těmto nejvýrazněji definovaným modelům přistupuje nespočet analýz ontologických situací člověka v dobovém románu či dramatu. Zdá se však, že v této málo přehledné množině výsledků krize evropské civilizace a obecných pocitů nejistoty lze nalézat i určité shodné výchozí principy. Jan Patočka ve své esejí *Pochybnosti o existencialismu* analyzuje základní postulát existencialistického myšlení – totiž, že existence předchází esenci – veškeré hodnoty, veškerá evidence vnějšího světa je vyvozována z existování subjektu. O existencialismu lze tedy uvažovat tam, kde v analýze vlastní situace analyzující subjekt přijímá danost svého údělu jako východisko „vystupování ze sebe“, tedy existování. Tento princip je podstatný pro všechny známé existencialistické myty, jako je Heideggerovo bytí k smrti, Kierkegaardovo poznávání absurdní rozluky mezi světem člověka a světem Boha, Sartrova odsouzenost k svobodě či Camusova sisyfovská absurdita lidského života.

Celoevropský zájem o existencialismus se nevyhnul ani českému prostoru a v návaznosti na tuto vlnu byly především po druhé světové válce nacházeny a odhalovány existenciální fenomény v literatuře i filozofii (např. v kritickém díle V. Černého, J. Grossmana). Je otázkou, jaká byla povaha těchto fenoménů a jak dobová próza, v níž byly kritikou nalézány, odpovídala evropským, především francouzským, modelům, které v této době u nás získávaly na významu, byly nejčastěji diskutovány a přijímány jako určitá norma. A zcela obecně i do jaké míry a jak tedy například česká dobová próza naplňovala výše zvažovaný základní postulát celého myšlenkového proudu, totiž pro existencialistu nezbytné poznání

předřazenosti existence před esencí. Budeme se tedy ptát, zda hrdinové dobových prozaických děl spojovaných s existencialismem rozpoznávali a přijímali svou lidskou situaci jako beznadějnou, absurdní, zda v ní zároveň nacházeli výchozí bázi pro nalezení vlastní svobody. Lze předpokládat, že hrdina, pro něhož analýza situace vlastní existence je absolutní podmínkou, se bude, podobně jako postavy v Sartrově *Nevolnosti* nebo Camusově *Cizinci*, setkávat s nepochopitelnými pocity či událostmi, které musí integrovat do obrazu svého bytí. Nemůže být předem dán svět rozvržených a hierarchizovaných hodnot, k nimž subjekt přistupuje a z nichž volí. Situace je absolutně limitující, tedy není možné, aby v okamžiku, kdy se zdají možnosti vyčerpány, byla hra přerušena a nalezena nějaká vnější spása.

Významným mezníkem diskusí o existencialismu u nás byl rok 1947. Už před válkou se v časopise *Řád* diskutovalo o Heideggerovi, byly známy práce Gabriela Marcela (obracel se na něho v dopisech například Egon Hostovský, ve Staré Říši vyšel v roce 1940 jeho text *Stav ontologického tajemství a konkrétní se k němu přiblížení* – překlad J. Florian a F. Pastor). Nehovořilo se však ještě o nově se konstituujícím myšlenkovém proudu. Po válce, především během roku 1946, se objevila řada reflexí francouzského existencialismu v českém tisku (například stati Františka Götze *Situace dnešního románu* a *Dnešní lyrická situace* v časopise *Kytice*), ale teprve v sedmačtyřicátém bylo publikováno třetí číslo Chalupeckého *Listů* seznamujícího českého čtenáře obsírněji s řadou překladů významných prací francouzských existencialistů zařazených vedle studií českých filozofů analyzujících tyto nové impulsy. Ve stejném roce zahájil Václav Černý na univerzitě svůj cyklus přednášek věnovaných analýze tohoto proudu. V druhém ročníku *Kytice* vyšla jeho *Prolegomena k existencialismu* jako úvodní část studie následujícího roku editované pod názvem *První sešit o existencialismu*. Roku 1947 vychází i první číslo Bednářovy *Ohnice*, objevuje se překlad Coplestonovy studie *Co je existencialismus* v katolicky orientované revue *Vyšehrad*, úvaha Ladislava Riegra v časopise *Nová mysl*. Vlna zájmu byla násilně utlumená už v druhé polovině osmačtyřicátého roku. V roce 1949 vyšel ještě Weilův román *Život s hvězdou* a potom kniha marxisty Györgyho Lukáče *Existencialismus či marxismus*, která má být definitivním zúčtováním moci s „vlnou měšťáckého nihilismu“. V tomto krátkém období jsou však s existencialismem spojovány jak nové práce, například Hostovského *Cizinec hledá byt* nebo Palovo *Stromy a kamení* (obě knihy jsou editovány poprvé v roce 1947), tak některé prózy z první

poloviny čtyřicátých let vznikající za okupace v okruhu takzvané Bednářovy skupiny, jedná se o díla Miroslava Hanuše, Zdeňka Urbánka, Karla Dvořáčka či Bohuslava Březovského.¹

Hrdinové těchto próz skutečně většinou zažívají tragické životní pocity, potýkají se s vlnami skepse a nevíry v sebe sama. V tomto smyslu se zdá být příbuznost s francouzskými modely nepochybná. Na druhé straně, když hlouběji domýšlíme jejich činy a motivace, ukazují se i výrazné rozdíly. Setkáváme se velmi často s určitými schémata, s apriorním posouzením světa, které je hotovo dříve než hrdinova analýza vlastní existenciální situace. Velmi patrné je to například v závěrech jednotlivých próz, kde mají hrdinové dospět k jisté katarzi. Způsoby, jakým se to děje, jsou především u próz vznikajících v okruhu Bednářovy skupiny vcelku stereotypní.

V jednom ze stěžejních románů M. Hanuše ze čtyřicátých let *Méněcennost* hrdina po mnoha mučivých prožitcích nalézá vykoupení konverzí k ne zcela přesně definovanému křesťanskému společenství. V závěru románu deklaruje: „Žil jsem špatně a uboze a nakonec jsem z toho všeho utekl a chci začít znova.“² Větou vcelku banální se lékař Arnošt odšťihuje od své minulosti, tedy i od sebe sama. Pokračuje pak dále: „Skrýjte mě před světem a před tím, co bylo.“³ Hrdina tu tedy nepřijímá svůj životní úděl, pokouší se přenést svou odpovědnost na společenství, které ho má zachránit. Všechno utrpení, jímž prošel se ukazuje z hlediska existenciálního myšlení jako marné, protože se nakonec vyhnul své svobodě. Společenství, od něhož hrdina požaduje své spasení je tu vnějším atributem, nabídkou východiska.

Shodnou funkci má obraz společenství v Březovského románu *Člověk Bernard* z roku 1945. Hrdina tu opět v závěru románu nachází smysl života ve službě jiným v misijní stanici Srdce Ježíšovo. Proměna postavy

1 Souvislost těchto prozaických děl s existencialismem zdůrazňuje především Václav Černý v *Druhém sešitu o existencialismu*. U Weila a Hostovského je tato spojnice nepřímou naznačována u J. Grossmana, R. Grebeníčkové a dalších.

2 M. Hanuš: *Méněcennost*, Praha 1972, s. 386. V prvním vydání z roku 1942 zní tato věta: „Žil jsem špatně a přestal jsem být, abych mohl začít znova“ (s. 596). Je zřejmé, že význam se v obou případech nijak neposouvá, pouze se v druhém přepracovaném vydání zjasňuje. Akcent zvýznamňující existenci subjektu („přestal jsem být“) pouze zakrýval hrdinovu schopnost oddělit se od odpovědnosti za vlastní minulost.

3 Tamtéž, s. 386. V prvním vydání: „Schovejte mne před světem a před tím, co bylo“ (s. 596). I zde jde o změny především formulační, nikoliv významové. To platí pro většinu případů v románu, autor spíše přeformuloval, místy zbavoval text vypjaté patetičnosti a oznamatelnosti, ale charakter a směřování ústředního hrdiny zůstalo bez podstatných proměn.

z nalomeného životního ztroskotance a zbabělce v oddaného služebníka myšlenky nadosobního lidského bratrství je náhlá a ostentativní. Podobně jako v Hanušově *Méněcennosti* se hrdinský subjekt odpoutává od vlastní minulosti a stává se v poslední kapitole zcela novým člověkem. V obou případech zůstane v čtenáři pocit úzkosti z náhlé proměny, která znamená ztrátu paměti, odmítnutí odpovědnosti, přesvědčení, že člověk může začínat svůj život na několikrát. V *Člověku Bernardovi* je navíc hrdina v závěru tlumočnickem jakési obecné deklarace lidstvu. Jeho vlastní volba je označována za něco víceméně historicky nutného, když se uvažuje o tom, že náboženský cit není podmínkou přijetí humanistického poselství Ježíšova: „Jak pan Parys tak pan Bool jsou oddanými služebníky, kteří skutečně pochopili pravý smysl těchto slov i Kristovu myšlenku lidského bratrství. (...) Parysova rozhodnutí odejít sem byly prý jenom zdánlivě osobní. Chápe prý to teprve dnes. V podstatě byla v něm neukojitelná touha uskutečňovat takový život a nikoliv o něm snít a teoretizovat.“⁴ Za slovy o Kristově myšlence jako by prosvítal hegelíánský koncept sebeuskutečňování světového ducha. Ani zde není analýza situace bytí subjektu bezpodmínečným výchozím principem. Hrdina Parys v sobě pouze rozpoznává to, co bylo historickou nutností („tato myšlenka žije v podvědomí kulturního lidstva“). Parys nedospívá k vlastní odpovědnosti, ale nechává se strhnout jakýmsi nadosobním proudem, v podstatě zůstává stejným zbabělcem, jakým se jevil v průběhu vypravování.

Podobný pád hrdinů do naděje jako u Březovského či Hanuše lze zaznamenat v Urbánkově *Úžehu tmou* či *Příběhu bledého Dominika*, Valjových *Zbraních bezbranných*. Dvořáčkův tolstojovský hrdina Štěpán Usmíval ze závěrečného dílu dílogie *Advent Jakuba Kříže a Hle čas příjemný* z roku 1944 působí jako nezemský ideál pokory a odříkání. Jeho reakce na všechny varianty vlastní existenciální situace mají předem dané řešení. Usmíval svou andělskou pokorou deklaruje přesvědčení o esenciální boží dobrotě. Typ jeho víry je křesťanskou variantou židovského chasidismu, v němž žádný nápor osudové nepřízně nevede k znejistění subjektu, protože každá událost je předem interpretována jako projev boží náklonnosti. V závěru románu tak Usmíval přesvědčuje nejistotou a pocitem životní prázdnoty mučeného přítele Martina Vojáčka. Vojáček se nedostává k vědomí transcendentní naděje vlastním

4 B. Březovský: *Člověk Bernard*, Praha 1945, s. 422.

rozhodnutím po té, co k němu dospěl zvažováním své situace, ale opět prostřednictvím vnější pomoci. Naděje neroste z odhalení povahy vlastního bytí, z přijetí vlastní svobody, nýbrž je mu ukázána jako cosi daného, očekávajícího. Usmíval je prorokem, Vojáček pak podobným neofytou jako Parys u Březovského nebo lékař Arnošt u Hanuše.

V jistém smyslu se poblíž Dvořáčkova pojetí ocitá i Hostovského román *Cizinec hledá byt*. Doktor Marek je rovněž více prorokem či andělem v lidské podobě než existenciálním hrdinou ve smyslu Antoina Roquentina nebo Mersaulta. Odlidštěnost, samota, tragičnost lidského bytí k smrti tu vystupují víceméně jako obecné parabolické modely. Vyděděnost a ahasverství doktora Marka jsou symboly doby, nikoliv osobními traumaty konkrétního jedince. Pro „existenciálního hrdinu“, jak se s ním setkáváme u Sartra či Camuse, je rovněž velmi netypické vědomí jakéhosi zvnějšku uloženého nadosobního úkolu, které je v charakteristice postavy doktora Marka základním principem. Marek nikdy nemyslí na smrt pro úzkost z vlastního fyzického nebytí, ale vždy jenom prostřednictvím svého poslání. Fyzická existence postavy zůstává v příběhu jako by zatlačena do pozadí na úkor ideálních atributů – služba ideji, tajemství, dobrota. Marek téměř neeviduje svou tělesnost; bolest, tíha, úzkost tu vždy účinkují jako nadosobní fenomény. Tělo doktora Marka je vždy generátorem jakýchsi tajemných kosmických sil: „Paže sebou klátily, jako by v nich nebylo kostí ani svalů, nohy poklesávaly v kolenou a z úst ochable pootevřených vycházel zvláštní chrčivý zvuk. (...) Celým trupem zachvívala zimnice a přidušený smích. (...) Odpovídal mu dočista neznámý hlas. Hlas z nějaké strašidelné hloubky, lámaný posedlým smíchem.“⁵ Subjekt je tu tedy rovněž formován zvnějšku, nikoliv prostřednictvím faktu evidence existence.

Neřešitelnost vlastní situace pocítují výrazněji hrdinové Dušana Paly z knihy *Stromy a kamení* z roku 1947. Palův vypravěč často proniká k charakteristice hrdinovy úzkostné nejistoty prostřednictvím negativních pocitů subjektu vůči druhé osobě či vůči sobě, prostřednictvím sartrovské nevolnosti, díky níž se zvýrazňuje vědomí fyzikální existence hrdiny. Objevuje se znechucení dotekem, pohledem například v povídkách *Láska*, *Šedá noc*, *Žony*. Evidence těchto tělesných pocitů permanentně navrácí hrdiny do jejich všednosti, nutí je přijímat existenciální situaci jako danost. To značí určitý posun ve srovnání s výše vzpo-

5 E. Hostovský: *Cizinec hledá byt*, Praha 1947, s. 157.

mínanými prózami, kde byl hrdina buď součástí parabolické koncepce (Hostovský) nebo víceméně dekadentními schémata pro pěstování „kultu smrti – šílenství – bolesti – marnosti...“, jak o něm mluví Václav Černý v *Sešitech o existencialismu*.⁶

Pro Palu je typické i v existencialismu oblíbené „zpomalování či zastavování času“. Z mnoha příkladů budiž uveden nejznámější z Camusova *Cizince*: „Už dvě hodiny se den nehnul z místa, už dvě hodiny kotvil v oceánu rozteklého kovu.“⁷ U Palu se setkáváme rovněž se zvýrazňováním těžkého pomalého proudu času: „Odpoledne, prožitá v nemocnici, se vlekla jako líná spřežení. (...) Byly dny, kdy Ferdík nevěděl, co dělat. Šedivý déšť rozmázl svět...“⁸ Tato retardace subjektivního času opět vrací hrdiny od objektů a událostí k nim samotným, k banalitě opakujících se rituálů a tedy i k vědomí bezvýchodnosti existence. Podobnou funkci má i bezbarvost, šedivost prostředí, v řadě próz situovaného do továren či dílen (*Šedé dny*, *Žony*). Na druhé straně se ani Pala nezabývá jisté idealizovaností v závěru některých povídek. Opět se lze setkat s mýtem výkupné lidské sounáležitosti a odpuštění- například v povídce *Žony*. V Palových prózách je možné zastihnout postavy, jejichž evidence světa i jeho hodnocení roste z poznávání konkrétních limitů lidského údělu. V poměrně nerozsáhlých prózách hrdinové tuto svou limitující situaci sice vnímají, ale nemají příliš mnoho času k jejímu řešení. Výrazněji vstupuje tento fenomén do hry pouze v rozsáhlejší povídce *Šedá noc*. Výsledný dojem próz se pak často blíží atmosférou zemdlelé melancholie a pasivity hrdinů Březovskému či Urbánkovi.

Weilův Roubiček z románu *Život s hvězdou* je v textu vypravěčem nejprve nucen k přijetí svobody postupným odřezáváním všech vnějších lidských vazeb a naopak zvýrazněním obudné mašinérie, již musí vzdorovat. Stává se věcí mezi věcmi. Geometrie jeho obzoru se přízračně zplošťuje a proměňuje díky děsivému vnějšímu tlaku. Situace je bezvýchodná. A Roubiček ji nakonec přijímá téměř v sartrovském duchu: „Nebude již nikdy Josefa Roubička, k,,,terý chtěl kličkovat, uhýbat, vykroutit se, jen aby se mohl vyhnout svobodě“. Toto přijetí však neplyne pouze ze situace samé, ale děje se opět prostřednictvím vnějšího popudu. Rozhodujícím impulsem je uvědomnělý dělník Materna, který Roubička přiměje neuhýbat před vlastní svobodou. Materna odhaluje

6 V Černý: *Sešity o existencialismu*, Praha 1992, s. 132.

7 A. Camus: *Cizinec*, Praha 1969, s. 41.

8 D. Pala: *Stromy a kamení*, Praha 1947, s. 33.

Roubíčkovi neautentičnost jeho existence: „Žiješ jako kůň s klapkami na očích.“ Když Mersault zastřelí Araba, je na scéně on, Arab a slunce. Odpovědnost za situaci přijímá Mersault, přestože viníkem mohlo být slunce. Slunce však pouze je, ale neexistuje. Z emotivně vypjatých scén v *Životě s hvězdou* se nic podobného jako z Mersaultova činu neurodí. Je tu vnější demiurg. A naděje jakoby připravená k přijetí.

Václav Černý komentoval pozdější „námluvy“ některých „bednářovců“ (Březovského, Hanuše, Valji), které s existencialismem spojoval ve svých *Sešitech*, s oficiálním poúnorovým režimem a nazval jeho aktéry „parazity generační vůle a programu“⁹. Zdá se však, že tato filiace k marxismu nemusela být dána jen „mravním selháním“ jednotlivců, jak to vyznívá z Černého velice osobně zabarveného hodnocení, ale že mohla být zakódována v samotné povaze tvorby prozaiků čtyřicátých let.

Pasivní hrdinové tu dospívají z valné většiny ke své katarzi prostřednictvím nějakého vnějšího podnětu. Jejich očekávání je směsí mesianismu a revoluce. Nábožensky zabarvené vykoupení u Hanuše či Březovského je doplňováno postulátem univerzality. Tedy myšlenka vykoupení je platná i tam, kde stojí jeho adepti mimo křesťanský diskurs. Křesťanství se mísí s jakýmsi ne příliš jasným ideálem univerzálního lidského společenství. K proměně se dospívá skokem, v němž hrdinové často popřou svou dosavadní existenci a stávají se náhle někým kvalitativně zcela novým (Hanuš, Březovský, Valja). Koncept spásy se proměňuje z transcendentní vize v konkrétní společenský požadavek. Výmluvným příkladem této směsi původně křesťanský zabarveného mesianismu a revolucionářství je román Miroslava Hanuše *Legenda o Tomášovi*, který vyšel v roce 1947. Dvoubarevná grafická frontispice zachycuje černý archetyp křesťanského světce (podlouhlý gotický obličej, plnovous a dlouhé vlasy) doplněný o v příslušné barvě vyvedený prapor srp a kladivo. Této křiklavé symbolice odpovídá i fabule zachycující přeměnu křesťanského blouznívce hledajícího Krista v revolučního uvědomělce, jemuž se Kristus zjevil v podobě „soudruha Tesaře“.¹⁰

9 V. Černý: *Sešity o existencialismu*, Praha 1992, s. 140.

10 Křiklavý ideologický podtext grafiky provázející knihu byl nápadný už dobově kritice. Ota Jahoda například píše v *Kritickém měsíčníku*: „Leckde však bude i o tu trochu (porozumění - pozn. autor) připraven kresbou před titulním listem, která je jen jakýmsi návrhem na nevkusný agitační plakát, vyzývající bradaté dědečky s vykulenými očima, aby vstoupili do jisté politické strany!“ O. Jahoda: Miroslav Hanuš: *Legenda o Tomášovi*, in: *Kritický měsíčník* 1947, s. 288.

Emblematicnost Hanušovy knihy naznačuje řadu opakujících se problémů české prózy čtyřicátých let, spojované s existencialismem. Hrdinové tu nedospívají ke své katarzi nemilosrdnou analýzou sebe sama, k poznání absolutní nejistoty, z níž se pak rodí jistota vlastní svobody. Řešení jsou předem dána, a je nutno se k nim pouze přihlásit. Spoléhá se tedy především na vnější spásu. Spása se však nemá zrodit z jejich vlastní svobody, ale ze svobody přinesené. Vnitřní analýza hrdinů je až na výjimky planá a nevede k poznání a přijetí absurdity existence, ale k ustrnulé zemdlelosti a sebelitosti. Cestu z úzkosti hledá zmiňovaný typ české prózy čtyřicátých let prostřednictvím předem daných etických konceptů, které jsou násilně roubovány na hrdinovu situaci. Vypravěč bývá o správnosti volby už dopředu přesvědčen a jeho postavy se stávají pouhým nástrojem etického exempla. Jeví se tedy výrazně odlišná od toho, co bylo s existencialismem obvykle spojováno například ve Francii, nenaplníuje příliš ani obecnější východiska západního existenciálního myšlení. Svými etickými akcenty i zřetelnými mesianistickými tendencemi implikuje spíše vazby k Dostojevskému a ruské literatuře.

Samotná teoretická debata o existencialismu už probíhala v okamžiku, kdy řada debatérů například v Chalupcečkého třetím čísle *Listů* byla přesvědčena o přicházejícím věku esenciální spásy a o hegelovsky fatálním chodu dějin. Ladislav Riegr například v závěru své jinak pozoruhodné eseje *O významu filosofie existenciální*: „Oč nám šlo, je tedy, že dnešní vytlačování řádu kapitalistického socialistickým po celém světě znamená současně ideově nástup nejen od theocentrismu a theokracie a s ní dříve spojeného feudalismu, ale i od subjektivismu, to je theoretického a praktického egoismu (individua) ve prospěch anthropocentrického komunismu – socialistického humanismu.“¹¹ Na pozici socialismu se konečně pohybovali Černý i Chalupcečký. Bylo tu zřejmě vytvořeno silně unitarizující prostředí, v němž se snadno realizoval určitý typ předrozumění myšlenkovým i uměleckým impulsům přicházejícím z Francie a Německa. Úvaha, proč únik před tragikou doby do náruče esenciální naděje znamenal pro mnohé jeho exponenty jen prohloubení existenciální úzkosti a proč byl právě u nás tak častý, stojí už mimo možnosti literární vědy.

11 L. Riegr: *O významu filosofie existenciální*, *Listy* 1947, č. 3, s. 336