

OÁZA
ŠTĚSTÍ

Myšlenky
k ontologii hry

*Tato kniha vychází
za přispění nadace
Central & East European
Publishing Project*



2-8351

ÚSTŘEDNÍ KNIHOVNA
FILOZOFICKÉ FAKULTY
MASARYKOVY UNIVERZITY
BRNO

4-4524-92

Oase des Glücks
© Susanne Fink, 1957
Translation © Martin Černý, 1992

Der Garten Epikurs
© Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1971
Translation © Věra Koubová, 1992

ISBN 80-204-0224-1

Chápání velké důležitosti hry ve skladbě lidského života je v našem století, které tak zvučí hlukem strojů, mezi vedoucími duchy kulturní kritiky, průkopníky moderní pedagogiky a mezi vědci antropologických disciplín, na vzestupu, proniká v podivuhodné míře literárně reflektovaným sebevědomím dnešního člověka a projevuje se též názorně ve vášnivém zájmu mas o hru a sport. Hra je přijímána jako životní impuls svébytné hodnoty a vlastního řádu, je tak i pěstována, je chápána jako lék proti civilizačním škodám novodobé technokracie, je vychvalována jako omlazující a život obnovující síla – a zároveň jako možnost ponořit se znovu do jistě svěží původnosti a plastické tvorby. Jistě, byly doby v dějinách lidstva, jež víc než naše současnost nesly znamení hry, jež byly veselejší, uvolněnější a jež byly více zabrány do hry, jež ještě také znaly volné chvíle a jež byly v důvěrném styku s božskými múzami – avšak žádný jiný věk neměl víc objektivních herních možností a příležitostí ke hře, protože ještě žádný nedisponoval tak gigantickým aparátem pro život. Hřiště a sportoviště jsou plánována už zároveň se stavbou měst, herní obyčeje různých zemí a národů jsou spojovány a vzájemně přizpůsobovány v mezinárodních stycích, hračky či nástroje hry jsou zhotovovány v průmyslově masové výrobě. Avšak zůstává

otevřenou otázkou, zda naše doba dosahuje hlubšího porozumění *podstatě* hry, zda disponuje průhledem skrze rozmanité herní jevy, zda má dostatečný pohled do *smyslu bytí* jevu hry, zda filosoficky ví, co je hra a hraní. A tím je naznačen problém ontologie hry.

Oč se v následujícím pokoušíme, je *uvědomit si* zvláštní a svérázný charakter bytí lidské hry, pojmově formulovat strukturální momenty a předběžně naznačit spekulativní pojem hry. To snad může někomu připadat jako suchá a abstraktní záležitost. My bychom však chtěli bezprostředně zachytit alespoň závan mihotavé lehkosti hrajícího si života, jeho tvořivé plnosti, jeho prýštivého bohatství a nevyčerpatelného půvabu. Duchaplný esej, jenž si do jisté míry pohrává s posluchačem nebo čtenářem, jenž umí vylákat kouzelný skrytý smysl slov a věcí v překvapivých slovních hrách, zdá se být přiměřeným stylovým živlem pro traktát o hře. Neboť mluvit o hře *vážně*, a dokonce ještě s ponurou vážností slovíčkářů a pojmových hnidopichů, se rovná nakonec zjevnému protimluvu a zlomyslnému kažení hry. Filosofie se sice, jako třeba u Platóna, odvážila i ve velkých myšlenkách lehkého a okřídleného chodu a o hře přemýšlela *tak*, že toto myšlení se samo stalo vysokou hrou ducha. K tomu však patří sůl Attiky.

Průběh našeho jednoduchého a střízlivého uvažování se rozděluje do tří kroků, 1. předběžné charakteristiky jevu hry, 2. strukturální analýzy hry, 3. otázky po souvislostech hry a bytí.

Hra je životním jevem, který každý zevnitř zná. Každý si již někdy hrál a může o tom z vlastní zkušenosti vypovídat. Nejedná se tedy o předmět zkoumání, který by musel být teprve objevován a odhalován. Hra je všem známá. Každý z nás zná hru a množství různých forem hry, a to ze svědectví svého vlastního zážitku; každý byl už aspoň jednou hráčem. Obeznamenost se hrou je něčím víc než jen individuální obeznameností, je to společná a veřejná obeznamenost. Hra je důvěrnou a běžnou skutečností sociálního světa. Žijeme občas ve hře, účastníme se jí, provádíme ji, víme o ní jako o možnosti svého vlastního konání. Přitom není jednotlivý člověk izolován a uzavřen ve své jednotlivosti, v hraní jsme si jisti zvláště intenzívně společným kontaktem s druhými lidmi. Každá hra, i zatvrzelá hra úplně osamělého dítěte, má svůj spolulidský horizont. A tak tedy to, že *ve* hře žijeme, že ji neshledáváme jako nějakou vnější událost, poukazuje k člověku jako k „subjektu“ hry. Hraje si jen on sám? Nehraje si také zvíře, nevzedme se snad vlna přebytku života do srdce každého živoucího stvoření? Biologické zkoumání podává udivující líčení zvířecího chování, jež se v jevovém typu a v podobě motorického výrazu rovná lidské hře. Avšak zároveň se zde vynořuje kritická otázka, zda to, co vypadá ve vnější

podobě stejně, je stejné i co do *způsobu bytí*. Nemůžeme zde popřít, že plným právem lze stanovit biologický pojem herního chování, jež ukazuje člověka i zvíře v animálním příbuzenství. Přesto však tím není ještě zdaleka rozhodnuto, jaký způsob bytí má v každém okamžiku chování, jež tak podobně vyhlíží. Tento problém by byl zralý k řešení teprve tehdy, kdyby předtím již bylo vyjasněno a určeno ontologicky, jak se to má s ustrojením bytí člověka a se způsobem bytí zvířete. Jsme toho mínění, že lidská hra má svůj vlastní, původní smysl – jen snad v nedovolných metaforách by se mohlo mluvit o hře zvířat nebo také o hře antických bohů. Konečně záleží právě na tom, *jak* použijeme termínu „hra“, jakým smyslem ho naplníme a co tím míníme, jaký obrys a jakou pojmovou průhlednost jsme s touto pojmu dát.

Tázeme se po hře člověka. A přitom se ptáme nejdříve přímo v každodenní známosti tohoto fenoménu. Hra, hraní se neděje jednoduše a prostě v našem životě jako vegetativní procesy, je to vždy *ve svém smyslu* zjasněné dění, je to prožitý výkon. Žijeme v požitku z herního aktu (což ovšem nepředpokládá žádné reflexivní sebevědomí). V mnoha případech, kdy jsme hře intenzívně oddáni, jsme daleko vzdáleni každé reflexi – a přece se každá hra udržuje v tom, jak lidský život zachází sám se sebou a jak v tom sobě rozumí. Ke známosti hry patří také každodenní, snadno se nabízející výklad, „interpretace“, jež nabyla samozřejmě převahy a jež se stala všude běžnou. Podle ní platí hra za *okrajový* fenomén lidského života, za periferní jev, za možnost existence, jež zasvitne jen příležitostně. Velké akcenty našeho pozemského pobytu spočívají zřejmě na jiných dimenzích. Vidí se sice, jak často si lidé hrají, zaznamenává se silný zájem lidí o hru, intenzita, s níž

ji pěstují – avšak přece jen se obvykle dává hra jako „zotavení“, jako „uvolnění“, jako zábavná zahálka do protikladu k vážné a odpovědné životní činnosti. Říkává se, že život člověka se naplňuje v tvrdém, zápasivém úsilí o porozumění, v úsilí o poctivost a zdatnost, vážnost, důstojnost a čest, o moc a blahobyť a podobně. A že hra naproti tomu má charakter příležitostného přerušení, *přestávky*, a že se má k vlastnímu, vážnému naplňování života do jisté míry analogicky jako spánek k bdění. Člověk musí na čas vypřáhnout z jařma roboty, uvolnit se alespoň pro jedinkrát od tlaku neodchylného snažení, zbavit se břemene všelijakých záležitostí, vyvázat se z tísně rozděleného času do nebdalejšího zacházení s časem, kde se potom čas dá utrácet a kde potom dokonce tak zhojně a přebují, že jej opět zaplašujeme „krácením času“. V hospodaření naší životní domácnosti střídáme „napětí“ a „uvolnění“, zaměstnání a rozptýlení, praktikujeme známý recept o „krušných týdnech“ a „veselých svátcích“. Tak se zdá, že hra zaujme v rytmu toho, jak lidé vedou svůj život, legitimní, i když omezené místo. Platí jako „doplněk“, jako komplementární fenomén, jako *přestávka* k zotavení, jako utváření volného času, jako prázdnoty nezátížené břemenem povinností, jako rozjasnění v přísné a temné krajině našeho života. Obvykle se tak ohraničuje hra – jako v kontrastu – proti životní vážnosti, proti závaznému mravnímu chování, proti práci a proti střízlivému smyslu pro skutečnost vůbec. Pojímá se více či méně jako nicútka a zábavná nepřístojnost, jako nezávazné těkání ve vzdušné říši fantazie a prázdnotných možností, jako uhýbání před odporem věcí do snově utopické oblasti. Aby však zcela nepropadl danajdské demonii moderního světa práce, aby se v etickém rigorismu neodnaučil smát, aby se nestal zajatcem pouhé

faktičnosti, doporučuje se dnešnímu člověku od diagnostiků kultury hra – zároveň jako terapeutický prostředek pro jeho nemocnou duši. Avšak „jak“ se chápe při takové dobře míněné radě povaha hry? Platí dál za okrajový jev – vůči vážnosti, vůči opravdovosti, vůči práci? Trpíme takřkajíc přemírou práce, titánsky posedlou pracovní vášní, temnou, neprosvětlenou vážností? Nepotřebujeme snad trochu božské lehkomyšlnosti, abychom se opět přiblížili „ptákům nebeským“ a „lilím polním?“ Má hra snad jen uvolňovat duševní křečovitost, do níž se dostal dnešní člověk se svým nepřehledným životním aparátem? Pokud se při takovýchto úvahách stále ještě naivně operuje s populárními antitezemi „práce a hry“, „hry a životní vážnosti“, potom se hře v jejím obsahu bytí a v její hloubce bytí *nerozumí*. Zůstává v kontrastním stínu jevů, jež údajně stojí proti ní, a tím je zatemňována a zjinačována. Platí potom za to ne-vážné, ne-závazné a ne-vlastní, za rozpustilost a zahálku. Právě ve způsobu, jakým se doporučuje pozitivně léčivý účinek hry, se zároveň ukazuje, že se stále ještě chápe jako okrajový jev, jako periferní protiváha a zároveň jako kořenicí přísada k těžkému pokrmu našeho bytí.

Zda však v takovém zorném úhlu bude přiměřeně postizen aspoň jevový charakter hry, je víc než sporné. Jak se navenek zdá, neukazuje život dospělých příliš vzletného půvabu ze života hry; jejich „hry“ jsou příliš často rutinovanými technikami krácení času a prozrazují, že pocházejí z dlouhé chvíle. Zřídka si dokáží dospělí hrát ještě zcela se zaujetím. U děcka se však hra zdá být ještě zdravým středem existence. Hra platí za element života, jak jej žijí děti. Brzy však životní běh vede ven z tohoto „středu“, neporušený svět dětství se rozpadá a drsné větry nechráněného žití nabývají vrchu: povinnost, starost

a práce vážou životní energii mladého, dospívajícího člověka. [Čím víc se objevuje vážnost života, tím víc také zjevně mizí hra co do rozsahu i významu. Chválivá se jako „dítěti přiměřená“ taková výchova, kterou se této proměny člověka hrajícího si v člověka pracujícího dosáhne bez tvrdých a příkrých zlomů, když se práce přiblíží dítěti takřka jako hra – jako druh metodické a disciplinované hry a když se teprve poněmáhlu nechají zjevovat těžké a tíživé významy. Tím se chce zachovat co možná nejvíc ze spontaneity, fantazie a iniciativy hry; z dětského hraní se chce vytvořit kontinuální přechod k určitému druhu tvůrčí radosti z práce. V pozadí tohoto známého pedagogického experimentu shledáváme běžné mínění, že hra náleží v dětském věku k psychickému ustrojení člověka a že pak v průběhu vývoje ustupuje stále víc a víc do pozadí. Jistě, dětská hra ukazuje jisté podstatné rysy lidské hry zjevněji – avšak zároveň je také bezelstnější, méně zámyslná a skrytá než hra dospělých. Dítě toho ví ještě málo o svodu masky. Hraje si ještě nevinně. Kolik skryté, přetvářené a tajemné hry je také ještě v tak zvaných „vážných“ záležitostech světa dospělých, v jejich počtách, hodnotách, ve společenských konvencích – kolik „scény“ v setkání pohlaví! Nakonec to vůbec ani není pravda, že si převážně hraje jenom dítě. Pravděpodobně si právě tolik hraje i dospělý, jenom jinak, jenom tajemněji, maskovaněji. Jestliže si bereme jako vůdčí vzor pro náš pojem hry jenom život dětí, má to za následek, že podivně záluždná, dvojznačná povaha hry] zůstane nepoznána. Doo-pravdy však sahá její rozpětí od hry s panenkou u malého děvčátka až k tragédii. Hra není žádným okrajovým jevem v životní krajině člověka, žádným jen příležitostně vystupujícím, náhodným fenoménem. [Hra náleží svou podstatou ke stavu bytí lid-

ského pobytu, je to základní existenciální fenomén. Jistě není jediným takovým fenoménem, avšak přece jen je fenoménem vlastním a svébytným, jenž nemůže být odvozen z jiných životních jevů. Pouhé kladení do kontrastu vůči jiným fenoménům neposkytuje ještě žádný dostačující pojmový průhled. Avšak z druhé strany nelze popřít, že rozhodující a základní jevy lidské existence jsou navzájem propleteny a propojeny. Nevyskytují se izolovaně vedle sebe, prostupují se a pronikají se svou mocí. Každý takový základní jev určuje člověka skrz naskrz. Vyjasnit propojení elementárních momentů existence, jejich napětí, jejich svár a jejich vzájemnou harmonii zůstává ještě otevřeným úkolem antropologie, jež nelíčí pouze zvnějšku biologické, duševní a duchovní skutečnosti, jež však daleko spíš vniká do paradoxii našeho žitého života.

Člověk je v celosti svého pozemského pobytu, a právě proto nikoli jen v jedné oblasti určen a vyznačen smrtí, jež zasahuje dovnitř jeho života, jež stojí před ním a jíž jde vstříc, ať jde kamkoli. Jako tělesně smyslová bytost je celkově právě tak určen vztahem k odporu země, jakož i k jejímu štědrému požehnání. A to platí stejně pro dimenze moci a lásky ve společném bytí s našimi spolubližními. Člověk je svou podstatou smrtelník, svou podstatou dělník, svou podstatou bojovník, svou podstatou milovník – a svou podstatou hráč. Smrt, práce, vláda, láska a hra vytvářejí elementární strukturu napětí a základ nevyzpytatelné a mnohoznačné lidské existence. A jestliže Schiller říká, že „... člověk je jenom tam celým člověkem, kde si hraje...“, platí také, že jen tam je celým člověkem, kde pracuje, bojuje, kde vzdoruje smrti, kde miluje. Není zde místo a příležitost, abychom ukázali, jak vypadá zásadní styl existenciální interpretace, která jde ve

svých otázkách až k základním fenoménům. Můžeme však naznačit a poznamenat, že všechny podstatné základní jevy lidské existence se na povrchu mění a že se jeví jako enigmatické dvojznačným způsobem. To má svou hlubší příčinu v tom, že člověk je zároveň vystaven a zároveň skryt. Není už držen ve svém přírodním základu jako zvíře a není ještě volný jako netělesný anděl – je svobodou, jež poklesla do přírody, zůstává vázán na temný pud, jenž jej zachvacuje a proniká svou mocí. Je nikoli jednoduše a prostě, vztahuje se tím, že rozumí, ke svému vlastnímu životnímu pobytu – avšak na druhé straně se nemůže plně určovat akcemi své svobody. Lidská existence tímto zkřížením vystavení a skrytí je vždy napjatým vztahem k sobě samé. Žijeme v neustálé starostlivosti o sebe sama. Jen tvor, jemuž „jde v jeho bytí o jeho bytí“ (Heidegger), může umírat, pracovat, bojovat, milovat a může si hrát. Jen taková bytost má vztah k okolnímu jsoucímu jako takovému a k všeobsahujícímu celku: ke světu. Trojitý moment vztahu k sobě samému, porozumění bytí a otevřenosti světu se dá snad na hře poznat méně snadno než u jiných základních jevů lidského pobytu.

Charakteristické pro to, jak se provádí hra, je spontánní jednání, aktivní počínání, živoucí impuls; hra je zároveň v sobě pohnutým pobytem. Avšak pohnutost hry není totožná s žádnou jinou životní pohnutostí člověka. Ostatní počínání ve všem, co se kdy činí, ať už se jedná o jednoduchou praxi, která má svůj cíl sama v sobě, anebo o zhotovování (poiesis), jež má svůj cíl ve výtvoru, zásadně poukazuje ke „konečnému cíli“ člověka, k blaženosti, k eudaimonii. Jednáme, abychom dospěli v onom pravém životním běhu ke zdařilé existenci. Bereme život jako „úkol“. V žádném okamžiku se takřikajíc klidně

nezdržíme. Víme o sobě, že jsme „na cestě“. Stálí jsme z každé přítomnosti vytrhávání a strhávání po nátlakem svého životního projektu směrem vpřed k pravému a úspěšnému pobytu. Všichni bažíme po eudaimonii – avšak nejsme vůbec zajedno v tom, co eudaimonie vlastně je. Nejsme jenom znepokojováni snažením, jež nás strhává dál a dál, ale také neklidem „interpretace“ opravdového štěstí. Náleží k hluboce významným paradoxům lidské existence že v neustálé honbě za eudaimonií jí nikdy nedosáhne a že se nikdo nemůže holedbat tím, že by byl v plném smyslu před smrtí šťasten. Pokud dýcháme, jsme zabráněni divokým spádem života, jsme strhováni úsilím po dokonání a naplnění svého fragmentárního bytí, žijeme s pohledem upřeným do budoucnosti, zakoušíme přítomnost jako přípravu jako stanici, jako průchodnou fázi. Tento pozoruhodný „futurismus“ lidského života souvisí co nejtěsněji s fundamentálním a základním rysem, že totiž nejenom nejsme prostě a jednoduše jako rostliny a živočich, že daleko spíš usilujeme o nějaký „smysl“ své existence, že chceme rozumět, k čemu na zemi jsme. Je to podivná vášeň, která člověka pobádá k interpretaci jeho pozemského života, vášeň ducha. V ní máme zdroj své velikosti i své bídy. Žádným tvorem není jeho trvání zkaleno tím, že se dotazuje pro temném smyslu svého vezdejšího pobytu. Zvířem nemůže a bůh nepotřebuje ptát se sám po sobě. Každá lidská odpověď na otázku o smyslu života znamená stavět si „konečný cíl“. U většiny lidí se to neděje sice výslovně; avšak vždy ovládá celé jejich počínání a konání základní představa o tom, co je pro ně „nejvyšším dobrem“. Všechny každodenní účely jsou architektonicky zapojeny a zaměřeny do účelu konečného – všechny zvláštní účely, jež ply-

nou z povolání, se sjednocují v domnělém posledním účelu člověka vůbec.

V této stavbě účelů se pohybuje celá lidská práce, pohybuje se v ní i životní vážnost, pohybuje se a uchovává se pravost. *Fatální* situace člověka se však ukazuje v tom, že si sám od sebe nemůže být konečným účelem absolutně jist, že v nejdůležitější otázce své existence, když mu nepomáhá žádná nadlidská moc, tápe v temnotách. Proto shledáváme mezi lidmi beznadějnou zmatenost jazyka, jakmile jde o to povědět, co je asi konečným účelem, co je určením, co je pravým štěstím lidského bytí. Proto také shledáváme, že neklid, chvat a trýznivá nejistota jsou příznačnými rysy projektivního stylu člověka.

Do tohoto stylu nyní nezapadá hra tak jako každé jiné jednání. Nápadně se odchyluje od celého tohoto futuristického rysu života. Nedá se také bez dalšího začlenit do komplexní architektury účelů, neděje se kvůli „konečnému účelu“, není znepokojována a rušena jako jiné naše konání hlubokou nejistotou o našem výkladu štěstí. Hraní má v poměru k běhu života a k jeho neklidné dynamice, temné problematičnosti a k neustále štvoucímu odkazu na budoucnost charakter uklidněné „přítomnosti“ a soběstačného smyslu – podobá se „oáze“ dosaženého štěstí v pustině našeho ostatního pachtění za štěstím a taltalovského hledání. Hra nás *unáší*. Tím, že si hrajeme, jsme na chvíli propuštěni ze životního shonu, jsme jakoby přesazeni na jinou hvězdu, kde se život zdá být světlejší, odpoutanější a zdařilejší. Často se říká, že hra je „bezúčelná“, „účeluprostá“ konání a jednání. To neodpovídá pravdě. Je celkově jako jednání účelově určena a má také v jednotlivých ústích svého průběhu vždy v každém okamžiku zvláštní účely, jež se navzájem spojují. Avšak *ima-*

nentní účel hry není, jako účely ostatních lidských jednání, pojat do plánu nejvyššího konečného účelu. Herní jednání má jen své interní účely a žádné takové, jež je překračují. A když už si třeba hrajeme „za účelem“ tělesné zdatnosti, vojenské výchovy nebo kvůli zdraví, tam už je hra narušena, protože se stala cvičením kvůli něčemu jinému. V takovémto způsobu provedení je hra postavena pod cizí cíle, pod nimi vedena, neděje se potom jasně sama kvůli sobě. Právě čistá soběstačnost, plný, v sobě uzavřený smysl herního aktu umožňuje, aby se ve hře zjevila možnost lidského pobytu v čase, který nás nestrhává a nepopohání, nýbrž spíše poskytuje prodlevu, je jakoby zábleskem věčnosti. Proto si dítě převážně hraje, je mu většinou ještě vlastní tento vztah k času, o němž vypovídá básník:

„Ó chvíle dětství,
kdy za figurami bylo víc než pouze to,
co minulo a před námi žádná budoucnost.
Rostli jsme ovšem, často nedočkaví,
co nejdřív dospět, zčásti kvůli těm,
kdo neměli než to, že byli velcí,
a přece ve své osamělé pouti
s tím, co trvá, spokojeni, postávali jsme
v prostoru mezi světem a hračkou
na místě, jež nebylo už od počátku dáno
pro nic jiného než pro jediný čistý děj . . .“

(RILKE, 4. DUINSKÁ ELEGIE)

Pro dospělého je však hra zvláštní oázou, zasněným místečkem klidu na neklidné pouti a neustálém útěku. Hra nás obdarovává přítomností. Nikoli sice onou přítomností, v níž – ztichlí v hloubi svého bytovaní – nasloucháme věčnému dechu světa a nazýváme čistým obrazům v proudu pomíjivosti. Hra

je aktivita a tvorba – a přece stojí nablízku věčným a tichým věcem. Hra „přerušuje“ kontinuitu, souvislost našeho životního běhu, jenž je dán svým posledním účelem; vystupuje svérázně z normálního způsobu, jakým vedeme svůj život, je vůči němu v distanci. Avšak tehdy, když se zdá, jako by se *odpoutávala od* jednotného toku života, je k *němu* svým smyslem *připoutána*: totiž jakožto zobrazení. Když se hra, jak se to obvykle dělá, vymezí jen vzhledem k práci, skutečnosti, vážnosti a opravdovosti, staví se falešně jen *vedle* jiných životních jevů. Hra je základním fenoménem existence, právě tak původním a svěbytným, jako je smrt, jako je láska, jako je práce a jako je moc, *ale není* s ostatními základními fenomény spjata společným pachtěním za konečným cílem. Stojí zároveň *proti* nim – aby je tím, že je zpodobňuje, přijala do sebe. Hrajeme vážnost, hrajeme opravdovost, hrajeme skutečnost, hrajeme práci a boj, hrajeme lásku a smrt. A dokonce hrajeme ještě i hru.

Hra člověka, kterou všichni známe zevnitř jako možnost našeho pobytu často již uskutečněnou, je existenčním fenoménem zcela záhadného druhu. Před dotěrností racionálního pojmu uniká sama do mnohoznačnosti svých masek. Náš pokus o pojmovou strukturální analýzu hry musí počítat s takovým zakuklováním. Stěží se nám představí jako krystalově průhledný strukturální útvar. Každá hra je vyladěna do plného požitku, je v sobě radostně pohnuta – povznesena. Když tato vzněcující radost ze hry vyhasíná, vysychá hned také herní jednání. Tato rozkož ze hry je vzácnou, těžko pochopitelnou rozkoží, ani jen smyslovou, ani jen intelektuální; je to tvůrčí slast z tvoření vlastního druhu a přitom v sobě mnohoznačná, mnohodimenzionální. Může do sebe pojmut hluboký smutek a bezedný žal, může ještě v požitku zahrnout do sebe i to, co nás děsí.

Rozkož, jež ovládá herní akt tragédie, čerpá své okouzlování i svůj hrůzně oblažující otřes lidského srdce z takového obsazení děsivého. Ve hře se zjasňuje i tvář Gorgonina. Jaká je to podivná rozkož, jež má tak široký prostor a jež tak směšuje protiklady, jež v sobě může obejmout děs a hořký žal, a přitom přece jen dává převahu radosti, takže se pod slzami usmíváme unesení komedií i tragédií své existence, jak nám byla ve hře zpřítomněna? Obsa-

huje snad rozkož ze hry smutek a bolest jen tak, jako se vztahuje nynější vzpomínka veselé naladěná, k minulému hoří? Je to jen vzdálenost času, jež prožité hořkosti a kdysi skutečné bolesti činí lehčími? Vůbec ne: Ve hře nezakoušíme přece vůbec žádné „skutečné bolesti“ – a přece prochvívá požitek ze hry zvláštním způsobem bolest, která nás právě teď, avšak nikoli skutečně – přece jen unáší, uchvacuje, dojírná a rozrušuje. Smutek je jen „hrán“, a přece je v modu toho, co dělá hru hrou, je mocí, jež námi hýbe.

Tento požitek při hře je uchvácením z jedné „sféry“, rozkoží z jedné imaginární dimenze, a není tedy pouze rozkoží, požitek *ve* hře, ale rozkoží *ze* hry.]

Jako další moment struktury hry je nutno vyzvednout *mysl*/hry. Ke každé hře jako takové náleží prvek osmyslujícího, toho, co dává smysl. Někjaký čistě tělesný pohyb, třeba takový, kterým uvolňujeme údy a který rytmicky opakujeme, není přísně vzato ještě žádnou hrou. Při nejasném způsobu vyjadřování se příliš často nazývá takové úlevné chování u zvířat nebo u malých dětí hned hrou. Pohyby tohoto druhu nemají pro toho, jenž je vykonává, žádný „smysl“. O hře můžeme mluvit teprve tam, kde se tělesným pohybům dostává schválně vytvářeného smyslu. A přitom musíme ještě rozlišovat interní herní smysl určité hry, to znamená smyslovou souvislost hraných věcí, činů a vztahů – a externí smysl, to znamená význam, jež má hra pro ty, kteří se k ní teprve rozhodují, kteří se k ní chystají – nebo také smysl, jež má hra eventuálně pro diváky, kteří se na ní nepodílejí. Přirozeně existuje mnoho her, při nichž diváci jako takoví patří spolu do celkové herní situace (třeba u circensních nebo kultických her) –

a na druhé straně jsou hry, při nichž diváci zůstávají v podstatě stranou.

Zde můžeme již jmenovat třetí moment vnitřního ustrojení hry: herní obec. Hraní je základní možností sociální existence. Hra je společnou hrou, je to hraní spolu navzájem, je to vnitřní forma lidského společenství. Hraní není strukturálně žádným individuálním, izolovaným jednáním – je otevřeno pro spolebližního jako spoluhráče. Není to ještě argument, když se poukazuje na to, že přece leckdy účastníci hry provozují své vlastní hry „zcela sami“, stranou od ostatních lidí. Neboť za prvé je otevřenost pro možné spoluhráče již obsažena ve smyslu hry a za druhé si takový osamělec hraje často s imaginárními partnery. Avšak přinejmenším zde musí existovat jeden reálně skutečný hráč, má-li se jednat o skutečnou, nikoli jen o smyšlenou hru. Dále je podstatný moment herních pravidel. Hraní je udržováno a utvářeno určitou vazbou, je omezeno ve svévolném střídání libovolných projevů jednání, není neomezeně svobodné. Jestliže se nestanoví a nepřijme žádná vazba, nedá se vůbec hrát. Avšak herní pravidlo není žádným zákonem. Vazba nemá charakter něčeho nezměnitelného. Dokonce uprostřed průběhu herního děje můžeme měnit pravidlo se souhlasem spoluhráčů; potom však platí právě změněné pravidlo a váže to k vzájemným úkonům. Všichni známe rozdíl mezi tradičními hrami, jejichž ustanovení se přejímají a jež jsou veřejně známými a důvěrně osvojenými možnostmi herního chování, i mezi improvizovanými hrami, jež se takřka jako „vynalézají“ – kde se v herní obci na pravidle teprve dohodneme. Snad by se někdo mohl domnívat, že improvizované hry mají větší půvab, protože je zde dáno víc prostoru pro volnou fantazii, protože se zde můžeme uchýlit do vzdušné říše čistých možností,

protože se zde volí vlastní vazba, poněvadž se zde může uplatnit invence a nespoutané bohatství nápadů. Avšak tak tomu nemusí nutně být. Právě vázanost na herní pravidlo, které již platí, se prožívá namnoze s plnou radostí a kladně. To je sice podivné, vysvětluje se to však tak, že ve hrách, jež nám byly zůstaveny minulostí, se jedná o produkty kolektivní fantazie, o sebevazby archetypických duševních základů, toho, co je jako archetyp v základě duší. Mnohé jednoduše vypadající dětské hry jsou rudimenty nejstarších kouzelnických praktik.

Ke každé hře náleží také hračka, to, s čím si hrajeme. Hračky zná každý z nás. Nezáleží na tom, abychom vypočítávali nějaké typy hraček, ale na tom, abychom určili povahu hračky či nástroje hry anebo abychom ji stanovili jako opravdový problém. Nástroje hry zahrnují nikoli jeden v sobě uzavřený okruh věcí – třeba jako uměle zhotovené věci. V přírodě (chápané v širokém smyslu jako to, co je samo od sebe) se nevyskytují žádné umělé věci – nezávisle na člověku, jenž je vytváří. Člověk zhotovuje umělé věci teprve ve své práci, je technites, umělec svého humánního světa, jenž ho obklopuje; obdělává pole, krotí divoká zvířata, utváří přírodní látku v nástroj, formuje hlínu v džbán, vykovává železo do zbraně. Nástroj je umělou věcí, kterou lidská práce přiměla k její formě. Umělé věci i přirozené věci se dají rozlišit, avšak obojí jsou věci v jediné společné a všezahrnující celkové skutečnosti.

Nástroj hry může být sice uměle vytvořenou věcí, avšak také nemusí. Také prostý kousek dřeva, ulomená větévka může fungovat jako „panenka“. Kladivo, což jest lidský smysl vtisknutý kusu dřeva a železa, náleží právě tak jako dřevo, železo a sám člověk k jedné a téže dimenzi skutečného. Jinak však

nástroj hry. Viděno takřkajíc zvnějšku, to znamená pozorováno očima člověka, který si nehraje, je to samozřejmě součást, věc prostého skutečného světa. Je to věc, jejímž účelem je například zabavit děti; panenka je pokládána za výrobek hračkářského průmyslu, je to loutka z látky a drátu nebo z umělé hmoty a dá se získat koupí za určitou cenu, je to určité zboží. Avšak díváme-li se očima hrající si holčičky, je panenka *dítě*, a holčička je jeho *matkou*. Přitom tomu není vůbec tak, že by se holčička skutečně domnívala, že panenka je živým dítětem; v tom se neklame, nezaměňuje věc na základě klamného vzhledu. Spíše ví dobře o figurce panenky a o jejím významu ve hře. Hrající si dítě žije ve dvou dimenzích. To, co na hračce či na herním je „hračkovité“, „herní“, její podstata, to spočívá v jeho *magickém* charakteru; je to věc v prosté skutečnosti a zároveň má jinou, tajuplnou „realitu“. Je to tedy nekonečně víc než jen nástroj k zabývání se něčím, víc než náhodná cizí věc, s níž manipulujeme. Lidská hra potřebuje hračky či nástroje ke hraní. Člověk nemůže zůstat právě ve svých bytostných základních jednáních svoboden od věcí, je na ně odkázán: při práci na kladivo, v moci na meč, v lásce na lože, v básněni na lyru, v náboženství na obětiště – a ve hře na hračku.

Každá hračka je zastoupením všech věcí ostatních; hraní je vždy vyrovnáváním se se jsoucnem. V herním nástroji se koncentruje celek v jedné jediné věci. Každá hra je životním pokusem, vitálním experimentem, jenž na herním nástroji zakouší souhrn protivícího se jsoucna vůbec. Avšak lidská hra se neděje jen jako magické zacházení s hračkou, jak jsme to právě ukázali. Jde o to postihnout pojem hrajícího si ostřeji a přísněji. Neboť zde jde o zcela zvláštní, i když v žádném případě chorobnou „schi-

zofrenii“, o rozštěpení člověka. Hrající si, který se pouští do hry, provádí ve skutečném světě určitý a ve své typice známý akt. Ve vnitřní smyslové souvislosti hry však přejímá určitou *rolí*. A nyní je nutno právě rozlišit mezi reálným člověkem, jenž si „hraje“, a mezi člověkem v roli uvnitř hry. Hráč „skrývá“ sama sebe pod svou „rolí“, v jisté míře v ní zaniká. Se zvláštní intenzitou žije v roli – a přece nikoli opět jen tak jako choromyslný, který už není s to rozlišit mezi „skutečností“ a „zdáním“. Hráč se může z role vyvolat zpět; v herním aktu mu zůstává totiž – i když často silně zredukováno – vědění o jeho dvojité existenci. Je ve dvou sférách – ale nikoli jakoby ze zapomnělosti nebo z nedostatku soustředění; toto zdvojení náleží k podstatě hry. Všechny doposud určené strukturální momenty se spojují dohromady ve fundamentálním pojmu *světa hry*. Každé hraní je magickou produkcí světa hry. V něm je zakotvena role hrajícího si, vzájemné role herního společenství, závaznost herních pravidel, význam herního předmětu, nástroje hry. Svět hry je imaginární dimenze, smysl bytí světa hry představuje pro nás temný a těžký problém. Hrajeme si sice v tak zvaném skutečném světě, avšak přitom si „vyhráváme“ oblast, záhadné pole, jež není jen pouhé nic a přitom není ničím skutečným. Ve světě hry se pohybujeme sami podle své role; avšak ve světě hry existují imaginární figury, existuje „dítě“, které je tam sice jako živé – avšak v prosté skutečnosti je to jenom panenka nebo kousek dřeva. V projektu světa hry si hrající zakrývá sám sebe jako tvůrce tohoto „světa“, ztrácí se ve svém výtvoru, hraje určitou roli a má uvnitř světa hry věci, jež jako věci z okolního světa hry patří ke světu hry, a spolublíží, kteří patří ke světu hry. Co nás přitom klame, je to, že pojmáme samy tyto věci ze světa hry imaginativně jako „skutečné věci“, a dokonce že roz-

díl mezi skutečností a zdáním se v tom může několi-
kanásobně opakovat.

Avšak přitom přece jen tomu není tak, že jediné
a opravdově skutečné věci našeho každodenního
okolí by nám byly díky svému hernímu charakteru
tak skryty, až by byly zakryty, a tedy nerozpozna-
telné. Tak tomu není. Svět hry nevstupuje jako stěna
nebo jako opona před jsoucno, jež nás obklopuje,
nezatemňuje a nezahaluje je; přísně vzato, nemá svět
hry vůbec žádné místo a žádnou chvíli v reálné sou-
vislosti prostoru a času – avšak má svůj vlastní
vnitřní prostor a svůj vlastní vnitřní čas. A přece –
hrajíce si – spotřebováváme skutečný čas a potřebu-
jeme skutečný prostor. Avšak nikdy nepřechází pro-
stor světa hry plynule v onen prostor, který jinak
obýváme. A analogické je to s časem. Pozoruhodná
propletenost dimenze skutečnosti a světa hry se nedá
ozřejmit na žádném jiném, jinak známém modelu
prostorového a časového sousedství. Svět hry se ne-
vznáší v pouhé říši myšlenek, má vždy své reálné
dějiště, avšak přece jen není nikdy reálnou věcí mezi
reálnými věcmi. Přesto však potřebuje nutně reálné
věci, aby se na nich mohl zachytit. To znamená, že
imaginární charakter světa hry nemůže být objas-
něn jako fenomén čistě subjektivního zdání, nemůže
být určen jako šálení, jež spočívá v nitru duše, ale
zároveň se nevyskytuje mezi věcmi vůbec v žádné
podobě. Čím víc se snažíme o hře přemýšlet, tím víc
se nám zdá, že se stává záhadnější a problematič-
tější.

Zachytili jsme některé základní rysy a získali jsme
některé rozdíly. Lidská hra je radostně laděná pro-
dukce imaginárního světa hry, je to podivuhodná
radost ze „zdání“. Hra je vždy také charakterizována
momentem názorování, momentem smyslovosti;
a je v každém okamžiku proměnná: přináší „uleh-

čení života“, způsobuje dočasné, jen pozemské uvol-
nění, takřka vykoupení z tíže a tlaků naší existence.
Unáší nás z faktického stavu, ze zajetí v nesnázích
a v útisku, poskytuje nám štěstí fantazie, když
můžeme prolétnout možnostmi, jež zůstávají bez
trýzně skutečné volby. V aktu hry dospívá člověk ke
dvěma extrémům, jak být. Jednou může být hra
zažita jako vrchol lidské suverenity; člověk se pak
těší z takřka neohrazené tvorby, tvoří produktivně
a bez zábran, protože neprodukuje v prostoru reálné
skutečnosti. Hráč se cítí být „pánem“ svých imagi-
nárních produktů – hraní se stává výjimečností,
poněvadž málo omezenou možností lidské svo-
body. A ve skutečnosti také vládne ve hře do velké
míry element svobody. Avšak zůstává nesnadnou
otázkou, zda může být povaha hry chápána zásadně
a výlučně z existenční moci svobody – nebo zda se
také ve hře ukazují a působí i zcela jiné základy
našeho života. Skutečně také ve hře nacházíme pro-
tikladný extrém vůči svobodě, totiž někdy až únik
z reálné skutečnosti světa, který může dospět až
k vytržení, až k okouzlení, až k propadnutí démonii
masky. Hra v sobě může skrývat jasný apollinský
moment svobodné svébytnosti, ale také temný dio-
nýský moment panického zřeknutí se sebe sama.

Poměr člověka k nevyzpytatelnému zdání světa
hry, k dimenzi imaginárního, je *dvojznačný*. (Hra je
fenomén, pro nějž nelze snadno nalézt jednoznačně
přiměřené kategorie. Jeho měnlivá, vnitřní mnoho-
značnost se dá nejspíš uchopit myšlenkovými pro-
středky dialektiky, která nenivelizuje paradoxy.
Eminentní důležitost hry, kterou prostý rozum neu-
znává, protože hra mu znamená pouze neváznost,
nepravost, neskutečnost a zahálku, velká filosofie
vždy poznávala. Tak například Hegel říká, že hra
ve své indiferenci a ve své největší lehkomyšlnosti je

nejvznešenější a jediné pravou vážností. A Nietzsche se vyjadřuje v „Ecce homo“ takto: „Neznám žádné jiné velké umění, jak se dostat do styku s velkými úlohami, než hru“.

Může být hra vyjasněna, musíme se teď zeptat, jestliže je pojata jediné a výlučně jako antropologický problém? Nemusíme myslet dál za člověka? Tím ovšem není míněno, že budeme hledat herní chování také u ostatních živých bytostí. Avšak je problematické, zda můžeme porozumět hře v její bytostné struktuře, aniž se blíže určí pozoruhodná dimenze imaginárního. I kdyby tomu bylo tak, že hra je něčím, čeho je schopen jen sám člověk, pak zůstává dál otázkou, zda člověk jako hráč setrvává v krajině lidí, nebo zda se přitom nutně dostává také do vztahu k něčemu nadlidskému.

Původně je hra znázorňujícím symbolovým jedním lidské existence, jež se v ní sama vykládá. Nejpůvodnější hry jsou magické rity, velké němohry kultického charakteru, v nichž archaický člověk vyjadřuje své vnitřní postavení uvnitř světové souvislosti, kde „představuje“ svůj osud, kde si zpřítomňuje události zrodu a smrti, sňatku, války, lovu a práce. Symbolická reprezentace magických her čerpá své prvky z okruhu prosté skutečnosti, ale čerpá je také z mlhavé říše imaginárního.

V pradávných časech není hra chápána ani tak jako hluboce radostný životní akt oddělených jednotlivců nebo skupin, které se občas uvolňují ze sociální sounáležitosti a které obývají svůj malý ostrůvek efemérního štěstí. Hra je prapůvodně nejsilnější vazebnou silou, zakládá společenství, – jinak sice než společenství mezi zesnulými a živými, jinak než řád moci a také jinak než primitivní rodina. Lidské herní společenství prvotních lidí zahrnuje všechny tyto jmenované formy a podoby soužití

a uskutečňuje souhrnné zpřítomnění celé existence; spojuje kruh životních jevů jako herní obec *slavnosti*. Archaická slavnost je víc než lidové obveselování, je to povznesená, do magické dimenze povznesená skutečnost lidského života ve všech jeho aspektech, je to kultická podívaná, činohra, kde člověk pocítuje blízkost bohů, heroů a mrtvých a kde si je vědom toho, že je postaven do přítomnosti všech příznivých i strašných mocí vesmíru. Tak má prapůvodní hra také hlubokou souvislost s náboženstvím. Slavnostní obec do sebe zahrnuje i přihlízející, mysty a epopty*) kultické hry, v níž činy i utrpení bohů procházejí jevištěm, jehož prkna vskutku znamenají *svět*.

*) *mystes* = ve staré řečtině: kněz při mystériích; *epoptes* = divák (zasvěcený do mystérie, hry atp.). Pozn. překladatele.

Náš dosavadní pokus vystihnout strukturu hry v některých pojmech týkajících se formy, jako je herní nálada, herní obec, herní pravidlo, nástroj hry i svět hry, užíval neustále výraz „imaginární“. Toto slovo se může překládat jako „zdnání“. Avšak zde se zároveň kupí eminentní duchovní rozpaky. Přibližně snad termínu „zdnání“ rozumíme, zvláště v určitých konkrétních situacích. Zůstává však obtížné a pracné vypovědět, co tím vlastně míníme. Největší otázky a problémy filosofie se skrývají v nejvšednějších slovech a věcech. Pojem zdnání je tak temný a neprobádaný jako pojem bytí – a oba pojmy patří neprůhledným, zapleteným, takřka labyrintickým způsobem k sobě dohromady, navzájem se pronikají a prolétají. Postup myšlení, který se do nich zabere, vede stále hlouběji do nedomyšlitelného.

Otázkou po zdnání, pokud náleží k lidské hře, je dotčen filosofický problém. Hra je tvořivé dílo, je to produkce. Produktem je svět hry, sféra zdnání, pole, s jehož skutečností to zjevně není v pořádku. A přece zdnání světa hry není jednoduše jen pouhé nic. Pohybujeme se v něm, když si hrajeme; žijeme v něm, – zajisté mnohdy vzletně a lehce jako v nějaké říši snů, často však také plni zaníceného odevzdání a ponořenosti. Takové „zdnání“ má někdy silnější zážitkovou realitu a působivost než masívní věci všedního dne

v jejich opotřebované obvyklosti. Co je tedy ono imaginární? Kde je místo tohoto podivného zdnání, jaké je vlastně jeho postavení? Na určení místa a postavení závisí v neposlední řadě náhled do ontologické povahy hry.

Obvykle mluvíme o zdnání v několikerém smyslu. Míjíme tím například vnější vzezření věcí, povrchní vzhled, pouhý vnějšek a podobně. Toto zdnání náleží k věcem samotným – jako skořápka k jádru, jako jev k podstatě. Jindy mluvíme o zdnání se zřetelem na klamně subjektivní zachycení, mylné mínění, nejasnou představu. Potom spočívá zdnání v nás, kteří něco falešně pojmáme – leží v „subjektu“. Vedle toho je však také subjektivní zdnání, jež není myšleno jako pravdivý, eventuálně mylný vztah toho, jež si představuje, k věcem samým – zdnání, jež je legitimně domovem v naší duši, právě jako výtvar představitosti, fantazie. Tato abstraktní rozlišení potřebujeme proto, abychom mohli formulovat svou otázku. Jakým zdnáním je svět hry? Vnějškem věcí? Klamnou představou? Je to fantasma v naší duši? Nikdo nebude chtít popírat, že v každé hře se fantazie zvláště projevuje a vyžívá. Avšak jsou světy hry jen výtvořem fantazie? Bylo by to příliš laciné vysvětlení, kdybychom chtěli říci, že imaginární říše světa hry spočívá výlučně v lidské obrazivosti, že je to shoda soukromých klamných, bludných představ nebo soukromých aktů fantazie v kolektivní iluzi, v intersubjektivní fantazii. Hraní je vždy zacházení s nástroji hry. Již vycházíme-li z herního nástroje, můžeme vidět, že hraní nespočívá jen v samotné duševní niternosti a že se neděje bez opory v objektivním vnějším světě. Svět hry obsahuje subjektivní fantazijní elementy a objektivní, ontické elementy. Fantazii známe jako duševní schopnost, známe sen, vnitřní zření, pestré fantazijní

obsahy. Co však má vyjadřovat objektivní, ontické zdání? Nuže, ve skutečnosti existují docela zajímavé věci, jež jsou nesporně samy něčím skutečným, a přece v sobě obsahují i moment „neskutečnosti“. To zní pozoruhodně a podivně. Avšak každý zná něco podobného, jen tyto věci neoznačujeme obvykle tak rozvláčně a abstraktně. Jsou to jednoduše objektivně se naskýtající *obrazy*. Asi jako když topol na břehu jezera vrhá svůj zrcadlový obraz na třpytící se vodní hladinu. Odrazy pak spolunáleží samy k okolnostem, jak jsou skutečné věci ve svém prostředí naplněném světlem. Věci ve světle vrhají stíny, stromy na břehu se zrcadlí v jezeře, na hladkém, lesklém kovu nacházejí věci z okolí svůj odlesk. Co je to zrcadlový obraz? Jako obraz je skutečný, je to skutečný odraz skutečného, originálního stromu. Avšak „v“ obraze je zobrazen strom, objevuje se na vodní hladině, ale tak, že se tady vyskytuje pouze v prostředí odlesku, zrcadlového zdání, nikoli ve skutečnosti. Zdání této povahy je *svěbytným* druhem jsoucího a obsahuje v sobě jako konstitutivní moment své skutečnosti určité specifické „neskutečno“ – a nadto spočívá ještě i s tím na jiném, čistě skutečném jsoucím. Obraz topolu nezakrývá kus vodní plochy, na níž se zrcadlově objevuje. Zrcadlení topolu je *jako* zrcadlení, to jest jako určitý světelný jev, skutečnou věcí a zahrnuje do sebe „neskutečný“ topol zrcadleného světa. To snad může znít příliš šroubovaně – a přece to není žádnou odlehlou, ale všeobecně známou věcí, jež nám každý den leží před očima. Celé platónské učení o bytí, které ovlivnilo v tak širokém rozsahu a tak rozhodující měrou západní filosofii, operuje neustále s modely odrazu jako stínu a zrcadlení a vykládá tím i stavbu světa.

Ontické zdání (zrcadlení a podobné jevy) je víc než jen analogon ke světu hry, vyskytuje se zpravidla

jako sám strukturální moment ve světě hry. Hraní je skutečné chování, jež zároveň v sobě zahrnuje „zrcadlení“, totiž herní chování podle rolí. Vůbec možnost, aby člověk produktivně vytvářel zdání světa hry, je závislé velkou měrou na faktu, že již v přírodě o sobě existuje skutečné zdání. Člověk neumí pouze dělat jen umělé věci, může zhotovovat i takové umělé věci, k nimž zároveň náleží moment *jsoucího zdání*. Malé děvčátko si povýší z moci své imaginárně prosycené produkce hadrovou loutku, jež je jako věc panenkou, na své „živé dítě“, a samo sebe vpraví do role „matky“. Vždy patří ke světu hry skutečné věci – avšak částečně mají charakter ontického zdání, částečně jsou obestřeny subjektivním zdáním, jež má svůj původ v lidské duši.

Hraní je konečnou tvorbou v magické dimenzi zdání.

Problémem největší hloubky a nejtvrďší myslitelské obtížnosti je vyložit přesně, jak se v lidské hře vzájemně prostupují skutečnost s neskutečností. Určení, co je pojem bytí hry, nás zavádí zpět ke kardinálním otázkám filosofie, do spekulace o bytí a nicotě i o zdání a vznikání. To však nemůžeme na tomto místě rozvíjet. Avšak v každém případě vidíme, že obvyklé řeči o neskutečnosti hry zůstávají krátkým spojením, jestliže není vznesen dotaz na záhadnou dimenzi imaginárního. Jaký humánní a jaký kosmický smysl má toto imaginární? Vytváří ohraničený okřesek uvnitř ostatních věcí? Je ta podivná krajina neskutečna vyvýšeným stanovištěm zaklínajícího zpřítomňování *bylostných určení všech* věcí vůbec? V magickém zrcadlení, jež patří světu hry, se stává náhodně vybraná jednotlivá věc (například hračka) *symbolem*. Reprezentuje. Lidská hra je (i když si to už dlouho neuvědomujeme) symbolickým jednáním osmyslujícího zpřítomňování světa a života.

Ontologické problémy, které nám hra klade, se nevyčerpávají v naznačených otázkách o tom, co je *způsobem bytí* herního světa a co je symbolickou hodnotou herního nástroje či herního jednání. V dějinách myšlení se nepodniká jenom pokus pojmout *bytí* hry – nachází se i odvaha k nesmírnému obratu, totiž určit *ze hry smysl bytí*. To nazýváme spekulativním pojmem hry. V krátkosti řečeno: spekulací je vyznačení podstaty bytí v *podobnosti nějakého jsoucna*, je to *pojmový vzorec* světa, jenž se vyvozuje z *vnitrosvětového modelu*. Filozofové použili již mnoha takových modelů: Thalés vody, Platón světla, Hegel ducha a tak dále. Avšak osvětlující síla takového modelu nezávisí na libovůli myslitele, který si jej právě zvolí – rozhodně záleží i na tom, zda se vskutku zrcadlí celek bytí sám od sebe a opakovaně v určitém jednotlivém jsoucnu. Kdekolí kosmos opakuje v jistém podobnosti své ustrojení, svou stavbu i svůj půdorys v určité věci z konkrétního světa, je tím označen filosofický klíčový fenomén, z něhož se dá rozvinout spekulativní vzorec světa.

Fenomén hry je tedy jev, jenž se jako takový již vyznačuje základním rysem symbolické reprezentace. Stává se snad hra divadlem založeným na podobnosti, divadlem všehomíra, zjasňující i spekulativní metaforou světa? Tato opovážlivá, smělá myšlenka již byla skutečně myšlena. Za raných dob evropského myšlení vyslovuje Hérakleitos svůj výrok: „Běh světa, věk je hraje si chlapec, jenž postrkuje své kaménky – království dítěte“ (fragment 52, podle Dielse). A po dvaceti pěti stoletích dějin myšlení to zní pak u Nietzscheho takto: „... vznikání a zanikání, stavění a rozbíjení, bez jakékoliv morální odpovědnosti, ve věčně stejné nevinosti má v tomto světě jedině hra umělce a hra dítěte“ –

„svět je hrou Diovou . . .“ (Filosofie v tragickém věku Reků).

Hloubka takové koncepce, ale také její nebezpečí a svůdná moc, jež nás nutí k estetickému výkladu světa, nemůže být na tomto místě rozvíjena. Avšak podivný vzorec světa, který nechává vládnout jsoucí v celku jako určitou hru, může snad probudit tušení, že hra není žádnou nevinnou, periferní, nebo dokonce „dětinskou“ záležitostí, že jsme jakožto koneční lidé právě v tvůrčí síle a velkoleposti své magické produkce – v určitém propastném smyslu – „vsazeni do hry“ / Když bude podstata světa myšlena jako hra, vyplývá z toho pro člověka, že je jediným / jsoucnem v širém vesmíru, jež může *odpovídat* vládnoucímu celku. Teprve ve srovnání se s nadlidským byl by člověk s to dospět ke své domovské podstatě.

Lidský život je ve hře otevřen hraje címu si základu bytí všeho jsoucího; básník to vyslovuje takto:

„Pokud chytáš to, co sám jsi hodil, je také vše
obratnost a shovívavá výhra;
teprve když náhle míč máš zachytit,
ježž jedna věčná spoluhráčka
k tobě hodila a k tvému středu
v přesně provedeném švih, v jednom z oněch
oblouků

z velké stavby Božího mostu:
teprve pak znamená moci chytat i schopnost
– nikoli schopnost tvou, ale světa. I kdybys dokonce
byl nadán silou a odvahou hodit zpět,
ne, co je ještě úžasnější: odvalu i sílu kdybys
zapomněl

a již jsi hodil, . . . jako rok
ptáky vymrštuje, ta hejna tažných ptáků,
jež mdlé teplo vstříc teplu silnějšímu
přes moře vrhá – pak teprve

v tomto smělém rozhodnutí jsi částí hry.
Pak si svůj hod už nezlehčuješ: také již
si jej neztěžuješ. Z tvých rukou vzlétá
meteor a dál se řítí ke svým prostorám . . .“

(RÍLKE, POZDNÍ BÁSNĚ)

Jestliže myslitelé a básníci tak hluboce lidsky poukazují na mocný význam hry, měli bychom si připamatovat ještě i ona slova: nebudeme-li jako děti, nemůžeme vejít do království nebeského.

Jednoho letního podvečera v zahradě, kde k nám měkkým vzduchem vane na tisíc vůní rozkvetlých luk a vzdálené hvězdy probleskují listnatou klenbou stromů, kde na pohostinných stolech čeká víno a chléb, kde ženy nalézají odraz svého kouzla v zracích mužů, a družný a veselý hovor dává zapomenout na útrapy práce a starosti dne, kde nás pohledy, chutě, doteky našich smyslů noří do barevného, pestrého, hmatatelného, viditelného světa rozmanitých a mnohotvarých věcí kolem nás, – jednoho letního večera se rozpomenout na dávné myšlenky, v nichž bylo myšleno právě toto: pozemské, tělesné, zemi blízké bytí lidí a možnost štěstí, jež je prosvětluje, – to smíme učinit zlehka a volně, jak se v zahradě sluší, a nebrat si pod širé nebe posluchárnu. Nechceme zde a nyní konat přednášku o Epikurovi, onom velmi obdivovaném a velmi haněném mysliteli, který žil a učil téměř před dvěma a půl tisíciletími převážně v Aténách a přebýval s početnou obcí svých žáků v zahradě, chceme se jen pokusit znovu chvíli přemýšlet o epikurejském problému.

Začneme u toho nejbližšího, u naší vlastní situace, u našeho pobývání v zahradě. Každý ví, co je „zahrada“. O tom přece nemusíme zeširoka uvažovat. Dalo by se kupříkladu říci: zahrada je obděláný

kus divoké přírody. Čistá příroda o sobě byla ve městech a kolem lidských sídel již dávno proměněna, potlačena a překryta stopami lidského konání, které zanechává otisk v zemi a projevuje se na zvěři i rostlinstvu. Kdekoli člověk pronikne do přírody, nenechá ji v klidu takovou, jaká byla odedávna, začne mýtít prales, rozrývat půdu pluhem, oddělovat užitečné rostliny od plevelu, lovit divokou zvěř, krotit ji a chovat. Lidská práce proměňuje tvář země. Prostor, kde se zdržujeme, kde bydlíme, zřizujeme sídla, zakládáme města a říše, zaplňuje jsoucno zcela zvláštního druhu, umělé věci, jimž dává vzniknout plánující lidský duch a dělná lidská ruka, jež jsou však látky, která byla nalezena, vnučeny. Něco, co je vytvořeno pro nás a díky nám, co získáváme dělnou činností, tím, že se zhmotňují duch, fantazie, vynalézavost, tvořivost a svoboda, a že se vštěpují vyskytující se, daným věcem, jež se přitom přetvářejí, že jim vtiskují profily, které jim nedala příroda, toto jsoucno – jemuž byl dán vznik člověkem pro člověka – pokrývá planetu, jež nese lidský rod.

Země je však obepnuta i sítí, která není hmotná, a přece je často pevnější a odolnější než žula a kov, – je protkána liniemi, které ohraničují teritoria národů, území států a v nich opět zemi rozdělují na společné a soukromé vlastnictví, – je protkána právně zakotvenými majetkovými vztahy. O takové „linie“ a hranice probíhá mezi lidmi nekonečná pře, kvůli nim zuří válka a svár, a zákony jsou donucovací prostředky, které mají tlumit iracionální žádost po stále větší moci a stále ohromnějším bohatství. Občas se ovšem na zemi objevují nejen umělé věci, které člověk zhotovuje svou prací, aby se udržel naživu nebo aby si život usnadnil či obohatil, nýbrž i věci, které se skvějí krásou jako například velká umělecká díla, nebo které třeba jen příjemně zdobí

užitečné předměty denní potřeby, prozařují vše souměrností, zkrášlují domy, náradí a lidi samy. „Zahrada“ je také opracovaná země, nese v sobě zpředmětněnou lidskou práci, – je to i majetek, podléhá právním vztahům, – je však zároveň něčím víc než výkonem práce a zákonnou položkou, je krásná, je místem klidu a ticha, kde smějí znít jen zvuky pravé přírody, stranou od ruchu všedního dne.

Zahrada Epikurova byla asi platanovým hájem, s temně zelenými vavřínovými keři a kvetoucími oleandry, kde stály zkamenělé nymfy a mramorové hladké nebo bronzové sochy božstev u cest, na kterých za chůze rozmlouvali mistři s žáky o správném způsobu života, zda je třeba se bát smrti nebo zloby a závisti bohů, – zda se bát vševládného osudu, nebo i pouhých zákonů stvořených lidmi. Moudrý člověk, který přemýšlí o nekonečnu a nepomíjivosti kosmu, nabude vnitřního klidu a osvobodí se od strachu ze smrti, nebude se už bát slepého osudu, odváží se vést život podle rozumu, jeho velkorysý a vznešený smýšlení o bozích mu nedovolí uvěřit, že by se starali o konání smrtelníků, odměňovali a trestali jako soudci v jakémsi druhém životě po smrti. Bohové jsou spíše neproměnní a sami v sobě blažení, avšak lidé se ve svém jedinečném životě, před nímž po nekonečné věky nebyli a po němž už nikdy nebudou, v té krátké, prchavé chvíli svého pozemského pobytu, děsí nerozumných představ a přízraků: litují, že se rozkoš vyčerpá a požitek zplání, třesou se před koncem života, utíkají se pod tvrdé panství státní moci a chvějí se v očekávání zákeřných ran nepochopitelného osudu, – a to vše jen proto, že nemyslí jasně. Jedině myšlení osvobozuje, osvobozuje od bezuzdné žádosti a nezměrného strachu ze

smrti, z bohů a drtícího osudu. Myšlení samo je ta nejprůzračnější a nejvybranější slast a svou osvobozující očistou od strachu, falešné naděje a bezmezné žádostivosti vnáší do utváření našeho jedinečného pobývání na světě vroucnost, jež rozzařuje naše smysly, dává nám vědoměji vdechovat oděm ze vzdušného moře, vděčněji nám otevírá oči do opojného světla slunce a sametových stínů noci, rukám milujících propůjčuje jemnější cit, rtům sladkost, ať už v polibku nebo při prostém jídle a pití darů země. Za slast, lidskou, a tudíž konečnou slast, jež projasňuje svět, věci a také lidi sobě navzájem, vděčí epikurejci myšlení, rozumovému nahlédnutí, a filosofie se jim stává zahradním štěstím bytí. Jako zahrada přetvořila, zlidštila a zkrásnila přírodu, tak proměňuje filosofie divokou pustinu lidského bytí, zmatek vášní a temnotu úzkostí v radostnou scénérii, jež je uměřená, jasná, přátelsky nakloněná smyslům a průzračná v myšlenkách, jedním slovem: krásná.

Zahrada – v přímém i v přeneseném smyslu – je nám podnětem k přemýšlení. Jak rozumět tomu, že v zahradě nacházíme trojí rozdílné bytí: bytí přírody o sobě, člověkem vytvořené bytí, v němž byla příroda přetvořena prací – a bytí „krásna“, toto zvláštní světlo, jež náleží hned přírodě samé, hned uměleckých dílům? Tyto tři způsoby bytí, které tvoří zahradu, se zjevně nevyskytují vedle sebe nebo nad sebou: spojují a prostupují se těžko nahlédnutelným způsobem. Příroda není zakrývána ani zastírána tím, že v ní člověk zpředměťuje díla myšlení a svobody, a třpyt krásy nepůsobí jako odcizující médium – naopak vyzdvihuje, stupňuje a povyšuje. A na druhé straně lidský výtvar, artefakt, jež člověk vyrobil, nikdy neztrácí vztah k přírodnímu základu, – nejen k látce, z níž je stvořen a jejíž bytí o sobě není přece odstraněno, jen přetvořeno, – umělá věc, jako je

obdělaná země se svými vybranými a pěstěnými rostlinami, se svými šlechtěnými stromy a pletým trávnikem, zůstává přírodou, je kusem zemského povrchu; vanou přes ni větry z širých dálav, je vystavena času i nečasu, a střídají se nad ní podle běhu Slunce a hvězdných drah noc a den, horko a chlad. Příroda zůstává všudypřítomná i v produktech člověka. Krása zahrady není onou divokou krásou přírody, kterou obdivujeme na vzpínajících se velehorách nebo ve vzdmutém přílivu oceánu, zahrada má lidskou míru, bytí i zde ještě platilo to, čemu Stifter říká „jemný zákon“. Také ve čtveřině zahrady platí čtveřina světových stran, univerzum se odráží i v sebezapadlejším koutku, ve stéble trávy se děje totéž, co v mohutném dubu, v malém potoce totéž, co v širokém proudu, v komáru totéž, co v člověku, jenž je vyznamenán vědomím, duchem a činorodostí. Všude se odehrává totéž, bytí různým způsobem. Zahrada je pro nás matoucí hádankou, jelikož se v ní různé způsoby bytí prolínají, mohou být odlišeny, a přece neexistují odděleně. Zahrada je cele přírodou, tj. bytím o sobě, je cele lidským artefaktem, tj. něčím námi vytvořeným a pro nás jsoucím, a je cele oblastí zjevující se krásy.

Problém se komplikuje, jestliže o rozdílu mezi věcí přírodní a věcí umělou nebo mezi divočinou a „kulturou“ vytvořenou člověkem uvažujeme důkladněji. Člověk je nepochybně kazivějším, nejnebezpečnějším ze všech živočichů. Nic nežije násilněji než člověk, tj. zvíře, které vynalézá náradí, zbraně, stroje, které umí pracovat, bojovat, milovat, cítit a hrát si. Jakmile se objevil na Zemi, vyvstal rozdíl mezi divočinou a kulturou. Tvůrce kultury, jenž prochází historií v dlouhé řadě podob jako lovec, pastýř, rolník, zakladatel měst a států, představuje sám svou činností, rušící divočinu, kus elementární

přírody, sám je násilnou divočinou. Rozdíl mezi přírodou původní a přírodou proměněnou člověkem zůstává v rámci přírody samé, neboť právě ona uvolňuje v jednom ze svých stvoření produktivní sílu, kterou známe jako práci, jež tvoří, a jako válku, jež ničí, ale rovněž jako tvořivé umění, které vnáší do oblastí obývaných lidmi nebeskou moc krásy.

Rozdíl, jenž odděluje přírodu a kulturní sféru člověka, je třeba klást, a zároveň je třeba jej rušit.

Nezbývá nám než stavět člověka jakožto dějného činitele proti pod-lidské přírodě, jež cyklicky krouží sama v sobě, nebo proti nadlidským bohům, kteří jsou neměnní a věční, nadřadit hodnotu tohoto „animal“, jež je vybaveno nesmírnými přednostmi rozumu, jazyka, svobody, všem ostatním nesvobodným přírodním bytostem. Avšak tím člověka z všemocné a všudypřítomné přírody nevytrhneme. Právě v ní, na její půdě, hnán jejími impulsy, se pozvedá syn proti své Velké Matce, činí jí násilí. Jak máme ale rozumět tomu, že se příroda obrací v člověku sama proti sobě, – jak máme pochopit, že v sobě otvírá trhlinu, ohromnou průrvu mezi vyskytujícími se bytím a svobodou, mezi divočinou a kulturou, mezi bytím o sobě a bytím pro nás, respektive skrze nás? Příroda zůstává nejen jediným možným dějištěm lidských činů, nalezištěm materiálu pro všechny přetvářející děje a činnosti, jevištěm všech bojů a válek o moc a nadvládu, nejen zemským základem, nesoucím lože milenců, dům, který budují, krb, který zažehují, – příroda zůstává v lidech samých – a to nikoli jen jako temné pudy pohlaví, projevuje se v tvůrčím vzmachu lidského ducha, v gejzíru obrazů jeho fantazie, stejně jako v krystalicky jasných představách figury a čísla, překypuje jakožto „élan vital“ ve veškerém básnění a myšlení. Všechno je příroda, a rozdíl, který člověk činí mezi

sebou, včetně svých děl, a pouze se vyskytujícími bytím mimolidským, setrvává v rámci přírody, je jejím rozlišením sebe samé, jež provádí za pomoci člověka, jeho porozumění sobě samému, jeho rozumu. Příroda má zapotřebí přírodního tvora, aby se rozštěpila, rozložila v bytí přírodní a arteficiální, – má zapotřebí člověka, aby se mohla zjevovat v různých sférách. To je myšlenkový motiv, který jistě může mást a znepokojoval: bytí všech věcí na světě je na jedné straně stejné, je přírodou – a na druhé straně je rozdílné, rozdělené v protiklad věcí nikoli lidských, jež jsou o sobě, a lidského bytí, které je produktivní silou, racionalitou a sebevědomím. V artefaktech, ať už to jsou jednoduché přístroje nebo politické státy, se tento protiklad, jak je také nasnadě, spojil v objektivní útvary, čistá příroda a lidský duch splynuly nebo byly ke spojení donuceny. Umělá věc se stala bodem, kde se stýkají heterogenní mocnosti bytí. Tak jako předtím „zahradá“ ukazuje se nyní i kulturní útvar vůbec v dvojznačném, mnohorozměrném světle, stává se ontologickou šifrou, jež tají mnoho otázek. Každý zná bezpočet umělých útvarů, rozličných artefaktů, avšak jasné určení této všeobecně známé věci působí velké potíže. Hlavní obtíž spočívá v tom, že je nám cizí povaha takových ontologických rozdílů, – že jsou totiž právě tak kladeny jako rušeny.

Epikuros zastával ohledně celku všeho jsoucná názor, že příroda neboli FYSIS sestává z bezmezně velkého, prostorově a časově nekonečného „prázdná“ a z nepřetržitého pádu „atomů“, nedělitelných, nepatrných tělísek, která se hned shlukují, hned zase rozptylují a těmito seskupeními a rozpady dávají vzniknout a zaniknout mnoha, nespočetně mnoha „světům“ s mnohými a rozmanitými obory věcí a věcmi jednotlivými. Pohyby seskupování

a rozlučování atomů, které budují a boří svět, probíhají bez ustání, univerzum je nevzniklé a nepomíjivé, přestože všechny věci v něm vznikají a zanikají – a především člověk má jen omezený, jedinečný, neopakovatelný, pouze pozemský život, jenž nepokračuje na žádném „onom“ světě. Toto učení o světě převzal Epikuros z atomistiky, především od Démokrita. Již ve starověku a také v pozdějších dobách se Epikurovi stále znovu vytýkalo, že sám sobě protirečí, že jeho fyzika není slučitelná s jeho etikou. Neboť je-li vše, co jest, jen tělesné dění atomárního shlukování nebo rozpadu nakupenin, pak není přece místa pro svobodné volní jednání člověka a nelze se duchovně osvobodit od strachu ze smrti, z bohů, osudu či zákona. Lidstvo potom není o nic méně „atomární“ než kameny nebo vlny na vodě. Tato polemika pomíjí strukturu filosofické výpovědi, přehlíží, že myslitelská teze se odráží od mnohosti, kterou má před sebou i pod sebou, aby dosáhla konečné jednoty všeho jsoucího. Obyčejný rozum chápe větu „vše, co jest, je pohyb hmotných atomů v prázdnu světa“ nesprávně, jako kdyby bylo řečeno: „existují zhola a vůbec“ jen tělesné pochody, jen mechanické změny s atomy – a víc nic. Co se nám jeví jinak, je buď subjektivní klam nebo falešné zdání věcí, – pouhý epifenomén. Člověk tedy hledá ve výpovědi o bytí jednoznačnost, masívní a prostou určitost, jasně rozhodnutí, jež konstatuje, že bytí jsoucna je buď jedno, nebo druhé, buď tělesnost, nebo „duše“, buď „hmota“, nebo „duch“. Směr porozumění je hledán výlučně v jednotě, nikoli v mnohosti. Avšak bytí jsoucna osciluje bez ustání mezi jednotou a mnohostí, – svět je místo, kde se Jedno zmnoužuje a Mnohé se sjednocuje, je to hra a protihra protikladů a jednot, vzestup a sestup, rozmanitost přechodů, zvrátů, zlomů a mostů. Myslitelská výpověď

o světě a bytí nemůže škrtnout mnohost a různorodost toho, co se zjevuje, a ponechat jen jednoduchou jednotvárnost, – musí spíše odkrývat Jedno jako původ Mnohého, musí udat důvod, proč se jedna jednotná substance světa ve svém zjevování mnohónásobně láme. Pouhé redukování světa na přetrvávající zbytek nepřináší žádné porozumění, žádný ontologický či kosmologický náhled. Když například iónská přírodní filosofie klade jako počátek, jako ARCHÉ všech věcí vodu, vzduch, oheň, světový rozum, NÚS, pak myšlenkové modely základu nezůstávají ve sféře známých fenoménů, nemohou znamenat totéž jako tam, kde jejich určitost stojí například jako voda v protikladu k pevné zemi, k průzračnému vzduchu nebo k ohni nebeských světél a lidských ohnišť. „Voda“ jako pra-věc a pra-příčina musí být myšlena jinak než známé moře, než dešť, potoky, řeky a proudy. Voda známá ve fenomenální podobě skýtá zprvu jen model, který je třeba myslet jinak, tak, aby předcházel všemu nevodovému, i sobě samému jakožto známému fenoménu. Nebo když platónská spekulace určuje ideje, jež jsou přístupné jen v myšlení, jako krásno o sobě, dobro, spravedlivost, totožnost a jinost, díky kterým jsou jednotlivé krásné věci krásné, z nichž dobré jednání a spravedlivé činy čerpají svou dobrotu a spravedlivost, pak to ještě naprosto neznamená, že existují vůbec jen „ideje“ a víc nic. Spíše jsou nepomíjivé ideje chápány jako nejvyšší vrchol ontologické hierarchie, která na svém dolním konci sahá až ke vznikajícím a zanikajícím smyslovým jednotlivinám, a dokonce až k jejich stínům a obrazům. A tak může být potom i vztah onoho vskutku a vpravdě jsoucího k nižšímu bytí jednotlivin sám ještě charakterizován jako vztah předlohy a obrazu. Interpretační model, který má dosvědčit přednost ideje, je převzat z nižší

oblasti. Tato operativní přítomnost smyslového světa, který zůstává, i když si jej tematicky „odmyslíme“, – který tvoří půdu i těch nejpřemrštěnějších experimentů čistého myšlení, – z něhož si vypůjčujeme vztahy, abychom je očerňovali jako nepodstatné, nicotné a zdánlivé, – tato popíraná, haněná a pleněná sféra smyslovosti tvoří předpoklad idealismu, ovšem předpoklad zamlčovaný a většinou zapomenutý. Hlavou můžeme o věcech pochybovat a poselství smyslů nedůvěřovat, můžeme vykonávat epoché, programově se zdržovat víry v celý soubor předmětů, jež vnímáme, můžeme neuznávat skutečnostní nárok fenomenů, jež nás obklopují, obkličují a zaplavují, až do posledního dechu. Avšak tělem, svou plnou inkarnovanou existencí, svým vlastním hmotným způsobem bytí jsme vetkáni ve smyslovou skutečnost, nemůžeme takto nedůvěřovat zemi, jež nás nese, nebo teplu a světlu dne, nemůžeme očerňovat sousto chleba a doušek vína, nemůžeme popírat bytí pomocné ruky přítele nebo milenčiny rtů. Možná je tomu tak, že nerušeně myslíme, jen když smysly mlčí, jsou ztichlé a spí, – možná tehdy se nám svět jeví přechodně jako duch. Ale většinou je to velký, neustále rušený, zneklidněný, pudem a vášní zmítaný rozum těla, jehož prostřednictvím prožíváme svět, myslíme v neodstranitelných smyslových vazbách, kde jsme sami zajati mocí země, která je přítomna nejen v našich kostech a chvějícím semase, ale zjevuje se také v záři radostného světla a jasných barev, v tvrdosti skal i měkkosti vody a větru, vyzařuje z lákavých oblin ženy nebo z půvabu ganymedovského chlapce. Epikurejská filosofie myslí celek tělesné existence člověka a pohybuje se přísně vzato ještě před rozlišováním materialismu a spiritualismu; je nakloněna smyslům, avšak nikoli bezuzdná, ctí ducha jako květ lid-

ského bytí, ale neodtrhává jej od citu a pestrého smyslového názoru, je duchovně bdělým způsobem smyslová a ještě i v opojení smyslů si uchovává sublimované vědomí, zná „broskvový povrch“ věcí, jemnou hebkost nezvažitelného a prchavě zasvitnuvšího, pozorně si všímá toho, co většina lidí svými hrubými a žádostivými smysly a svými vychytralými a ziskuchtivými myšlenkami nevidí, vnímá jasným zrakem klidného, uvážlivého rozpoložení duše tichou krásu světa, – epikurejský mudrlec pohlíží na svět a na věci ze zahrady, z místa krásy hledí na lidské utrpení i lidskou radost, sám sebe učinil zahradou, kde je divočina spoutána, ale nikoli zničena, kde vášně a radosti smyslů vzkvétají, ale nerozpínají se bez míry, kde se zrak a sluch, chuť a hmat kochají plností toho, co jim svět nabízí, kde slast otevírá všechny věci, a myšlení přidává hluboké vědomí, aby alespoň pro okamžiky vnitřní nekonečnosti stvořily křehce něžnou umnou podobu lidského štěstí. Zahrada je pro epikurejce perspektiva pohledu na svět.

Ve své trojjedinosti navzájem se prolínajících způsobů bytí a ve významu světa, který kdysi měla pro epikurejskou filosofii a její životní praxi, zůstává pro nás zahrada hádankou. Epikurejská jednota výkladu světa a praktického dosahování štěstí způsobem lidsky přiměřeným přitahovala vznešené a citlivé duchy nejen ve starověku; měla silný vliv na mnoho myslitelů a jejímu kouzlu budou přemýšliví lidé, kteří usilují o slučitelnost „štěstí smyslů a míru duše“, podléhat stále znovu. Její kritiky přitom snad nejvíce popuzuje epikurejské spojení materialistické nauky o atomech s praktickou svobodou mudrce, který ze svého bytí vytváří zahradu. Jak může být hmota sestávající z atomů poslední či jedinou skutečností, když v člověku existuje vědomí, svoboda,

sebetvorba? Jak může z hrubé hmoty vytrysknout světlo krásy nebo lidské rozhodnutí a lidský čin? V dějinách filosofie se objevily rozličné modely, které pracují s fundamentálním bytím prazákladu: podstata a zjev, substance a akcidence, prapříčina a odvozené následky, myšlenkové modely s protikladem pra-jednoho a mnohosti z něho vzešlé. K hrubě chybnému výkladu, k ideologické strnulosti dochází už tím, že se nevnímá vnitřní napětí modelu a celá teze poklesne v oblíbenou formuli: vše, co jest, a co se nám jeví jako rozličné, není nic jiného než hmota, nebo nic jiného než duch. Pak vznikají dogmata rezonujícího rozumu, materialismus nebo idealismus. Epikuros je často a příliš lehkovážně počítán k „materialistům“, protože vše skutečné podle jeho teze sestává z atomů, z hmotných částic. Ale sestává z nich – jako hora ze svého kamení, nebo jako zahrada z „divočiny“ a kultivace, jako kulturní artefakt z hmotného materiálu, zpředmětnělé práce a občas i ze zářivého světla krásy? Už samy modely, jejichž pomocí chceme pochopit bytostnou strukturu skutečnosti kolem nás a v nás, jsou neprůhledné a vrší v sobě jeden nevyřešený problém na druhý. Můžeme poté, co jsme začali se svými úvahami, rovnou a bez okolků tvrdit, že skutečnost světa tvoří pouze hmota, nebo že je vposled „duchem“?

I když ponecháme stranou, zda se na tuto otázku dá vůbec odpovědět, máme již předem pochybnosti, že hmotu nebo i ducha nalezneme v jevovém světě. To může znít přehnaně, nebo dokonce nesmyslně. Neříkáme ale, že bychom nebyli s to myšlenkově provést rozdíl mezi res extensa a res cogitans, – avšak pochybujeme o tom, že by se mohl vyskytovat ryzí duch nebo ryzí matérie. Zacházíme s tímto rozdílem příliš samozřejmě, chápeme jej jako hotovou věc. Rozdíl sám, míníme obvykle, je mimo pochyb-

nost, ne-rozhodnuto je právě jen to, která strana je vyšší, nebo dokonce jedinou pravou skutečností. Je tento rozdíl srovnatelný s rozdílem mezi zemí a mořem, které mají v pobřežní čáře společnou hranici, nebo jde o podobný rozdíl jako mezi barvou a rozprostraněnou plochou? Barva nemůže být bez rozprostranění a rozprostraněnost bez barvy. Co zde rozlišujeme, jsou nesamostatné momenty jednoho soudržného celku. Většinou se tvrdí, že rozdíl mezi duchem a hmotou představuje diferenci daleko radikálnější. Že nemají společnou hranici jako země a moře, ani nejsou dílčími momenty jakési větší, sjednocující věci. Hmota, říkává se, je v sobě uzavřené, homogenní pole bytí, ovládané fyzikálními silami, – duch je naproti tomu „nehmotný“, existuje jako myšlení, představování, souzení, chtění, touha, vůle, má způsob bytí subjektivních aktů, soustředěných v sebevědomí s charakterem Já, a ukazuje se nám v introspekci. Co však opravdu ve světě, ve kterém žijeme, nacházíme, jsou neživé a živoucí věci, elementární látky jako země, voda, vzduch a světlo a z nich smíšené jednotliviny, které mají dočasně trvajícím vlastní podobu, obrys, tvar v místním prostoru a časovou formu průběhu v rámci „běhu světa“, jenž veškeré jednotlivé věci, jejich projevy, proměnné fáze a změny stavu shrnuje do větších procesů a včleňuje do celkového dění. Nacházíme i věci živé, rostliny, zvířata, lidi. Způsob, jakým „život“ v živoucích bytostech působí a panuje, jak stoupá od smyslového vnímání až k sebevědomí, není bezprostředně zřejmý. Právě tak se rychlému určení vymyká způsob, jak se duchovní smysl sedimentoval a inkrustoval v nářadí, přístrojích, dokumentech jako spis a kniha, nebo jak mohou mravy, zvyky a nauky o životě být „duchovními světy“ národů a lidstev. S „duchem“ jako fenoménem se

můžeme setkat při pohledu na živočichy a jejich způsoby života. Potkáváme se s druhými lidmi, oduševněnými těly, jimž přisuzujeme obdobnou niternost vědomého života, jakou prožíváme sami v sobě. „V sobě“ – to neznamená ve svém těle, které je tělesnou věcí, res extensa nebo res corporea, – nýbrž v sobě jakožto ve svém vědomí, jež neexistuje nezávisle a bez těla. Lidské tělo není bez ducha a lidský duch není bez těla. Jednota každého z nás jakožto živé bytosti není složena z heterogenních dílů, z dílů těla a dílu duše. Jako živé bytosti zásadně předcházíme abstraktně rozlišitelným momentům. Ale nikdy a nikde nenajdeme čistého ducha, osvobozeného od vší zemské tíže, oproštěného od každé tělesnosti. Co podniká Descartes ve svých „Meditacích“, aby získal čistý preparát oné „mens“, lidského ducha, toť komplikovaná intelektuální operace, jež reduktivní metodou zajišťuje imanentní sebezkušenost vědomí vůči přirozeným tělesným fenoménům lidské existence a fixuje nanejvýš problematický dualismus těla a ducha, právě jako nauku o dvou substancích. I v lidském prostředí se ovšem objevují zvláštní fenomény, kdy se zdá, že živoucí se zřítilo do stavu neživého – ve smrti, nebo kde živé vzniká plozením. Při tom se nikdy nejedná o ryze duchovní procesy, vždy je ve hře tělesnost, a tím i tělesovost.

Dalo by se však nyní namítnout, že nelze sice nalézt čistého ducha bez jakékoli příměsi tělesově-tělesných momentů, – ale pouhou matérii, čistou, bez-duchou látku, tu máme přece očividně před sebou jakožto zem, kosmické elementy, fyzikální a chemické procesy – a jako mrtvoly živočichů, z nichž unikla duše. Matérie je tedy před – kým? Matérie je tím, co bylo spatřeno našima očima, dotknuto našima rukama, promyšleno ve svých strukturách, uchopeno naším myšlením. Pokud existu-

jeme, jsme svým vnímáním, cítěním a rozuměním jakožto přírodní věc sami otevření přírodě, která nás obklopuje, drží a udržuje, lidský duch je rozpjat do prostoru a času, rozevřen do časoprostoru, v němž putují hvězdy, spěchají roky, – vůbec nikdy nejsme jen u duchovna, – tělo, matérie nejsou naším předmětem absolutně, nýbrž pouze jako kladený objekt. Uvolnit lidského ducha z této vazby na svět těles a chtít ho omezit na reflexivní říši duchů, a dokonce v tomto očišťování a povznášení spatřovat jeho pravou úlohu – to je tendence mnoha filosofů evropských dějin, totiž právě „idealistů“. Jestliže „materialisté“ vydávají látku za jedinou a pravou skutečnost a vše ostatní, co vypadá jinak, snižují na pouhý epifenomén, pak přehlížejí, že tato látka vůbec neexistuje jinak než v jejich vnímání, představách, myšlení, – přehlížejí, že oni sami tvoří rozhodující podmínku možnosti předmětného charakteru matérie, přehlížejí rozevřenost lidského ducha pro matérii. Ale také „idealisté“ chápou onu vazbu nesprávně, když nechávají ducha jakoby zavíjet do sebe, odtrhují jej od světa těles, k němuž směřuje jeho bezprostřední a elementární tíhnutí, zbavují vědomí nejen jeho prvořadě sféry předmětů, nýbrž i jeho vitálního základu, a za střed srdce a pravou substancí světa vyhlášují nijak nezakotveného, v sobě reflektujícího ducha jakéhosi světaprostého subjektu vědomí. Údajná matérie není nikdy „dána“ čistá, bez prožívajícího vědomí, a žádná čistě duchovní oblast bez otevřenosti vůči světu těles nemůže být přijatelným modelem pro lidské rozumění světu. V obou případech se absolutizuje jakási „jednota“, aniž by byla spolukladena jako základ bohatě diferencované, zjevující se rozmanitostí. Spekulativní sestup k tomu, co je považováno za substancí světa, by sám musel objasňovat, proč a jak se prosazovaná jednota zje-

vuje v rozmanitosti mnoha věcí a mnoha způsobů jejich bytí. Materialisté a idealisté v tradičním smyslu fixní rozdílly „kladli“, ale opomenuli je zase „zrušit“.

To se však podle mého soudu výslovně děje u Epikura. Co se u něj pokládá za chybu a je pranýřováno jako eklatantní rozpor mezi jeho fyzickou a etickou teorií, tedy právě to, že „teoreticky“ je materialistou a „prakticky“ přitaká lidské svobodě rozhodování, je možná nejvelkolepější myšlenkou jeho filosofické stavby. Jestliže vše, co je ve světě, jsou v podstatě jen atomy a konglomeráty atomů, musíme se jako lidské bytosti chovat tak, jak si představujeme neustálé, celý svět vyplňující padání a víření nejmenších, nedělitelných korpuskulí? Dejme tomu, že by pojmové myšlení dokázalo nás a náš lidský svět s jeho množstvím rozdílů, s rozdílly počtu, esence, způsobu bytí vyložit jako dění atomů – přesto by z toho v one sféře, kde sobě samým nerozumíme z atomů, nevyplývala pro nás povinnost atomy napodobovat. Co se změní, pojmem-li pestrý, zářivý, třpytivý obraz světa ve svých úvahách jako materiální dění, jako univerzální atomární proces? Zmizí s takovými myšlenkami zářivý svit? Přestaneme se cítit svobodní a zodpovědní jen proto, že se náš cit a naše svoboda skládá z atomů? Pokud se toho někdo obává, stále ještě určuje a vymezuje „matérii“ z kontrastu k duchu – a nechápe ji ještě jako základ pro to, co se nám jeví jako fenomén hmoty a fenomén ducha. Podle Epikura se svět nenoří do šedivé jednotvárnosti, jestliže myšlení pokládá atomy za poslední realitu, zůstává tu i fata morgana, zářivý, mihotavý, mnohobarevný svět jevů, právě jakožto výsledek shlukování atomů. Obzvláště významná je okolnost, že Epikuros nepřesouvá principiální otevřenost lidského ducha světu do radikálního domýšlení hmoty,

klade spíše na první místo tělesně-smyslový vztah. Tím nabývá význačného postavení v něm: je bodem dotyku, kde se duch člověka, sám inkarnován v určitém těle, stýká s materiální látkou světa, kde se kosmos, který filosofové myšlenkově rozštěpili, rozdělili do nerovných hemisfér, opět uzavírá, kde duch už není bez těla a tělo už není bez vztahu k duchu. V něm ovšem není jakási nahodilá událost, k níž dochází, když se o sobě jsoucí věci střetnou s našimi smyslovými orgány. Máme přirozeně neustále vněmy, pokud bdíme, pokud je naše vidění připraveno, naše senzibilita podnicena. Co však takto neregulovaně a nahodile útočí na naše smysly a vzbuzuje vněmy, je okolní svět, jenž nás utlačuje potřebami, sužuje svým odporem, jenž na nás tímto divokým a hrubým způsobem působí. Pocity bolesti přitom nejspíš převažují nad pocity rozkoše. A tam, kde se nás zmocní pocit rozkoše v naplnění divokých žádostí, tíží nás zkušenost, že rozkoš nasycením pohasne a po domnělém konci opět vzplane a mučí jako neukojená žádost. Epikuros přemýšlí o počitku, bolesti a rozkoši nikoli z pouhého poznávacího zájmu, nýbrž spíše se záměrem spojit počitek s rozumem. Moudrý člověk nebaží po jakýchkoli rozkoších, nevyhledává prudké, palčivé a vášnivé počitky, vyhýbá se pokud možno bolesti; už sama nepřítomnost bolesti je mu hlubokým, tichým, šťastným počítkem, jenž připravuje půdu sublimním rozkošem smyslovosti zjemnělé duchem a vystupňované k intenzivní bdělosti. Jestliže naši rozkoš způsobují atomy, přece jakožto prožívající necítíme rozkoš z atomů, nýbrž vychutnáváme v soustu dužinu fíku, jemným tlakem rukou měkkou pružnost plných forem, slyšíme v klesajícím soumraku zpěv kosa nebo vzdálené, věčné šumění moře. Počitky, jež připouštějí prodlení a vědomé vychutnání, poskytují

uvážlivému člověku víc než akutní vzruchy smyslů, které zasahují jako šípy. Ke správnému zacházení s počitky člověk nedospěje pouhým rozhodnutím, je spíše zapotřebí řídit smyslovou otevřenost světu, podřídit ji našemu vedení, nakolik je to možné. Vyžaduje to čelit chytře a rozvážně bouři pocitů, která na nás bez ustání útočí. Moudrý nedopustí, aby na něj jeho okolí doléhalo nezkontrolovatelně a bez zábran, chrání se, nepoddává se nezpracovanému, hrubému vzruchu, promýšlí i ony zlé a nedobré pocity, jež prožíváme jako úzkost, strach z nouze a smrti. V tom spočívá funkce oné Epikurovy argumentace, že se nemusíme bát smrti, protože pokud jsme my, není ona, – a když ona je, nejsme už zase my. Tento argument byl velmi haněn, vysmíván jako prázdné sofisma. Má však smysl terapeutický, nikoli ontologický. Zde Epikuros sahá – aby posílil motivaci etických postojů své hédonistické praxe – k teorii atomů. Smrt je rozpad určité konstelace atomů, a všechny pocity jsou vázány na takovéto konfigurace. Zanikne-li možnost vnímání, není už ani bolesti.

Moudrý člověk se nemusí bát ničeho, ani smrti, ani bohů, ani osudu, ani lidských zákonů. Pokud neusiluje o nic jiného než uvážlivý životní klid, rozkoš jemně prozářenou světlem rozumu, může dospět k cíli, k blaženosti, ke GALÉNÉ TĚS PSYCHĚS k „tíšině“ duše.

V zahradě plné květů ibišku, pěnišníků, palem a cypřišů ovívaných mořským větrem psal asi Epikuros také „Dopis Menoikeovi“, v němž shrnuje hlavní myšlenky své filosofie, uváděje je tezí, že filosofie nevzkvétá v nějakém určitém období lidského života, že musí trvat po celý život, projasňovat jej a utvářet, a to jak úsvit života mladých, tak životní soumrak starých, neboť ona tvoří přece lidskou bla-

ženost, pokud je tato blaženost v rukou nás samých. „Nechť tedy filosofuje mladý i starý, aby jeden zůstal ještě i ve stáří mlád pomocí statků, jichž se mu přízní osudu dostalo, druhý však aby v sobě spojil mládí se stářím díky tomu, že nemá strach z budoucnosti.“ Epikuros svou filosofii charakterizuje protikladem k běžnému mínění průměrných lidí a k názorům spiritualistických filosofů. Nepopírá bohy, považuje božstvo za nepomíjivou a v sobě samé blaženou bytost, která nemá zapotřebí vládnout smrtelníkům, nepotřebuje lidi jako svědky své nádhery a nevyčutnává v jejich úzkostném vědomí triumf své nadřazenosti. Lidé jsou časní, pomíjiví, mizejí v nepřestajném pádu hodin a dnů. Avšak Epikuros na to neodpovídá elegií pomíjivosti, nýbrž vědomým a statečným přijetím našeho časově-konečného bytí. Je nesmírně významné, že nevidí plynutí času extenzívně, ale přisáhá na nekonečnou plnost okamžiku, intenzitu lidského bytí v čase. Citát: „Proto pro nás teprve správné poznání bezvýznamnosti smrti činí smrtelnost života pramenem rozkoše, neboť před nás nestaví vyhlídku na nekonečný čas jako pokračování v budoucnu, nýbrž odstraňuje touhu po nesmrtelnosti“. To je strašlivá věta a otevřeně, záměrně odporování tužbě lidského srdce. Neupínáme se snad všemi způsoby ke sladkému zvyku bytí zde a nechvějeme se po celý život před temným stínem předurčené nám smrti? Právě to Epikuros ví, zná nenasytost naší vůle k životu, bláhové naděje na druhý život po bytí pozemském. Jeho nauka nám ukládá brát konečnost s plnou vážností, přijmout jedinečnost a neopakovatelnost lidské existence, a to nikoli se smutkem a ponurým odhodláním, nýbrž spíše s lehkou, rozumem prosvětlenou myslí. Citát: „Neboť život neobsahuje nic strašlivého pro člověka, který si vskutku ujasnil, že nežítí není

nic strašlivého.“ „Jako se (moudrý) při volbě jídla nerozhodne pro větší množství, ale pro libou chuť, tak mu nezáleží ani na tom, aby užil čas v co největší délce, nýbrž v rozkošepné sladkosti.“ Hrubě bychom Epikura zkreslovali, kdybychom tu chtěli slyšet argumentaci plytkého a vulgárního hédonismu. Nesmíme přehlédnout, že Epikuros proměňuje myšlením lidský život, že odstraňuje prastaré úzkosti a bezdůvodné naděje, zbavuje lidi snu o věčném životě a otevírá jim jiný vztah k času, jiné pojetí času: konečnost našeho života a jeho hlubokou intenzitu. Přisuzuje pravé porozumění životu nikoli zhýralci a prostopášníkovi, člověku rozmařilému a bezuzdnému, nýbrž muži uvážlivému, myslícímu, který o rozkoši přemýšlel a dokáže odlišit hrubý vzruch od sublimního záchvěvu duchovně smyslové rozkoše. Citát: „Pokud tedy prohlašujeme za konečný cíl rozkoš, nemáme tím na mysli potěšení prostopášníků ani taková, jež nespočívají v ničem jiném než požitku samém, jak se domnívají mnozí nezavěšené a mnozí odpůrci či lidé úmyslně nechápající, nýbrž nepřítomnost tělesné bolesti a všeho, co rozrušuje duševní klid. Neboť životní rozkoš nepřináší hodokvasy a s nimi spojené bláznivé reje, ani styk s krásnými hochy a ženami, ani požitky z ryb a jiných pochoutek nabízených přepychovou tabulí, nýbrž jediné střízlivá rozumnost, která pokaždé pečlivě zkoumá důvody pro to, zda určitou věc zvolit, či zda se jí vyhnout, a zahání všechny bludné představy, které jsou hlavní příčinou porušování duševního klidu.“

Epikurova zahradní moudrost je myšlenkově hluboký a zároveň radostný návod k blaženému životu, – k pomějivé, ve vanutí času odplývající, a přesto skutečné blaženosti, které je člověk s to dosáhnout sám pronikavostí svého rozumu a statečností srdce.

Leč sahá tato moudrost za hranice zahrady, oné estetické oblasti, nebo je to filosofie ústraní, onoho LATHÉ BIOSAS, epikurejské devízy „žij v skrytu“? Může být bytí zvládnuto estetiky, jestliže krása přírody a krása umění prosvětluje krajinu života a souměrnost uměleckých děl vzbuzuje v člověku vůli se jim podobat? Možná, že ta stará moudrost má platnost ještě i pro dnešek, platnost pro zahradu, pro odlehlou oázu klidu a ticha, do které se příležitostně uchylujeme, abychom s přáteli užívali prostých i slavnostních radostí života v přemýšlivém rozhovoru nebo veselé zábavě. Epikuros je hostem u všech tabulí, kde se slaví, promýšlí a probírá bytí na světě, kde je toto bytí prožíváno s jásotem konečnosti. Nám, lidem pozdní doby, globální organizace, všudypřítomného ekonomicko-technologického civilizačního aparátu, který reguluje jednání a také myšlenky lidí, činí je technicky ovladatelnými a hospodářsky využitelnými, nám se zahrada Epikurova jeví jako ztracený ráj nebo efeménní prázdninové štěstí, – nám se zahrada stává útočištěm, místem dočasné individuální existence v poušti moderního masového bytí. Z tohoto hlediska není Epikuros správně chápán. V jeho filosofii jistě není vypracována žádná nauka o státu, úzké společenství přátel bylo pro Epikura dostačujícím zástupcem lidské společnosti. Marně také budeme hledat teorii práce a boje. Dějiště bojů o moc a nadvládu začínalo až za zdmi jeho zahrady. Epikuros se drží stranou svárů a hádek světa, sporů mezi národy a státy. Žije a myslí v ústraní, jež mu je samotným srdcem světa. Ať už má člověk k jeho moudrosti vztah jakýkoli, za předpokladu, že prošel proměnou bytí, kterou tato moudrost vyžaduje, a osvobodil se od falešné víry v bohy, od strachu ze smrti, a objevil pravé duchovně-smyslové rozkoše, musí přece jen uznat, že Epikuros

vytvořil myslitelskou možnost lidskosti v kráse. Hédonicko-estetická praxe, kterou předvádí a přednáší, je modelem lidské existence, jenž nepominul a nezapadl, nezanikl v hluku motorů, nepřestal být v počtářském světě naší doby použitelný. Nebezpečím našeho věku není divočina surové přírody, nýbrž artefakt člověka, pokud pochází z plánující, projektující inteligence. Člověk jako počtář, dělník, plánovač budoucnosti vyrůstá do velikosti, jaké ještě nikdy v dosavadních dějinách nedosáhl. Technický gigant opracovává celou Zemi a sahá již po dalších nebeských tělesech. Čím tu ještě mohou být zahrady? Nenápadnými ostrůvky, avšak též místy plnými ztajené síly, která k lidské bytosti proudí z říše krásy. Tato jistota nám může svitnout – zde a nyní – v zahradě, jež nás za vlahé letní noci obklopuje jako krásný zelený růst.

„V naší době stojí filosofie na břehu Rubikonu . . . Nadchází čas přechodu od ontologie věci ke kosmologii.“ Těmito slovy charakterizuje E. Fink ve svých hegelovských přednáškách Sein und Mensch z roku 1950 situaci současného myšlení. Je podle něho zapotřebí opustit myšlenkový styl metafyziky, která zůstává ve svém zkoumání jsoučna a jeho bytí orientována na věc, substanci (byť v novověku proměnou v subjekt) a obrátit se k promýšlení světa a jeho základních dimenzí.

V tomto názoru je obsažena nejen hlavní tendence, ale i specifická Finkova fenomenologie. E. Fink (1905–1975) byl ve třicátých letech asistentem a spolupracovníkem Edmunda Husserla a měl zároveň příležitost sledovat z těsné blízkosti proměny myšlení Heideggerova. Právě důvěrná znalost obou původních podob fenomenologie (Finkovy v užším slova smyslu fenomenologické studie jsou shrnuty ve svazcích Studien zur Phänomenologie 1930–1939 a Nähe und Distanz) se stává pak východiskem jeho vlastního myšlení; k formulování problému světa vedou Finka otázky, které Husserlova filosofie transcendentální subjektivity a Heideggerovo myšlení bytí nechávají stranou.

Fink sdílí s Heideggerem přesvědčení, že člověk je bytost „extatická“ a že se ve svém poměru k celku vztahuje k něčemu, co již není jsoučnem; tímto celkem mu však není bytí, niterně spjaté s dějinnou bytností člověka, nýbrž svět.

Nejde pouze o nepředmětnost, nepřevoditelnost celku na věcné kategorie: musíme rozumět bytí z konkrétní plnosti světa, v němž jsou věci spolu srostlé, musíme vykládat strukturu lidského pobytu a její otevřenosti z celku vládnoucího světa samého.

Ve své knize *Sein, Wahrheit, Welt* (1958) se Fink pokusil rozvinout nový pojem fenomenality, která by nebyla vázána jen na lidský subjekt. Zjevování nelze od jsooucná oddělit, je výkonem jeho bytí; není možné uvažovat o jsooucnu, které nejprve jest, a teprve potom se jeví. Základem takového zjevování není žádná nitrosvětská realita, ani představující subjekt, ale ani vyskytující se věc; zjevování v tomto smyslu (*Vorschein*) je rovněž třeba myslet ze světa, světa jakožto krajiny rozdílů, do níž jednotlivé jsooucnu vcházejí, v níž se projevuje, zviditelňuje a ukazuje jiným jsooucnům. Zjevnost člověku, lidskému představování a poznávání (*Anshein*) je pouze jedním modem fenomenality, který vzhledem k prvnímu modu není nutný. Obojímu typu jevení však předchází svět, tj. krajina situace, která věci a lidi spojuje i odděluje, která každému jsooucnu „dává prostor a nechává čas“. Pohyb zjevování se odvíjí v prostoro-času světa, který objímá jak jasnou sféru individuace, tak temnou noc beztvareho základu, do níž jsooucnu opět zapadá.

Základními kategoriemi tohoto kosmologického pojetí světa se zabývá již jedna z Finkových prvních poválečných prací, *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* (1957); polemice s metafyzickou subjektivizací světa je pak věnována interpretace pojmu celku u Kanta v knize *Alles und Nichts* (1959). V polovině padesátých let usiluje Fink také o nové založení filosofické antropologie (*Grundphänomene des menschlichen Daseins*, publikováno až v roce 1977), která by nevycházela z novověké koncepce subjektu, nýbrž z různých modalit vztahu ke světu. Některé analýzy boje, práce, lásky, smrti a hry rozpracuje později

samostatně, např. v pojednáních *Spiel als Weltsymbol* (1960) či *Metaphysik des Todes* (1969), avšak všechny tyto základní fenomény lidského bytí chápe Fink jako operativní modely, jejichž pomocí pronikáme k pochopení světa.

Hra mezi nimi nesporně zaujímá výjimečné místo. Lidská hra má podle Finka kosmickou transparentci, je místem, kde uprostřed našeho konečného bytí prosvítá celek světa. Z této pozice je v knize *Spiel als Weltsymbol* rozvinuta kritika platónského pojetí hry (a ovšem i umění) jako odliky či nápodoby. Tam, kde hru či obraz chápeme jako přípravu nebo napodobení, určujeme „skutečnost“ a „neskutečnost“ ze způsobu bytí jsooucná, a vzhledem ke jsooucnu je obrazné zdání nesporně méně než původní věc sama. Obraz i hra však mohou být více než jsooucnu, pokud se stávají symbolem bytí, resp. světa. Světlo světa pozvedá ve hře a v umění jednotlivé jsooucnu do záře univerza, činí je průzračným, evokuje jím celek. Svět není ničím skutečným, je to skutečnost sama, která stejně jako hra nemá žádný základ, účel, či „mysl“: to vše je možné pouze v jejím rámci.

Je jen přirozené, že se na tomto myšlenkovém pozadí podařilo Finkovi podat v knize *Nietzsches Philosophie* (1960) i jednu z nejcitlivějších interpretací Nietzscheho filosofie na německé půdě a že je naopak Nietzscheho vliv patrný na způsobu, jak se Fink ve svých pozdních knihách o výchově, především v *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles* (1970), distancuje od platónské myšlenky tzv. „ontologického komparativu“, tedy možnosti stupňování bytí. Fink zde formuluje své námitky proti metafyzice ontologické hierarchie, kde je bytí myšleno jako pohyb od jsooucná k (pravému) bytí. Filosofie představuje v tomto stupňování klíčový krok, obrat nejenom lidské duše, nýbrž bytí samého; filosof je tu nejenom nejvyšším druhem člověka, nýbrž místem, kde se odehrává peripetie bytí, jemuž je určen cíl, terminus ad

quem. Fink chce naproti tomu myslet pohyb konečného jsoucná v rozporuplném a polarizovaném prostoru světa, v němž je vše neustále „ve hře“.

✓ Kromě myslitelů, k nimž měl bytostně blízko, jako je Hérakleitos, Kant nebo Nietzsche, vykládal Fink podnětným způsobem také Hegela (Hegel, 1948/49, vyšlo 1977; Sein und Mensch, 1950, vyšlo 1977), některé přednášky vycházejí postupně teprve v posledních letech (Grundprobleme der antiken Philosophie, Einführung in die Philosophie aj.). Mezi důležité pozdní práce, které Fink publikoval na počátku 70. let, patří také rozbor lidské produktivní schopnosti a její funkce v současné epoše otevřeného nihilismu, Traktat über die Gewalt des Menschen.

✓ Nelze nezmínit také vliv, který měl Fink na svého dlouholetého přítele Jana Patočku. Husserl svěřil v roce 1933 českého stipendistu do péče svému asistentovi, který jej uváděl nejen do tajů Husserlovy fenomenologie, nýbrž seznamoval jej i s pozicí Heideggerovou, a předznamenal tak celoživotní oscilaci Patočkových úvah mezi oběma mysliteli. Finkův vliv najdeme i ve způsobu, jak Patočka rozvíjí své pojetí přirozeného světa, jakou roli v něm přikládá pojmu pohybu, a rovněž v pokusech o formulování „subjektivní fenomenologie“.

✓ Fink není klasicky „přísný“ fenomenolog, v jeho poválečných pracích je náročnost filosofických otázek a přesnost jejich vyjasňování ztajena ve volně se rozvíjející úvaze podané čtivým stylem. Obě drobnější práce, které zde čtenář dostává do rukou, představují v tomto smyslu krajní, esejistickou polohu jeho tvorby. Jde v nich na prvním místě o načrtnutí možnosti nemetafyzického pojetí světa, které čerpá z antické zkušenosti a ze skutečnosti umění, nikoli o důsledné domýšlení všech aspektů paradoxního charakteru tohoto světa. Oáza štěstí vyšla samostatně roku 1957, přednáška Zahrada Epikurova pochází z roku 1968 a byla uveřejněna v souboru článků Epilog zur Dichtung (1971).

Přestože je Fink dnes v Německu poněkud stranou hlavního zájmu, je jeho pojetí světa jako prostoru otevřeného pro jsoucná i pro člověka svárem protikladných mocí v určitém ohledu neobyčejně aktuální a přijde jistě i v budoucích diskusích ještě ke slovu.

Pavel Kouba

EDIČNÍ POZNÁMKA

Studie Oáza štěstí byla připravena k vydání pro edici Váhy již v roce 1969. Přeložil ji J. Černý podle 1. vydání v naklad. K. Alber, Freiburg – München, 1957. Článek Svět a dějiny, který k ní překladatel připojil, vychází ve Filosofickém časopise (2, 1992). Nahrazujeme jej esejem Zahrada Epikurova.

