



# Jak zabít utrpení. O filozofické praxi Ladislava Klímy\*

Marek Pocestný

poc@volny.cz

## SYNOPSIS

### How to Kill Suffering: On the Philosophical Practices of Ladislav Klíma

This article examines Klíma's concept of so-called egodeism, attempting to interpret it as a rigorous thinking through of the problem of suffering. It's a problematic that draws from the various traditions (Buddhism, Stoicism, Schopenhauer) that Klíma builds on. The aim is to show that, while Klíma's egodeism is more problematic thought experiment than coherent theoretical concept, the path by which Klíma reaches egodeism is philosophically legitimate. The author indicates how Klíma develops his ideas by way of modern metaphysical idealism (Berkeley, Schopenhauer), as well as the more problematic stages of his progress (so-called extended Kantianism). As Klíma has been described as an epigone of F. Nietzsche, the author also — using comparative method — focuses on several aspects by which Klíma may be distinguished from Nietzsche. To some extent, J. Patočka's concerns are discussed as well.

## KLÍČOVÁ SLOVA / KEYWORDS

Ladislav Klíma; egodeismus; utrpení; animalita; Friedrich Nietzsche / Ladislav Klíma; egodeism; suffering; animality; Friedrich Nietzsche.

## DOI

<https://doi.org/10.14712/23366680.2020.1.3>

Tato studie je pokusem uchopit v hrubých rysech nesnadno přístupnou a na první pohled značně kuriózně působící Klímovu koncepci egodeismu ve světle toho, co je dobře přístupné a známé každému člověku a co tvoří i jedno z ústředních témat Klímova myšlení, totiž *utrpení*. Vycházíme z nedávno vydaných Klímových filozofických textů ve třetím svazku jeho sebraných spisů *Svět atd.*<sup>1</sup> Věnovat se budeme kritickým

---

\* Za pomoc při práci na textu autor děkuje Martinu Machovcovi.

1 Jde především o tyto texty: kapitola *Všeobecné ve Světě jako vědomí a nic*, *Filozofické fragmenty*, *Absurdita a absolutnost*, *Egosolismus*, *egodeismus*, *Naprostost*, *Metafilosofika* a *Moje filozofická konfese* (tento poslední text je asi nejpřístupnějším výkladem Klímovy filozofie v základních rysech; *Svět jako vědomí a nic* je naproti tomu textem nejméně přístupným). V úvahu je třeba vzít i část textů ve svazku *Hominibus a Mea*.

výhradám vůči Klímově filozofii jednak z pera Jana Patočky (studie *Ladislav Klíma. Pokus o rozbor klíčových tezí* z roku 1967; Patočka 2006, s. 153–164), jednak v kapitole věnované vlivu Nietzscheho na Klímu v knize Urse Heffricha *Nietzsche v Čechách* (Heffrich 1999), kde se tvrdí např. toto: „Vzhledem k takovým afinitám [k Nietzschemu, M. P.] se ovšem zvláště naléhavě vnucuje otázka i po Klímově originalitě“ (tamtéž, s. 52); „ukáže se, že po odečtení celého Nietzscheho zbude z jeho [Klímova, M. P.] díla méně, než si uvědomovali dokonce i Zumr a Patočka“ (tamtéž, s. 54) či: „Klímova filosofie vděčí [...] za všechny podstatné prvky, z nichž je sestavena, Nietzscheově analýze nihilismu [...]“ (tamtéž, s. 78). Aniž bychom Nietzscheho vliv na Klímu popírali, pokusíme se komparativní metodou poukázat na některé podstatné body, v nichž se oba myslitelé rozcházejí.

## 1. RÁNA DO SRDCE DRAKA

„Po beletrii vrhl jsem se, poprvé soustavně, s vášní ještě větší, rázem na *filosofickou praxi*, s cílem: zabít všechno utrpení [...]“ (Klíma 2017, s. 415). Co se rozumí utrpením? A je nutno je „zabít“? (Např. podle Nietzscheho nikoli, k tomu později.) Hned na počátku je třeba si uvědomit, že Klímův poukaz na utrpení není stížností na nedostatek komfortu. Není stížností ani na nutnost překonávat překážky, chceme-li dosáhnout nějakého cíle. Klíma neprovádí přízemní utilitaristický kalkul poměru kvantity strastných a příjemných prožitků. „Odevždy měl jsem prudký, ke zvracení chvílemi téměř nutící odpor ke sloům ‚trpět‘, bolest, muka [...]“ (Klíma 2006b, s. 83).

Utrpením dále nerozumějme to, co se s tímto termínem běžně asociuje, totiž nadměrnou fyzickou či psychickou bolest; to je až krajní podoba utrpení. Jde o běžnější podobu utrpení, jakousi základní strastiplnost či frustraci, jíž je lidský život prochnut. Tuto bytostnou povahu prožívání zevrubně analyzoval především buddhismus (v pálijštině, jazyce klíčového *Pálijského kánonu*, se tato strastiplnost označuje termínem *dukkha*), proto se u něj pozastavme. Utrpení je v buddhistickém pojetí zakódováno do toho, jak funguje lidská mysl. Kořenem utrpení je, zhruba řečeno, lpění na tom, co by mělo a nemělo být, přičemž reálný běh věcí je s tím téměř vždy v menším či větším rozporu. Dějí se věci, které si nepřejeme (Klímovými slovy, něco škodlivého či nepříjemného), a neděje se to, co bychom si přáli. Toto je základní rys lidského pobývání na světě. Klíma přirozeně není prvním, kdo tuto problematiku na evropské půdě tematizoval; patří v tomto ohledu k relativně silné tradici tvořené např. stoicismem či Schopenhauerem, ale do jisté míry i Nietzschem („Jak hluboko člověk do života zírá, tak hluboko i do utrpení“; Nietzsche 1992, s. 131).

Výstižně utrpení charakterizuje Egon Bondy ve svém myslitelském portrétu Buddha: „Lidské utrpení je tu [...]. Utrpení je pravou chutí života, konstatuje Buddha. Jsou jen ti, kteří tuto chuť už plně cítí, a ti, kteří ještě ne“ (Bondy 2006, s. 73).<sup>2</sup> Utrpení zahrnuje celou škálu stavů od nežádoucích vjemů, tělesných neduhů a obtíží<sup>3</sup> (tělesnost je bez strasti nemyslitelná) přes formy psychického utrpení typu frustrace, zklamání, rozčarování, žárlivost, strach o blízké, drobná i větší nedorozumění, která

2 První vydání knihy pod jménem Zbyněk Fišer: *Buddha*. Orbis, Praha 1968, s. 67.

3 Viz Klímovo pojednání o bolesti (Klíma 2017, s. 286–289).



jsou neodmyslitelná od koexistence s druhými, života v *polis*, či obavy týkající se materiální stránky existence. Klíma chce utrpení „zabít“, staví se k němu tedy tradičně, jako Buddha či Schopenhauer. Podle Klímy však pokusy jeho předchůdců v tomto směru selhaly. Zastavily se — přinejlepším — v půli cesty.

O filozofické *praxi* mluví Klíma proto, protože boj s utrpením pro něj spočívá primárně ve volném úsilí. Stavby typu úzkosti či nudy, řazené zpravidla do kategorie utrpení (ale ani tzv. kladné stavy, jako je „radost“), Klíma hlouběji neanalyzuje. Zajímá ho, jak docílit toho, aby v sobě mohl libovolně („suverénně“) takovéto stavy a nálady vyvolávat nebo potlačovat. Provedeme-li např. zevrubnou analýzu prožitku úzkosti, nezajistíme si tím přirozeně, že úzkosti nebudeme propadat.<sup>4</sup> Klíma hledá vhodné praktiky — zhruba řečeno meditačního typu —, které by k vytyčenému cíli vedly. Takovou praktikou je kupř. mechanické opakování určitých tezí v tu či onu denní dobu. I zde má blízko k buddhismu, v jehož „osmidílné stezce“ tvoří teoretické poznání (tzv. správný náhled či názor, pálijsky *sammáditthi*) týkající se bytostné povahy našeho pobývání na světě jen jeden z osmi potřebných kroků.

Pokud bychom „nietzschovskou“ perspektivu pohledu na život charakterizovali dvojicí pojmů vzmach/úpadek, mohli bychom „klímovskou“ perspektivu charakterizovat pojmovou dvojicí suverenita/nesuverenita. Synonymem pro nesuverenitu je u Klímy pojem otroctví či „psovství“. V tomto smyslu je třeba interpretovat, domnívám se, i klímovský pojem (ne)příjemného. Ten nemá nic společného s hédonismem, jak by se snad mohlo zdát. Nepříjemné je to, co vyhodnocujeme jako nežádoucí, úkorné. Příjemné je to, co je v souladu s naší vůlí, co chceme. Klímu to nakonec dovádí do sféry mimolidského („nebýt už člověkem“). Člověk — jako člověk — u Klímy nemůže vést „dobrý život“. Lidství v nějaké míře obnáší podléhání animálním afektům, proto o naplnění lidství vůbec nemá smysl usilovat.

Jak již bylo řečeno, spočívá utrpení vposled v rozporu mezi reálným chodem světa a našimi představami o tom, jaký průběh by věci měly mít. Kde se tyto naše představy berou? Pro Klímu (a vlastně i jeho předchůdce) platí: v animalitě. Co je animalita? City, afekty, ono pudové, instinktivní, afektivní v nás, vše mimo vůli a rozum: „Ten, koho vládcem je Cit, je hříčkou větrů [...]. U koho vládne Vůle, toho se vše vnější dotkne jen z části. Vývoj člověka jde od tohoto otroctví k panování Vůle: toť pravá emancipace...“ (Klíma 2006b, s. 497). Utrpení se nezbavíme např. tehdy, uspořádáme-li společnost tím či oním způsobem,<sup>5</sup> a nezbavíme se jej ani zdokonalením techniky či vyřešením otázek souvisejících s umělou inteligencí. To vše je střelba mimo „srdce draka“. Nic z toho neřeší to podstatné, v lepším případě utrpení jen relativně nevy-

4 Ani aristotelský *bios theorétikos* není prost utrpení, nakořik zůstává ten, kdo jej vede (filozof), v nějaké míře animální („otročkou“) bytostí. Ideální životní praxe tedy z Klímova hlediska nemůže spočívat ve vedení „rozjímavého života“, jak o něm mluví Aristotelés v první knize *Etiky Nikomachovy*.

5 K tomu viz Klímovu kritiku marxismu: „Nu jo! Až p. Marx [...] décapituje kapitál, samozřejmě nebudou bolet zuby, nebude bolet porod [...] nebude utrpení z neopětované lásky [...] tvůrčích trýzní, strachu ze smrti... atd.“ (Klíma 2006b, s. 483). Marxovy názory na dějiny jsou podle Klímy „zvirec“ a zůstanou „hanbou moderní doby“ (Klíma 2017, s. 524); „Vskutku neobyčejný člověk nemůže být socialistou už proto, že stojí mimo societu“ (tamtéž, s. 394).



znamným způsobem umenšuje. Nutná je „rána do srdce draka“, tj. důsledně provedená *deanimalizace*: dostat animální, resp. animalitu pod naprostou kontrolu, což se rovná dosažení božství neboli svrchovanosti. Božství pro Klímu není nic jiného než svrchovanost, dovršenost ve smyslu ovládnutí animality. Ovládnutí animality není originální myšlenka, Klíma je ale originální v tom, že se tuto ideu snaží promyšlet i v maximálně abstraktní rovině. Předběžně budiž řečeno, že pokud se dle Klímy *deanimalizace* zdaří, pochopíme, že nám vlastně nic škodit nemůže. To, že mi něco škodí, je krátkozrace animální soud. Jsem vším, prožiji vše a na věčnosti se vše (zážitky, které z animálního hlediska hodnotím kladně, i ty, které hodnotím záporně) vyrovnává. Co víc, Bůh/já toto vše *chce*. Bůh je tvůrcem všeho, nepadá tedy v úvahu, že by se dělo něco, čeho si nepřeje/nepřeji. Poznamenejme, že Buddha, který podle Klímy zůstal stát v půli cesty (nebo ani to ne), se vskutku spokojí s mnohem prostším cílem. Buddhistická nirvána není ničím víc než pochopením/nahlédnutím toho, že není nic trvalého, identického, především že není žádné identické já. Všechny naše strachy a obavy se točí kolem toho, že se mi (nebo někomu, na kom mi záleží) stane něco nežádoucího. Jenže právě toto „já“, o které se tak bojím, není. *Není se tedy o co bát*. Když to zcela, naplno pochopím — nejen v čistě rozumové rovině, k čemuž slouží meditační i jiná praxe —, od utrpení se osvobodím. Klíma jde ale ve srovnání s tím dál.

Myšlenku *deanimalizace* Klíma přičítá velké části starověku i myslitelům novější doby, domnívá se však, že teprve on sám toto téma promýšlí — či *deanimalizaci* i v praktickém ohledu uskutečňuje — zcela důsledně. Zvládnutí animality není ani ničím exkluzivním, v nějaké míře se o kontrolu animality snaží prakticky každý, avšak děje se tak zpravidla nahodile, nesystematicky, nedůsledně. Pojem animality je přitom u Klímy dosti široký, v žádném případě nejde o zvířecost v úzkém slova smyslu. K animalitě patří i převážná část *umění*. Básníci jsou „baby“, umění je fetišem „zženštilého aestheta“, o uměních Klíma říká: „Římané a Řekové jimi, stejně jako vědou, dost opovrhovali; správně cítili v nich odvádění od jediného velkého [...] od snahy po nezranitelné povznešenosti nade vše, po Absolutnosti...“ (Klíma 2017, s. 168). Poznamenejme, že Nietzscheho stanovisko je v tomto ohledu zásadně odlišné. Ve svém raném období Nietzsche označuje umění dokonce za „vlastní metafyzickou činnost člověka“ (Nietzsche 1993c, s. 12), tedy za činnost, skrze niž člověk nejvíc přichází sám k sobě, to jí uskutečňuje své nejvlastnější bytí. Takto vyhraněné stanovisko sice u Nietzscheho později trochu slábne, přesto ale u něj umění a umělecká tvorba zůstává něčím zcela zásadním. Je to ostatně cesta tvůrčího, již káže Nietzscheho Zarathustra.

Pod animalitu spadá u Klímy i věda, jež je fetišem „hlupce“ (Klíma 2017, s. 247) a „nejvyslovenější mediokritou“ (tamtéž, s. 167), jakož i převážná část dosavadní filozofie, jež nebyla „láskou k moudrosti, ale láskou k lokajství“ (tamtéž, s. 432).

Do sféry animality se Klímovi řadí i náboženství, tato „zbestializovaná filosofie“ (tamtéž, s. 653). O lásce, křesťanské ctnosti *par excellence*, Klíma píše: „Láska je mizerný jen produkt animality, lejnově měkká vždy a slzy urinující; vnášet ji do říše Boží — kydat hnůj na oltář“ (tamtéž, s. 271). Je faktem, že např. Dostojevskij ústy starce Zosimy v *Bratrech Karamazových* — silného přímluvce křesťanství — mluví o „účinné lásce“, čímž chce říct, že nejde (jen) o cit či sentimentalitu, že je zde i volní složka. Je nicméně zjevné, že pojem lásky ani v tomto, Zosimově smyslu nelze zcela zbavit citové, tedy animální složky: lásku nelze zredukovat na vůli, pojem lásky by tím ztratil své specifikum.



Pokud jde o dějiny křesťanství, dodejme, že to je další věc, v níž se Klíma od Nietzscheho liší (u Nietzscheho jde přitom o klíčové téma): první křesťané podle Klímy byli „dosti silní“. Klíma píše: „I nejhlubší jádro křesťanství je druhem Síly [...]“, avšak „z křesťanství zbyla jen hromádka lži a hora otrockosti“ (tamtéž, s. 172). Nietzscheho vztah ke křesťanství je podstatně vyhraněnější, raní křesťané pro něj byli ničitelé antiky, toho, co vnímal jako to nejcennější v dějinách Evropy, jako její zdaleka největší, nejnádhernější výkon. Podle Nietzscheho rané křesťany motivovala zášť — tedy slabost, nikoli síla — vůči aristokratické antické velikosti. V rámci Klímovy filozofie rovněž není myslitelné nic jako Nietzscheho *amor fati*, láska k osudu, ztotožnění se vším, co jest: nejen proto, že jde o *amor*, ale i vzhledem k objektu této lásky: „[...] není záviděníhodno, neví-li člověk ani chvíli, k jakému pokrmu si jej pes Osud připraví“ (Klíma 2006b, s. 497). Osud, objekt Nietzscheho lásky, je pro Klímu *psem*, což je klímovská metafora pro otroctví *par excellence*. (K některým Nietzscheho úvahám by bylo možno připomenout, že opustí-li filozof půdu rozumu a vůle, zrazuje vlastně filozofii, takto např. „křesťanský filozof“ je *contradictio in adiecto* a takovýto myslitel je filozofem jen v té míře, v jaké nestaví na ctnostech, jakými jsou např. naděje, láska, víra, tj. záležitosti animální.)

U Klímy padá pod stůl i klasická hodnota nejednoho vznešeného společenství, totiž přátelství.<sup>6</sup> Ani radost není něčím žádoucím, i ta je součástí onoho animálního *circuli vitiosi*. Klíma usiluje o „nadržost“, stav pojící se s deanimalizací, který ale s animální radostí nemá nic společného. Klímův cíl zní doslova: „nebýt už člověkem!“ (Klíma 2005, s. 450). Je proto problematické, nazývá-li Josef Zumr (1967) Klímu filozofem hrdé lidskosti. O hrdosti jistě mluvit lze, ovšem důsledná hrdost Klímu vede *mimo* humanitu. U Klímy zcela chybí představa, že by člověk mohl se svou animalitou harmonicky koexistovat. Klíma vidí celé lidské bytí jako bytostně otrocké (pro Klímu je problémem primárně právě otrockost, nikoli konečnost či hnus, jak píše Jan Patočka [2006, s. 163]). Dítě Klíma líčí jako dospělými manipulovanou loutku, školu jako žalář, zaměstnání jako „vyžebřávání“ a „plazení se“, manželství jako „prolifikační otroctví“ (ženatý je „otrokem rozplemeňování“; Klíma 2017, s. 538). „Každá společenskost je stádnost“ (tamtéž, s. 552), společnost je „ztělesněný smrad“ (Klíma 2006a, s. 91). „Nutna už jednou pořádná rovnice: socialnost = stádnost = hovězí dobytek“ (Klíma 2017, s. 548). „Nadržazenost jsoucna“, o níž píše Patočka (2006, s. 163) a s níž Klíma bojuje i v nejabstraktnější rovině myšlení, má tedy i tuto velmi konkrétní, hmatatelnou rovinu.

Summa: pro Klímu je pozemský život „brodění se hnojnicí“ (Klíma 2005, s. 36), „jediná [...] cena světa je možnost opovrhovat jím“ (Klíma 2017, s. 246).

## 2. KLÍMA JAKO NIETZSCHEHO ANTIPOD

Ocitujme na začátku tohoto oddílu některé Nietzscheho teze:

*Muset potírat instinkty — to je formule dekadence: pokud je život na vzestupu, štěstí se rovná instinktu* (Nietzsche 1993b, s. 31).

<sup>6</sup> „[...] přátelství odporuje hrdosti a tvrdosti [...] jest u velmi silných duchů nemyslitelné“ (Klíma 2017, s. 80).

*Na religiozitě starých Řeků nejvíce uvádí v úžas ta nespoutaně překypující vděčnost, která z ní vyzraňuje: — je to velmi vznešený druh člověka, jenž takto stojí před přírodou a před životem! (Nietzsche 2003, s. 51).*

*Pohlavnost, vládychtivost, záliba ve zdání a podvádění, velká radostná vděčnost za život a jeho typické stavy — to je na pohanském kultu zásadní a tomu svědomí přitakává (Nietzsche 1999, s. 19).*

Křesťanství podle Nietzscheho bojuje „proti nám, proti všemu vznešenému, radostnému, velkodušnému na této zemi, proti našemu štěstí na zemi...“ (Nietzsche 1988, s. 218).

Nietzsche pozemskému životu přitakává, nabádá k „věrnosti zemi“, hájí „instinkty života“, mluví o „milování země“, vyzývá „nádhernou animalitu“, jejichž ztělesněním je ona známá plavá bestie (což, připomeňme, je u Nietzscheho metafora pro lva [Heftrich 1999, s. 14]; nemá nic společného s německým nacionalismem, jenž se Nietzschemu hnusil).<sup>7</sup>

Toto vše je ve značném rozporu s Klímovým hodnocením života. Lze říci, že základní tendencí celého Nietzscheho gigantického myšlenkového úsilí je rehabilitace pozemského života v opozici k tomu, co pojímá jako platónsko-křesťanské znehodnocení života, vyzývání zásvětí, „kastraci života“. Podle Nietzscheho má nihilistické hodnocení života kořeny v tom, co označuje jako resentment, mstu na životě, pomlouvání ze strany „nevdařených“, zahořklost, chorobnost, hrobařství. Nietzsche říká: „O životě soudili ve všech dobách ti nejmoudřejší stejně — *není k ničemu*“ (Nietzsche 1993b, s. 28). I Klíma soudil, že život — toto „brodění se hnojnicí“ — není k ničemu. Vedl Klímu resentment? Byl Klíma „dekadentem“, úpadkovým, nevdařeným typem v Nietzscheho smyslu?

Domnívám se, že základní tendence Nietzscheho úsilí, totiž snaha hájit pozemský život, je antiklímovská. Jejím výrazem je i Nietzscheho klíčová koncepce věčného návratu, která je „nejvyšší formulí přitakání“. Zde podotkneme, že přestože Klíma uznává důvody ke kladení věčného návratu téhož (Klíma 2017, s. 36–37), je tu jeden podstatný rozdíl. Nietzsche chce tímto konceptem dát význam lidskému jednání: vše, co v životě prožiješ, budeš prožívat ještě nekonečněkrát, hled' tedy, aby to za něco stálo. Klíma ale říká: postupně projdeš všemi myslitelnými životními možnostmi, konstelacemi, je tedy zcela lhostejné, co děláš. Postupně prožiješ tak jako tak vše. Oproti tomu podle Nietzscheho budeme opakovaně prožívat právě to, co prožíváme, a jen to.

Přitakání životu je rovněž jádrem Nietzscheho konceptu dionýství, jež je na počátku i na konci jeho myšlenkové dráhy.<sup>8</sup> Nietzscheho dionýství, tato jeho, řekněme, filozofie života, je mimořádně zajímavé, originální tím, že v něm utrpení není námitkou proti životu. To je v dějinách filozofie jisté novum. V Nietzscheho prvotině

7 Nacionalismus je Nietzschemu „kultuře nejprotivnější nemoc a nerozum, jaký kdy byl“ (Nietzsche 1993a, s. 146).

8 Viz závěr poslední Nietzscheho knihy, autobiografie *Ecce homo* (rok 1889): „Bylo mi rozuměno? — *Dionýsos proti Ukřižovanému...*“ (tamtéž, s. 155). Koncepce dionýství je přitom už klíčovým tématem jeho prvotiny *Zrození tragédie*.



*Zrození tragédie z ducha hudby* se konstatuje, že člověk jako jedinec sice trpí a zaniká, leč „matka příroda“, jádro veškerenstva, — k němuž člověk v nějaké míře náleží — tím zůstává nedotčena, tvoří bez ohledu na utrpení jedinců. A tvoří skutečnost, jež je esteticky opojná. Nietzsche je zde na stanovisku vypjatého estétství: utrpení je snesitelné proto, že na světě je krása a s krásou související extatické, přitakávající opojení (jeho výrazem je bůh Dionýsos). Člověk je na jedné straně individuum, potud nutně trpí a zaniká, na straně druhé je ale součástí onoho plodného, tvořivého zřídla bytí. Natolik participuje na rozkoši z této tvorby. Tato rozkoš je taková, že utrpení jedince *ospravedlňuje*. Nietzsche takto vykládá starořeckou tragédii (odtud termín „tragické myšlení“, což je synonymum pro dionýství; někdy Nietzsche mluví i o klasickém či silném pesimismu v opozici k pesimismu „slabému“, jenž v utrpení vidí námitku proti životu). Dionýství pro Nietzscheho není jen estetickou koncepcí, je něčím víc, je jeho celkovým pojetím života. Jak již bylo řečeno, starší nauky typu buddhismu či stoicismu utrpení konstatovaly a hledaly — z hlediska „zdravého rozumu“ logicky — cestu z něj, případně se snažily existenci utrpení („zla“) nějak odvysvětlit po způsobu např. sv. Augustina, podle něhož je zlo jen absencí dobra. Nietzsche však říká: ne, zlo není absencí dobra, je to reálná síla, jíž je navíc možno a nutno přitakat. Utrpení u Nietzscheho není argumentem *proti* životu.

Nietzsche utrpení hájí jako silného soupeře, jako něco, co vnitřně silný jedinec vítá, čeho si cení, neboť to činí život zajímavým. Silný jedinec nechce pohodlí, komfort, utilitu, chce velký život, který je bez utrpení nemyslitelný. Silný jedinec pak především tvoří, to je klíčové, to patří k základům nietzschovského ideálu.<sup>9</sup> Tvorba je kvintesencí života. Život coby vůle k moci spočívá v překonávání odporu. V úspěšném překonání odporu, a jen v něm, spočívá štěstí. Tvořící člověk překonává chaos („odpor“), utváří z chaosu složitě strukturované dílo. Podstata života je vyjádřena v nejčistší podobě v umělecké tvorbě (např. přetváří-li hudební skladatel zvukový chaos ve složitě strukturované hudební dílo), ale tvorbou lze rozumět veškeré překonávání chaosu, všechno vtiskávání formy chaosu. I velký státník je velkým tvůrcem. Tvůrce tvoří nad sebe a přitakává případně i svému zániku: důležité je pro něj jeho dílo, nikoli (komfortní) život. Toť heroismus v Nietzscheho pojetí.<sup>10</sup> Takovému přitakání životu není pochopitelně žádným hédonismem, silný jedinec především ovládá sám sebe, dokáže si vládnout, navenek může žít i asketicky (což je spíše pravidlem, neboť silami je třeba šetřit na tvorbu). Nešetří sebe, ale ani jiné: „všichni tvořící jsou tvrdí“ (Nietzsche 1992, s. 222). Nietzsche hájí dokonce i nemoc jako stimul, poukazuje na provázanost fyzické slasti a strasti, na to, že nejde o protiklady (např. lechtání je sérií drobných stimulů, jež jsou samy o sobě nepříjemné).

Klíma oproti tomu říká: „Utrpení je „nežertovná, je špatná, je škodlivá moc [...]. I malá bolest je v hloubi něco nesnesitelného [...]. Nejen o sobě, i v účincích svých jest utrpení špatné [...]. Boj proti němu je skoro totéž, jako práce k dobru, — jednou má canaille pravdu...“ (Klíma 2017, s. 286–287). Klíma chce utrpení *zabít*, Nietzscheho dionýsko-estetické ospravedlnění utrpení nepřijímá (přestože byl sám výjimečným

9 Srov. kapitulu *O cestě tvůrčího* v knize *Tak pravil Zarathustra* (Nietzsche 1992, s. 50–53).

10 Nietzsche doslova říká: „silný chce tvořit, trpět, trpět zaniknout“ [„volle Kraft will schaffen, leiden, leidend untergehen“] (Nietzsche 1999, s. 53) — Klíma ovšem nechce ani tvořit, ani trpět, ani trpět zaniknout.



literárním tvůrcem). O Nietzscheho dionýstvi Klíma praví, že „basuje“ na myšlence, že „chci utrpení, noc atd. právě pro jejich dráždivost; trochu masochismu tu neškodí [...]“ (Klíma 2005, s. 191). V podobném duchu se vyjádřila Nietzscheho přítelkyně, psychoanalytička Lou Salomé, podle níž byl Nietzsche „sadosochista par excellence“ (Andreas-Salomé 1958, s. 155). Nietzschemu by bylo možno namítnout: je třeba rozlišit mezi dvěma druhy utrpení. Zdolává-li horolezec horu, obnáší to značné utrpení, ale to je v řádu věcí, jde o onoho žádoucího soupeře, jenž se *vyhledává*. Lze však totéž konstatovat i o klímovském „bolení zubů“? Lze i to chápat jako stimul? Jisté je alespoň tolik, že kdo není masochista, utrpení tohoto typu nevyhledává, naopak.

Nietzsche říká: „O životě soudili ve všech dobách ti nejmoudřejší stejně — není k ničemu [...]. K čemu to poukazuje? Zde musí být patrně něco chorého [...]“ (Nietzsche 1993b, s. 28). Ve skutečnosti byl však chorý právě Nietzsche. Odvažme se psychologické spekulace: právě proto, že byl Nietzsche těžce zkoušen nemocí, jeví se mu základní životní projevy v tak oslnivých barvách. Ten, komu se „životních projevů“ dostává v normální míře, k nim bude podstatně chladnější; bude takové excitace dalek. To není útok na Nietzscheho ad personam, naopak je to v souladu s tím, že dle Nietzscheho jsou filozofická učená v podstatě nevědomými memoáry svých tvůrců. Ničí dílo nelze adekvátně uchopit bez ohledu na osobnost autora, takový obraz by byl neúplný. V Nietzscheho případě to platí dvojnásob.

Souřadnice Nietzscheho myšlení jsou tedy v klíčovém ohledu, totiž co do přitakání pozemskému životu, úplně jiné než ty Klímovy. Nietzsche vyšel ze zhnusení dobovým křesťanstvím, „posledním člověkem“ s jeho pokleslou, bytostně neheroickou touhou po pohodlí, z obdivu k antice (která mimochodem Klímu nechávala vcelku chladným, viz jeho krajně negativní recenze Aischylovy *Antigony*, Klíma 2017, s. 527; pro Nietzscheho je přitom Aischylos se Sofoklem reprezentantem největšího vzmachu starořeckého ducha), z extrémního zaujetí uměním a ze zcela specifických osobních dispozic. Nietzscheho filozofie přitakání životu je, zdá se, výslednicí právě těchto faktorů.

Nelze přitom říci, že by byl Klíma „popíračem života“ v Nietzscheho smyslu: nic mu není cizějšího než svatouškovské „kastrátství“; to dobře ví každý čtenář Klímovy beletrie. Svou tělesnost, zdraví, si Klíma pochvaloval, o chorobnosti u něj nemůže být řeč. Animalita pro Klímu není něčím „hříšným“, Klíma není oním život pomlouvajícím hrobařem z knihy *Tak pravil Zarathustra* (Nietzsche 1992, s. 100). Klíma není vměstnatelný do Nietzscheho škatulek přitakání či popírání života; ocitáme se na jiné půdě. Klíma animalitu nepomlouvá, o slabosti či dekadenci v Nietzscheho smyslu u něj, domnívám se, nemůže být řeč.

U Nietzscheho i Klímy dále hraje důležitou roli pojem otrockého. U Nietzscheho se vyskytuje v podobě „otrocké morálky“, tj. morálky stádního, z pohodlnosti se přizpůsobujícího, netvůrčího člověka. Jak se má toto pojetí ke Klímovu pojmu otroctví? Klímův pojem otroctví je podstatně širší: spadá do něj i „nádherná animalita“, již Nietzsche přičítá vnitřně silným, nezávislým jedincům s „panskou morálkou“.<sup>11</sup> Silný jedinec u Nietzscheho animálním instinktům přitakává. U Klímy je pojem otroctví synonymem pro animalitu. Mezi Nietzschem a Klímou panuje i v tomto bodě značná mimoběžnost.

Urs Heftrich Klímovi vyčítá mj. také to, že Nietzscheho neprávem obvinil z „materialismu“ (Heftrich 1999, s. 66). Podsouvat Nietzschemu materialismus v metafy-

11 Tento pojem má nepříjemné konotace, nejde však o nic jiného než o opak stádní morálky.





zickém smyslu by nebylo na místě: pro Nietzscheho tvoří podstatu skutečnosti vůle k moci, nemateriální princip. Klíma zde ale, soudím, poukazuje na Nietzscheho teze toho typu, že „duše je jen jménem pro něco na těle“, že „tělo je chytřejší než tvůj malý rozum“ apod. Z Klímova hlediska jsou takové teze nepřijatelné, protože tělo Klíma bere jako psychické datum (nic hmotného podle něj neexistuje o sobě, nezávisle). V Klímově filozofické pozici lze pracovat jen s psychickými daty, co není psychické datum, není.

Heftrich dále tvrdí, že poukaz na „fiktivnost pravdy“ se objevuje již u Nietzscheho, že Klíma v tomto ohledu nepřináší nic nového (tamtéž, s. 71). K tomu je ale třeba říci, že na logiku coby princip všeho poznání Klíma na rozdíl od Nietzscheho útočí z čistě filozofických pozic, rozlamuje ji z ní samé. Navazuje zde na Schopenhauera.<sup>12</sup> Jde o problematiku (ne)odůvodněnosti. Nietzsche na logiku útočí převážně z psychologických, nikoli přísně filozofických pozic. Základní Nietzscheho teze v tomto ohledu je, že si vytváříme fiktivní schémata (základní pojmy typu: věc, já, těleso, stejnost apod.), jimž reálně ve světě nic neodpovídá (např. přísně vzato neexistuje nic stejného), a že tak činíme prostě proto, abychom mohli žít (Klíma by řekl: z animálních důvodů). Navíc Nietzsche sice zavrhuje pojem nadosobní, absolutní pravdy, ale existuje u něj pojem *situované pravdy*. Pravda u něj rozhodně není jako u Klímy „quodlibet“.<sup>13</sup> S tím související pojem nihilismu má u Klímy také jiný význam než u Nietzscheho. U Klímy spočívá nihilismus v tezi „nic není“, rozuměj není jsoucen (či „jsoucnosti“). Je to důsledek nahlédnutí alogičnosti logiky. U Klímy ale tento poznatek nevede k rezignaci, jako je tomu u Nietzscheho pojetí nihilismu, nýbrž řekněme ke snaze o osvobození člověka. „Zde jde o něco zcela pozitivního,“ komentuje to Klíma (2017, s. 429). U Nietzscheho je nihilismus dosti komplexní téma, ale v jádře jde o to, že tradiční nadosobní hodnoty přestávají být hodnotami. Těmito tradičními hodnotami Nietzsche rozumí hodnoty platónsko-křesťanské, transcendentní. Jejich zhroucení Nietzsche vyjádřil tezí, že Bůh je mrtev. Kolaps těchto hodnot může vést k rezignaci, k nihilismu ve smyslu „nic nemá cenu/hodnotu/smysl“, protože neexistuje absolutní cíl/smysl (jímž je u Platóna říše idejí, v křesťanství boží říše). Tento nihilismus je ale pro Nietzscheho jen jakýmsi průchozím stadiem, které Nietzsche sám překonává tím, že hodnoty nově umísťuje do světa, přiznává jim podmíněný, situovaný smysl (Kouba 1995, kapitola Nihilismus). Podle Heftricha Klíma v tomto průchozím stadiu nihilismu setrvává (Heftrich 1999, s. 72). To je ovšem problematický výklad: pro Klímu je nihilismus rozvázáním si rukou na cestě k božství, to jím se klímovský Bůh rodí. Absence absolutna mimo mne je tím, co umožňuje, abych případně absolutna dosáhl sám; v tomto smyslu jde o něco „pozitivního“.

Bůh je ústředním pojmem myšlení zralého Klímy. Ani v tomto bodu nemá s Nietzscheho mnoho společného. Nietzsche má pozitivní pojem pohanských božstev, která jsou mu výrazem přítakání životu v protikladu ke křesťanskému Bohu, jinak ale u něj pojem boha větší roli nehraje (s výjimkou boha Dionýsa, který však nemá s Klímovým Bohem nic společného).

Heftrich dále kritizuje Klímův pojem absolutní vůle, jenž by byl, čteme, „z Nietzscheho hlediska zcela k ničemu“ (tamtéž, s. 67). Na to by se dalo říci, že pojem abso-

12 Viz Patočkův postřeh: „Klíma vyjde ze Schopenhauerova pojednání o čtvěrem kořeni věty důvodu“ (Patočka 2006, s. 156).

13 Podrobněji k tomu viz Kouba 1995.



lutní vůle předpokládá egosolismus: teprve z něj vyplývá. U Nietzscheho egosolismus není, nedává mu tedy smysl ani pojem absolutní vůle.

Nyní obecně k tomu, že je Klímova filozofie podle Heftricha „jen“ výběrem a kombinací prvků Nietzscheho myšlení (tamtéž, s. 78). K tomu lze poznamenat, že Nietzsche neusiloval o vytvoření systému. Jeho metodou bylo, řekněme, perspektivistické proklepávání různých (ovšem relevantních) možností v duchu Nietzscheho teze o životě coby experimentu poznávajícího. K týmž tématům u něj nacházíme — v souladu s jeho situačním pojetím pravdy — protikladné výroky. Není snad filozofického tématu, k němuž by, byť za cenu fragmentárnosti, tezovitosti, Nietzsche neřekl něco důležitého. Těžko po Nietzsche rozvíjet téma, ke kterému by něco podstatného nevedl. Je ale třeba zmínit i vliv Schopenhauera působící na Klímu; Klíma sám ostatně říká, že u Schopenhauera se více naučil (a u Nietzscheho více posílil). Nejen dovršení kritiky logiky coby principu poznání, ale i metafyzický idealismus a impulz k solipismu má Klíma od Schopenhauera, nikoli od Nietzscheho.

Vskutku, byl např. nějak prohlouben Nietzscheho pojem vůle k moci,<sup>14</sup> jenž je odpovědí na ústřední otázku filozofie, totiž na otázku po jsoucnosti? Raný Klíma se pod heslem „vůle k příjemnému“ koncepci vůle k moci pokouší zpřesnit, zápolí s ní. Osciluje mezi pojmy univerzálního vědomí, vůle k příjemnému, světa coby složitého volního stavu, později pracuje i s pojmy iluze a vůle k suverenitě. Je faktem, že definitivní „řešení“ nenalézám, ovšem je třeba mít na mysli, že se pohybujeme v ne právě snadné oblasti oné Platónovy *gigantomachia peri tés úsias*. Jednoznačná řešení zde těžko očekávat. Navíc může být i „pouhá“ kombinace důležitých myšlenek, byť ne původních, přínosnější než něco zcela originálního.

Je také třeba vzít v úvahu, jak silně musely Nietzscheho myšlenky, dodnes začasté působící cize, nově, nevyčerpaně, působit před více než sto lety. I kdyby nic jiného, tedy nietzschovskou inspirací Klíma prokázal alespoň, odvážíme se tvrdit, čich na to filozoficky podstatné. Srovnajme s tím Masarykovu recepci Nietzscheho, jak ji ve své knížce popisuje Heftrich (tamtéž, s. 8–15).

Heftrich ve své kritice Klímy vychází především z jeho prvotiny, o níž však její autor prohlásil, že je v ní jeho filozofie „ještě ve stadiu kukly“ (Klíma 2017, s. 428). Dílo *Svět jako vědomí a nic* pod silným Nietzscheho vlivem skutečně napsáno bylo, ale vrcholné Klímovy koncepce egosolismu a egodeismu už s Nietzscheho mnoho společného nemají. Myšlení zralého Klímy se točí kolem pojmu Deus, který ve světě *Svět jako vědomí a nic* ještě přítomen není. Z Nietzscheho u Klímy až do konce zůstává, domnívám se, jen pojetí vůle coby komandující síly, imperátorského „fiat“. U Schopenhauera je vůle pojata jako přání, touha, chtění něčeho, co nemám; volní stav je typicky stavem frustrace. Jde o to, co Buddha přirovnal k žízni či spalujícímu ohni. Je to iracionální, zotročující prahnutí („ohniskem“ vůle jsou podle Schopenhauera

14 Vůle je chtění (z lat. *voluntas*), vůle k moci je u Nietzscheho, řekněme, chtění stát se mocnějším. Ne v úzce politickém smyslu, ale v tom nejšířším. Naučím-li se cizí jazyk, zbohatnu-li, uzdravím-li se, vytvořím-li oceňované dílo, vykonám-li nebezpečnou cestu, má moc vzroste. Vždy jde o překonání nějakého odporu. Štěstí spočívá v pocitu, že má moc vzrostla, že odpor byl překonán. Veškeré dění ve světě je převoditelné na vůli k moci, vše usiluje o více moci. To, co reálně existuje, realita sama, jsou procesy přemáhání a podléhání, boj o „moc“.



u člověka genitálie), které je uspokojitelné jen v minimální míře; z větší části zůstává neuspokojeno. Odtud frustrace, již je běžný lidský život prosycen. Schopenhauer i Buddha vycházejí z běžné, průměrné podoby života, v níž má životní vůle formu podléhání, nietzschovsky řečeno slabosti. Typický je život frustrovaným, neuspokojeným a neuspokojitelným pachtěním — toť empirická realita. Schopenhauer vidí jen jednu cestu z této situace: životní vůli popřít, což je možné buď dočasně (při kontemplaci uměleckého díla, kdy vůle umlká), nebo definitivně, což je cesta světce.

Nietzsche je pozoruhodný tím, že vůli pojímá nikoli ze stanoviska průměrného života, ale ze stanoviska *silného* jedince, který si dovede poroučet, u něhož má chtění primární podobu nikoli něčeho, co člověka vleče a zotročuje, ale rozkazu, „komanda“. Silný si dovede poručit. Nenechá se frustrovat něčím, co nemůže mít, nemusí „reagovat na každý impuls“, svá přání má pod kontrolou. Dodejme, že takovýto silný člověk je jistě představitelný, je však otázkou, nakolik takoví lidé skutečně existují či existovali a nakolik jde o pouhý ideál. Má-li Nietzsche uvést příklad silného jedince, ocitá se v jistých rozpacích. Uvádí historické osobnosti typu Goetha či Julia Caesara, což je ale jednak spekulativní, jednak nepřiliš praktické. Schopenhauer v tomto ohledu nepochybně vychází z empirické reality; Nietzscheho pozice je v tomto ohledu vratší.

Kdybychom chtěli podstatu Klímova filozofického úsilí vyjádřit maximálně stručně, mohli bychom poukázat na jeho formuli „aut Bůh aut pes“: buď Bůh, nebo pes. Nietzsche sám sebe charakterizuje obdobným způsobem, a sice jako „Dionýsa proti ukřižovanému“. Klímův Bůh je něco podstatně jiného než Nietzscheho Dionýsos, a i jeho protivník, „pes“, je něco podstatně jiného než Nietzscheho „ukřižovaný“. Oba myslitelé jsou — ve své zralé podobě — ve velké míře mimoběžní.

### 3. KLÍMA A METAFYZIKA

Jak vypadá Klímova filozofie ve vlastním slova smyslu? V prvotně *Svět jako vědomí a nic*, jež je nejrozsáhlejším Klímovým filozofickým spisem, pracuje Klíma se dvěma teoretickými východisky: nesmyslností logiky a metafyzickým idealismem. Jde o dva rovnocenné principy, odtud titul spisu.

K nesmyslnosti čili „alogičnosti“ logiky: logika je principem veškerého poznávání. Co znamená něco reálně poznat? Získat odpověď na otázku proč, tj. dobrat se příčiny nebo důvodu. V oblasti reálných událostí spočívá poznání v nalezení příčiny. Např.: Proč mi shořel dům? Protože došlo k závadě na elektroinstalaci. Odpovědí na otázku proč je tedy poukázání na nějakou jinou událost. Příčinou závady na elektroinstalaci byla nějaká jiná, v čase předcházející událost, z níž závada na elektroinstalaci kauzálně vyplynula. A tak dále in infinitum do minulosti. Pravdivé poznání spočívá v nalezení kauzální souvislosti. Podstatné ve věci pravdy je, že jde vždy o převod na něco jiného. Kauzální řetězec je nekonečný, nemáme první příčiny, celá stavba stojí na vodě: toť ona nesmyslnost, absurdita, alogičnost logiky.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> V oblasti myšlení má princip poznání podobu odůvodnění: nejde zde o příčiny, ale o důvody. Myšlení je souzení, souzení je spojování pojmů. Pravda je vlastnost toho soudu, který je dostatečně odůvodněn, tj. pro nějž existuje něco, k čemu jej lze vztáhnout. I zde je tedy pravda vztážeností k něčemu jinému, k něčemu mimo soud, o jehož (ne)pravdivost jde.



Jsoucno je to, co jest, čemu náleží bytí (věci kolem mě, lidé, myšlenky...). Bytí Klíma chápe v souladu s tradicí jako logickou funkci, sponu v soudu („Sókratés je člověk“), tedy jako něco, co spadá do sféry logična. Jsoucno je korelátém pravdy, pravda je (potenciální) vlastností soudu, soud je logický výkon. Logika je absurdní, tedy i pojem jsoucna je absurdní. Padá s pojmem logiky: odtud ono „nic“ v titulu Klímovy prvotiny. „Něco“ je u Klímy fiktivní pojem, reálně žádné „něco“, žádné jsoucno, neexistuje: svět jakožto soubor všech jsoucen je *nic*. (Na pojem jsoucna lze zaútočit i z jiné pozice, již Klíma zmiňuje: poukazem na „iluzi stálosti“: každá věc, jsoucno je přísně vzato děním, tokem, neustálým procesem změn. Neexistuje nic identického, identitu do věcí vnášíme my jakožto určité fiktivní schéma.)

Odtud všechny ty přízraky a strašidla v Klímových prózách (přízrak je něco, co je a není, ztělesněný rozpor, něco „alogického“), ona čarovnost, snovost, hroucení fyzikálních zákonů: svět je souhrnem iluzí (neboť není věcí, jsoucen, jsou jen iluze).

Shrňme stručně, co znamená formule „svět jako vědomí“. Primárně jde o to, že hmotný (zevní) svět materiálních předmětů neexistuje objektivně, nezávisle, svébytně, tato běžná představa je iluzorní. Klíma tu jde ve stopách novověkého idealismu (Berkeley, Kant, Schopenhauer). Klímou ceněný berkeleyismus lze ilustrovat prostým příkladem. Dejme tomu, že stojím na louce a před sebou mám hmotný předmět, květinu. Přičichnu-li k ní, dojde k tomu, že v mém nose, tj. mém smyslovém orgánu, nastane změna. Řeknu: květina voní. Ale její vůně je v mém nose, nikde jinde. Pohlédnu-li na květinu a řeknu-li, že je např. žlutá, neznamená to nic jiného než že na sítnici mého oka, tedy v mém těle, došlo k nějaké modifikaci. Stejně je to s hmatem: řeknu-li, že květina je měkká, označuji tím nějaký svůj počitek, odehrávající se v mých smyslových orgánech. Lze tedy říci, že ona květina má uvedené vlastnosti — barvu, vůni, neprostupnost — „objektivně“, tj. bez ohledu na mne, který ji vnímám? Nelze. Bytí květiny, po stránce uvedených vlastností, spočívá jen a jen v tom, že ji vnímám, percipuji (to vyjadřuje Berkeleyho základní teze *esse = percipi*). Zmíněná květina je tedy, přísně vzato, souhrnem vjemů ve vědomí, nikoli nezávisle existující hmotnou věcí, jak se zprvu člověk (naivně) domnívá.

„Berkeleyismus“ jakožto metafyzický idealismus spočívá v nahlédnutí, že hmotný svět je stavem mé mysli. Jeho opakem je materialismus či realismus, tj. běžný postoj „selského rozumu“, který hmotný svět chápe jako objektivně jsoucí.

Ve vztahu ke Klímovi je pak užitečné připomenout, jak klíčovou roli ve vývoji idealismu sehrál po Berkeleym Kant, totiž jeho zjištění, že i čas a prostor — nejen smyslové kvality, barvy, zvuky atd. — jsou subjektivní povahy, formy mysli, Schopenhauerovými slovy *funkcí mozku* a ničím víc. Od smyslů — zraku, sluchu atd. — se čas a prostor liší jen tím, že u všech lidí je jeho podoba stejná (třírozměrný prostor, čas coby posloupnost okamžiků na ose minulost, přítomnost, budoucnost), zatímco zrak, čich apod. mají lidé vyvinuty různě.

Z těchto dalekosáhlých zjištění mj. vyplývá relativní platnost existence hmotného světa. Věc bychom mohli ilustrovat na následujícím příkladu. Dejme tomu, že v důsledku nějaké katastrofy zůstane na světě naživu jen jeden člověk. Tento člověk by se rozhlížel kolem sebe, viděl by hvězdy, nebe, zemi atd., ale pak by umřel i on. V tom okamžiku by zmizel i čas a prostor. Zmizela by i hmotná tělesa, čas a prostor vyplňující (jistěže nikoli ve smyslu fyzického zničení), stala by se „ničím“. Je-li prostor funkcí mozku, je vše, co je v prostoru, v mozku, „v nás“, jak říká



Kant.<sup>16</sup> Nikoli fyzicky, neboť můj mozek je v prostoru vedle jiných věcí, ale na výše popsané, hlubší (v Kantově terminologii tzv. transcendentální) rovině. Svět povstává, uvede-li se do chodu náš poznávací aparát, smysly a intelekt. Hmotný svět nemá svébytnou existenci, v tom je jeho příbuznost se snem, což je myšlenka velmi blízká opět Klímovi.

Svět je určitá projekce, konstrukt našeho poznávajícího aparátu. Ten za pomoci svých funkcí konstruuje na základě smyslových počitků (barevných skvrn na sítnici, hmatových vjemů, jež mám pod kůží, čichových vjemů v nose atd.) předmětný svět kolem nás, Schopenhauerovými slovy „svět jako představu“.

Klíma na základě toho konstatuje dvojí: 1. být znamená být obsahem vědomí, „představou“; jakákoli jiná představa je rozporná; 2. svět je souborem obsahů mého vědomí: k žádnému jinému vědomí nemám přístup. Chci-li zůstat na vykazatelné půdě, nemohu za hranice svého vědomí (v této souvislosti je navíc nutno zdůraznit, že pojem já je třeba brát cum grano salis, jde přísně vzato o fiktivní pojem, není žádné já, jsou jen jednotlivé stavy „mého“ vědomí,<sup>17</sup> spojené jen více či méně děravou pamětí). Říká-li Schopenhauer, že vědomí je produktem organické činnosti mozku, je to důsledně vzato nepřijatelné: nemohu vystoupit z roviny vědomí, i mozek je pro mě jako všechno vposled jen představa, obsah vědomí. To je Klímovo stanovisko.

Vědecký princip — tzv. Occamova břitva — velí nerozšiřovat počet výkladových principů nad nutný počet. Nabízí se tudíž otázka, zdali by realita byla vysvětlitelná jen na základě výše uvedených bodů 1. a 2., tedy aniž by jedinec připustil existenci něčeho *mimo* své vědomí. Zde se dostáváme ke Klímovu solipsismu. Kromě Occamovy břitvy Klíma poukazuje na psychologický fakt, že přijímat existenci něčeho mimo mé vědomí mě nutí především animalita, a že máme naopak všechny důvody něčemu takovému vzdorovat, neboť solipsismus by nám zajistil pozici Boha (svrchované bytosti): svět by byl jen a jen mé vědomí, přičemž vědomí je volní povahy, je to něco, co má vůle „komanduje“, tj. ocitl bych se v pozici Boha — tvůrce všehomíra, naprosto ničím neomezeného, ani logickými zákony. Klíma se pokouší vysvětlit svět jen a pouze jako dění ve svém (mém) vědomí.

Pozici solipsismu hájí Klíma takto: mé vědomé stavy jsou vysvětlitelné kauzálně, můj aktuální psychický stav je vysvětlitelný jako následek toho předchozího. Zákonitost dění ve světě/vesmíru je vysvětlitelná jako projekce zákonitosti fungování mé psychiky. Bůh neboli já ve svém vědomí celé univerzum rozdmýchává, projektuje, „rozsvěcuje“. Bůh si usmyslel stát se mnou (jako se stane vším)<sup>18</sup> a celé fantomové, snové univerzum (fantomičnost a snovost je v tom, že svět je jen obsahem mého vědomí, ničím mimo to) přede mnou/sebou rozprostřel. Není nic mimo ve mně generované vědomé stavy, svět je takto plně vysvětlitelný.

16 „Chtěli jsme tedy říci [...] že, kdybychom odstranili náš vlastní subjekt [...] [.] zmizel by i samotný prostor a čas, a že věci jakožto jevy nemohou existovat samy o sobě, nýbrž jen v nás“ (Kant 2001, s. 69).

17 Klíma výslovně konstatuje, že pojmy typu já, subjekt, objekt jsou fiktivní. (Jsou to schémata, zkratky, reálně nic takového neexistuje; viz Klíma 2017, s. 25.)

18 „Co může chtít — Bůh? Jedině — vše. Tedy dosáhne ve věčnosti všeho myslitelného [...] na př. je nyní mnou...“ (tamtéž, s. 423); „[...] vším myslitelným chce se Bůh ve věčnosti stát; tudíž i dnešní Vaší existencí“ (Klíma 2006b, s. 297).



Klíma uvádí ke své pozici i jisté protiargumenty (podle něj nikoli fatální; Klíma 2006b, s. 298–301), avšak hlavní potíží jeho stanoviska je zřejmě v tomto: své smyslové vjemy ze sebe zjevně negenerují, prostě něco slyším, vidím atd., to přichází evidentně *zvenčí*. Máme sice zkušenost snu, kdy také něco vnímáme, přičemž ale tyto vjemy nepřicházejí *zvenčí*, vše se odehrává v rámci našeho snění, avšak na to lze namítnout, že sen zpracovává naše vědomé prožitky, že bez nich by snění, jak je známe, nebylo možné. Např. sním-li, že vidím nějakou krajinu, je to možné jen proto, že jsem nějakou krajinu viděl v bdělém stavu. Klíma mluví v této souvislosti o „rozšířeném kantismu“, tj. domníváme se o představě, že materie počitků by nebyla dána „zvenčí“, nýbrž tak jako Kantovy „formy názoru“, kategorie atd. neempiricky. To je značně problematické. A jak vysvětlit fakt probuzení? I to by muselo být něco, co se mi jen „zdá“.

Klíma bere bdělou realitu v zásadě stejně jako sen (smrt by pak byla jakýmsi „probuzením“), odmítá mezi nimi ontologicky rozlišovat: vše jsou jen fantomy mého snění. Solipsismus pro mě, písíciho toto pojednání, znamená, že nebylo žádného Klímy, že to, čemu říkám Ladislav Klíma, je jen komplex *mých* myšlenek, že čtu-li Klímu, v nějakém smyslu — ale v jakém? — „objevuji“ jen své vlastní myšlenky... Vskutku, Klíma adresátovi jednoho svého dopisu říká „něco ve Vás [...]“ (Klíma 2017, s. 268) tyto myšlenky generuje. Co je však toto „něco“? Může to přece být jen obsah vlastního vědomí, tedy něco známého, vědomého. Klíma sice poukazuje na jistou neoprávněnost požadovat důkazy (navíc logické) v celé této temné oblasti, na omezenost dostupných znalostí atd., ale je zjevné, že zde u Klímy panují značné rozpory.

Jiným problémem je to, jak Klíma vidí vlastní metodu své „boží praxe“. Klíma třeba říká, že si stačí opakovat jako mantru věty typu: vše mi na věčnosti prospívá, vše je lhostejné, jsem absolutní vůle apod., a věc se zdaří. To je poněkud kuriózní ve světle kupř. východních nauk, rovněž usilujících dostat animalitu pod kontrolu. Ty za tímto účelem vyvinuly nesrovnatelně složitější, mnohostrannou soustavu mediálních i jiných technik. Klíma nabízí vlastně jen ony „mantry“.

#### 4. POZNÁMKY K PATOČKOVÝM VÝHRADÁM

Patočkovy kritické výhrady vůči Klímovi se točí na pojmu subjektu. Subjekt je to, co myslí/poznává, pól základní struktury poznávání. Patočka říká, že Klíma nečiní krok směrem k subjektu, který bude „něčím zcela jiným a novým proti všemu, co se tradičně nazývalo subjektem“ (Patočka 2006, s. 158), že ulpívá na tradičním neboli „metafyzickém“ pojmu subjektu. Celou tuto problematiku nechává podle Patočky Klíma nerozvinutou a „spěchá“ k praxi, k suverenitě, nadřazenosti. „Klíma nemá rozvinutelný pojem subjektu, ztotožňuje vědomí a jeho obsahy“ — s pojmem subjektu „si nevěděl rady“, nedovedl odstínit „obsah a předmět vědomí“, nevidí kriticko-reflexivní subjekt. „Uniká mu, že subjekt [...] je problém“ (tamtéž, s. 158).

Jde, zdá se, o kritiku z pozice Patočkovi blízké (transcendentální) fenomenologie. Ta je ve své původní, husserlovské podobě studiem „aktů vědomí“. Takovým aktem je např. vnímání fyzického předmětu (stolu přede mnou; srov. Husserl 1996, § 45, 47, s. 179–181, 183–187). Fenomenolog z pozice „kriticko-reflexivního subjektu“ sleduje, jak přesně probíhá jeho vnímání, že je mi tento předmět dán v sérii vizuálních vjemů, že k tomuto vnímání patří můj pohyb („kinesteze“), že je mi dán vždy jen z jedné



perspektivy, že mi není nikdy dán v celku (tj. „transcenduje“ akt vnímání). Předmět (stůl) je jeden, aktů mého vědomí — vizuálních vjemů — je mnoho. Při vnímání předmětu z dálky se může ukázat, že daná věc není tím, za co jsem ji považoval, tj. k tomuto typu vnímání patří i možnost korekce. Předmět vědomí (ono „vědomé“) je něco jiného než akty vědomí samy (než vědomí samo).

Jiný typ aktu vědomí je vzpomínka, kdy si později dotyčný stůl v mysli vybavím. Tento akt má zase jinou typickou strukturu: stůl sám není fyzicky přítomen, ke vzpomínce nepatří kinesteze atd. Celou sféru vědomí lze rozdělit do různých okrsků, jejichž struktury lze fenomenologicky zkoumat/popisovat. Takovým okrskem mohou být kupř. náboženské prožitky, které mají svou jedinečnou strukturu, jiným jsou prožitky estetické atd. (u Husserla je později privilegovaným tématem tzv. svět života, *Lebenswelt*, předvědecký, předreflexivní svět, což poté rozvíjí Patočka). Fenomenolog odkrývá a popisuje struktury těchto okrsků.

Takto provozovaná fenomenologie je studiem toho, jak vzniká veškerý „vykazatelný smysl“, je provozována z pozice kriticko-reflexivního subjektu, na půdě transcendentální subjektivity (nikoli tedy z pozice tradičního, „metafyzického“ subjektu, ale z pozice subjektu transcendentálního) a odehrává se na té „nejpůvodnější“ rovině.

Patočkova verze fenomenologie není tak scientistní jako ta Husserlova. Ukažme si to na způsobu, jakým Patočka fenomenologicky zpracovává lidský prožitek světa jako celku. Patočka říká, že svět coby soubor všeho jsoucího, tj. tradiční metafyzický pojem světa, není světem, jak jej prožíváme v oné základní, předreflexivní rovině, již chce tematizovat fenomenologie. Tradiční pojem světa coby souboru všeho jsoucího je v tomto smyslu něco odvozeného, nepůvodního. Patočka zkoumá tento původní svět v díle *Přirozený svět jako filozofický problém*. Chce ho pojmově fixovat, zachytit jeho strukturu. Konstatuje, že věci nejsou primárně předměty v čase a prostoru (což je tradiční metafyzický výměr věci, jsoucna), nýbrž *nástroje*. Židle není primárně časoprostorové, kauzálně podmíněné jsoucno, ale je to něco k *sezení* (což je „smyslem“ jsoucna, jakým je židle). Prostor původně není neutrální geometrický třírozměrný prostor, nýbrž je nějak strukturován: existují relace blízko-daleko, nahoře-dole. To je něco jiného než objektivní, matematicky měřitelné vzdálenosti. Dále je tu něco jako domov a dálava. Svět, jak jej původně prožívám, není univerzem věcí, ale „horizontem horizontů“ (Patočka 1995, s. 29). To je dle Patočky svět v původním slova smyslu, teprve na této rovině se konstituuje tradiční (metafyzický) pojem světa jakožto souhrn všech věcí. Fenomenologie chce projasnit strukturu onoho původního světa, dosud vědou ignorovaného.

Poznatky typu, že centrem světa je domov, že ten se dělí na „úzký rodinný“ a „širší volněších společenských svazků“, že za domovem se prostírá sféra cizího, dálava, kde „se předměty a lidé chovají jinak, než jsme zvyklí z domova“ (Patočka 1992, s. 9–36), patří k analýze světa běžného, průměrného (animálního) života. Takovéto filozofování je vedeno snahou o korekci novověké „matematizované“ vědy (a té části novověké filozofie, jež k ní má blízko, což platí o Descartovi a v jisté míře i Kantovi, ale už podstatně méně o Klímovi či Schopenhauerovi a Nietzsche). To se mu daří, ovšem za tu cenu, že dá filozofii mimořádně scientistní podobu (což Klíma odmítá coby mediokritu, viz výše), případně ji zredukuje na uvedené poznatky typu, že domov se dělí na úzký rodinný a širší volněších společenských svazků. Proč by měl ale filozof v zásadní míře přihlížet k tomu, jak se s nějakými pojmy pracuje nebo

nepracuje mimo filozofii? Proč by případně neměl přihlížet spíše třeba k umění než k vědě?

Toto vědeckým ideálem vedené filozofování nechává problém utrpení, jak jej formuloval Klíma a jeho předchůdci, nedotčený. Patočkova výtká, že Klíma nechává problém subjektu nerozřešen, platí. Platí ale i to, že způsob rozvedení problematiky subjektu, na který Patočka poukazuje, klímovská dilemata neřeší.

Diskutabilní jsou i některé další jednotlivé Patočkovy výhrady, např. kritika Klímova dokazování nesmrtnosti ducha „z nezaniknutelnosti světa (který přece sám neexistuje, nemá svébytnost)“, kterýžto důkaz je podle Patočky „nemožný“ (Patočka 2006, s. 160). Klíma ale tento důkaz míní zřejmě tak, že svět, realita spadá v jedno s vědomím, a vzhledem k tomu, že svět nemůže zaniknout (kam by se poděl?), je vědomí „nesmrtelné“.

Patočka říká: „Klímova filosofie absolutní subjektivity je filosofií naprosté bezohlednosti k druhému i k sobě“ (tamtéž, s. 164). — Je možná, klímovsky řečeno, filozofii bezohlednosti k „sobě“, tedy k tomu nízkému v člověku, nikoli však k „Sobě“, tj. k potenciálu božského v člověku. Člověk je pro Klímu potenciálně *bohem*. Zdeněk Neubauer to vyjadřuje těmito slovy: „Neváhám Klímu označit za apoštola — svědka a hlasatele — vzkříšeného Boha z vlastních sil“ (Neubauer 1984, s. 147). Domnívám se, že Klímovy figury typu „kdybych mohl jedním rázem zničit celé lidstvo — vesele, bez hněvu, jen z ‚Übermuthu‘, nerozpakoval bych se ani vteřinu“ (Klíma 1991, s. 15), či pohrávání si s terorismem,<sup>19</sup> převážně v beletrii se objevující, je třeba číst v celkovém kontextu Klímova úsilí jako kritiku zpoždění, změkčilosti, přizpůsobivosti. Klíma ostatně říká, že stanovisko solipsismu nemění reálný vztah solipsisty k ostatním lidem (a už vůbec ne ke zvířatům, s nimiž Klíma pocítoval hluboký soucit), ba naopak.<sup>20</sup>

Též Patočkova známá teze, že věci, pro které se eventuálně trpí, jsou ty, pro které stojí za to žít, se z klímovské perspektivy jeví vposled vyjádřením jisté služebnosti. Totéž mimochodem platí i pro Nietzscheho pojetí heroismu, v němž jde o službu dílu („Což dychtím po štěstí? Já dychtím po svém díle!“; Nietzsche 1992, s. 272). Tam, kde začíná něco, co mě přesahuje, končí má svrchovanost. Pro Klímu spočívá heroismus ve lhostejnosti, ale tato lhostejnost znamená: ničemu neotročit.

Klíma se pod pojmem egodeismu pokouší o promyšlení pradávného tématu utrpení, a to do posledních abstraktních důsledků. Nepředkládá ucelenou teoretickou koncepci, avšak směr, jímž poukazuje, lze, domnívám se, považovat za filozoficky mimořádně cenný.

## LITERATURA

**Andreas-Salomé, Lou:** *In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres 1912/1913.* Max Niehans Verlag, Zürich 1958.

**Bondy, Egon:** *Buddha.* DharmaGaia, Praha 2006.

**Heftrich, Urs:** *Nietzsche v Čechách,* přel. Věra Koubová. Hynek, Praha 1999.

19 Např. v povídce *Sus triumphans* (in Klíma 2006a).

20 Např.: „[...] můj individualismus vede k čisté teprve socialitě, hrdou láskou vše zaplavující [...]“ (Klíma 2017, s. 428).







- Husserl, Edmund:** *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. Oldřich Kuba. Academia, Praha 1996.
- Kant, Immanuel:** *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Jiří Chotaš a Ivan Chvatík. OIKOYMENH, Praha 2001.
- Klíma, Ladislav:** *Vlastní životopis*. In týž: *Podivné příběhy*. Česká expedice, Praha 1991, s. 7–16.
- Klíma, Ladislav:** *Sebrané spisy I. Mea*. Torst, Praha 2005.
- Klíma, Ladislav:** *Český román a jiné texty*. KMa, Praha 2006a.
- Klíma, Ladislav:** *Sebrané spisy II. Hominibus*. Torst, Praha 2006b.
- Klíma, Ladislav:** *Sebrané spisy III. Svět atd.* Torst, Praha 2017.
- Kouba, Pavel:** *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Český spisovatel, Praha 1995.
- Neubauer, Zdeněk:** *Slavnost — hra — subjektivita*. *Studie*, 1984, č. 92, s. 142–154.
- Nietzsche, Friedrich:** *Der Antikrist*. In týž: *Kritische Studienausgabe* 6. De Gruyter, Berlin 1988, s. 165–254.
- Nietzsche, Friedrich:** *Tak pravil Zarathustra*, přel. Otokar Fischer. Votobia, Olomouc 1992.
- Nietzsche, Friedrich:** *Ecce Homo*, přel. Ladislav Benyovszky. Naše vojsko, Praha 1993a.
- Nietzsche, Friedrich:** *Soumrak bůžků*. In týž: *Ecce Homo*, přel. Ladislav Benyovszky. Naše vojsko, Praha 1993b, s. 21–87.
- Nietzsche, Friedrich:** *Zrození tragédie z ducha hudby*, přel. Otokar Fischer. Gryf, Praha 1993c.
- Nietzsche, Friedrich:** *Nachlass 1887–1889*. *Kritische Studienausgabe* 13. De Gruyter, Berlin 1999.
- Nietzsche, Friedrich:** *Mimo dobro a zlo*, přel. Věra Koubová. Aurora, Praha 2003.
- Patočka, Jan:** *Přirozený svět jako filosofický problém*. Československý spisovatel, Praha 1992.
- Patočka, Jan:** *Tělo, společenství, jazyk, svět*. ISE, Praha 1995.
- Patočka, Jan:** *Ladislav Klíma. Pokus o rozbor klíčových tezí*. In týž: *Češi I*. OIKOYMENH, Praha 2006, s. 153–164.
- Schopenhauer, Arthur:** *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Haffmans Verlag AG, Zürich 1988.
- Zumr, Josef:** *Filosof lidské hrdosti*. In: Ladislav Klíma: *Vteřiny věčnosti. Prózy, listy, eseje, sentence*. Odeon, Praha 1967, s. 7–33.