

Básník a slovo

K otázce filosofické závažnosti básnickovy zkušenosti [1984]

Když v nepojmenované vdechneš duši jména
ty čtoucí zdali víš
že zbude v něm už příštím na semena
jen vzrostou a ty přivoníš

Nejstarší stíny slova vstřebávají
nejmladší světla jsou v nich ukryta
básníci poznat srpem verše mají
čas dozrání jak svatá Markyta

František Halas

Podobně jako umění je filosofie některými svými prvky výrazem krize, v níž žije a musí žít dnešní člověk, v níž žijí země, národy a celé lidstvo. Ani umění, ani filosofie však nechtějí a nemohou zůstat pouhým výrazem, ba ani pouhým svědkem této krize, ale starají se především o výhled, o pohled dopředu, do nejbližší i do vzdálenější budoucnosti. To je totiž nezbytné pro samo pravdivé vidění současnosti, jejíž pravý smysl se vyjeví teprve v kontextech, jež přicházejí a přijdou. Jestliže tedy básník ví, že „jeho dílo je zápisem a svědectvím atmosférického tlaku“, a jestliže „hlásí pevninu ze strážního koše své fantazie“, ¹ musí mu dokonce z profesionálního zájmu i povinnosti naslouchat také filosof, a to tím spíše, má-li spolu s Rádlem za to, že filosofie má být programem pro reformu světa. ² Také filosof má vidět nebezpečí; ³ hlásí-li nebezpečí básník, filosof jej nesmí nechat křičet do prázdna, ale musí se k němu přidat. ⁴ S tou arci výhradou, že básnickovu vizi přezkoumá a prověří.

Čím vlastně může báseň oslovit filosofa? Nemáme tu na mysli, čím jej může oslovit jako člověka, tedy nezávisle na tom, že je filosofem, ale naopak právě jakožto filosofa. A také se netážeme, jak může básník oslovit filosofa ve svých úvahách, svou reflexí, svými nápady a postřehy filosofického amatéra, nýbrž právě tam a jenom tam, kde je básník vskutku básníkem, tedy v básni. Filosof si ani neřádá, aby básník přesně věděl, co všechno vyslovil, neboť filosof vposledu naslouchá témuž hlasu, jemuž propůjčil svůj hlas i sám básník. Proto se filosof nenechá zmást autoreflexí básnickovou, který má za to, že poezie je poznávacím procesem jasnozřivějším vědy ⁵ a že

¹ František Halas: *Imagena*. Čs. spisovatel. Praha 1971; Dílo Fr. Halase, sv. IV, str. 64; srovnej též se str. 393.

² Emanuel Rádl: *Dějiny filosofie I*. Jan Laichter, Praha 1932, str. 4 aj.

³ Tamtéž.

⁴ *Imagena*, str. 64.

⁵ Tamtéž, str. 60.

na rozdíl od ní poznává instinktem, instinktem často neomylným.⁶ I když ovšem básníkovo poznání lidí a věcí do jeho poezie nutně proniká a může tam být nalezeno, je nejvlastnější funkcí básně něco docela jiného: nechat slovo, aby samo ukázalo to, co všichni víme a známe, v novém světle a z nové stránky, tedy „ze slova samotného dokázat najít nečekané průhledy do smyslu a dřeně věcí i dějů“.⁷ Ale ani to ještě není vrcholným a nejdůležitějším posláním poezie, přestože to není nikterak malý úkol. Je totiž přece jenom málo, naslouchá-li básník slovům samotným, sestupuje-li pouze k pramenům jazyka, nechává-li se vést jenom slovy. Básník si toho je velmi dobře vědom, že a jak často jej slova nechávají na holičkách.⁸ Ví, že slova mohou být ospalá, vyzáblá dlouhým putováním po stránkách knih, slova ušpiněná, ale i opuštěná, slova hašteřivá i zpychlá, slova zaklínadla i slova zkroušená, stále klečící a bojácná, slova horlící i zplanělá, slova perná i svéhlavá, jsou slova mediální, zhmotňující sny a touhy a myslící za nás, a jiná slova, pod jejichž barvami se bijí národy a třídy, jsou slova cizopasící na jiných,⁹ slova bezmocná,¹⁰ tesklivá i zpozdilá,¹¹ slova uvadlá i slova zlá,^{12|13} slova souloživá, těkavá, samolibá, stonavá, paličatá, sirotčí, zárodečná, kočičí, nedomrlá, troufalá, „a tak do nekonečna“.¹⁴ Není pro básníka údělem, utrácet život jen v slovech,¹⁵ ale sní o verši, který dovede slovem strhnout lavinu, byť by byl jen jeden jediný.¹⁶ Sní o slovu, které je jako semínko, a přece mohutný dub je ukryt v něm.¹⁷ Hledá slova vysvobozující¹⁸ i slova zlosti, která sama si žádají vykoupění.¹⁹ O čem to svědčí?

Slovo básníkovo není věcí jeho a jenom jeho rozhodnutí, jeho takřka libovůle, jeho nápadu, ale je jím nejednou překvapen a zaskočen: „nepoznáš, že slova tvá to jsou“.²⁰ „Tu často po dopsání básně zastává v básníkovi údiv odsouzence, který takový ortel nečekal.“²¹ Nemusí tomu tak být jen proto, že „jazyk neposlouchá“ a že „slova vedou stále svou“.²² Básník také není zaveden jinam, než chtěl, jen protože „byl posluhou svůdnictví

⁶ Tamtéž.

⁷ Tamtéž, str. 68.

⁸ Tamtéž, str. 66.

⁹ Tamtéž, str. 67.

¹⁰ *Samomluva* ze sbírky *Dokořán*.

¹¹ *Slavnost porozumění* ze sbírky *Tvář*.

¹² *Rosa* ze sbírky *Tvář*.

¹³ *Ve tmě* ze sbírky *Tvář*.

¹⁴ *Dolores* ze sbírky *A co?*

¹⁵ *Je čas* ze sbírky *Tvář*.

¹⁶ *Dolores* ze sbírky *A co?*

¹⁷ *Imagena*, str. 67.

¹⁸ *Tvary* ze sbírky *Tvář*.

¹⁹ *Ticho* ze sbírky *Tvář*.

²⁰ *Sépie* ze sbírky *Sépie*.

²¹ *Imagena*, str. 68.

²² Tamtéž, str. 68.

slova“.²³ Stává se to zajisté, a básník před tím musí být dobře na pozoru; právě tak se básník „nesmí nechat vléci tím či oním stavem nálady a citu“.²⁴ Brání se také plným právem, aby se nestal „jen rozvodnou deskou nějaké síly, kterou neovládá, které neporoučí, která jej neposlouchá“.²⁵ A přece právě v tom nejlepším, co vyslovil, je tím oslovujícím nikoliv on sám, nýbrž něco, se oslovilo nejprve i jeho, čím se nechal ve své tvůrčí práci vést a čemu propůjčil všechno své umění. To jsou pak „verše z milosti vzácné chvíle, ze zázraku nového vidění“.²⁶ Slovo vyjevuje právě v takových verších svou hloubku a svou moc: „slovo z nesmírna se klová“.²⁷ Tím se však už přibližujeme k vlastnímu tématu předloženého pokusu, jež je zhruba ohraničeno smyslem několika veršů básně *Řeč naší paní* z Halasovy sbírky *Naše paní Božena Němcová*.

Co tedy smí očekávat filosofie od setkání s poezií? Co smí očekávat filosof od setkání s básní? Je vůbec možný nějaký rozhovor, dialog básníka s filosofem a filosofa s básníkem? A rozhovor poezie s filosofií a filosofie s poezií? Básník si je vědom toho, že „budoucnost vybere si možná z básníkovy díla něco, čeho se sám nenadál a ani jeho současníci“;²⁸ neplatí však něco podobného i pro výběr filosofů? Filosof zajisté nebude důvěřovat bez výhrad básníkovi tam, kde se bude snažit amatérsky suplovat filosofickou reflexi. Básníkovým ideálem zajisté nebude nevědomost a neznalost současného stavu vědeckého bádání a filosofického myšlení; jeho úkolem však také není odívat recipované znalosti a koncepce do básnických slov. Pokud tak činí, může být předmětem filosofických úvah a posudků, ale nemůže se dost dobře stát pro filosofa partnerem v rozhovoru. Co si tedy filosof může vybrat z básně a z díla básnického vůbec, aniž by překročil hranice legitimnosti svého přístupu a aniž by se na druhé straně dopouštěl provinění vůči básníkovi a jeho tvorbě? Připomeňme si pro orientaci dva příklady filosofického přístupu k básnickému dílu.

Před čtyřiceti lety vyšla malá, ale pozoruhodná „studie o Máchových filosofických motivech“;²⁹ její autor, Jan Patočka, hned v prvních větách upozorňuje, že „básník a ten, kdo filosofuje, prožívají svět i myšlenky docela rozličně“, i když „oba se sice snaží sestoupiti co nejhloub, až k samotným pramenům jsoucího“.³⁰ Filosof se může nanejvýš pokusit o jakousi „myšlenkovou reprízu“, o „obnovení základních ideových motivů“ básníkových, ale musí pamatovat, že „subjektivní jednotou“ básnických vizí je „sama jeho básnická zkušenost“, takže filosofu nezbyvá než „pokus,

²³ Tamtéž, str. 70.

²⁴ Tamtéž, str. 76.

²⁵ Tamtéž, str. 76.

²⁶ Tamtéž, str. 65.

²⁷ *Řeč naší paní* ze sbírky *Naše paní Božena Němcová*.

²⁸ *Imagena*, str. 76.

²⁹ Jan Patočka: *Symbol země u K. H. Máchy*. V. Petr, Praha 1944, str. 5.

³⁰ Tamtéž.

učiniti Máchovu poetickou zkušenost samu opět předmětem filosofické meditace, a tím nechati zazníti jednu z jeho stránek, která – nejsou nijak nepodstatná – dosud leží celkem ladem. Neboť o Máchových filosofických tématech se dosud uvažovalo celkem málo...“. Je zřejmé, že Patočka připouští možnost, že báseň v sebe zahrnuje jistá filosofémata, ideové či filosofické motivy a myšlenky, jež mohou být obnoveny, reprodukovány, a dokonce dále rozváděny vskutku již filosofickým způsobem. Protože však pro básníka jsou sjednoceny zkušeností básnickou, zatímco „pro filosofa jest nejdůležitější, aby je co možná vyjasnil a vtělil v typické a pevné stanovisko ideové“, může se stát, že ona zmíněná myšlenková repríza filosofická „možná v lecčems půjde po niti konsekvencí a předpokladů jinam, než kam došel básník sám“, nicméně „však hledí vystihnouti jeho směr a ponor“. Když se Patočka po 23 letech vrací znovu k pokusu o „filosofickou interpretaci Máchovy poezie“,³¹ jde ještě o kus dál v tom, jak klade otázku, zda máchovská melancholie (pocit prchání, zániku všeho jednotlivého) je pouhý osobní sentiment, „nebo stojí za ním koherentní názor na povahu času, věčnosti a jejich vzájemný vztah spolu s důsledky, které odtud vyplývají“.³² „Ukáže-li se, že je možno najít či zkonstruovat myšlenkové schéma, jemuž Máchovy projevy odpovídají, je tu silná presumpce pro druhou alternativu.“

Na první pohled se radikalizace Patočkova filosofického přístupu k básnickému dílu zdá již překračovat meze legitimacy; kdyby se nakrásně takové myšlenkové schéma v samotném Máchově díle našlo, bylo by nutně buď naivní a diletantské, anebo převzaté od nějakého filosofa. V obou případech by však zůstalo nutně jen na okraji vážného filosofického zájmu. Ale Patočka motivuje radikalizaci svého přístupu jinak. Má za to, že cestou k opravdovému porozumění básníkovi se může stát právě „taková konstrukce jednotného schématu, která se opírá o nápadné, protikladné, rozporné rysy v jeho vyjádřeních a snaží se vnést do těchto rozporů jednotu“. Právě proto, má za to Patočka, je „prvním požadavkem zjistit takové temné, na první pohled problematické a nesrozumitelné pasáže a výroky“. „Podaří-li se najít klíč k těmto rozporům, stane se zároveň patrně klíčem k celé této poezii, otevře její jádro a podstatu, a to i tenkrát, když básník sám schéma takto konstruované nikdy v abstraktní formě nemyslel a nepodal.“ Z toho lze nahlédnout, že pro Patočku mohou být filosofémata, odhalená v básnickém díle, filosoficky vysoce relevantní, i když s nimi jako s takovými básník vůbec nepracoval a ani nehodlal pracovat a i když je vintegroval do svého díla, orientován svou básnickou zkušeností a vůbec ne nějakou filosofickou poučeností a vzdělaností. Jinak řečeno: v básni může filosof najít kus ryzího filosofického „zlata“, aniž to sám básník kdy tušil a

³¹ Jan Patočka: *Čas, věčnost a časovost v Máchově díle. Realita slova Máchova*. Čs. spisovatel, Praha 1967, str. 183.

³² Tamtéž.

aniž si byl sebemeně vědom možných filosofických konsekvencí.

Druhým příkladem nám budiž Martin Heidegger. Když své posluchače a čtenáře vede po určité cestě úvah o povaze řeči, sáhne v jednu chvíli k Traklově básni *Zimní večer*, aby na ní demonstroval, jak řeč sama promlouvá a jak je třeba jí samotné přenechat, aby promlouvala, máme-li u ní a v jejím promlouvání vskutku přebývat.³³ Básník sám tu pak zastává bez důležitosti, jak tomu je ostatně vždy v případě velkolepě zdařilé básně;³⁴ tam se ukazuje, jak řeč není ani výrazem, ani aktivitou člověka. V básni musíme hledat především promlouvání řeči samé.³⁵ Jedinou přiměřenou odpovědí člověka na promlouvání řeči je naslouchání.³⁶ Když se Heidegger v letním semestru 1942 zabýval Hölderlinovým hymnem *Der Ister*, neopomněl hned v první přednášce zdůraznit, že všechno budou jen poznámky a komentáře k vybraným básním, tedy pouhé jakési přídávky k nim. A tak se může stát, že leccos, ano, mnohé či dokonce všechno, co bude poznamenáno, bude právě přidáno, a nebude tedy v básni obsaženo. Takové připomínky nejsou vzaty z básně samé, nejsou předloženy přímo z ní. Nelze jimi proto dosáhnout toho, čemu se v přísném slova smyslu říká „výklad“ básně. A protože jsou tedy pouhým přídávkem, musí sama báseň zůstat od počátku a neustále tím prvním a vždy přítomným.³⁷ Jindy, zabývá se rovněž Hölderlinem, chápe Heidegger své výklady jako součást rozhovoru myšlení s básněním, jehož dějinná jedinečnost nemůže být sice nikdy literárně historicky prokázána, ale na kterou přece jen může být poukázáno myslivým rozhovorem.³⁸ Sám si je pak velmi dobře vědom relativity každého takového vykládání a objasňování: aby se ono v básni zbásněné mohlo o trochu vyjasnit, musí každý vyjasňující výklad i to, oč se pokouší, pokaždé ztroskotat. Právě v zájmu zbásněného musí objasňování básně usilovat o to, aby se samo stalo zbytečným. Poslední, ale také nejobtížnější krok každého výkladu spočívá v tom, aby se vším vyjasňováním před ryzí přítomností básně prostě zmizel.³⁹

Heidegger ovšem nemá na mysli jakoukoliv báseň, nýbrž právě jen onu vzácnou, „velkolepě zdařilou“ báseň. Jedním z cílů našich úvah nad několika zvolenými Halasovými verši je ověřit, zda před sebou vskutku máme příklad takové velkolepé zdařilosti, a v jakém ohledu, do jaké míry a v jakých nových myšlenkových kontextech se ona eventuální zdařilost ukáže být efektivní i pro filosofa a filosofii. Tím ovšem ustanovujeme

³³ Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. G. Noske, Pfullingen 1965 (3. Aufl.), str. 12.

³⁴ Tamtéž, str. 17–18.

³⁵ Tamtéž, str. 19.

³⁶ Tamtéž, str. 33.

³⁷ Martin Heidegger: *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, Band 53. V. Klostermann, Frankfurt am Main 1984, str. 2.

³⁸ Martin Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Band 4*. V. Klostermann, Frankfurt am Main 1981, str. 7 (předmluva k 2. vydání).

³⁹ Tamtéž, str. 8.

filosofii a její metodické prověřování za jednoho z rozhodčích při posuzování „velkolepé zdařilosti“ básnického slova. Již tím překračujeme rámec Heideggerova zdánlivě skromného, až opatrného přístupu k básni. Ale neprokazujeme tím daleko větší ostražitost, jestliže vědomě vydáváme počet z důvodů, které nás vedly k volbě té a nikoliv jiné básně, s níž se pouštíme do „myslivého rozhovoru“? Opírá se snad Heidegger o nějakou předfilosofickou, a snad proto autentičtější zkušenost s básní, která je schopna, a proto povolána, provést potřebný předvýběr a předem stanovit, že mezi básněmi právě tato je vzácně charakterizována svou „velkolepou zdařilostí“? A může snad taková předfilosofická preselekce být dokonce filosoficky relevantní a závazná? Není jak primární výběr básně, tak její sekundární filosofická relevance jen důsledkem apriorního fungování jakýchsi zamlčovaných či dokonce zamlouvaných filosofických tykadél, jež dovolují posléze v básni najít to, co tam právě onou skrytou preselekcí bylo de facto vloženo? Naproti tomu přiznáme-li povahu svého přístupu od samého počátku, vyvádíme na světlo i samu povahu oné preselekce, bez níž se zajisté nikdy nemůžeme obejít, a tím usnadňujeme a zpřístupňujeme cestu i případné kritice odjinud, ale také kritické sebekontroly filosofie samotné.

Básník, jehož několik veršů jsme zvolili, abychom přezkoumali jejich eventuální filosofický impetus, který by nebyl pouhou ozvěnou již zformovaných filosofických koncepcí, ale byl pro nové takové koncepce závažnou inspirací, vyslovuje svou zkušenost často vysoce abstraktním způsobem, který bývá literárním kritikům obvykle svrchovaně podezřelý. F. X. Šalda napsal již v roce 1933 v recenzi Halasovy sbírky *Hořec*, že „nezná abstraktnějšího básníka českého, než je Halas“.⁴⁰ To by mohlo vyvolat podezření, že jeho verše jsou v nejlepším případě jen básnický přetavenou zkušeností s myšlenkou, jejíž původ však je nepopíratelně předbásnický a mimobásnický, že tedy nejde o specificky básnický zažitou myšlenku. Šalda v uvedené stati odhaluje u Halase „vesměs diskurzivním myšlením vyrafinované metafory z metafor, obrazy vyrozumované vymudrované“.⁴¹ O šest let později po tomto úsudku nacházíme ve zvolených verších vskutku metaforu, která zpracovává novým způsobem a de facto reviduje metaforu starou, prastarou, totiž metaforu semena, jež vyrůstá v „pyšný strom“, a metaforu dozrávání a žní. Obě metafory se v Halasově podání jaksi prostupují a navzájem spíše jakoby ruší než doplňují. Cítíme v tom básníkův záměr: tímto způsobem chce narušit téměř automaticky naskakující asociace čtenářovy a zaměřit jeho pozornost od toho, co už zná takřka nazpaměť, k tomu novému, čím má báseň čtenáře oslovit právě nyní, ryze a neopakovatelně. Srovnáme Halasovu revidovanou metaforu s biblickým pravzorem a také s jeho březinovskou adaptací.

⁴⁰ F. X. Šalda. *Zápisník VI*. O. Girgal. Praha 1933–34, str. 21.

⁴¹ Tamtéž, str. 23.

V synoptických evangeliích najdeme v trojí verzi podobenství o rozséváči a rozsetých zrnech, z nichž některá spadnou na kamení (na místo skalnaté): jiná mezi trní, jež je nenechá žít, a konečně ta, která najdou úrodnou půdu, kde pak přinesou různě veliký užitek.⁴² Podobenství, ač vysoce pravděpodobně ježíšovsky autentické, je jistě starší a obráží zkušenost židovskou, realistickou až pesimistickou, dokonce s příděchem jakési fatality. „Símě jest slovo boží“, čteme v bezprostředně následujícím výkladu. A toto slovo bývá často, ba snad nejčastěji zmarněné: padá na cestu a je buď pošlapáno, anebo je sezobou ptáci; padne na skalnaté místo, vyklíčí a uhynie, protože slabá vrstva země příliš rychle proschne; padne mezi plevel a do trní a je udušeno. Zrno, které padne do úrodné země, které vyklíčí, vyroste a přinese užitek, je vlastně výjimkou, téměř zázrakem, zdaleka tedy nikoliv pravidlem. Máme tu vlastně podobenství o negentropii ducha a nepravděpodobnosti jeho vítězství, o výjimečnosti případů, kdy slovo je uslyšeno, přijato a přisvojeno natrvalo. Rozséváč jako by rozhazoval zrní nazdařbůh, nahodile, jak se namane – na ušlapanou cestu, do kamení, mezi plevel. Vybavuje se nám jiné podobenství, kde dobré semeno je rozséváno na poli a má tak mnohem lepší šanci přinášet užitek v době žní, ale přijde nepřítel a naseje mezi pšenici koukol. Zatímco v prvním podobenství „ten zlý“ uchvacuje zrno, které tak jako tak padlo na nevhodné místo, v druhém se „synové toho zlostníka“ přičiní o přísadu nepravosti a pohoršení.⁴³ Když se však chtějí přičinit i služebníci toho, kde rozséval dobré sémě, jsou výslovně odkázáni až na dobu žní.

Všechn důraz Halasem revidovaného podobenství však soustřeďuje naši pozornost na to, jak my lidé můžeme a musíme slovu pomáhat, aby vyrostlo „do milosti“, aby dozrálo a v čas dozrání přineslo našim příštím „na semena“. Nikoliv čekání až do doby žní, nýbrž hned teď, v každém okamžiku musí člověk a především básník – být připraven k službě slovu. Neboť slovo roste, jak s ním zacházíme, i když přichází z nesmírna a člověk není jeho prapůvodcem. Když se k nám „přizene z cest“, je často „umouněné a musí být mlékem omýváno“. Proto také sama báseň je oslavou nikoliv slova, ale paní Boženy, která se stala právě svou péčí vzorem básníkům českým a vůbec všem lidem českého jazyka. Paní Božena „vzpřímila z kleče řeči do milosti / pyšný strom v každém řápíku / je slavné hudby pro každého dosti / že stačí sáhnout básníku“. Osudy slova zajisté nemohou být předmětem naší manipulace, nikdy nebudeme mít slovo ke své volné dispozici, ale přece jen záleží na naší péči: nezbytná je „stálá vážnost nad přípravou slova“.

Všechno by se zdálo nasvědčovat tomu, že slovo, které má na mysli Halas, nemůžeme nikterak ztotožnit se slovem míněným v evangelijním

⁴² Evangelium podle Matouše 13, 3-9 a 18-33; podle Marka 4, 3-8 a 14-20; podle Lukáše 8, 5-8 a 11-15.

⁴³ *Evangelium* podle Matouše 13, 24-30 a 36-43.

podobenství. Nejde nám o odlišný kontext, který dává užitým metaforám specifický smysl, nýbrž o to, že Halas – mluvě o slovu – má tendenci se soustřeďovat na konkrétní jazyk, totiž na češtinu, kdežto slovo míněné v evangeliích není spjato se žádným lidským jazykem. Halasovo tíhnutí ke konkrétnímu jazyku vyvstane před námi zejména při srovnání jeho básnických formulací s verši Březinovými, když apostrofuje slovo a vyvolává vzpomínku na evangelijní podobenství, ovšem s naprosto odlišným záměrem:

Svaté žně slova?
Z pramene každého zrna
veletok klasů!
Nad každým místem, kam padlo, i nejukrytějším,
tisíce červenců v ohni!⁴⁴

Ten tam je realismus až pesimismus, znalý úskalí a zmaru, s jakým jsme se setkali v podobenství o rozséváči. Březina, nechávající se v dithyrambu světů unést kosmickou rozlehlostí scény („Zářící zrození i hasnutí / milionů sluncí / do tmy věků se tříští / dlouhými rychlými blesky / ...), se dostává až k exaltovanému triumfalismu, nechávajícímu daleko za sebou každý lidský rozměr:

Okřídlená semena letící tisíciletí,
klíčivá i uprostřed ohně!
Rozkoši ruky polouvřené, zasévající!
Stříknutí žhavého zrní přes propasti kosmu,
mléčné dráhy!

A přece i Halas ví, že „slovo z nesmírna se klová“, i když „roste jak s ním zachází“. Právě ono nesmírno, tj. nezměrně, ukazuje zřetelně za horizont každého jazyka; je to nezměrně, jež předchází zrodu každého lidského slova, ba i každého jazyka, jež zůstává u jeho kolébky a doprovází je jako základ a štít, když už vyrostlo. Co nám o tom básníkova vize může říci víc?

Mluvit znamená užívat slov, pracovat, zacházet se slovy. Ale slovo není pouhým zvukem ani pouhým znakem či skupinou znaků na papíře; slovo něco znamená, slovo pojmenovává, slovo je jménem. Jméno však je víc než pouhým označením, pouhým přiřazením názvu k tomu, co je tak nazváno. Básník nás upozorňuje na to, co by nám mohlo uniknout: rozhodující není nepojmenované označit jménem, nýbrž do nepojmenovaného vdechnout duši jména. Jak tomu rozumět? Snad pomůže srovnání s tím, co o pojmenování říká Heidegger, když na Traklově básni demonstruje povahu řeči. Také on se nejprve vymezuje: pojmenovat neznámá přivěsit na představitelné, známé předměty a děje slova nějaké řeči, nějakého jazyka.

⁴⁴ Otokar Březina: *Dithyramb světa* ze sbírky *Ruce*.

Jmenování nerozdílí tituly, slova jím nejsou „používána“, nýbrž povolává ke slovu. Jmenování vyvolává, tj. přibližuje vyvolávané, přivádí do blízkosti přítomného to, co předtím zůstávalo nevyvoláno a co ještě i potom prodlévá v dálce jakožto ne-přítomné. Odtud dvojakost přítomnosti: jinak je přítomné to, co je tu, před námi, a jinak je přítomno to, co je přivoláváno z ne-přítomnosti, z dálky.⁴⁵ Okamžitě nám je jasné, že Halas má na mysli něco zcela jiného. I on ví o přivolávání ne-přítomného, ale především nezůstává jen u přivolávání onoho námi volaného, tj. vyslovením jména z dálky do blízkosti vyvolaného, nýbrž o zpřítomňování nejstarších „stínů“ i „nejmladších světél“, které naprosto není dílem volajícího a jmenujícího. „Nejstarší stíny slova vstřebávají / nejmladší světla jsou v nich ukryta“, praví básník. Přivolávání z dálky má u Halase na prvním listě časový charakter; jde o dálku minulého a dálku příštího, budoucího, nikoliv o dálku prostorově odlehlého anebo jen prezentnímu vědomí vzdáleného. Slovo je pro Halase nerozlučitelně spjato a propleteno s děním, s událostmi, ano, s životem.

Spjatost slova a života je pro porozumění ne pouze Halasovi a jeho myšlence, nýbrž především pro porozumění jeho básni – a pro nás tedy: pro porozumění básni a tomu, co nás v ní a skrze ni oslovuje, ať to básník na mysli měl, anebo neměl – velmi důležitým orientačním momentem a poukazem, ukazatelem. Proto je v básni řeč o „duši jména“. Duše je takřka synonymem života; život bez duše, ať vegetativní, animální nebo rozumné, je nemožný a nemyslitelný. Chápeme, že slovo bez duše je pouhý zvuk či grafický tvar beze všeho smyslu. Ale stačí to k tomu, abychom duši jména ztotožnili s jeho významem či smyslem? Jak si máme potom vysvětlit, že je nutno, abychom my sami (a tedy ne pouze básník, nýbrž každý z lidí) vdechli duši v nepojmenované? A nikoli zase duši svou (jak by to také bylo možné?), ale právě jen duši jména? Kdyby šlo o smysl jména, o význam slova, jak bychom takový smysl mohli vdechnout do toho, co nebylo ještě pojmenováno? Jak bychom vdechnutím duše jména mohli oživit to, co jako ještě nepojmenované nežije, protože zůstává stále ještě bez duše? A jak může nepojmenované ožít duší, která není jeho vlastní duší, nýbrž jen duší jména? Je-li nepojmenovanému duše jménem propůjčena, není pak stejně propůjčen i život již pojmenovaného? A není to pak život fiktivní, jen zdánlivý? Čím bychom mohli s jistotou rozpoznat život skutečný od zdánlivého? Čím jiným než rozpoznáním hlavních znaků života, mezi něž náleží pohyb, růst a množení?

Pro Halase vykazuje slovo všechny známky skutečného života; pohyb: „umouněné z cest se přizene“; růst: „roste, jak s ním zacházíš“ nebo „jen vzrostou a ty přivoníš“; zrání: „básníci poznat (...) mají / čas dozrání“; dokonce metabolismus: „nejstarší stíny slova vstřebávají“. Vzpomeneme-li nepominutelného Portmannova poukazu na význam a smysl vzhledu pro

⁴⁵ Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, str. 1.

živé bytosti,⁴⁶ pak Halasova slova „v každém řapíku / je slavné hudby pro každého dosti“ se nám musí stát doložením dalšího rysu života a oživujícího působení slova, a to nejenom díky slovu „řapík“. Nelze totiž přehlédnout, že tu je významná paralela (a básník se nás pokouší přesvědčit dokonce o totožnosti) mezi tíhnutím života ke kráse (ať už tvarů, barev, pohybů, zvuků a melodií atd.) a jakýmsi tropismem slova, tíhnoucího k větší lahodnosti, hudebnosti, ryzosti, vůni, harmoničnosti a vůbec kráse a slávě.

Docela zvláštní a dosud přehlédnutou perspektivu nám otvírá básníkově slovo tam, kde mluví ne už o pouhém růstu, ale o rozmnožování. Nejde o rozmnožování samotného slova, o něž by básník na tomto místě zvláště soustředěně dbal, nýbrž - o rozmnožování čeho? Když je do nepojmenovaného vdechnuta duše jména, říká báseň, „zbude v něm už příštím na semena“. K čemu se vlastně vztahuje ono „v něm“? Ohled na gramatiku připouští jen dvojí možnou odpověď; buď zbudou semena ve jménu (jehož duši vdechneme v nepojmenované), anebo zbudou v onom nepojmenovaném (do něhož vdechneme duši jména). Jinak řečeno: semena vzklíčí a vzrostou a vykvetou v elementu slova, jazyka, řeči - anebo ve světě toho, co jako původně bezejmenné musí (a tedy může) být pojmenováno, a co tedy svou vlastní povahou pobývá ve sféře, která se rozkládá mimo rámec jazyka i řeči.

V prvním případě z oněch semen vyrostou další slova, v druhém případě mimojazykové, mimořečové skutečnosti - ovšem nikoli už slovu cizí, nýbrž slovem oživené, oduševněné. Jenže: „básníková logika je právě jiná než logika filosofova“.⁴⁷ Pro básníka nemusí být „buď anebo“ všude tam, kde zůstává v platnosti pro filosofa. Tam, kde je pro filosofa jen rozpor, básník „může vyvažovat (...) negaci a odboj vášnivým pólem opačným“; básníková logika je „mnohem emocionálnější, vinutější, záludnější; postupuje v spirálách a v zákrutech, pomlčkami, ponorem do země a novým vynořením se z ní“.⁴⁸ Básníka, který právě připomněl nutnost „bdělé vážnosti nad přípravou slova“, nesmíme hned chtít usvědčovat z nejednoznačnosti či dokonce dvojsmyslu. Když se básník vyjádřil dvojznačně, musíme se nejprve tázat po možném záměru a jeho smyslu. Ponechává-li báseň pro pochopení a pro výklad dvojí možnou cestu, musíme se průzkumně vydat obojím směrem a pokusit se najít, v čem spočívá možná jednota této snad možná jen zdánlivé divergence významů.

Vezmeme-li vážně básníka v tom, jak podtrhuje živoucí povahu slova a jak tuto životnost neodvozuje od člověka, tj. nebudeme-li chtít předčasně relativizovat smysl básně tím, že odlehčíme závažnosti jejího poselství poukazem na její metaforičnost, ukáže se nám, že rozcestí, před kterým jsme se zastavili, je jen zdánlivým rozchodem dvojího směru a že obě

⁴⁶ Adolf Portmann, např. v knize *O nové horizonty v biologii*, zvl. 4. a 6. kapitola (český překlad v rkp.), ale i jinde.

⁴⁷ F. X. Šalda. *Zápisník VIII*, Melantrich. O. Girgal, Praha 1933-34, str. 183.

⁴⁸ Tamtéž.

zdánlivě se rozcházející cesty se brzo opět spojují. I když básník přesně pojmově nerozlišuje mezi slovem jakožto vnitřní složkou jazyka, resp. lidským aktem a mezi slovem, které si vyhledává člověka a na něj člověk může jen čekat a jehož může jen poslechnout (a také toto nerozlišování má svůj hluboký smysl, tj. není pouhým nedostatkem či chybou), ví nicméně s naprostou jistotou, že slovo přichází z nezměrna, tedy z oblasti, vymykající se lidské kontrole, a že už v tom okamžiku, kdy o své újmě a ze své iniciativy přichází k člověku, je už živé, byť jen jako zárodek, vyklubávající se ze své skořápky: z nesmírna „slovo se klová“, a teprve potom roste v závislosti také na tom, jak s ním člověk zachází. Lidé mohou zacházet se slovem jen tak, že promlouvají - a promlouvat mohou pouze v nějakém jazyce. Z toho můžeme uzavřít, že slovo, které je živé ještě ve skořápce a které ve skořápce roste ještě bez jakéhokoliv vlivu z lidské strany, se svou silou a svou iniciativou proklovává ze skořápky ven, aby přišlo k člověku a aby ho oslovilo. Na kontaktu a společenství slova, přicházejícího k lidem, s těmi, za nimiž přichází, hodně závisí jeho další osudy, neboť jeho příští růst už je spolupodmíněn a spoluovlivňován lidským (dobrým či zlým, bdělým či nedbalým) zacházením. A protože toto lidské zacházení na sebe vždycky bere podobu zacházení s jazykem, a v konkrétním případě má básník na mysli češtinu, roste ono slovo, které přichází z nezměrna a které se v českou podobu jen jakoby vtěluje, závisle na tom, jak naši lidé a naši básníci zacházejí se svým rodným jazykem, s češtinou. Bdělost, vážnost a uctivost k českému jazyku je tak nejenom průpravou a předpokladem k uslyšení slova, předpokladem úcty a poslušnosti vůči němu, ale je také tím jediným způsobem, jak osvědčit svůj vztah k onomu slovu, jež se již plně života aktivně proklovává do každého z jazyka, bere na sebe různé jejich hávy a buď umocňuje své poselství a činí je plastičtější - anebo tichne, jaloví a umlká.

Nyní se ovšem vyjasňuje i náš problém, k čemu se vlastně vztahuje ono „v něm“, v kterém zbude na semena, zda ve jménu či zda v nepojmenovaném. Jestliže duše jména má být vdechnuta v nepojmenované, stane se v důsledku toho zároveň duší onoho původně nepojmenovaného, jež však právě bylo pojmenováno. Duše jména i duše pojmenovaného-nepojmenovaného (tj. původně nepojmenovaného, které však bylo pojmenováno) je jedinou a touž duší, která oživí obojí, neboť pochází z něčeho třetího, totiž ze slova, jež oživuje jak jazyky, tak živé bytosti, ba dokonce i věci a děje, jež samy v sobě života nemají. A proto také na semena zbude jak v jazyce (jazycích), tak ve světě skutečnosti. Ale i tady nám má báseň ještě co říci. A bude to něco, co docela specificky osloví filosofa, ačkoliv to nejspíš ani v nejmenším nebylo básníkovým úmyslem.

Zatím jsme nechali stranou otázku po povaze onoho „nepojmenovaného“. Má snad básník na mysli jen to, co ještě nedostalo své místo ve světě jazyka? Je to něco, co se nám již vyjevilo, ale pro co dosud nemáme název?

To nelze připustit, neboť jev, fenomén je vždycky již něčím, co má smysl, co pro nás něco znamená, co tedy již má své místo ve světě smyslu, tj. ve světě řeči – a to i když třeba ještě nemáme příslušný jazykový útvar po ruce. Na druhé straně však to, co se nikterak nejeví a neukazuje, nemůže být dost dobře pojmenováno, protože to pro nás není jakoby ničím, nikterak nám to není přítomno, protože to zůstává naprosto skryto. Básník o tom uvažuje, když říká:

Slovo samotné stačí, abychom viděli, a někdy věci počnou teprve existovati správně nalezeným slovem.⁴⁹

V jedné z variant eseje *O poezii* je jako autor první části formulace uveden Tzara⁵⁰ a pokračování tam nenajdeme. Významný je i rozdíl ve větě, která následuje. Starší verze s citací T. Tzary zní:

Ne tedy viděné a cítěné jímáti a ozbrojovati slovem, ale ze slova samotného najít nečekané průhledy do smyslu věcí a dějů.

Naproti tomu v posledním známém znění čteme:

Tedy viděné a cítěné jímáti a ozbrojovati slovem, ale také ze slova samotného dokázat najít nečekané průhledy do smyslu a dřeně věcí i dějů.⁵¹

Proč asi změnil básník tak radikálně své hodnocení oné aktivity, o které mluví jako o „jímání a ozbrojování“ viděného a cítěného slovem, takže je nejprve zcela odmítá a později připouští jako možnou, byť plně neuspokojující? Ještě bychom chápali jeho odmítání: jde o slova válečnickova, o termíny z lexikonu vojenského či snad loupežnického: viděné a cítěné zajmout, chopit se ho, mocí je uchopit, ovládnout, ba dokonce znásilnit (vždyť jak jinak bychom si mohli troufnout mu dát do rukou své zbraně?), podmanit je a zbavit vlastní bytostné povahy, učinit je něčím jiným, přepodstatnit je a vyslat je pak podrobené a ujařmené vykonat to, co by samo o sobě nikdy nepodniklo. Což tu lze nepomyslet na násilnictví moderní technovědy, jejíž moc oslňovala a dosud oslňuje mnohé a jež – jak podivné? – našla právě v romantismu snad nejmocnější ideologickou páku, jak člověka vyvrátit z něho samého a učinit ho nadšeným otrokem a zároveň zotročitelem sebe samého a vůbec lidskosti a lidství? Rádl právem a s hlubokým pochopením poukázal na tento násilnický prvek v romantismu již v *Romantické vědě*⁵² a vrátil se k tématu svou kritikou metody pojmových

⁴⁹ *Imagena*, str. 68.

⁵⁰ Tamtéž, str. 595–596.

⁵¹ Tamtéž, str. 68.

⁵² Emanuel Rádl. *Romantická věda*. Jan Laichter, Praha 1918.

konstrukcí ve svém filosofickém odkazu.⁵³ Nicméně kořen všeho musíme vidět hlouběji v minulosti, v samotném ustavení pojmového myšlení, které poznává skutečnost tak, že ji nejprve v myšlenkách konstruuje jako předmět-model a pak ji pozoruje prizmatem své vlastní konstrukce. Už samo vidění skutečnosti (natož cítění) je tím deformováno, ale ve svých důsledcích vede tato metoda k deformacím mnohem závažnějším a přímo katastrofálním. Někdy vskutku začnou věci existovati teprve „správně“ nalezeným slovem; bohužel velmi často také nesprávně nebo i šíleně nalezeným slovem, šíleně nebo alespoň neodpovědně rozvrženou myšlenkou. Evropský člověk se stále více obklopuje neživými předměty a stále víc zachází se zbytky živé skutečnosti i skutečnosti živými bytostmi již adaptované, osvojené, a tím jako by také oživené, jako s něčím mrtvým, pouze konstruovaným či aranžovaným nebo alespoň aranžovatelným a manipulovatelným. Tím nejenom hluboce narušuje své kořeny, ale svou agresivitou urychluje rozklad jiných kultur a civilizací. Posun, k němuž dochází na zmíněném místě Halasova eseje, má v obou svých složkách touž logiku: slovo vskutku může vyvolat ve „skutek“ nové „skutečnosti“, jichž dosud nebylo; je to však působnost nanejvýš nebezpečná a přímo ke katastrofám vedoucí, dosahuje-li se toho „jímáním“ a umělým „ozbrojováním“ viděného a cítěného, aby mohlo začít existovat cosi dosud nevidaného, neslýchaného a nepocitovaného. Máme proto za to, že se veskrze důvodně můžeme přidržovat znění staršího a původnějšího, kdy ochota nechat se slovem vést k nečekaným průhledům do smyslu věcí a děje je stavěna do kontradikce k pokusu viděné a cítěné jímati, uchopovati a podrobovati plánem a rozvrhem, v nichž slovo se stává zbraní, vkládanou do rukou předem zotročené skutečnosti, aby se s tím větší účinností mohla obracet proti skutečnosti dosud nezotročené. Básník Halas tu stojí výš než esejista Halas, zejména když upravuje svůj původní text, aby připravil půdu kompromisu.

Báseň nechává daleko stranou všechnu manipulaci, všechno konstruování a mechanické zasahování do příběhu věcí a zůstává věrna organické cestě všeho živého: nepojmenované tu není jako materiál, z něhož je vytesávána nebo naopak poskládávána skutečnost lidského světa, nýbrž zůstává tím, co má být oživeno, zlidštěno, do čeho má být vdechnuta duše, tak aby jak skutečnost, tak slovo vydaly v čas dozrání plody a v nich semena, připravená nejen pro nás, ale i pro naše potomky vyklíčit, vzrůst a vykvést, tak abychom i my, i naši příští mohli a směli přivonět. Neboť o novou krásu jde, nikoliv o kořistění: jde o to, ze slova samého „najít nečekané průhledy do smyslu věcí a dějů“. Tedy do smyslu, který tam nevkládáme teprve my svým rozvrhováním a zařizováním, nýbrž které se pravým slovem otvírá našemu pohledu a porozumění, pokud vycházíme jeho otevřenosti vstříc svou vlastní otevřeností, svým očekáváním,

⁵³ Emanuel Rádl: *Útěcha z filosofie*. Čin, Praha 1946.

odložením veškeré násilnosti a každé zbroje, připraveností naslouchat a pokojně se dívat, ochotou neprosazovat sebe, ale přijímat. Jen tak můžeme porozumět na první pohled absurdní poznámce Halasově, že „nejvyšší, co může básník dosáhnout, je mlčení“;⁵⁴ poznámka je takřka beze změny převzata do poslední verze: „Nejvyšší, čeho básník může dosáhnouti, je mlčení.“⁵⁵ Není totiž mlčení jako mlčení. Když mlčí básník jakožto básník, dává slovo samotnému Slovu. A Slovo promlouvá jakožto Slovo skrze mlčení básníka. V případě „velkolepě zdařilé“ básně se z básně stává stopou Slova; čím méně stop při ní nechá básník sám, tím lépe pro něho, pro báseň i pro Slovo. Již Homér zahajuje *Íliadu* vzýváním: „O hněvu Péléovce, ó bohyně, Achilla zpívej“, a podobně i *Odysseiu*: „O muži zchytralém, Múso, mi vypravuj“. Halas se vyznává: „slovo mne často vleklo, místo abych mu poroučel“;⁵⁶ a jinde říká: „Nejkrásnějším stavem pro umělce by byla jistě anonymita.“⁵⁷ Ovšemže anonymita nikoliv jako útěk od odpovědnosti; básník „musí vydat počet z každého slova“.⁵⁸

Ze všeho vysvítá, že básnické slovo, zejména pokud je vskutku „velkolepě zdařilé“, „přelévá se přes význam, jež mu sám umělec může přisoudit“.⁵⁹ V nové době – přibližně od Descarta – převládá ovšem subjektivistické chápání takového „přesahu“. Velikost díla je spatřována v jeho mnohoznačnosti, dovolující i časově odlehlým generacím, a dokonce odlišným společnostem a kulturám „najít“ v básni, dramatu či próze něco, co je dokáže zcela aktuálně oslovit. Je to prý možné díky tomu, že umělecké dílo je jakoby zrcadlem, v němž se každá doba a každá společnost může sama najít, a potom také proto, že vedle efemérností života tu jsou především životní stereotypy, konstanty, jež přes veškeré proměny dějin a uprostřed nich zůstávají totožné. Obojí výklad je věcně neudržitelný a v podstatě banální, ale jako rozšířený předsudek přežívá natolik, že proniká i do běžného myšlení básníkovy. Proto v jeho esejistickém uvažování najdeme např. ozvěnu takové banality: trvání básníkovy „práce a jeho díla je pak v tom, nakolik dobře vyjádřil nově a silně některou z oněch konstant, z nichž poezie tryská a které mimo jiné hlavně jsou: láska, boj, noc, smrt, narození, čas. Byly od věků a budou do konce světa, opakující se jen ve sterých obměnách. (...) Veliká poezie je nadčasová, dobové odpadá a zůstávají jen zářící stálice pro naše hlavy, zvrácené vzhůru“.⁶⁰ Tedy vedle jakési plastické přizpůsobivosti a tím neurčitosti díla, jež dovoluje každému jednotlivci i každé společnosti a době, aby v jeho zrcadle našla jen sebe (byť z nezvyklé leckdy perspektivy), jediná „objektivita“ spočívá v neměnnosti

⁵⁴ *Imagena*, str. 602.

⁵⁵ Tamtéž, str. 78.

⁵⁶ Tamtéž, str. 118.

⁵⁷ Tamtéž, str. 69.

⁵⁸ Tamtéž, str. 78.

⁵⁹ Tamtéž, str. 59.

⁶⁰ Tamtéž, str. 78–79.

archetypických konstant. Jestliže si tedy budoucnost z básníkovy díla vybere něco, čeho se sám básník „nenadál a ani jeho současníci“, je to možné jen proto, že to tam nevědouc sama vloží. Neboť odkud by se to tam jinak mohlo vzít?⁶¹

Halas není filosof, a proto není divu, že sledování předpokladů a konsekvenci některých jeho formulací nás může dovést k napětí a přímo rozporům s jinými jeho formulacemi. Podle Halase básník „je tu proto, aby organizoval to, čím na něj svět, krása a tajemství útočí“,⁶² ale způsob jeho organizování je nepochybně jiný než způsob filosofův. Rozhodující je pro něho co nejpřímější, nejautentičtější básnická zkušenost, a proto může v reflexi, která představuje už složitý zprostředkující proces, zdůrazňovat na druhé straně, že „básník se také nesmí zastavit“, že „zastavení básníkovy je cestou zpět, a zrovna tak opakování se“.⁶³ Logik tu uvidí především spor: má-li se básník především soustřeďovat na konstanty nadčasového charakteru, jak by se u nich mohl nezastavit, jak by se k nim mohl nevracet, jak by se mohl nepokoušet je „opakovat jen ve sterých obměnách“? Tady se básník pouhé logice musí vzepřít (proto onen pomocný a *poněkud* svádějící důraz na poznávání instinktem) a zdůraznit, že „básnická zkušenost je autonomní“, tj. mj. neovládaná logikou a logice nepodrobená.⁶⁴ Protože se však básník – a právem – odvolává na autoritu samotného slova, jak jsme viděli, mohli bychom říci, že básnická zkušenost má svou vlastní logiku, která má původnějši a fundamentálnějši závaznost než ona formalizovaná a po století tradovaná logika západoevropského předmětného myšlení. A proto filosofie, vědomá si dějinného omezení své vlastní tradice, musí speciálně na těchto místech zbystřit svou pozornost. Pomine proto jak subjektivismem nakažené formulace, tak všechny reminiscence na mýtické archetypy jako cizí prvky, proniklé do básníkovy soukromého uvažování zvenčí, z dávné nebo zase současné dobové tendence, a soustředí se na nejvlastnějši a nejživějši básníkovu zkušenost se slovem, k jaké pochopitelně nedochází tehdy, když básník amatérsky filosofuje nebo prostě přejímá elementy starých nebo současných filosofických konceptů.

Nikoliv tedy uvažování a přemýšlení básníkovy, ale jeho báseň – která v případě „vzácné zdařilosti“ v podobě „verše z milosti vzácné chvíle“ není vlastně jeho básní, nýbrž především básní, vedle níž sám básník musí ustoupit stranou a nejlépe až do anonymity – může oslovit filosofa nejmocnějšim a nejhlubšim způsobem. A zvláště tehdy, když nejde o nahodilou myšlenku, ale v dějinách se opětovně vnucující zkušenost, že nic není méně samozřejmé než to, co za takové téměř všichni považujeme, totiž že člověk sám je tím posledním a jediným subjektem svého promlouvání. Autentická básnická zkušenost celých tisíciletí vede proto

⁶¹ Tamtéž, str. 76.

⁶² Tamtéž, str. 76.

⁶³ Tamtéž, str. 68.

⁶⁴ Tamtéž, str. 60.

filosofii k otázce elementární důležitosti: kdo skutečné (a vposledu) promlouvá, když je něco podstatného řečeno?⁶⁵ Ve vztahu k tomu, co je v takovém případě tím vposledu oslovujícím (resp. kdo je tím oslovujícím), se situace básníka přibližuje a podobá situaci starozákonního proroka, upozorňujícího, že tu není on sám, nýbrž autorita nejvyšší: „Slyšte nebesa a ušima pozoruj země, nebo Hospodin mluví.“⁶⁶ A v této tradici pokračuje také Ježíš ne pouze sám osobně, ale také svou výzvou učedníkům, jež ujišťuje:

Nestarejte se, co byste mluvili, aniž o to pečlivě přemýšlujete, ale což vám bude dáno v tu hodinu, to mluvte; nebo nejste vy, kteříž mluvíte, ale Duch svatý.⁶⁷

Nebo ne vy jste, kteříž mluvíte, ale Duch Otce vašeho, kterýž mluví v vás.⁶⁸

Tak ovšem vzniká otázka, zda také motiv Slova, jež „z nesmírna se klová“, není pouhou cizí ingrediencí v Halasově díle. Nejednou se literární kritika zamýšlela nad Halasovým jakýmsi reliktovým katolictvím; byl to Šalda, který snad první u něho poukázal na „nový návrat baroka“.⁶⁹ Ale bylo by pouhou povrchností a hrubým omylem z ní povstalým, kdybychom motiv Slova, které přichází, aby se za pomoci básníka obléklo do slov konkrétního jazyka, chápali jako barokní, resp. novobarokní. Baroknost Halasova je jinde. „Halas, básník víru, bodu, propastnosti, je básníkem smrti po výtce. Hrůza zániku ho přímo posedá,“ říká Šalda. Slovo, které přichází z nesmírna, není u Halase žádný relik, žádný převlek křesťanského Boha, i když básník „churaví nevěda proč“⁷⁰ a i když ho „bolí bůh“.⁷¹ „Spotřebována téměř je už víra naše“,⁷² „prázdnost v nás“ obklopuje celý svět a nepomůže ani modlitba,⁷³ „nahoře“ je ticho, mrtvo a docela zjevno.⁷⁴ Zkrátka: ono Slovo, které přichází z nesmírna, to není pozůstatek skomírající víry, nýbrž to je samostatná, autentická, zcela živá a osobní básníková zkušenost, která vůbec nepotřebuje žádných berlí religiozity, neboť plně ob stojí bez nich. Snad právě proto se odvažuje slova, pro něž byl nejednou kárán a kritizován: „proč by NIKDE nemohlo být absolutnem?“⁷⁵ „Nicota není toliko děsem, je

⁶⁵ Samuel IJsseling: *Rhetoric and Philosophy in Conflict*. M. Nijhoff. Den Haag 1976, str. 127 (nadpis XVI. kapitoly: Who is actually speaking whenever something is said?).

⁶⁶ Izaiáš 1,2.

⁶⁷ *Evangelium* podle Marka 13,11.

⁶⁸ *Evangelium* podle Matouše 10,19–20.

⁶⁹ F. X. Šalda. *Zápisník VI*, str. 23.

⁷⁰ *Krásné neštěstí*. Čs. spisovatel. Praha 1968; Dílo Fr. Halase, sv. 1, str. 450.

⁷¹ *Imagena*, str. 599.

⁷² *Krásné neštěstí*, str. 188.

⁷³ Tamtéž, str. 167.

⁷⁴ Tamtéž, str. 179.

⁷⁵ *Imagena*, str. 118.

slavnou branou...“.⁷⁶ Halas neváhá na jedné straně užít třeba formy litanie, když opěvá paní Boženu, ale zůstává střízlivý až cudný, když mluví o slovu (ostatně právě tato střízlivost a civilnost je odpovědná za to, že u Halase nenajdeme slovo s velkým S na začátku). Co nám to jenom básník tak docela bez patosu zvěstuje?

Važte si slova, přijde v pravý čas, a nějaká veliká radost mu vyjde vstříc, a věřím, že mládí bude prvé, které je s básníky uvítá. Připravujte se na to, a dobrá poezie budiž vaším svědomím.⁷⁷

Cožpak je myslitelné redukovat tuto zvěst na pouhé protiokupační povzbuzení? Nic nenasvědčuje tomu, že Halas pouze tradoval zkušenost starých i novějších básníků; všechno svědčí, že jde o jeho osobní zkušenost básníka se slovem, jež nejprve oslovuje jeho, aby pak skrze něho mohlo oslovit i další. Vedle velikých básníků jiných je nám i Halas významným svědkem skutečnosti, která má základní důležitost také pro filosofii. Nicméně v tom nepřispívá Halas k filosofickým tématům a k filosofické inspiraci ničím specifickým. Jeho skutečná originalita se nám začala ukazovat tam, kde jeho básnická zkušenost na sebe bere podobu myšlenky, jež bytostně spojuje slovo se životem, a přitom jde dokonce tak daleko, že naznačuje rozdíly mezi souvislostí se životem, jaká je příznačná pro organismy, a mezi tou, jež charakterizuje naopak Slovo (a eventuelně slova určitého jazyka). Organismy se podílejí na životě, zatímco Slovo je tím, co umožňuje a přímo zakládá tento život a jeho projevy, a přitom je vydáno způsobům i nezpůsobům člověka, jak s ním zachází. Člověk však nemůže nikterak zacházet se Slovem přímo, ale pouze prostřednictvím jazyka; jak zachází s jazykem, tak umožňuje anebo znemožňuje, aby rostlo a vzkvétalo Slovo.

Je to stále ještě autentická básnická zkušenost, která se tu dostává k slovu, anebo jen z básněný plod filosofického amatérismu? Na odpovědi záleží náš posudek, zda *Řeč naší paní* je také pro filosofii báseň „velkolepě zdařilá“. Báseň toho říká dost, aby mohla být pokynem a inspirací, ale ne tolik, aby dovolila právě tento moment jenom interpretovat a rozvádět. Proto odpovědí tu nemůže být žádné „objektivní“ řešení, nýbrž pouze odpovídající reakce, tj. reakce tvůrčího myšlení, jež se nechalo oním básnickým pokynem inspirovat. Potřebné „jednotné schéma“ myšlenkové tedy musí být nejprve „konstruováno“, aby se teprve v jeho světle ukázala básníkova inspirace pro filosofickou reflexi nikoliv pouze jako mimořádně vhodná, a v tom smyslu co do efektu „velkolepě zdařilá“, ale aby se především báseň prokazatelně vyjevila jako k člověku přicházející a člověka oslovující „z milosti vzácné chvíle“.

Nebylo v možnostech předloženého pokusu nejen něco takového přímo

⁷⁶ Tamtéž, str. 221.

⁷⁷ Tamtéž, str. 607.

prokázat, ale ani prokázat, že je to vůbec možné. Jedno však se snad opravdu zdařilo: upozornit na jeden z významných momentů básníkovy poselství a připravit tak půdu pro to, aby byli osloveni další.

Zdá se, že nemůže být pochyb o tom, že právě na tomto místě se Halas pokusil „sestoupiti co nehloub, až k samotným pramenům jsoucího“, dokonce k samotným zdrojům života a duchovního života. Učinil to však způsobem, který nepřipouští pouhé „obnovení základních ideových motivů“ básníkových, ale který volá teprve po jejich prvním myšlenkovém rozvržení a zachycení. Je to výzva, jejíž váha může být dosvědčena teprve tím, kdo ji přijme. Výzva, na kterou nikdo neodpoví, ano, kterou nikdo neslyší, jako by nebyla vyřčena. Naším cílem nebylo víc než trochu přispět k tomu, aby nezůstala přeslechnuta.