

Švanda, Pavel

Banalita, všednost a sváteční ve 20. století

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická. 2007, vol. 56, iss. C54, pp. [81]-95

ISBN 978-80-210-4481-4

ISSN 0231-7710

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/102303>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

PAVEL ŠVANDA

BANALITA, VŠEDNOST A SVÁTEČNÍ VE 20. STOLETÍ

Všechny tři polohy představují úkol, s nímž se vyrovnáváme s nasazením svých lepších sil. S banalitou, v méně vyostřeném výrazu se všedností, zápolíme ve své běžné praxi. Banální je zcela všedně vylézt ráno z postele a čelit představě úkolů, které na nás čekají, počínaje ranní hygienou. Za určitých okolností, jsme-li například zdravotně oslabeni, může se už pouhý aktivní vstup do nového dne jevit jako téměř nepřekonatelná překážka. Platí to skoro o všem, co si nás v běžném dni, týdnu, měsíci života žádá, ale také platí, že se s běžně profilovanými těžkostmi více méně úspěšně vyrovnáváme. O banalitě pak mluvíme až při zpětném pohledu, když večer zkoumáme prožitý den a nejsme schopni při nejlepší vůli přijít na to, čím nebo zda vůbec jsme překročili hranice rutiny. I zkušenost zpětného pohledu nás staví před jistý úkol: vytrvat a vydržet v nadhledu nad zdánlivě nediferencovanou krajinou minulé všednosti.

Jakmile ovšem narazíme na potíže, vymykající se běžné rutině, může se nám stát, že vzpomínka na údajně únavnou všednost je vlastně vzpomínkou na ráj. Havaruje-li topný systém nebo rozbolí-li mě pořádně zub, zmizí má nechuť k banalitě, k jejímž základním rysům patří, že o svém těle ani pořádně nevím.

Stejně tak bychom v protikladu k soukromé zkušenosti mohli mluvit o sdílené rutině, již může být zatížen i usnadněn veřejný život a tedy i kolektivní vnímání. Obojí, jak soukromá, tak společenská zkušenost se odráží v dobových reflexích, představovaných především kulturními výpověďmi.

Svébytné nároky na člověka vznášejí i protiklad všednosti, totiž prožitky a zkušenosti svátečního. Zde si nás často nárokuje něco, co si nás žádá pro sebe a co nás jako by obírá o vlastní identitu a o ochrannou slupku soukromí. Sváteční prožitek až na výjimky znamená účast na kolektivním dění, alespoň v tom smyslu, jak slovům svátek, svěcení nejčastěji rozumíme. Není to však totéž, co rozumíme pojmem posvátné, tedy prožitek toho, co výrazně přesahuje materiální svět a člověka v něm.

Také to, o čem uvažuji jako o banálním, je něco jiného než převážná, profánní část reality. Profánní realita, tedy všednost, může být sama v sobě a pro sebe do jisté míry soběstačná a může se vyživovat více méně z vlastních zdrojů. Mezi tyto zdroje jistě především patří biologické síly a biologický čas člověka, roz-

prostřené mezi narození, zralost a smrt. Profánní může mít smysl samo o sobě, i když v zásadě souhlasím s Eliadem, který poznamenává, že lidský čas, zbavený transcendentního prožitku, nese znaky prchavé iluze ústící v nebytí.¹

Banalita může být i omylem. Leckdy mně připadá životní situace úmorně všední jen proto, že si nevšímám dramatických prvků, číhajících v mém vlastním životě. Rutinní manželský vztah, přeplněný zvápenatělými zvyklostmi, se rázem stane zajímavým, jestli se překvapený (překvapená) A náhodou dozví, že B, vyznačující se zdánlivou netečností, už nějakou dobu úspěšně dovádí v rámci jiného, utajeného milostného poměru.

Banální je vesměs život neprokouknutý, povrchně nazíraný. A se může také s B nudit vlastní vinou, protože jemu, jí, jim chybí schopnost, ochota rozpoznat dramatickou povahu citů protějšku. Rozpoznaná životní skutečnost, uchopená do všech všedních detailů, vlastně už není banální, neboť se skládá z jedinečných, byť jen v odstínech neopakovatelných prožitků. V distinkci, odstínění je například všechna moc poezie, odvislé od na první pohled banálních věčných témat, jako je například uspokojivá nebo neuspokojivá milostná zkušenost. To je obecně dostupný příklad profánní reality, nadané vlastním smyslem.

Ke svátečnímu, jako protějšku banality, ovšem patří, že alespoň na první pohled nemá být vydáno soustředěnějšímu zkoumání. Naše prožitky svátečního jako by neměly být vydávány napospas analýze. Odtud ale také zásadní nedůvěra, s níž vůči nabídce svátečního přistupuje člověk, který sám sebe nejraději definuje systematickou racionální aktivitou. Vykoupení ze všednosti, alespoň v těch podobách, v nichž se nám nejčastěji nabízí, nesnáší analytický odstup. Kritičtější povaha je tím častěji vydána bez obrany nadvládě všednosti. Neboť na každém dostupném projevu svátečního najdeme nějaký ten chlup, když ne dnes, určitě se nám to povede zítra. Proto řada intelektuálů pěstuje polocynický kult všednosti, který ostatně v existenciálním myšlení a jím inspirovaném umění, přinesl mnohem víc, než maloměstscky profilované nářky nad životní nudou.

Je-li tomu opravdu tak, že všednost i svátečnost před nás staví určité úkoly, můžeme se poohlédnout po prostředcích, jež nám nabídla naše kulturní tradice k jejich reflektování.

O svátečním máme z minulosti více zpráv než o všednosti, zejména tam, kde se sváteční stýkalo s posvátným. O všednosti můžeme předpokládat, že vždy jaksi existovala, pokud máme na mysli nevyhnutelnou podobnost lidského denního provozu. Někdy opakování dějů vyvolávalo pocit spolehlivosti, pevné půdy pod nohama. Ale jindy mohlo zdánlivě totéž působit únavně. Tolik můžeme o svých předcích předpokládat s odvoláním na vlastní zkušenosti. Historici dokáží rekonstruovat řekněme parametry a podoby ekonomické všednosti člověka v určitých údobích a v určitém prostoru. Jinak je tomu s prožitkem všednosti, s jakýmsi sebeuvědoměním člověka tváří v tvář opakovaným lidským nárokům a přáním a opakujícím se požadavkům denní reality. V tomto případě jsme odkázáni na zprávy, jež poskytuje umění, jakožto jazyk vypovídající především o člověku.

¹ E l i a d e , Mircea: *Posvátné a profánní*. Praha 2006, s.76.

Neboť věda zkoumá – údajně – svět sám o sobě, ale umění vypovídá pouze o světě viděném a prožívaném člověkem.

Dosti dlouho v evropském umění nenacházíme všednost, protože vše, o čem umělecké zpodobení vypovídá, je shledáváno nevšedním. To, co umělec zobrazuje nebo o čem vypráví, je samo o sobě pozoruhodné, a jen proto je vhodným námětem. Například vleklý konflikt Řeků a Trojanů zobrazuje Homérova zpráva – vcelku, jak známo, pozoruhodně citlivá například k řadě topografických údajů – jako vzrušující dění, zasluhující pozornost. I když se konflikt vleče po řadu opakujících se ročních dob, i když můžeme spolu s Thukydidem předpokládat, že zejména zásobovací problémy invazní armády přinášely opakující se situace, stejně jako beznadějně úsilí o rozhodující válečný úspěch, přece Homéra nenašlo vyličít setrvalou situací například z hlediska frustrace, jakou sebou přinášela zákopová válka v letech 1915 – 18. Ani pro nás není přepracování homérské perspektivy myslitelné jinak, než jakožto více nebo méně vtipná parodie, například jako operetní persifláž. Vyplývá z toho, že perspektiva daná všedností nebyla a není ničím samozřejmým, že musela být teprve objevena a uplatněna. To s sebou přineslo v prostoru evropské kultury určité kulturní zisky i ztráty.

Po staletí umění referovalo o běžné skutečnosti lidského života jako o materií, o pouhé látce, jíž pravý význam dodává teprve ozvláštňení, jež přináší vykoupení. Ať už v podobě osudové katarze, vyvolané hrdinským činem, nebo Božím zásahem, přinášejícím spásu, byl lidský provoz teprve povýšen k faktické platnosti. A pokud k vykoupení, záchraně a spáse nedošlo, propadal se běžný lidský úděl, plynoucí spolu s kalendářním časem směrem k fyzické smrti, po zásluze do zapomenutí, s výjimkou tradičních kulturních i ekonomických receptur, předávaných z generace na generaci pragmaticky a snad nejčastěji anonymně.

Trpěl například všedností Don Quijote? Ten se mohl za jistých okolností nudit, nebo mohl přesněji řečeno shledávat svůj denní řád bezvýrazný ve srovnání s dobrodružstvími svých oblíbených literárních hrdinů, avšak denní rutina sama o sobě jej netížila. Možná chtěl otisknout svůj obraz do času, což odpovídalo jeho přívětivě roztěkané, věčně mladistvé povaze. Nám však není vesměs dopřáno, abychom utkávání se všedností až banalitou řešili tak, že si ze snových látek vytvoříme svůj vlastní svět, který bychom nemuseli sdílet už s nikým jiným, než se svým sluhou.

V mládí, anebo prostě napřed, se domníváme, že život je látka, kterou je třeba zpracovat k našemu vlastnímu obrazu. Naše existence je tu podle tohoto předpokladu kvůli tomu, abychom své já otiskli do vnějšího světa. Takto pojatý problém leckoho může zaměstnávat po většinu života. Co takový člověk vyčítá všednosti, je právě to, že je vůči subjektivním a osobitým vlivům velmi odolná až intaktní. S banalitou individualita snadno splývá a vytrácí se. Odtud touha romantiků popřít všednost.

Ve stáří, nebo prostě později, dospíváme k pochopení, že jádro životní problematiky je nakupeno někde kolem fenoménu trpělivosti. Je třeba vycházet se

sebou i s ostatními lidmi i s neživým světem dostatečně pozorně, abychom zbytečně neztráceli kontakt s čímsi základním, co nazýváme božstvy, Bohem, Bytím, podstatou existence. To je tedy výsledná životní zkušenost toho, kdo si uvědomuje pomíjivost jakýchkoliv otisků lidské individuality do proudu času. Z hlediska této zkušenosti všednost přestává panovat naší představivosti, protože v každém okamžiku a dokonce i pod povrchem nejběžnější životní rutiny, stále ještě jde o vše, o kontakt člověka s Bytím. Mluví k nám přinejmenším touha po svátečním prožitku, když už ne zkušenost svátečního.

Jiná znepokojivá definice světa, zbaveného svátečních prožitků, zní: všední svět je opuštěn bohy a je ponechán v lidských rukou. Pak veškerá lidská schopnost ovládnout realitu, schopnost znovu a znovu násobená vědotechnikou, nestačí zatlačit permanentní pocit podrážděného odporu. Věci života pořád jaksi nejsou na svém místě. Stále nám něco vadí, něčím trpíme, někdo nám ubližuje. Nejsme schopni vyvolat k životu dokonalost. Všednost je pak výrazem permanentní nedokonalosti lidství a příslušného špatného vědomí. Na tomto předpokladu by mohlo něco být, připustíme-li, že všednost i banalitu vynalezlo 19. století, jež bylo dobou radikální sekularizace a jež všechny své objevy, včetně těch tíživých, s chutí odkázalo následujícímu století. Ve 20. století se pak tíživá všednost stává jedním z dominantních výrazů, ale i problémů evropské kultury. Snad můžeme říct, že banalita je vlastnost světa stvořeného a vytvářeného pouze člověkem, na rozdíl od světa vytvořeného a vytvářeného Bohem, obsahujícího sváteční, posvátné hodnoty.

Něco se stalo se systémem kulturní sebereflexe. Od okamžiku té duchovní události vyvstalo rutinní opakování téhož a běžná lidská činnost přestala být chápána jako jedinečné, vždy znovu riskantní a proto neopakovatelné jednání.

Pro ilustraci si připomeňme, že činnost archaického zemědělského člověka se sice odvíjela v rámci opakujících se ročních dob a zavedených technologických postupů, avšak sama nepředvídatelnost klimatických podmínek činila tyto aktivity vždy novými a téměř jedinečnými. Opakovaný pohyb stroje nezávislého od vnějších, například klimatických podmínek tuto zkušenost převrstvil a nepochybně byl jedním z mocných zdrojů zkušenosti všednosti. Od tohoto historického okamžiku se zvýšila cena neobvyklých prožitků, cena vnitřních i vnějších dramát. Tu se opět dotýkáme romantického vztahu ke světu.

Jako materiál, který umožňuje studium zrodu všednosti dokonce v raném stádiu, můžeme využít Goethův román *Utrpení mladého Werthera*, pocházející z poloviny 18. století. Nešťastný Werther je nám znám především jako pravzor časného romantika, strádajícího nešťastnou láskou. Přinejmenším stejně významným motivem je odpor tohoto hrdiny k všednosti, který mu například znesnadňuje výkon jakéhokoliv soustavného zaměstnání. Ubíjející moc stereotypu je tu už konstatována docela živě, jako významný existenciální problém.

Jestliže však všednost a odpor k ní vynalezli především romantici první poloviny 19. století, v evropské kultuře druhé poloviny 19. století postihneme všednost popsanou a rozvinutou v nejrůznějších podobách a odstínech, včetně banality. Ne vždy však byla všednost spatřována jako problém. Idylizující žánrové malířství

biedermeieru zobrazovalo všednost jako útulné útočiště lidských smyslů a snad i jako pravý lidský domov. Impresionisté dokonce všední lidskou existenci oslavili jako zdroj oslnivých až extatických zážitků, prozařujících okamžiky zdánlivé banality. Interpretace bohaté všednosti, jako plně uspokojujícího a v sobě dobře zakotveného životního prostoru, nám dodnes činí milými odlesky vzpomínek na tak zvanou *belle époque*, na dobu, kdy podle mnoha pamětníků byl život sladký sám o sobě, bez dramatických příměsí, právě v pohodlné všednosti, již se dobový člověk podle možnosti co nejvíce obklopil.

Nicméně v 2. polovině 19. století byla všednost také pojmenována wertherovsky, jako v podstatě dusivý prostor, v němž se předpokládané pravé lidství nemůže plně rozvinout k žádoucí dokonalosti. V díle tak pronikavého analytika jako byl Gustav Flaubert, se rodí určitý druh vybrané omrzelosti životem. Zejména v románu *Citová výchova* a v nedokončeném textu *Bouvard a Pécuchet* lze vidět fenomenologii všednosti, tedy banality, která postupem biologického života, redukováného na údajné „uspokojování potřeb“, zaplavuje lidské vědomí. Naopak u Dostojevského postihujeme zápas lidského vědomí s úmornou banalitou ve více podobách. – k tomu viz Jan Patočka *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*.² Také Marxovu kritiku chladné a podle jeho názoru v podstatě anti-humánní průmyslové civilizace, lze chápat jako odpor k nevyhnutelné všednosti. Právě na banalitu měšťanské existence, opřenou o rutinní životní provoz, je svoláván romantickým myslitelem poslední soud proletářské revoluce. Revoluce má údajně přinést vykoupení ze všednosti. A tím se ocitáme už naplno v nadějích i ztroskotáních, na něž bylo tak bohaté 20. století.

Jestliže 19. století všednost – banalitu objevilo, bylo na 20. století, aby se s tímto fenoménem vyrovnalo. Už na počátku století zaznamenáváme dva odlišné způsoby reakce na zásadní potíž, již je doléhající pocit bezvýznamnosti všedního provozu. Rozvíjení aktivity, produkce a spotřeby, jako základních projevů lidství, je charakteristické pro tak zvanou americkou cestu životem, *American way of life*, jak se utvořila jakožto široce sdílený životní pocit a vlastně i kulturní postoj na území Spojených států. S tímto vztahem k lidským možnostem jsou spojovány projevy elementární vitality, jež mohou zejména na poli technického výzkumu a produkce dospět k mimořádně úspěšným výsledkům. Banalita je přemáhána úsilím jedince i skupin, kteří chápou být opakovaný životní výkon jako výzvu k nasazení všech dostupných vlastních sil. Jde o jakési osvědčení se tváří v tvář časově i geograficky neohraničené výzvě, o níž se předpokládá, že tvoří střed lidské existence. Jestli jsem v úterý ráno svým vědomím, nebo řekněme společenskou konvencí, vyzýván, abych podal lepší životní výkon než v pondělí a tak si otevřel cestu k ještě větší výkonnosti ve středu, jsem vydán jakémusi nepřetržitému, neohraničenému pnutí. Respektive jsem vydán požadavku, který nepřestává existovat, i když já sám vím, že třeba z objektivních důvodů

² P a t o č k a , Jan: *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*. Češi I. Praha 2006, s. 380 a dále.

vysokého věku a chybějícího zdraví, už tomuto požadavku na stále stoupající výkon nebudu moci vyhovět. Zvláštní směs sebeuctívání prostřednictvím biologické výkonnosti bychom mohli ilustrovat například literárním dílem Ernesta Hemingwaye, ale stejně dobře lze odkázat i k druhořadým artefaktům, jako jsou například americká literární a filmová epika typu detektivek, krimi, sci-fi apod. Hrdinové tohoto světa si svou téměř katarzní výkonnost nesou s sebou od pondělka do neděle. Vysvobození z banality dosahují nárokem na sebenasazení, sebeuplatnění a vyniknutí z proudu opakujících se všedních výkonů. Z tohoto hlediska je pak každý den jedinečnou příležitostí, která právě pro svou ojedinelost nemůže být radikálně institucionalizována. Není posvátných a nekritizovatelných vůdců, jejichž památka by odolala proudu času a všednosti, není ani posvátných míst, symbolů, budov, erbů, praporů, idejí, jež by všednost postupně neodplavila do minulosti. Jedině sebe překonávající člověk, směřující stále k vyššímu výkonu, a to ve spolupráci s druhými – v rámci technické civilizace – překračuje vždy znovu sám sebe i banalitu všedního provozu. Člověk je pak ovšem definován především svou schopností konkurence.

Jinak vnímal šířící se záplavu všednosti Evropan. Některé vážné problémy našich předků ve 20. století byly způsobeny tím, že velmi svízelně prožívali odumírání agrární civilizace a jejich zdánlivě neměnných, pevných vazeb k minulosti. K nové průmyslové civilizaci a jejím konvencím byla pocíťována silná nedůvěra, která svým způsobem například z českého povědomí nevymizela dodnes. Sice už nejsme tak opožděni za vývojem reality, která nás obklopuje, abychom své představy o ekonomických vztazích opírali výhradně o vlastnictví půdy jakožto pevný, neměnný ideál. Ale dojde-li v našem veřejném životě k produkcím, jejichž cílem je ovlivnit třebaš vědomí voliče, pak se při takových seancích běžně vyvolává vidina, že každý, kdo má co do činění s pouhými penězi, nikoliv s nemovitým majetkem, je vlastně podvodník. Bankéř rovná se dosud nepřistiženému darebákovi. Kapitál pak není chápán jako ekvivalent lidských sil a možností, vytvářených lidskou aktivitou, nýbrž jako temná síla, existující jaksi sama o sobě, ze své vlastní neblahé podstaty. Kapitál vykořisťuje lidskou práci, to není jen marxistická poučka, ale též zhruba obraz lidového vědomí Evropana z přelomu 19. a 20. století. Tentýž obraz přetrvává v mnoha myslích dodnes, zejména tam, kde dosud nedošlo k psychickému přijetí průmyslové civilizace a její kultury.

Z různých složitých příčin také na počátku 20. století slábne veřejné působení křesťanských i nekřesťanských církví v Evropě. Z duševního života zejména obyvatele města se postupně vytrácí pochopení specifického kulturního rytmu od pondělního vstupu do všednosti, až po nedělní prožitek svátečního. Podobně - v procesu rozprostřeném po celém 20. století – postupně slábne dříve obecně rozšířená schopnost prožitku církevního roku, s nímž se dostavovala jakási obecně dostupná, i když individuálně diferencovaná nabídka duchovní očisty, transcendence všednosti prostřednictvím rituálně zpřítomňovaného absolutního horizontu.

Působivost tradičních křesťanských obřadů zajímavě dokumentuje negativní důkaz: v krásné literatuře, jako i v osobních vzpomínkách, je zaznamenáno dosti

svědectví o prožitcích církevního roku v 19. a 20. století. Ale ani u těch, kteří se později staví k religiozitě odmítavě, nenacházíme argument, že „to bylo pořád dokola“, že institucionalizované náboženství se ve všednosti opakovalo, ačkoliv jinak je církvi a její praxi vyčítáno první i poslední. Tento negativní důkaz výtky, která chybí, možná upozorňuje na to, že podstatnou složkou prožitku svátečního, jako protějšku všednosti, je jedinečnost. Nikoliv však neopakovatelnost.

Jedinečnost je dána faktickou odstíněností prožitků individuální lidské bytosti. Vlivem zkušeností umístěných v plynoucím čase, člověk vždy přibírá nebo ztrácí na životních možnostech a to nepřetržitě od neděle do soboty, respektive od jara do zimy, od mládí do stáří, od narození do smrti. Děje se nám tak, ať jsme si toho vědomi nebo ne. Při vědomí se tak děje nám. Pokud tento rys životní reality nevnímáme, děje se to s námi, nikoliv však bez nás. K únavnému a někdy až k tragickému vyčerpání lidské psychiky však dochází tehdy, jestliže dlouhodobě přestáváme vnímat tuto stránku svého pestře proměnlivého osudu. Může k tomu dojít z mnoha důvodů, například tehdy, jestliže své vědomí upneme k vybraným, údajně neměnným rysům svého citového života nebo sociálního postavení a přestáváme reagovat na vnitřní obsahy životních situací.

Pod nízkým a temným stropem toho, co nás bezprostředně obklopuje, a co nám někdy připadá jako holá banalita, pak ztrácíme schopnost vnímat hodnoty svátečního. Sváteční však není korektivem všednosti (jak se domníval například osvícenský moralista), ale jejím duchem, nebo materialističtěji řečeno dechem a srdcem hmotné existence, která si bez něj musí zvykat na jisté specifické duchovní astma. Je tedy pochopitelné, že selhává-li působivost určitého způsobu emanace svátečního, dochází k nadvládě všednosti. Právě pro vládnoucí všednost máme nachystán výrazný termín banalita. A proti nadvládě banality se lidské vědomí bouří, oponuje a instinktivně vyhledává způsoby jak podvrátit její tíživou nadvládu. Jak popřít banalitu, jak obnovit přístup ke svátečnímu, k individuální a kolektivní katarzi - to je jeden z ústředních problémů Evropana 20. století, patrně neméně závažný jako problém sociální spravedlnosti.

K základním úlohám Evropana 20. století patřilo zkoumání způsobů, jimiž by bylo možno překonat pocit životní banality. Neboť nadvláda všednosti hrozila zaplavit vědomí neurčitým, avšak intenzivním pocitem obecně sdílené nedostatečnosti až hanebnosti. Jedním z naléhavých obsahů veřejného života i individuální psychiky tedy bylo vyhledávání nových cest ke svátečnímu prožitku.

Víceméně v návaznosti na předchozí vývoj kulturních forem byly rozpoznávány kolektivní metody a cíle a jejich individuální obdoby. Silící role sportu je nepochybně významná. Na přelomu 19. a 20. století se příznačně rodí a úspěšně šíří například olympijská myšlenka, tedy představa obecně a co nejdříve sdíleného nadnárodního sportovního rituálu, který by, tak jako v antickém Řecku, vedl k situacím a výkonům ústícím ve sdílené a uznávané vítězství a kolektivní katarzi. Idea vítězství se dostává do popředí v podobě všech forem soutěže mezi národy a státy, včetně nebrutálnějších podob. Odhaluje se však průmyslový charakter sportovních produkcí: dnešní vítězství platí jen pro tu chvíli a už

zítra může být relativizováno novými utkáními a výkony. Jde tedy o sériové produkování příležitostí k svátečním zážitkům.

Zajímavým příkladem kolektivní psychické reakce na tíživý pocit nevykoupené všednosti na počátku 20. století byla reakce evropské veřejnosti na propuknutí 1. světové války. Tato událost byla všeobecně uvítána, alespoň mezi obyvatelstvem hlavních aktérů konfliktu. I když opatrně odloučíme oficiálně koncipované a propagandisticky redigované materiály, např. filmové záběry nadšených davů, aplaudujících odchodu jednotek na frontu, zbývá v memoárové i krásné literatuře stále ještě dost dokladů o všeobecném pocitu ulehčení. Dusivá všednost je protržena novou situací, která nabízí zážitky katarzního dosahu. Zdá se, že si současníci představovali propukávající válečný konflikt jako jakousi olympiádu neuvěřitelných rozměrů, jako mezinárodní soutěž, v níž si v určitých disciplínách může zasoutěžit téměř každý.

Tento prožitek masové psychózy není reflektován mezi českým obyvatelstvem Čech a Moravy, naopak konvenční výklady zdůrazňují odpor Čechů vůči válce. Ale bylo by ještě třeba prozkoumat, do jaké míry vyústění válečného konfliktu v roce 1918 a vznik nového státu s vlastní osobitou mytologií, zpětně ovlivnily redakci osobních vzpomínek na psychický stav na počátku konfliktu. (Ostatně například Rudolf Těsnohlídek popisuje ve svém románu *Kolonia Kutejsík* mobilizační dny roku 1914 v Brně jako naplněné spíše nostalgickým vzrušením, než odporem.)

Dobová technika nabízela sice pohodlí v míře, kterou bychom my považovali za nedostatečnou, ale přesto silně překračovala nabídku životních možností z doby ještě o půl století dříve. Kultura před rokem 1914 byla výrazně senzualistická a do značné míry zaměřená na smyslové prožitky, až diferencovaná opojení. Zároveň se rodí například intelektualizovaný abstraktní výtvarný projev. Hospodářská situace rozhodně nebyla krizová a obecně sdílená představa o technickém pokroku byla jadrně optimistická. Sotva tedy můžeme předpokládat masový podíl autodestruktivních psychických tendencí na válečném nadšení. Je nepochybné, že dobová masová populace neměla správnou představu o obětech, jež si vyžádají válečné operace v průmyslové epoše. Vleklý charakter konfliktu, počínajícího v roce 1914, nerozpoznali předem, jak známo, ani vojenští profesionálové.

Ostatně pyšná touha po osvědčení se v ritualizovaném válečném konání, směřujícím k vítězství a dobytí rozhodující převahy nad protivníkem, byla asi lákavá i proto, že umožňovala i sociálně nevýznamným jedincům a společenským skupinám předvést se na romanticky osvětleném jevišti. Evropané už v 19. století vstupují do epochy, kdy masy vychované národní propagandou si přivlastňují dějinné procesy a konflikty jako vlastnictví své kolektivní i soukromé představitosti a ctižádosti. Jít na frontu tedy znamenalo vymanit se z pod příkrovu jednotvárné všednosti a vstoupit osobně na dějinné jeviště. Z tohoto pocitu těžila válečná propaganda. Vzpomeňme populárního náborového plakátu britské armády, na němž vrchní velitel lord Kitchener ukazuje prstem a oslovuje anonyma, utopeného v banalitě denního provozu: „Vlast potřebuje tebe!“ Tedy právě tebe, konkrétního jednotlivce.

Od možnosti prolomit anonymitu všednosti průmyslové společnosti a vystoupit na dějinné jeviště, včetně možnosti sebeobětování, jež by mělo ráz rituálního aktu, se odvíjelo pro nás už tak obtížně pochopitelné rozpoložení Evropanů v srpnu roku 1914. Ostatně brzy se zjistí, že rychlé vítězství, ospravedlňující válečné oběti, není dosažitelné. Nad horizont kolektivního vědomí v Evropě vystupuje válečná všednost. O tomto zlomovém prožitku pak vypovídají krásná literatura, memoáry i výtvarné, hudební, filmové reflexe v podstatě až do roku 1939.

Ale už před 1. světovou válkou vystupuje nad obzor veřejného mínění skrytá forma ritualizace násilí, spojená s novým typem politického spiklenectví. Jedná se o zárodky nebo již slušně rozvinuté typy totalizujících, paramilitárních politických organizací, jako je například bolševická varianta ruské sociální demokracie. Patří sem i dobově významné evropské anarchistické hnutí. Rozkvétají rovněž pololegální nebo legální nacionalistické organizace, jež však mají své podzemní odnože a utajované cíle. Ani v tomto směru není 20. století originální, nýbrž těžší z toho, co vybudovala spiklenecká tradice v 19. století. (Poezii spiklenectví, tajných společností reflektují svým způsobem už Stendhal a Balzac.) Nicméně 20. století přináší významné novinky. Můžeme uvažovat o různých fázích vývoje spikleneckých subkultur, v jejichž rámci je břemeno všednosti přemáháno pomocí ritualizace oběti. K tomu již v polovině 20. století připojil několik jasnozřivých postřehů Albert Camus v esejí *Člověk revoltující*.

Spiklenectví, nebo chcete-li, revoluční způsob smýšlení a aktivit, nepřináší zprvu žádné hmotné výhody. Ty přicházejí na řadu až později. Spiklenectví má povznášet lidskou duši nad všední realitu, má pěstovat a slavit sektářskou mentalitu „jedinyh spravedlivých“, kteří jsou vykoupeni z bahna banality. Ostatně totéž údajně psychické sebeukojení a sebevysvobození, jakousi touhu po násilně vymoženém a Bohu nadiktovaném nanebevzetí, zřejmě můžeme pozorovat i u dnešních islamistických sebevražedných teroristů. Ti svými činy polemizují s údajně odduchovnělou, materialistickou, tedy banální civilizací Západu, utopenou ve všední požívačnosti. Zároveň jde o výstavbu nové formy veřejného prostoru, založeného na uctívání destrukce.

Všednost, odmítaná příslušníky revolucionářských sekt i vyznavači estetic-kých náboženství, se ve 20. století dočkala jakési rehabilitace po 1. světové válce. Uznání všednosti jako zkompletovaného a dostačujícího životního prostoru reflektuje v kultuře Evropy civilismus. Česká kultura má nepochybně svého klasika civilismu v Karlu Čapkoví. Ten povýšil kult takzvaného „drobného člověka“, který žije plnohodnotný život, aniž by vykročil za horizont všednosti, na umělecky zpracovanou formu lidského sebezpočtení. Svátečního očištění, natož posvátného vykoupení nám není třeba, stačí nám, řečeno dobovým jazykem pár let „nebe na zemi“. Ve jménu demokratických hodnot všedního dne se také polemizuje s okázale vyznávaným heroismem kolektivistických hnutí, jako byly nacionalismus, bolševismus, fašismus, nacismus. Nejlepší léta civilismu byla ovšem spjata s údobím dočasné hospodářské konjunktury.

Speciální rituální postupy expandují do veřejného mínění. Ze stavu, kdy sport byl záležitostí jedinců, aktivně nebo pasivně pěstujících některou disciplínu, se postupem času vyvine dobře propojená síť kolektivních obřadů, jejichž vnější projevy jsou velice podobné politickým rituálům. Masy proudí na sportoviště, kde se provozují sportovní hry a jindy tytéž masy přicházejí na stejná místa, aby pohlížely na přehlídky politické síly a naslouchaly extatickým projevům. Olympiády i lokálně významná utkání, stejně tak jako stranické srazy a sjezdy a slety, mají povahu vzrušujících, až posvátných událostí. Účast na nich a kolektivní prožitky svátečního vykupuje alespoň dočasně banalitu všednosti, do níž se naopak propadá existence osamělého, „nezapojeného“ nonkonformisty.

Jedinec, který není uzpůsoben k tomu, aby bral účast na kolektivního formách svátečního, se může ještě obrátit k umění. Některé estetické aktivity se v 1. polovině 20. století vyznačují zajímavým smyslem pro výběravost v nejširším smyslu. Hodně se lze o tom poučit na příkladu surrealistických aktivit v době rozkvětu tohoto hnutí. Právě surrealisté nadšeně doufali v přesah vlastních akcí do veřejné, až vyloženě politické roviny. Vytržení z únavy všednosti a spása skrze gnostický systém, uvnitř něhož bylo údajně možno najít všechny otázky týkající se člověka, včetně příslušných odpovědí, to byla výrazná nabídka, která zlákala řadu iniciativních individualit. Příklon i případný rozchod s tímto údajně vykupitelským hnutím nesly rysy kvazináboženské zkušenosti. Surrealismus, který je výborným příkladem estetického náboženství, měl nepochybně i své politické mučedníky, tak jako své vypočítavé pokrytce.

Estetická i politická náboženství popírala z principu nadvládu všednosti. Zajímavý je v tomto směru sovětský kult budovatelství, který ovšem byl jen určitou extrémně rozvinutou podobou kultu pokroku. Sledujeme-li zpětně propagandistické projevy budovatelského kultu, například v údajných filmových dokumentech, jež ovšem dokumentovaly spíše určitou ideu než konkrétní fakta, vidíme, že šlo vesměs o pokusy, jak vymýtit z běžného pracovního procesu rysy všednosti.

Sláva, obestírající zbožštěné úderníky socialistické práce, byla jistě jakousi náhradní mzdou. Ta se prostřednictvím mediální glorioly a ve jménu jedinečných symbolů, jako byl například horník Stachanov nebo textilní dělnice Korabelniková, vyplácela manuálně pracujícím, jimž nebylo možno nabídnout slušnou životní úroveň. Zároveň však šlo o světce nové religiozity průmyslové doby, v jejichž osobách byla práce, a to konkrétně namáhavá manuální práce, propagandisticky zdůrazňovaná jakožto výkon přesahující ze všednosti do svátečního zážitku. Podobně sváteční pervertovalo v kultech boje, fyzického zápasu, války, což byly postoje, jež sdílela všechna radikální kolektivistická hnutí, včetně nacionalismu. Všednost kultu rivality na život a na smrt ovšem ukázala svou neváživou podobu právě v letech 1. i 2. světové války.

Ke čtyřicátým a padesátým letům minulého století jistě patří také kulturní reflexe všednosti, jak ji provádělo existenciální myšlení ve své estetické a posléze téměř zlidověle podobě. Je to dobře vidět na existencialistické beletristické

klasice. Už na Sartrovu Nevолnost lze pohlížet jako na přímé utkání s tíživou mocí, kterou představuje fyzicky vnímaná a psychicky reflektovaná banalita. V ještě vyostřenější podobě totéž můžeme vnímat v Cestách k svobodě, případně v Sartrově dramatickém díle. Rovněž Camusův Cizinec má za obsah kontrast mezi obecně uznávanými kulturními normami, zvýrazňujícími výkupné sváteční hodnoty a mezi obsahem vědomí jednotlivce, který se setkává a utkává se svým okolím jen na úrovni rutinní smyslové evidence. Ta zdánlivě nepřipouští dramatickou situaci. Meursaultův svět je světem elementárních smyslových počitků a netříděných psychických reflexí, přičemž je konstatována relativní nebo alespoň dočasná soběstačnost takové existence. Jde vlastně o proklamaci provokativního vítězství banality nad komplexnějšími nároky kultivovaného vědomí, obsahujícího i zkušenost svátečního a posvátného. Toto stanovisko sám Camus překročil zejména v Moru a Pádu, kde je i čas banálního dění jevištěm etického zápasu o podstatné hodnoty.

Už v Cizinci je však zapracován postřeh, že člověk tělem i myslí odevzdaný všednosti, zavčas nerozpozná, když se mu nenápadně podbízí zlo. Z této perspektivy je pak lépe vidět na smutný osud všech spořádaných úředníků a policistů a výkonných činitelů, kteří pečlivě a čistotně a s neosobním uspokojením vystupují ve službách zla. Symbolem těchto existencí se stal pro 20. století Adolf Eichmann a nás by mohlo blíže zajímat, jaký je vlastně vztah mezi Meursaultovou roztržitou lhostejností vůči nárokům tradičního evropského étosu a mezi Eichmannovou spořádanou povolností vůči válečné všednosti.

Jaký je současný vztah člověka naší kultury k všednosti? Klidně můžeme předpokládat, že tam, kam sahá náš pohled, všednost získala převahu nad svátečními, natož posvátnými hodnotami. Je to jeden z charakteristických rysů konzumní společnosti. Lidské potřeby všeho druhu, hmotné i duševní, mají být uspokojovány kdykoliv a kdekoliv. Důraz je kladen právě na všudypřítomnost poptávky a nabídky, přičemž se někdy přirozeně a jindy očividně umělými prostředky konzumentovi nabízí stav permanentního euforického vytržení. Není to ani tak euforie z kvality nabízeného, jako spíše z kvantity. Toto řekněme komercializované sváteční vytržení, jež má být rozprostřeno přes všech sedm dní týdne, ostře kontrastuje se zkušeností umírněného konzumu, hraničícího s polovičním nedostatkem. Právě zážitek nedostatku, který mohl kdykoliv aktuálně propuknout, vzhledem k tomu nebo onomu výrobku, byl charakteristickou zkušeností Evropana řekněme z poloviny 20. století, ve východní Evropě pak ještě o několik desetiletí déle.

Dnes se občas podivujeme i lekáme zvláštní směsí všedního a svátečního, která je na půdě průmyslové civilizace probouzena průmyslovým způsobem výroby krásna. Umělecký průmysl na jedné straně podstatně zvyšuje obecnou úroveň estetického vnímání a současně vytlačuje z obecného povědomí náboženské uctívání krásného, jež ještě před nějakými čtyřiceti lety výrazně ovlivňovalo obecné představy o svátečních hodnotách. Nyní se nekonfrontujeme s krásou vytvářenou jedinečným výkonem, nýbrž s pěknem produkovaným ve velkých sériích. Jde

o masovou zkušenost estetické banality, jak ji produkují rovněž sdělovací prostředky a která ovlivňuje i naše kolektivní představy o úniku ze všednosti.

Obraťme se ještě k některým způsobům, jimiž Evropan 20. století zápolil s ohrožením duševní rovnováhy, jež vyvolával stísnující prožitek banality. Po oslabení vlivu křesťanství, jako obecně sdíleného a státem podporovaného kultu, pozorujeme vůdčí nároky, jež se veřejně kladou ze strany kultu revoluce. Minulé století, ovšem už jako dědic 19. století, hledá na první pohled řešení sociálních problémů, ve skutečnosti postupuje k ustavení nového duchovního horizontu. Výchozím předpokladem je postavení člověka na místo Boha. Kult vlasti je kultem pozemského bytí, i když v některých konkrétních případech dochází ke smíšení křesťanských postojů s patriotickou mentalitou, řekněme rovnou, že na základě oboustranného omylu. Patriotismus si v podstatě chtěl vystačit s kultem pozemské vlasti a materiálního národa, i když profily některých postav minulosti byly účelově transformovány podle křesťanských vzorů: za příklad si uveďme literární i výtvarné interpretace osobnosti a osudů Boženy Němcové, nejednou zřetelně ovlivněné tradicí katolického mariánského kultu.

Podstatné je, že neuspokojivá část lidského údělu, včetně denní banality, je revoluční ideologii přičítána jako vina konkretizovaným a pojmenovaným autoritám, společenským skupinám, třídám, stranám. Vůči těm je údajně nutno vyvinout revoluční úsilí. Revoluce, jako záchrana před banalitou, je v centru radikálně patriotického i socialistického myšlení. Revoluce se má dít jako akt záchrany před cizinci, před vykořisťovateli, před těmi, kteří jsou nevlastní, jiní, cizí, zkažení. Ve jménu jakéhosi „konečného řešení“ se také ubírají Evropané na bojiště obou světových válek. Veřejný prostor je obecně sdílen a málokdo vyslovuje výhrady vůči tomu, že se v něm utápějí a dokonce mizí soukromé osudy. Jak víme, následkem konfliktu v letech 1914–18 je série skutečných revolučních zvratů, jež zásadně změnil životy Evropanů. Totéž se znovu děje po roce 1945 ve střední a východní Evropě.

Po sériích excesivního teroru na bojištích i v zázemí se obecně sdílený kult revoluce postupně vyčerpává. Stěhuje se mimo Evropu, do oblastí považovaných donedávna za okrajové a v samotné západní Evropě se postupem času kult revoluce stává majetkem mentálně ohraničených sekt. V roce 1968 na Západě dochází k prudkému, avšak příznačně pomíjivému poslednímu vzplanutí revolučního kultu. Avšak východoevropský disent 70. a 80. let minulého století se ve svém hluboce zažitém odporu ke kultu revoluce programově zřiká jakéhokoliv radikalismu.

Jiná myšlenková situace byla ovšem v oficiálních sférách marxistických režimů východní Evropy, kde se kult revoluce rychle konstituoval ve všemožně podporovanou a usilovně rozvíjenou státní a dokonce internacionální ideologii. Tato ideologie všelijak zdobila všednost a pomáhala zastírat nedostatky státně řízené kultury a ekonomiky. Banální všednosti se přiznávalo jakési místo uvnitř soukromých osudů, jež byly principiálně nazírány jako méně závažné než kolektivní osudy. Ale i společenské a hlavně pracovní kolektivy byly pod vlivem tísnivé stránky všednosti, zejména když pracovní procesy a jejich výsledky se jevily jako

málo uspokojující. Ukazovalo se totiž, že mýtus výkupné revoluce selhával v tom podstatném: sociální nivelizace člověka sice zprošťuje tlaku sociální konkurence (což má neblahý vliv na pracovní výkonnost), ale od základních lidských břemen nikoho neosvobozuje. Ani zneplatnění peněz (například likvidační úspor) a jejich proměna v jakési poukázky, platící jen uvnitř víceméně přidělového systému, nepřineslo nic podstatného, s výjimkou obecného pocitu trvalé nejistoty. Je to pochopitelné: peníze z hlediska spotřebitele jsou ekvivalentem lidských přání, přičemž jistě platí, že některá lidská přání nejsou člověku přátelská. Ale vezmeme-li lidem peníze, nezprostíme je tím ještě jejich přání a nutkavých vidin, dokonce ani těch nejhorších.

Jak víme, všechna dostupná řešení uvnitř kultu revoluce se ukázala jen jako dočasná a v posledku neúspěšná. Přesto některé učiněné pokusy nebyly bez zajímavosti. Například kult schůzování, setkání, jejichž obsah byl většinou značně formalizovaný, byl zřejmě jedním z pokusů, jak uniknout z dosahu banality a jejího rozkladného psychického vlivu. A bylo zajímavé pozorovat, jak volky nevolky většina ze zúčastněných přistupovala na jakási oficiálně nevyjádřená pravidla hry a stávala se hráči na poli vymezeném v podstatě rezidui odumírajícího kultu rokujících spiklenců-revolucionářů, karbonářů, anarchistů, bolševiků, nacistů. Když takzvaný prostý člověk přistupoval na schůzovní konvence, docházelo k tomu, že lidé, kteří se běžně oslovovali křestními jmény a sdíleli na pracovišti komfort neformálních vztahů, jako účastníci schůzovního rituálu najednou o sobě užívali příjmení a oficiálního pojmenování soudruh, soudružka. Neboť na schůzi se údajně podíleli na jakési sváteční formě všednosti, která se jevila jako levně dostupná, ovšem taky neúčinná. Snad to bylo nezáměrně vytvořené svědectví o tom, že ritualizovat lze s úspěchem jen to, co vnímáme jako sváteční hodnotu, méně už prostou, byť výživnou všednost a vůbec ne už banalitu.

Závěr 20. století a současnost čelí banalitě prostředky rozvinuté průmyslové společnosti. Nikoliv produkce, ale konzum se má jevit jako podíl na slavnostním, vysvobozujícím konání. Koupě nových bot, natož automobilu je v reklamní agendě běžně interpretována jako akt katarzního charakteru. Kup si nový, dokonalejší výrobek a počneš žít novou, dokonalejší existenci. Jedná se patrně o dobovou iluzi, snad o pokus, jak dodat sériově produkovaným rysům všednosti spíš podobu než charakter svátečního zážitku. Cítíme, že tu něco nesouhlasí. Přesto se nemůžeme vymknout z rámce takto pojaté všednosti, obsahující údajně svou vlastní katarzi. Asi proto, že prostředky, jimiž se běžně reflektuje průmyslová společnost, apelují na cosi, co sami uznáváme za platné a dokonce podstatné, totiž na naši schopnost konkurence.

Závěrem chci ještě ukázat na konkrétním příkladu, že perspektiva, rozlišující sváteční prožitek od všedního a od banálního zážitku, může znamenat odlišné hodnocení konkrétní události. Za příklad беру podzim roku 1938 a otázky platné v tehdejší Československé republice, z nichž některé nás zajímají vlastně dodnes. Jedna z centrálních otázek, souvisejících s tehdejšími děním, která se nám čas od

času naléhavě vrací, zní: měla tehdejší československá vláda dodržet politický kurz nastoupený květnovou mobilizací? Měla tedy na podzim roku 1938 Praha iniciovat česko-německou válku a to i za zřetelně nevýhodných zahraničně politických a strategických podmínek?

Odpovědi na tuto otázku se zřetelně odlišují právě v závislosti na zvolené perspektivě. Relativně početná skupina českých publicistů pohlíží na eventuelní válečný konflikt na podzim 1938 v podstatě z perspektivy svátečního. Tito lidé obvykle přičítají československému válečnému vystoupení katarzní hodnotu. Soudí, že i technicky nezdařená vojenská aktivita by měla cenu mravního impulzu, který by v historické perspektivě zhodnotil dvacetiletou existenci ČSR jakožto demokratického státu. Usuzuje se, že válka by znamenala vykročení z hranic pragmaticky posuzované životní všednosti a povýšení demokratického státu na posvátnou hodnotu, jíž stojí za přinášet i nejvyšší oběti. Dodatečně se navrhuje zopakovat v ČSR podzim 1938 rozpoložení srpna 1914. V rámci takto koncipovaných úvah bývají válečné vyhlídky československé armády posuzovány poměrně příznivě. Soudy se opírají o existenci složitých pohraničních opevňovacích systémů a vycházejí tedy i v tomto směru z perspektivy 1. světové války. Technické úvahy o možnostech československého odporu ovšem v perspektivě svátečního zážitku nejsou tím nejdůležitějším. Přednost má v tomto úhlu pohledu posvátný vklad válečných obětí do obecně sdílené státní ideje. Nepochybně můžeme mluvit o perspektivě upřednostňující výsledné sváteční hodnoty před zkušenostmi případné válečné všednosti.

Odlíšný postoj zaujímají ti, kdo se zabývají danou otázkou z perspektivy všednosti. Průběh případného českoněmeckého konfliktu rozvažují skeptičtěji. Případné válečné utkání je posuzováno spíše na podkladu zkušeností z prvních let 2. světové války, v nichž například opevňovací systémy neprokázaly valný význam. K posouzení je předkládán například spíše stav vojenského letectva obou případných rivalů a také otázky, které se do slavnostní perspektivy obvykle už vůbec nevejdou, jako například úroveň československé komunikační sítě z hlediska nároků moderní války.

V perspektivě slavnostní události se branný odpor jeví jako hodnota sama o sobě, bez ohledu na jeho výsledek. Z perspektivy všednosti se však objevuje i možnost, že by se případné válečné utkání poměrně rychle přelilo v chaos, který by zachvátil technicky méně vybavenou a národnostně poměrně pestrou československou armádu, v chaos, který by po sobě zanechal spíše pachů než očekávaného zhroutení státu i státní ideje, než prožitek očistné katarze.

Uvedené perspektivy jsou neslučitelné. Při případné debatě stojí spíše vedle sebe, než proti sobě, tím spíše, že pro zastánce prvé perspektivy větší počet případných obětí konfliktu by utvrzoval výjimečný význam historické chvíle. Kdežto pro zastánce perspektivy všednosti velké množství mrtvých a zraněných by bylo pouze důkazem, že armáda nemohla splnit svou zásadní úlohu: obranu životů a majetku občanů.

Hledisko válečné banality vlastně není uplatňováno, i když by nepochybně mohl vzniknout epický polemický projekt rázu „co by se stalo, kdyby“. Z ruky

šikovného a historicky obeznaného publicisty by jistě mohla vzejít románová nebo non-fi studie, v níž bychom se setkali se zkušenostmi československého vojáka ve dne vydaného leteckým útokům a v noci zatíženého nekonečnými pěšími přesuny, přičemž by jistě přišly v úvahu odlišné postoje Čecha, Slováka, Němce, Maďara, Rusína. Jiné by byly prožitky civilisty Pražáka a jiné v místech se silnou německou menšinou, jako například ve Znojmě nebo v Brně atd. Při poměrné oblibě takto koncipovaných prací v zahraničí na téma 2. světové války snad můžeme říct, že je jen otázkou času, kdy podobný text na téma podzimu 1938 vnikne i u nás. V takto koncipovaném textu bychom se asi také setkali se všemi třemi odlišnými perspektivami, jež se jinak v publicistických debatách spíše míjejí.

BANALITÄT, ALLTÄGLICHKEIT UND FESTLICHEN IN DER 20. JAHRHUNDERT

Pavel Švanda untersucht in seinem Essay die komplexen Zusammenhänge in der Beziehung zwischen dem Alltäglichen und dem Erleben einer festlichen Zeit. Das zwanzigste Jahrhundert kennt die säkularisierten Formen des „Festlichen“, wie zum Beispiel die Erwartung eines Kriegskonflikts als Erwartung einer Zeit, in der die langweilige Alltäglichkeit überwunden wird oder eine revolutionäre Begeisterung und die Vorfreude auf neue zukünftige Erfahrungen zum Vorschein kommen. Diese Formen haben jedoch ihren Anfang bereits im 19. Jahrhundert (der Romantismus, die Komplottmacherei, Kunst als „Entkommen aus der Banalität des Lebens“ u. ä.). Die Feier- und Alltagserfahrung ermöglicht es auch, einen Schlüssel zur Interpretierung vieler historischer Ereignisse zu finden. Dies hat der Autor am Beispiel der Auswertung der Krisensituation in der Tschechoslowakei im Jahre 1938 gezeigt.



Max Beckmann: Granáty, 1915, lept

