

# Lidé města

7 / 2002



*Jan Sokol*

Revue pro etnologii, antropologii  
a etologii komunikace

Úvodní slovo

1 **Slavnostní řeč** Jaroslav Kohout

Filosofické zamyšlení

3 **Skutečnost a subjekt II.** / Reality and subject II Ladislav Benyovszky

Studie

11 **Kam směřují humanitní vědy** Jana Hozáková

17 **The Embers and the Stars – Uhlíky a hvězdy** (Úryvek ze druhé kapitoly Phýsis) Erazim Kohák

41 **Američané.** Legenda dětí konce 20. století Mirjam Moravcová,  
Dana Bittnerová

74 **Sein als Bewegung?** (Zwischen Substanzmetaphysik und „Sein in den Möglichkeiten“) Ivan Chvatík

89 **K antropologii komunikace mluvené a psané** Petr Zima

95 **Památkáři, ekologové, téma oživení památek** Tomáš Hájek

104 **Aktuální myšlení a „věc o kterou běží“** Ladislav Benyovszky

114 **Počátečnost počátku.** Martin Heidegger v jiném počátku myšlení  
Aleš Novák

127 **Poznámka k problematice epistemologické diskontinuity** Josef Fulka

139 **Historie, paměť, autobiografie.** Poznámky k tematizování minulosti  
Jakub Grygar

153 **Hermeneutika a věda o životě** Pavel Kouba

164 **Člověk jako „ne-osoba“.** Poznámka k sokolově konceptu osoby  
Jan Brabec

172 **Já v pólech blízkosti a cizoty.** Past artikulačních sítí Jakub Češka

182 **Kdo je můj nepřítel?** Jan Heller

191 **Posvátné a profánní, sváteční a všední** Josef Kružík

Dokumenty doby

197 **Malý retrogradní slovník filosofických pojmů** Marek Jakoubek, Tomáš  
Hirt

209 **Sokol hore pod oblaky.** Fenomén sokol v moravské lidové písni  
Libor Prudký

216 **Smysl, mysl a smích** Sidonius a Sakateka

222 **Dopis redaktorovi Práce** Jan Sokol

224 **Dopis Janu Sokolovi** Radim Palouš

232 **Dopis** Oto Mádr

233 **Sokolovské zlomky – perly nepaměti.** Honzovi k dvanácté pětiletce.  
Zdeněk Neubauer

239 **Zdeněk Pinč o Janu Sokolovi** Jaroslav Novoný, Jakub Češka

250 **O Janu Sokolovi vypráví jeho bratr Václav Sokol** Jaroslav Novoný,  
Jakub Češka

K 65. narozeninám prof. PhDr. Jana Sokola,  
děkana fakulty humanitních studií v Praze

přednesl v budově v Legerově ul. 63 dne 19. 4. 2001  
PhDr. Jaroslav Kohout

Vážené dámy, vážení pánové, kolegyně, kolegové a milý oslavenče!

Říkají-li někteří pováleční němečtí politikové druhé a třetí generace, že za svou kompetentnost veřejně působit vděčí „milosti pozdějšího narození“, pak já zde dnes mluvím z titulu milosti narození dřívějšího.

Má generace, respektive ta její část, k níž patřím, měla bohužel často příležitost řídit se evangelní výzvou: „Truchlete s truchlícími!“, zatímco teprve teď, na stará léta, je nám hojně dopřáno „radovat se s radujícími“. Ovšem i tato povzbudivá, s mnoha příjemnostmi spojená společenská povinnost bývá pro našince kontaminována s jistou dávkou únavy a marnosti, které odpomáhá jen vědomí, že se věci dostávají na své správné místo a že jimi disponují správní lidé.

To je právě případ našeho jubilanta, který se v uplynulém desetiletí pracoval od nejnižších akademických stupňů k hodnotám nejvyšším. Přitom je měl mít už dávno.

Má osobní i pracovní setkání s Honzou Sokolem se táhnou dlouhá desetiletí na různých, často nepředvídaných úrovních. Tak jsme se např. setkávali v letech 60., když uskutečňoval – se svým tehdejším spolupracovníkem Jiřím Němcem – velkorysý plán vydávání překladů světové religionistické literatury v nakladatelství Vyšehrad. Mělo se dohánět dvaceti až třicetileté zpoždění, z čehož se ovšem do začátku 70. let podařilo realizovat jen torzo. I za ně vděčíme především jemu: Honzův překladatelský podíl byl enormní, když ho porovnám s výkonem nás ostatních.

Když jsem pak v letech 70. a 80. pracoval jako redakční kuli v technickém nakladatelství, vynořil se tam Jan Sokol jako autor mezinárodně úspěšné publikace Jak počítá počítač a dalších prací podobného typu.

Dnes se opět mohu podílet jako skromný přihrávač na vysokoškolském projektu,

jemuž stojí Jan Sokol v čele. Žasnu při tom – jako mnozí jiní – nad jeho polyhistorickou mnohostranností, a to nejen teoretickou, ale v téže míře i praktickou. Také jsem si kdysi představoval, že budu usilovat o široce pojatou vzdělanost a o její společenské uplatňování. Ale teprve na Honzově příkladu vidím, jak se to doopravdy dělá. A přitom v každém oboru své publikační, učitelské či veřejné činnosti se může měřit s předními specialisty!

Nakonec řeknu něco troufalého, co na první pohled a doslovně vzato může vypadat jako opovážlivost. Když Masaryk při pětistém výročí Husovy smrti vyhlásil v Ženevě zahájení boje za naši samostatnost, bylo mu pětadesát. Měl tehdy za sebou několikrát brilantní poslancování jako důležitou zatěžkávací zkoušku, která ho disponovala pro předsevzatý úkol. Také Jan Sokol má za sebou, jak víme, nejednu úspěšnou „zkoušku státníkovu“, ale před sebou daleko příznivější perspektivu.

V této chvíli a na tomto místě mu lze především přát, aby slibně započatý náročný vzdělávací podnik, do něhož se tady před lety pustil společně se svým „alter ego“ Zdeňkem Pincem, přivedl ke zdárným koncům. Tedy mnoho sil a úspěchů! Děkuji vám za pozornost.

(Sokolova lakonická úsměvná replika na tuto eulogii zněla: „Mohu přítomné ujistit, že se nechystám vyhlásit odboj!“)

## Skutečnost a subjekt II.<sup>1</sup>

Ladislav Benyovszky

Novověk bytostně určuje, že *Ereignis* se „děje“ (již) jen jako sebezajišťující (ALETHEIA proměněna v jistotu) vztahování se ke skutečnosti (FYSIS proměněna ve Wirklichkeit). Toto „dění“ *Ereignis* konstituuje lidství do podoby *subjektu* jako specifické dějinné podoby metafysického určení *animal rationale*.

Tím, pro koho jako prvního byl svět (Erignis) totéž co *skutečnost* a kdo zároveň poprvé promyslel bytí jako skutečnost a člověka jako skutečné (wirkliche) jsoucno, byl *Spinoza*. Spinozův *dějinný* (Geschichte) význam spočívá především v tom, že bytí rozumí jako skutečnosti, tzn. – jeho pojmem vyjádřeno – jako *necessitas*. *Necessitas*, jako kterou bytí zakusil, je obsažná a nikoli jen formální *nutnost* – naléhání přítomnosti rozuměné konkrétně jako souvislosti nepodmíněného (agere, existentia) a podmíněného (operatio) kladení. Tento základní dějinný smysl svého filosofování vyjadřuje Spinoza tvrzením 29 první části *Etiky*: „In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.“<sup>2</sup>

Spinoza však bytí nejen poprvé zakusil jako skutečnost (Wirklichkeit). Spinoza také skutečnost poprvé filosoficky artikulovaně promyslel a podal tak její filosofickou koncepci. Protože bez alespoň elementárního vhledu do Spinozova pojetí vnitřní struktury skutečnosti skutečného není možné porozumět jeho koncepci lidství, pokusme se stručně naznačit alespoň její základní rysy.

<sup>1</sup> Tato úvaha rozvíjí téma „filosofického zamyšlení“ – „Skutečnost a subjekt I“. *Lidé města*, 6, 2001, s. 5–12. Seznámení s ním předpokládá porozumění následujícímu textu.

<sup>2</sup> Benedicti de Spinoza Opera ..., I., Nijhoff, 1890, *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Dále jen „*Etika*, (pars) ..., ...“.

Protože smyslem bytí je pro Spinozu *necessitas*, „sebe-před-sebe (ve svůj stav) kladení“ toho, co zakoušíme jako veškerenstvo jsoucího, má bytí povahu *produktivní* souvislosti (pohyb sebekladení) fixované terminologicky jako *existence* (existentia), souvislosti, jejíž základními a jen abstrakcí oddělitelnými momenty<sup>3</sup> jsou bytí bráno jako *ono samo*, tzn. bytí *o sobě* (in se), a bytí bráno jako zkušenostně (experientia vaga) se nám podávající, a tedy nikoli již jako *ono samo*, nýbrž bráno jako *cosi jiného* – *jinobytí* (in alio). „Bytí o sobě“ nazývá Spinoza *substance* (substantia) a definuje je jako to, „co je samo v sobě a chápe se skrze sebe sama“.<sup>4</sup> „Jinobytí“ nazývá Spinoza *modem*, kde pojem *modus* nese v sobě význam „substance brána tak, jak je přístupná zakoušejícímu (experientia vaga)“, tedy význam *způsobu jak je tu* (v oboru empiricky přístupného) *substance* – význam jinobytí, zároveň ovšem význam *produktivní*, totiž význam *završení* jakožto „shrnutí pohybu“, význam jako *klid* vystupující produktivity (kladení, substance), tedy význam *stav*. Modus proto Spinoza definuje jako „příčinnost“ (affectus) substance a v tomto smyslu „jinobytí“.<sup>5</sup> Modem je tak fakticky myšlen ontologický statut všeho přístupného vágní zkušenosti, substancí pak to, čeho je toto zakoušené *stavem* a co je ovšem jako takové empirickému vědění (experientia vaga) nepřístupné, o čemž však jako o tom „co to zakoušené je“ víme díky vědění intuitivnímu (scientia intuitiva). Syntéza „substance – modus“ je syntézou charakterizující skutečnost (Wirklichkeit) jako sebe-kladení „ze skrytosti do zjevnosti“, jako *uskutečňování se*.

Protože bytí (skutečnost) spočívá v „sebe-před-sebe-kladení ve svůj stav“, v naléhání přítomnosti, nese v sobě jako svůj základní smysl *produktivní* rys „býtí ze sebe“ (*necessitas*). Tento základní smysl „*necessitas*“ se vzhledem ke struktuře „substance – modus“, tedy vzhledem k povaze „uskutečňovat se“ již skutečnost vykazuje, fakticky prezentuje jako dění *diferenciace* ve *vynucovací* povaze (*necessitas*) bytí, tzn. jako souvislost *specifičnosti* produktivity „bytí o sobě“ a *specifičnosti* produktivity „jinobytí“ jako již *stavu* substance. Tuto vnitřní diferenciaci v realizaci *necessitas* fixuje Spinoza pojmově prostřednictvím definice páru „svoboda“ – „vynucenost“ a přísně dbá na to, aby nekládal do výrazu *svoboda* (libertas) jiné významy, např. význam „libovolného“.<sup>6</sup> Specifikuje tak *necessitas* jako souvislost

<sup>3</sup> „Moment“ zde chápej v přísném slova smyslu, tzn. jako to, co je smysluplné jen v rámci souvislosti přecházení v jiné.

<sup>4</sup> „Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur“ *Etika*, I., def. III.

<sup>5</sup> „Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, ...“ *Etika*, I., def. V.

<sup>6</sup> Toto – jednoduše řečeno – je smyslem Spinozovy identifikace svobody a nutnosti.

podmíněného (v případě modu) a nepodmíněného (v případě substance) kladení: „Svobodnou nazývám tu „věc“, která existuje jen z nutnosti své „přirozenosti“ a je určována k činnosti pouze sebou samou. Nutnou však, či vynucenou tu, která je determinována do jistého vymezeného způsobu existence a jednání něčím jiným.“<sup>7</sup> Syntéza „svoboda – vynucenost“, resp. „konání (agere) – jednání (operatio)“ je syntézou charakterizující skutečnost (Wirklichkeit) jako souvislost podmíněného a nepodmíněného kladení.

Bytí je pro Spinozu skutečnost. Tu chápe jako uskutečňování se (substance – modus) po způsobu náporu (necessitas) vnitřně artikulovaného jako souvislost podmíněného (operatio) a nepodmíněného (agere) kladení. Protože pak *kladením* je míněn *nápor* a *naléhání* prezentující se empiricky jako svůj stav (modus) a konkrétně empiricky přístupný *způsob* náporu (operatio), protože to, co je kladením „vynuceno“ je stav (modus) kladení samého – „příčiněnost“ (affectus) substance, vykazuje celkově *necessitas* (skutečnost) povahu *sebezapříčiňování*, přičemž „zapříčiňování“ není již míněno jako temporální skrývací-odkrývací závaznost (TO CHREON) či jako „zaviňování“ jsoucího (AITION).<sup>8</sup> Je míněno přísně nečasově a produktivně, totiž jako „zapříčiňování“ jakožto *provádění* a *sebeprodukování*, jako *kauzalita*. Skutečnost je kauzační souvislost – „spojení příčin“ (connexio causarum) – vyjadřuje se Spinoza<sup>9</sup> a celkovou povahu skutečnosti následně chápe jako „sebe-zapříčiňování“ ve smyslu „sebe-příčiňování“ – jako *causa sui*. Tato *celková povaha necessitas* je vyjádřena první definicí první části *Etiky*: „Příčinou sebe sama rozumím to, čeho esence zhrnuje existenci, čili to, čeho „přirozenost“ může být chápána jen jako existující.“<sup>10</sup> Bytí je pro Spinozu souvislost podmíněného a nepodmíněného kladení (operatio – agere) mající povahu sebezjevování (substance – modus) na základě sebe-příčiňování (causa sui).

Ani teď však ještě Spinozův vzhled do vnitřní struktury jím poprvé zakoušené skutečnosti (Wirklichkeit) není dostatečně konkrétní. Je zapotřebí připomenout, že vzhledem k základnímu náhledu, totiž vzhledem k náhledu, že to, co máme empiricky před sebou (experientia vaga) jako

<sup>7</sup> „Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.“ *Etika*, I., def. VII.

<sup>8</sup> Proto Spinoza explicitně odmítá všechny tradiční AITIAI kromě produktivně přeformulované *causa efficiens*.

<sup>9</sup> Srov. *Etika*, II., 7, pozn.

<sup>10</sup> „Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.“ *Etika*, I., def. I.

*jednotu všeho*, je jako *stav* (modus) vystupující sebe-kladení jednoty všeho (substance)<sup>11</sup>, to, co „jindy“ a „jinde“ zakoušíme jako „jednotu všeho“ musí být fakticky v oné jednotě již *obsaženo*, a její *nápor* (existentia) musí tedy být *samou věčností*<sup>12</sup>, či – opačně vyjádřeno: to, co zakoušíme jako nekonečné trvání (duratio) je jen neautenticky (pro vágní zkušenost) vystupující *věčnost*.<sup>13</sup> Totéž pak musí platit o *nekonečnosti* (infinitas). Jako *necessitas* pojatá *skutečnost* je totéž co *nekonečnost* (infinitas), která ovšem nesmí pak *mínit* nějakou empiristicky představovanou „neohraničenost“ – „nekonečnost svého druhu“ (in suo genere),<sup>14</sup> nýbrž nekonečnost *absolutní* (absolute)<sup>15</sup>. Empiricky (experientia vaga) přístupná ovšem může naopak být pouze svým „stavem“, právě jako *nekonečnost svého druhu*.

Ukazuje se proto, že diference podmíněného a nepodmíněného kladení (agere – operatio), bytí a jinobytí (substantia – modus) v sebezapříčiňování (causa sui), je nejen diferencí působnosti a jejího stavu, nýbrž „také“ diferencí co do „věčné obsažnosti“ (realitas, essentia). „Substance“ nutně musí být nekonečně věčně obsažná, *percipovatelná* je však vždy jen jako nekonečnost *svého druhu*. Tak Spinoza získává třetí významovou diferencí ve struktuře skutečnosti, diferencí co do věčné obsažnosti *nekonečného* a naopak *konečného* „ukazování se“ (res), tzn. diferencí *boha* (Deus)<sup>16</sup> a *konečné věci* (res finita).<sup>17</sup> Sebe-zapříčiňování (causa sui) tak získává též význam *obsažnosti věci v bohu*: „Vše, co jest, v bohu jest a bez boha nemůže nic být, ani být chápáno.“<sup>18</sup>

Zmíněnou „nekonečnost svého druhu“ lze vzhledem k tomu, čím je, určit *empiricky*. Je to to, co *percipujeme*<sup>19</sup> jako specifickou neohraničenost, specifickou nekonečnou věčnou obsažnost – *atribut*<sup>20</sup> – a prostě empiricky lze také určit, co atributem je: *rozprostraněnost* (extensio) jako specifická nekonečná věčná obsažnost v rámci níž je jako to, co je jí vymezeno smys-

<sup>11</sup> Srov. úvahu „Skutečnost a subjekt“. *Lidé města*, 6, 2001, s. 5–12.

<sup>12</sup> „Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, ...“ *Etika*, I., def. VIII.

<sup>13</sup> „Duratio est indefinita existendi continuatio.“ *Etika*, II., def. V.

<sup>14</sup> *Etika*, I., vysvětlení k def. VI.

<sup>15</sup> *Etika*, I., vysvětlení k def. VI.

<sup>16</sup> „Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.“ *Etika*, I., def. VI.

<sup>17</sup> „Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest.“ *Etika*, I., def. II.

<sup>18</sup> „Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.“ *Etika*, I., 15

<sup>19</sup> Výraz „percipere“ se vyskytuje v úvodních Spinozových definicích jen v definici atributu. Nemíjí „concipere“.

<sup>20</sup> „Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.“ *Etika*, I., def. IV.



luplné *těleso* (corpus) a *myšlení* (cogitatio) jako specifická nekonečná věčná obsažnost v rámci níž je jako to, co je jí vymezeno smysluplná *idea* čili „pojem ducha“. Obé je ovšem principiálně způsobem, jak je empiricky přístupná nekonečnost absolutní, tj. bůh.<sup>21</sup>

Jestliže byl čtenář dostatečně pozorný a orientoval se v naznačené Spinozově teorii *skutečnosti*, může porozumět tomu, jak Spinoza zakouší a filosoficky interpretuje to, co obvykle nazýváme jsouncem, či věcí, a následně, jak rozumí jsouncu specifickému, člověku.

Vzhledem k tomu, že bytí je zakoušeno jako skutečnost skutečného, základním určením ontologické povahy a statutu každé „věci“ je to, že je čímśi *skutečným*. Tento „působnostní“ (wirkliche) význam jednotlivého jsoucího vyjadřuje Spinoza tím, že každá věc je pro něj *modem*, či „modifikací“, tzn. „afektem atributů“<sup>22</sup> – shrnutím konstituujícího ji pohybu uskutečňování se, *faktem*, jak dnes často říkáme aniž bychom byli schopni vnímat produktivní význam (facere) tohoto určení.

Pojetí jednotlivé věci již jen jako faktu znamená, že to, co vnímáme jako její identitu se sebou, sebeproměnu a samovývoj, je smysluplné jen jako *přítomnost*, *účinek* sebepodávání se (substance samé). Jsoucí již se nepodává v bezprostřední *identitě* s jeho bytím<sup>23</sup>, nýbrž jen jako *jino*-bytí. Veškerý ontologický obsah a smysl každé zakoušené jednotlivosti je přístupný nikoli již jako cosi náležejícího této partikularitě *jako takové*, nýbrž jako způsob jak *je tu* (v oboru zakusitelného) substance. Proto je pro Spinozu každá věc ve všem plně determinována bohem<sup>24</sup>, nemůže sama sebe určovat, ani sebe sama učinit indeterminovanou.<sup>25</sup> Tato ztráta svébytného významu věcí, jejich *zničení*,<sup>26</sup> dějinně znamená, že „věc“ je člověku totéž co jen „stav“, „kus“ a „způsob“ zakládající jej produktivní (prováděcí) souvislosti a je zakoušena, teoreticky zohledňována, ale především lidským konáním vytvářena, již jen jako cosi takového.<sup>27</sup> U Spinozy se tento

<sup>21</sup> Srov. *Etika*, II., pozn. 1 a 2. def. I. a def. II.

<sup>22</sup> „Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, ...“ *Etika*, I, 25, pozn.

<sup>23</sup> Srov. Aristotelovu zkušenost se jsouncostí (ENERGEIA) a jsouncem (ERGON) v zamýšlení „Dějinný původ bytostného určení člověka jako rozumného živočicha“. *Lidé města*, 4, 2000, s. 3–11.

<sup>24</sup> Srov. *Etika*, I., 26.

<sup>25</sup> Srov. *Etika*, I., 27.

<sup>26</sup> Srov. Heidegger M., GA, Bd. 79, s. 9.

<sup>27</sup> „Das Anwesende kann aber auch sein als das Beständige im Sinne der Bestandstücke des Bestandes, der als das ständig Bestellbare in demjenigen Stellen gestellt ist, als welches das Ge-Stell waltet.“ Heidegger M., GA, Bd. 79, s. 40.

důsledek ustavení bytí ve skutečnost prezentuje v první, a proto rasantní, podobě: „Bůh je nejen příčinou toho, aby věci začaly existovat, ale též příčinou toho, aby setrvaly ve své existenci“<sup>28</sup>; „Každá věc může zaniknout jen působením vnější příčiny.“<sup>29</sup> Tato určení postupně specifikující ontologickou nesvébytnost věci, vyúsťují pak k fixaci *naléhavosti přítomnosti* (aktuálnosti), tedy holého *náporu* (conatus) spočívajícího v *setrávání* (perseverare),<sup>30</sup> jako jediné bytostné charakteristiky věci jako věci: „Každá věc, pokud je sama sebou, usiluje setrávat ve svém bytí“.<sup>31</sup> „Nápor (conatus), kterým každá věc „usiluje“ (conatur) setrávat ve svém bytí (in suo esse perseverare), není nic jiného, než sama její skutečná (aktuální) esence“.<sup>32</sup>

Jsoucí je vnímáno jako *skutečné*, tzn. jako *fakt*, tzn. jako to, co je *aktuální*. Orientace na faktičnost, skutečnost a aktuálnost je *zničení* věcí. Je důsledkem toho, že *Ereignis*, děje-li se jako *bytí*, nutně dospívá do *ražby skutečnosti*.

Nyní teprve máme vytvořeny podmínky pro porozumění tomu, co znamená, že u Spinozy je poprvé zakoušen a filosoficky interpretován člověk jako *subjekt*, specifická dějinná podoba *animal rationale*. Znamená to, že Spinoza právě tak jako předchozí filosofická tradice zakouší člověka jako specifické jsoucno mezi jsoucný. Vzhledem však k tomu, že bytí se již nepodává jako FYSIS, jako přítomnost ideje či jako ENERGEIA, nýbrž jako *skutečnost* (Wirklichkeit), „jsoucno“ a tedy i „jsoucno člověk“ není Spinozovi již přístupné jako „to hemživé“, jako „nejsoucí“, protože jen zpřítomnění ideje, ani jako dílo (ERGON), nýbrž jako *skutečné, fakt, aktuální*. Bytostnou charakteristikou jsoucího (skutečného) je *nápor* (conatus, wirken) vystupující v široké škále způsobů od pouhého zdánlivě nečinného „nenechat do sebe vstoupit“, až po různé typy aktivismu. Že člověk je zakoušen jako *subjekt* předně znamená, že jako jeho bytostné a rozhodující určení je vnímána jeho povaha *dynamicky založené a dynamicky se dějící* jednoty – „usilování setrávat ve svém bytí“.

Člověk je však jsoucnem *specifickým*, je „usilováním setrávat ve svém bytí“ *specifickým*. Kořen specifičnosti spočívá v tom, že člověk je *jediným jsoucnem percipovatelným* jako jednota<sup>33</sup> obou obsažných způsobů jakými se substance podává (jednota obou atributů), totiž jako jednota ducha

<sup>28</sup> *Etika*, I., 24.

<sup>29</sup> *Etika*, III.

<sup>30</sup> Bližší výklad srov. v úvaze „Skutečnost a subjekt“. *Lidé města*, 6, 2001, s. 5–12.

<sup>31</sup> „Unaquoque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.“ *Etika*, III., 6

<sup>32</sup> „Conatus, quo unaquoque res in suo esse perseverare conatur, nihil est proeter ipsius rei actuaelem essentiam.“ *Etika*, III., 7.

<sup>33</sup> Sr. *Etika*, II., tvrzení 13 a 21.

(mens) a tělesa (corpus). Původní sjednocování<sup>34</sup> dynamicky pojatého ducha (mens) a tělesa (corpus) se oproti *jen následnému* sjednocení produktivně pojatého ducha a jen mechanicky pojatého těla v Descartově „nejtěšnějším spojení“ stává základním problémem. Proto bytostí jsoucna člověk je „usilování setrvávat ve svém bytí“ spočívající v dynamickém vzájemném sjednocování obou atributů. Jaká je jeho vnitřní strukturace.

Stránku skladebnosti tohoto dynamismu konstituujícího lidství souhrnně Spinoza vyjadřuje v axiomech II. části *Etiky*. Jeho základní komponentou, protože jen u člověka je můžeme pozorovat, je myšlení (cogitatio).<sup>35</sup> Z toho titulu, že je smyslově na člověku vnímáme, náleží lidství také tělo (corpus) afikované mnohými způsoby.<sup>36</sup> Dodatek „afikované mnohými způsoby“ vyjadřuje fakt, že Spinoza rozumí lidskému tělu jako *složené věci*, tzn. jako kompozitu tekutých, tuhých a měkkých částí na které působí vlivy vnějších těles, které se v souvislosti s tím neustále obnovuje a proměňuje své zprostředkování s vnějšími tělesy a je tak svébytnou dynamickou jednotou.<sup>37</sup> Tělu právě jako tomuto dynamickému zprostředkování se všeobecnou souvislostí těles musí pak, jakkoli oba tyto atributy jsou svébytné a nemohou se tedy vzájemně zprostředkovávat<sup>38</sup>, *odpovídat* vnitřní dynamická skladebnost v *myšlení* (cogitatio), *různost kogitačních způsobů* (modi cogitandi). Proto v axiomu třetím druhé části *Etiky* rozlišuje Spinoza „ideu“ jako to „co může být, ač jinak není dán žádný jiný modus myšlení“ a „způsoby myšlení“ ve smyslu „příčiněností“ (affectus), „které jsou dány jen tehdy, když v tomtéž jedinci je idea věci milované, žádané atd.“<sup>39</sup> Člověka tak Spinoza chápe jako jednotu „pojmu ducha“ (idejí), afektů (způsobů myšlení odrážejících postavení člověka jako jsoucna) a těla, resp. dynamického zprostředkování lidského těla a těles ostatních.

K pochopení dynamičnosti této struktury je třeba připomenout, že idejí, pojmem ducha, Spinoza rozumí oproti rozprostraněnosti (extensio) specifický typ „neomezenosti“, specifický typ „náporu“. Tím je dáno, že *idea* specifikující lidství jako lidství *primárně*, značí pro Spinozu rys *aktivity*: „pojem vyjadřuje činnost ducha“.<sup>40</sup> *Afekt*, tedy nutný ohled „příčiněnosti“

<sup>34</sup> Terminologicky vzato Spinoza hovoří o „constare“ (srov. *Etika*, II, 13) akcentujícím rysy skládání, stání, trvání a vyvstávání, které „jednotu“ jako „sjednocování“ bytostně určují.

<sup>35</sup> „Homo cogitat.“ *Etika*, II, Ax. II.

<sup>36</sup> Srov. *Etika*, II., Ax. IV.

<sup>37</sup> Srov. postuláty I–IV, in: *Etika*, II.

<sup>38</sup> „Tělo nemůže určovat ducha k myšlení, ani duch tělo k pohybu či klidu.“ *Etika*, III., 2.

<sup>39</sup> „Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem Individuo detur idea rei amatae, desideratae, etc.“ *Etika*, II., Ax. III.

<sup>40</sup> „... at conceptus actionem Mentis exprimeré videtur.“ *Etika*, II., def. III., vysvětlení.

ve smyslu zajatosti (zaujatosti) předmětnou souvislostí, má pro tuto svou nesvébytnou povahu naopak rys *pasivity*, podstupování, *trpění*. Myšlení (cogitatio) je tedy právě tak jako těleso (corpus) aktivně-pasivní, tzn. dynamickou, jednotou.

Člověka Spinoza chápe jako aktivně-pasivní dynamismus vysvětlitelný ze způsobu, jakým se vztahuje k ostatním jsoucnům, jako subjekt<sup>41</sup> a tento dynamismus konkrétně vypracovává v obsáhlou teorii afektů a jejich ovládání. Jakkoli bude v dalším historickém vývoji konkrétní podoba tohoto aktivně-pasivního dynamismu mnohokrát nově zkoumána a přeformulována, její základní smysl podržuje ve filosofii platnost až do dvacátého století.

---

## Reality and subject II

*Ladislav Benyovszky*

The reflection is an immediate continuation of the study „Reality and subject.“ It thoroughly analyses individual structural aspects of Spinoza's concept of reality: substance-mode; freedom-necessity; God-attribute-final thing; the cause itself. On the strength of this it shows a transformation in the concept of an individual thing – its understanding from conatus as an inherent characteristic. It shows that it has thus prepared a way to a unified approach to the man as an acting individual. The paper leads to the reflection that Spinoza was the first to regard the man as a subject.

<sup>41</sup> „Říkám, že jsme činní tehdy, když se v nás či mimo nás děje něco, čeho jsme adekvátní příčinou. ... A naopak říkáme, že jsme trpní, když se v nás něco děje, nebo když z naší přirozenosti něco vyplývá, čeho jsme jen částečnou příčinou.“ *Etika*, III., def. II.

## Kam směřují humanitní vědy<sup>1</sup>

Jana Hozáková

Obtíže s překladem názvu naší fakulty do německého jazyka mě přivedly k zamyšlení nad výměrem humanitních věd v německém a anglickém jazykovém prostředí. V tomto textu se pokusím ukázat, jaký je vzájemný vztah mezi německým výrazem „Geisteswissenschaften“ popř. „Humanwissenschaften“, anglickým „humanities“ a českým výrazem „humanitní vědy“, přičemž se pokusím stručně načrtnout historický vývoj těchto termínů.

Než s určíme, které vědy jsou vědami humanitními, je asi vhodné položit si jednodušší otázku: vůči jakým vědám se humanitní vědy vždy vymezovaly a vymezují, jaké vědy nemůžeme za humanitní považovat v žádném případě? Jsou to samozřejmě vědy přírodní. V 19. století došlo v návaznosti na Descartovo oddělení ducha a jako světa těles chápané přírody k prohloubení oddělení věd o přírodě (přírodních věd, Naturwissenschaften) od věd o duchu (duchovéd, Geisteswissenschaften).<sup>2</sup> Odpovídají však duchovědy (Geisteswissenschaften) tomu, co v češtině vyjadřujeme termínem „humanitní vědy“ nebo se „humanitním vědám“ významově přibližují spíše „Humanwissenschaften“? Abychom zodpověděli tuto otázku, věnujme se nejprve tomu, jaké vědy se řadí mezi duchovědy a jak jsou charakterizovány.

Termín duchovědy (Geisteswissenschaften) se začal běžně užívat až od konce 19. století – pravděpodobně pod vlivem Diltheyova eseje „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1883). Kdy se však tento termín poprvé vyskytl, není zcela jisté. Některé prameny jeho první výskyt spojují s Schieleho překladem anglického výrazu „moral science“ v jeho překladu

<sup>1</sup> Název je obměnou titulu Wallersteinova eseje „Kam směřují sociální vědy“.

<sup>2</sup> *Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden*, F. A. Brockhaus, Mannheim, 1994, Band 24, s. 278.

„Logiky“ J. S. Milla. Novější bádání však nachází jakýsi první doklad o výskytu tohoto termínu v anonymním spise „Wer sind die Aufklären?“ vydaném r. 1787.<sup>3</sup> Později (okolo r. 1800) lze tento termín nalézt u Calkera<sup>4</sup> a u Schlegela<sup>5</sup>, kteří ho užívají jako synonymum pro filosofii, r. 1824 duchovědy zmiňuje také Werber<sup>6</sup> a Calinich rozlišuje ve svém spise z r. 1847 mezi přírodovědeckou a duchovědnou metodou<sup>7</sup>. Nicméně systematicky s tímto pojmem pracuje až Dilthey ve výše zmiňovaném eseji; podle Diltheye je duchověda „vědou o zakoušení duchovních fenoménů“<sup>8</sup>, jejímž předmětem je dějinně společenská skutečnost<sup>9</sup> (tzn. filologie, filosofie, historie, nauka o právu a hospodářství, teologie, estetika, logika, vědy o státu a právní vědy, pedagogika a psychologie).<sup>10</sup>

Duchovědy můžeme tedy vymezit a charakterizovat buď jejich předmětem<sup>11</sup> či idiografickou metodou<sup>12</sup>. Vymezení duchověd jejich předmětem je samozřejmě starší a odráží vliv descartovské filosofie i hegeliánské a novohegeliánské teorie ducha. Vymezení duchověd jejich specifickou metodou poznání je v současnosti ovšem rozšířenější, nicméně je spojené rovněž s „počátky“ duchověd. Již Windelband rozdělil vědy na nomothetické (přírodní vědy) a idiografické (duchovědy)<sup>13</sup> a Dilthey toto rozdělení převzal. Svou diferenciaci věd však založil na dvojím projevu života – přírodě a duchu (tzn. předmětu duchověd). Dvojí podoba života vede podle něj k dvojímu typu poznání (Erklären a Verstehen) a dvojímu typu věd (nomothetické a idiografické)<sup>14</sup>. Tento termín (idiografický) značí popisování zvláštních událostí, jednotlivostí, které proběhly, ale už se neopakují<sup>15</sup>.

<sup>3</sup> A. Diemer: Die Differenzierung der Wissenschaft in Natur- und Geisteswissenschaften, in: *Stud. zur Wissenschaftstheorie I*, 1968; Die Trias Beschreiben, Erklären, Verstehen 6, 1971.

<sup>4</sup> F. van Calker: *Propädeutik der Philos.* H. 1: Methodol. der Philos., 1821.

<sup>5</sup> E. Behler, in: *Fr. Schlegel*, Krit. A. 18, 1963, XXVIII.

<sup>6</sup> W. J. A. Werber: *Der Parallelismus zwischen Natur und Kultur. Ein System der Natur- und Geistphilosophie*, 1824, XI.

<sup>7</sup> E. A. E. Calinich: *Philos. Propädeutik für Gymnasien, Realschulen und höhere Bildungsanstalten sowie zum Selbstunterricht*, 1847.

<sup>8</sup> *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter, Schwabe Co., Basel/Stuttgart, 1980, Band 3, s. 211.

<sup>9</sup> Dilthey Vilém: *Uvedení do vědy duchově*, Praha, 1901 (přeložil Emil Hoffer).

<sup>10</sup> Pelcová Naděžda: *Filozofická a pedagogická antropologie*, Karolinum, Praha, 2000, s. 62.

<sup>11</sup> Viz. Dilthey; podle Rickerta je předmět duchověd dějinný; podle Cassirera, Hartmanna a Spranglera jsou jím transsubjektivní a kolektivní výtvoři dějin a normy atd.

<sup>12</sup> Např. podle Windelbanda a Rickerta; *Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden*, Mannheim, 1989, Band 8, s. 235.

<sup>13</sup> Windelbandt a Rickert jsou spolu s dalšími novokantovci bádanské školy důležitými představiteli idiografické metody.

<sup>14</sup> Pelcová, s. 68.

<sup>15</sup> *Stručný filosofický slovník*, Svoboda, Praha, 1966. Protikladem je metoda nomotetická, již se rozumí způsob poznávání jevů na základě jejich obecných znaků a kauzálních zákonitostí.

V podstatě lze zkoumat tyto jedinečné události třemi způsoby; existují tři metody duchovněd: 1) fenomenologie, 2) hermeneutika a historická metoda, 3) dialektika.<sup>16</sup> Posledně jmenovaná dialektická metoda svou spřízněností s analytickým myšlením přírodních věd předznamenává budoucí prolnutí duchovněd a přírodních věd a oddělení některých věd z okruhu duchovněd. V poválečném období bývá, především v marxistickém myšlení a anglo-americké filosofii, pojem „duchovněd“ nahrazován pojmem „sociální a společenské vědy“.

Dokladem toho, že duchovnědy „vznikly“ na půdě německé duchovnědné filosofie a jsou s ní úzce provázány, jsou problémy, které vyvstávají, když se snažíme přeložit slovo „duchovnědy“ do dalších jazyků.

V angličtině neexistuje jednoduchý ekvivalent tohoto německého termínu. Charakteristická jsou v této souvislosti Hodgeho slova v jeho „Diltheybuch“: „There is no generally accepted English name for them, but I have called them the ‘human studies’“.<sup>17</sup> Za anglické ekvivalenty tohoto německého termínu bývají nejčastěji považovány „humanities“ a „(liberal) arts“.

Ve francouzštině se u E. Renana objevuje jednoznačně přidělený překlad; staví totiž proti sobě „science de l’humanité“ a „science de la nature“.<sup>18</sup> Dnes se jako francouzský ekvivalent obvykle užívá pojmu „sciences humaines“.<sup>19</sup>

Pojem „Humanwissenschaften“, u něhož bychom pravděpodobně očekávali větší spřízněnost s humanitními vědami než u termínu „Geisteswissenschaften“, se ani v současné němčině příliš nepoužívá. Je to výraz pro soubor vědních disciplín, které se zabývají člověkem, jako např. psychologie, sociologie, pedagogika, politologie, sociální psychologie, antropologie, biologie člověka, lékařství apod. Je tedy poměrně obtížné odlišit vědy označené Humanwissenschaften od přírodních věd a duchovněd a tento pojem není příliš uznáván.<sup>20</sup>

To, co v češtině rozumíme pojmem „humanitní vědy“, neodpovídá ani

<sup>16</sup>Seiffert Helmut: *Einführung in der Wissenschaftstheorie* 2, C. H. Beck, München, 1971, ss. 1–9.

<sup>17</sup>*Mind. A quarterly rev. of psychol. and philos.*, London, 1876.

<sup>18</sup>E. Renan: *L’avenir de la science*, 1848/90, *Oeuvres*, vyd. Psichari, Paris, 1949, 3, 713.

<sup>19</sup>Doslovný překlad zahrnující hegelovský výklad se vyskytuje v italské filosofii (pravděpodobně pod vlivem B. Crocha, *Filosofie dello spirito*) a ve španělské filosofii; viz Ritter, ss. 212–213. Zajímavé je srovnání různých překladů pro titul Diltheyova „Einleitung in die Geisteswissenschaften“: „Introduction à l’étude des sciences humaines“ (L. Sauzin, 1942); „Introduzione alle scienze dello spirito“ (O. Bianco, 1949); „Introducción a las ciencias del espíritu“ (J. Marias, 1959).

<sup>20</sup>*Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden*, Mannheim, 1983, Band 10, s. 298.

termínu „Geisteswissenschaften“, ani „Humanwissenschaften“, ani termínu „humanities“, ale stojí podle mého mínění někde mezi nimi. Je proto třeba blíže charakterizovat, jaká oblast lidského poznání (popř. tvořivosti) je vyjádřena pojmem „humanities“ v současnosti a jaká jím byla vyjádřena dříve (studia humanitatis). Pro ilustraci si nejprve uvedme, jaké oblasti zahrnují „humanities“ podle zprávy Výboru pro humanitní vědy (The Commission on the Humanities) z období 1979–1980: umění a historii, filozofii, jazyky, srovnávací literaturu, právní vědu, religionistiku a „ty aspekty sociálních věd“, které mají humanitní obsah a používají metod humanitních věd.<sup>21</sup>

Humanities se od svého německého (Geisteswissenschaften), francouzského (sciences humaines) či českého (humanitní vědy) ekvivalentu odlišují ve dvou aspektech: (1) V jejich slovním označení se neobjevuje termín „science“ (věda).<sup>22</sup> (2) Humanities se úzce pojí se vzděláváním. V USA výraz humanities označuje určité programy vysokých škol a univerzit. Propojenost humanities a vzdělávání dokládá už např. Cicerem užívaný termín „humanitas“, což byl program výchovy vhodný pro řečníky.<sup>23</sup>

Dalším potvrzením obou výše uvedených aspektů<sup>24</sup> je, že jsou často jako jejich synonymum uváděny „liberal arts“.<sup>25</sup> Latinský termín „liberal arts“ má poměrně široké významové pole.<sup>26</sup> Pro nás je zajímavé a důležité jeho ztotožnění s: a) svobodnými uměními, b) fakultním nebo univerzitním kurikulem zaměřeným na získání obecných znalostí a rozvíjení intelektuálních schopností (narozdíl od profesního nebo technického kurikula). Na středověkých univerzitách se vyučovalo sedmi liberal arts: mluvnici, rétorice a logice (trivium) a geometrii, aritmetice, hudbě a astronomii (kvadri-um). Na současných fakultách a univerzitách liberal arts zahrnují studium literatury, jazyků, filosofie, historie, matematiky a věd jako základu obec-

<sup>21</sup>Zpráva Výboru pro humanitní vědy (The Commission on the Humanities) za období 1979–80 byla publikována ve formě knihy Richard W. Lyman et al.: *The Humanities in American Life*.

<sup>22</sup>To zřejmě souvisí s triumfem přírodní vědy na počátku 19. století. Pojem „věda“ bez určujícího přídavného jména začal být tehdy spojován v první řadě (a často i výlučně) s přírodní vědou. To je zřejmé právě v angličtině. Viz Wallerstein Immanuel et al.: *Kam směřují sociální vědy*, Slon, Praha, 1998, str. 15. Viz také *Filosofické dílo René Descartesa*, Filosofie (nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR), Praha, 1998, s. 339.

<sup>23</sup>Poprvé doložený v *De Oratore* r. 55 př. n. l.

<sup>24</sup>Tj. 1) že humanities jsou spíše než vědou oborem lidské tvořivosti a 2) že souvisí se vzděláváním.

<sup>25</sup>*The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1991, Volume 6, s. 138.

<sup>26</sup>J. M. Pražák, Fr. Novotný, J. Sedláček: *Latinsko-český slovník k potřebě gymnasií a reálných gymnasií*, Praha, 1935.



ného nebo liberálního vzdělání. Někdy je kurikulum liberal arts popisováno jako kurikulum zahrnující studium tří základních oborů znalostí: (1) humanities (literatura, jazyk, filosofie, výtvarné umění a historie), (2) přírodní, biologické vědy a matematiky a (3) společenských věd.<sup>27</sup> (Posledně uváděný význam liberal arts není samozřejmě ekvivalentní s humanitními vědami, ale je jejich nadmnožinou.) Hledání podobných analogií (liberal arts = trivium + kvadrium) je sice ilustrující a názorné, ale může být také zavádějící a nepřesné. Přesto si uvedme, že často bývá hledána souvislost mezi Geisteswissenschaften a středověkým triviem, mezi Naturwissenschaften a kvadriem<sup>28</sup> či mezi řeckou paideiou (v raně křesťanském období) a latinskou humanitas.<sup>29</sup>

Nyní se ale vraťme k otázce, zda nejsou humanities spíše než vědou oblastí věnující se výsledkům lidské tvořivosti. (Otázku, zda humanitní vědy jsou vůbec vědami, si položil už např. Max Weber).<sup>30</sup> My se ji zde nebudeme pokoušet zodpovědět, ale ukážeme si, co k položení této otázky vůbec vedlo. Zproblematizování vědeckosti humanitních věd prozrazuje totiž částečně nový (nebo alespoň odlišný) pohled na humanitní vědy. První důvod jsem již zmínila – byl jím triumf přírodních věd na počátku 19. století. Dalším důvodem bylo rozšíření některých metod používaných v přírodních vědách na sociální skutečnosti, které vedlo k zřetelnějšímu vymezení sociálních věd. V období kolem r. 1945 se totiž jasně vydělily sociální vědy, a to jak od přírodních věd, tak od humanitních oborů (které nyní zkoumaly kulturní, mentální a duchovní výtvoř „civilizovaných“ lidských společností)<sup>31</sup> a stanuly někde mezi nimi. Velmi názorně to ve své práci „Kam směřují sociální vědy“ popisuje J. Wallerstein: „Na jednom konci byla matematika (neempirická činnost) a vedle ní experimentální přírodní vědy (seřazeny podle sestupné míry determinismu – fyzika, chemie, biologie). Na druhém konci byly humanitní obory (nebo-li svobodná umění a literatura), počínaje filozofií (analogie matematiky jako neempirické činnosti) a vedle ní studia uměleckých forem (literatury, malířství, sochařství, hudby), která se svou praxí často blíží historii či historii umění. A mezi takto definovanými humanitními obory a přírodními vědami bylo umístěno studium sociálních skutečností, s historií (idiografickou), která

<sup>27</sup>The New Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1991, Volume 7, s. 328

<sup>28</sup>Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden, Mannheim, 1994, Band 24, s. 278.

<sup>29</sup>The New Encyclopaedia Britannica, Volume 9, s. 62.

<sup>30</sup>A. Jacob (ed.): *Encyclopédie Philosophique Universelle, II Les Notions Philosophiques Dictionnaire*, Presses Universitaires de France, 1992.

<sup>31</sup>Wallerstein, s. 40.

je blíže nebo často součástí fakult svobodných umění a literatury, a se „sociální vědou“ (nomothetickou), která má blíže k přírodním vědám. Uprostřed zostřujícího se rozdělení vědění na dvě různé sféry, z nichž každá má odlišné epistemologické zakotvení, se badatelé zkoumající sociální skutečnosti ocitli někde mezi nimi a v těchto epistemologických otázkách byli hluboce rozděleni.“<sup>32</sup>

Srovnáme-li toto Wallersteinovo rozdělení věd s Diltheyovým vymezením duchověd, je zřejmé, že přibližně platí: Geisteswissenschaften = humanities + sociální vědy. Příklad historie (např. obrat historiků v 60. letech v Německu k sociálním vědám<sup>33</sup>) ukazuje, že o tom, zda daná věda patří mezi vědy sociální či humanitní, rozhoduje spíše než předmět studia užívaná metoda; takže vzrůst významu a jasnější vymezení sociálních věd mohlo vést k zúžení pole věd, jež byly dříve považovány za humanitní (Geisteswissenschaften).

Svým významem se český výraz „humanitní vědy“, jak ho běžně užíváme, spíše než humanities blíží Geisteswissenschaften či Humanwissenschaften (laika by asi nenapadlo pochybovat o tom, zda jsou humanitní vědy vědami). Podle běžné představy jsou „humanitní vědy“ vědami o člověku (Humanwissenschaften) či to jsou (což je asi trochu méně obvyklá představa) vědy, které užívají jiné metody než je metoda přírodních věd (podobně jako Geisteswissenschaften).

Zdá se tedy, že kurikulum studentů FHS se asi nejvíce blíží liberal arts, a to jak svým obsahem – zahrnuje jak humanitní tak společenskovední disciplíny, ne však obory přírodovědní – tak ideou neprofesního způsobu vzdělání.<sup>34</sup>

<sup>32</sup>Wallerstein, s. 19.

<sup>33</sup>Wallerstein, ss. 50–52.

<sup>34</sup>E. T. H. Brann: The American College as the Place for Liberal Learning In: Ch. A. Johnson: *Leadership Seminar for College and University Presidents*, July 3 – July 9 2000, Educational Leadership Program of the Christian A. Johnson Endeavor Foundation

Vážený kolego, ctěný příteli, milý Honzo,

ke svému jubileu přijmi, prosím, střípek mého někdejšího života. Pochází z mé nejčtenější anglické knihy, *The Embers and the Stars*, kterou jsem napsal v zimě 1977, když jsem po zhroucení svého života zalezl na lesní samotu a lízal si rány.

Dnes už bych takovou knihu sotva napsal. Jsem přece jen někdo jiný. Ne, nezměnil jsem své základní přesvědčení, že smyslem života je láska, že dynamikou života je zápolení štědrosti se sobectvím a že štědrost vyžaduje stále vyvažování lásky s úctou k druhému. Takové věci se nemění.

Avšak tehdy jsem přece jen byl podstatně mladší. Byl jsem takový mladý Werther, v plné síle života, avšak zcela zabraný do svého zápolení. Nepřipadá Ti někdy trapné, že jsme kdysi byli tak mladí? V každém případě dnes jsem důchodce a alespoň to moje tehdejší zápolení mi poněkud trapně připadá, zvláště když se odehrává na veřejnosti, tedy v tisku. Život, tehdy sytě barevný, dnes prožívám spíše v pastelových barvách. Proto dnes místo osobního drásání píši knihu o husserlovské fenomenologii.

Jiný je také svět. Tehdy bylo možné považovat přírodu za útočiště, za nekonečně mocnou, stále se obnovující hlubinu života. Dnes je příroda ohrožený druh. Za posledních třicet let dokázalo lidstvo přivést přírodu na pokraj zkázy. Do přírody dnes nestačí se uchýlovat. Je třeba ji chránit a usilovat o trvale udržitelný způsob soužití lidstva s ní. Postavit si domek uprostřed lesů – tedy svévolně narušit ohrožený biotop – bych dnes považoval za sobeckou nezodpovědnost. Proto když jsem se k tomuto námětu vrátil, nenapsal jsem *The Embers and the Stars II* neboli *Syna uhlíků a hvězd, nýbrž Zelenou svatozář*. Do středu pozornosti dnes nepatří otázka osobního usmíření s životem, nýbrž otázka udržitelného soužití našeho živočišného druhu se společenstvím všeho života.

*Přesto i ozvuky dávných dob si ponechávají určitou platnost. Člověk vyspívá a vyrůstá, avšak vždy jen sám za sebe. Každá nová generace – či každý jedinec každé nastupující generace – potřebuje projít životem znovu, znovu objevovat a znovu řešit věčnou problematiku lidského žití. Co jsem kdysi prožíval já, dnes prožívají jiní, a tak snad co jsem kdysi napsal já a nad čím se dnes nanejvýš shovívavě či trapně usmívám, může oslovit někoho, kdo to prožívá dnes.*

*V každém případě vím, že nechci obětovat, co mi ze života zbývá, překládání ozvěny dávných let. Ještě toho chci víc napsat. Zároveň však nechci obětovat své vzpomínky. Tak jich přehršel přináším Tobě, jubilantovi, s díky a s přáním všeho dobrého do dalšího života.*

*V Praze na Hromnice 1. P. 2001*

*Erazim*

# The Embers and the Stars – Uhlíky a hvězdy<sup>1</sup>

## (úryvek ze druhé kapitoly Phýsis)

Erazim Kohák

### i. Dary noci<sup>2</sup>

Hebce nadchází noc, daleko od elektrického vedení a asfaltovaných silnic, tam, kde se zapomenutá vozová cesta vytrácí v mlázi. Noc tu jen zvolna vytlačuje zdráhající se den. Je čas střídání. Jasně světlo letního dne, chladná zeleň a výrazná modř pozvolna ustupují hluboké panenské tmě. Temnota tiše vrůstá do lesa, prosakuje na mýtinu a proniká do duše, vše usmiřuje, vše hojí, připravuje svět pro nový den. Kdyby nebylo tmy na obnovu duše, lidem by brzy došla konečná zásoba snů. Bez usmíření, bez odpočinku, by křehli a lehce se lámali, jako dubové větývky vysušené ve střídání ročních období. Nekompromisní žár elektrických světel dovede zatlačit vše-usmiřující tmu, avšak hodiny, o které prodlouží den, mi připadají jako únavný zisk. Daleko od elektrické sítě noc ještě přichází obnovit duši, přichází hluboká, panenská tma mezi uhlíky skomírajícího ohně a hvězdnou klenbou nad hlavou.

Noc nadchází hebce, téměř nepozorovaně. Tma se kradmo ukládá do podrostu, pod visuté větve jedlovců a mezi balvany rozvalené hráze; pomalu prosakuje a přikrývá zem. Nad vrcholy stromů je ještě světlo, jen dole při zemi klíny, ostré a jasné v denním světle, teď splývají s odštěpkou kůry okolo špalku. Je čas odložit sekyru a kalač, napřímit tělo shrbené celodenní námahou a vzhlednout od temnoucí země k světlému nebi. Nadešel čas rozžatých javorů.

<sup>1</sup> The University of Chicago Press (1982) 1985.

<sup>2</sup> Dary noci, podkapitola 2.i z knihy *The Embers and the Stars*. Psáno v zimě 1977/78. Vyšlo anglicky v nakladatelství The University of Chicago Press, 1982, druhé vydání 1985. Český překlad prvních tří z pěti kapitol, manželé Eva a Milan Šimečkoví, samizdat 1985. Postupná revize autorem od roku 2000. Až do dokončení revize NAPROSTĚ EMBARGO všech částí nerevidovaných autorem.

Slunce ještě nezapadlo. Paprsky dál prosvěcují vrcholy stromů, avšak k zemi již nedosáhnou. Dovolují stínům, aby vyrůstaly pod stromy a vyplňovaly údolí. Soumrak na zem nepadá, ač tak o tom mluví všechny jazyky, které znám. Právě naopak: stíny stoupají vzhůru z houštin ke slunci, které ještě ozařuje koruny stromů. Jen nejvyšší z javorů přesahují hladinu stínu a po krátkou chvíli zachytí poslední paprsky dne. Je to chvíle jejich slávy. Po celý den splývaly s bohatou zelení ostatních stromů. Nyní jejich chocholy jásají v zářném večerním slunci nad ztemnělým lesem. Je čas zvrátit hlavu a vzdát dík za zázrak zářících javorů.

Za okamžik vystoupí stíny o trochu výš a uhasí oheň javorů. Stromy okolo mýtin postupně ztmavnou a jejich kmeny se propojí v jedinou oponu lesa. Světlo ještě pluje vzduchem, rozptýlené v částech prachu a kapičkách vláh nad kamenitou říčkou. Je stále světlo, jen lidské oko je již nedokáže zachytit. Nedokáže to ani kmeny stromů, ani hladká kůra javorů, ani drsná kůra dubů, ani šupinatá kůra střemchy, ani prastaré balvany, pokryté lišejníkem. Stojí odevzdaně v houstnoucím soumraku. Jenom břízy, skvoucí bílé břízy, ještě přitahují světlo. Jejich křídově bílá kůra se rozsvítí a vystoupí z houstnoucího temna, bílá, zářná, skvostná. I břízám náleží chvíle nezměrného obdivu. Plně chápu, proč dobří lidé v Shelbornu, v severní části spolkového státu New Hampshire, vysadili křídově bílé břízy místo mramorových pomníků na památku těch, kdo odešli dolů do údolí a z války se již nevrátili. Hlazený mramor nedovede vyslovit nekonečný žal nad těmi chlapci, jak to dovedou břízy, když se rozzáří za soumraku.

Pak i břízy splynou s oponou lesa. Vůkol je tma, jen bledé nebe nad hlavou dá vyniknout černému krajkoví stromů a zve oči, po celý den připoutané k zemi, aby vzhlédly k nebesům. Marně jsem se snažil zachytit, jak se na nebi pozvolna rozsvěcují hvězdy. Nijak se nerozsvěcují. Jen nejsou – a pak najednou jsou, jako by někdo špendlíkem propíchl nebeskou baň. Mnohokrát jsem pozoroval nebe a věděl přesně předem, kde se objeví první hvězda. Přesto jsem nikdy nespátřil, jak k tomu dochází. Snad jsem na okamžik slevil z pozornosti, snad jen mžikl očima. Jen vím, že jednu chvíli se nad hlavou klene jen tmavnoucí, nenarušené nebe a pak bez přechodu je na něm hvězda, najednou, světlá a jasná. Potom další a další, až se celá divotvorná klenba rozzáří jejich světly. I to je chvíle úžasu, vzácného v našem věku. Hvězdy nenaléhají. Zaplaší je i bílá záře lihové lampy nebo odražený svit neonů. Jen tam, kde lidé dovedou uctít noc, mohou spatřit zázrak hvězdného nebe tak, jak jej viděl autor devatenáctého žalmu, jehož začá-

tek přeložili kraličtí „Nebesa vypravují slávu Boha silného, a dílo rukou jeho obloha zvěstuje“.

Noc má i jiná světla. Světlušky letní noci – *svatojánské mušky* našich předků – značkují dráhu svého letu přes mýtinu záblesky chladného zeleného světla. Ty doma, za mého mládí, svítivaly nepřetržitě, jako Karafiátovi Broučci. Tak tady světélkují houby v trouchnivějících pařezech. Světla lidské přítomnosti jsou teplá – škrtnutí zápalky mezi stromy, oharek cigarety, záblesk svítilny. Oproti těm jsou světla noci chladná jako noc, které patří. Svatojánské mušky, houby, modrá světýlka nad močalem a pak stříbřitě bílá světla, která se nevysvětlitelně objevují mezi stromy. Jedno takové světlo jsem pozoroval celý jeden srpen. Objevovalo se každý večer, jen co se rozplynuly poslední stopy denního jasu, vždy na stejném místě na opuštěné hrázi, chladný, svítící kotouč zvrácí dlaně. Byl to odlesk měsíce na vlhkém listu? Anebo šupina křemenky na kameni? Či pohodil tu dřevorubec plechovku od tabáku?

Nevím. Několikrát jsem se za ním vydal, pozorně jsem na ně upíral zrak. Vždy mi zmizelo z očí, než jsem k němu došel. Jednu noc jsem si je zaměřil kolíky, abych mohl místo prohlédnout za denního světla. Nenašel jsem nic a tak jsem to vzdal.

Jsou věci, u kterých na vysvětlení nezáleží. Důležitější je se z nich těšit – těšit se z lesních světel a děkovat, že zdobí temnou noc. Vysvětlit, ovládnout, to všechno jsou zájmy dne, které jen zakrývají svět kolem nás. Za soumraku je na lesní mýtině jiné pořadí důležitosti. Je třeba začít úctou k svébytnosti věcí. Pak je třeba chápat, a snad až potom vysvětlovat, ač to už není tak důležité.

Noc člověka objímá a současně se před ním otvírá, ač ne v jeho úloze činitele, *homo faber*. Noc nepatří člověku. Patří svým světlům, světluškám, nočním světlům mezi stromy, hvězdám, měsíci ve všech jeho fázích. Měsíc vychází pozvolna. Veliký stříbrný kotouč nejprve prosvítne větvemi stromů na druhém břehu řeky. Pak se vyhoupne nad hradbu stromů a zalije mýtinu tekutým stříbrem. Jeho svit vlastně není světlem. Je to spíš zviditelněná temnota, která očím odkrývá ztichlý noční svět tajemných vztahů. Denní světlo jako by ten svět rozpouštělo. Jen v noci se vynoří ve své celistvosti.

Za zimních nocí nadchází čas stříbrných buků. Za dne jejich šedá, skvrnitě zelená kůra splývá nenápadně s lesem. Až tekuté měsíční temno jí dá vyniknout. Pak se v šeru zaskví jasný filigrán bukových větvíček. Je to chvíle, která zve k procházce po zamrzlém sněhu, pěšinkou ozářenou měsí-

cem, k rozbořenému sklepení nahoře u sadu. Všechno, co tak jasně a naléhavě vystupovalo za denního světla, se nyní měkce ukládá do vše-smiřujícího temna. Byl den, byl soumrak. Nyní je čas nechat nadejít noc.

Soumrak je prý dobou filosofie. Denní světlo, ve kterém jednotliviny a naléhavé potřeby zřetelně vystupují, vymezuje jejich zvláštnost pro dobu umu, dobu *techné*. V denním světle se jsoucna tohoto světa důrazně předkládají jako jednotliviny. I les jako by nebyl než sestavou jednotlivých stromů a lidský život sestavou jednotlivých činů. Složitá spříznění jsoucenc, jejich hluboký souzvuk a smysl jejich pobývání, se vytrácí ze zřetele podobně, jako hvězdy blednou k neviditelnosti na denním nebi. Svět takových jednotlivin se ve své rozmanitosti sám dovolává *techné*, aby překonala jeho rozmanitost činem i myšlenkou, účelovými úkony a příčinnými vazbami. Za denního světla nic nepojí dvě bílá, hladce ohoblovaná prkna, leda jen hřebík osmička nebo pojem, jakým je *dříví*, starořecká *hýlé*, dnes hmota. V jasném denním světle se i filosofie stává technikou, která nahrazuje přesným slovním rozbořením a umem pojmenování jasnost filosofického nazření a věrnost vyjádření.

Oproti tomu je noční doba dobou poezie. Měkká tma proniká do duše a vše spojuje v důvěrné jednotě. Kmeny stromů okolo mýtiny, zřetelné a výrazné za denního světla, se rozplývají v jednolitou kulisu lesa. Jen jejich nejvyšší větve ještě vystupují proti světlé obloze. Pak i ta ztmavne a pod vesmírnými hvězdnými nebesy splyne se zemí. Rozmanitost, naléhavá v denním světle, upadne do bezvýznamnosti před ohromující nesmírností Jednoho. Nelze nic vykonat, nelze nic říci. Člověku sluší jen postát s hlubokým díkem v tichém úžasu před nesmírným zázrakem Všeho. Noc je dobou poezie; básnění je vhodnější než přemýšlení.<sup>3</sup> Je doba hlubokých snů.

Filosofické nazření, dcerka chudoby a hojnosti, se nezrodilo ani v té, ani v oné době. Je ve své nejvlastnější podstatě uměním nazírání v přechodu mezi denním světlem a tmou, kdy hasnoucí světlo tlumí naléhavost jednotlivin, avšak noční tma ještě nespojila vše v jedno. Nemá-li zevšednět,

<sup>3</sup> V anglickém textu jsem užil německé pojmy *denken* a *dichten*, které Heidegger ve svých pozdějších pracích užívá jako *termini technici*. Sám jsem je užil váhavě, abych odlišil filosofické zamyšlení od účelové racionality. Avšak filosofické myšlení se nestává mýtem. Zůstává myšlením: je tu stále člověk, odpovědný morální subjekt, který myslí, na rozdíl od mýtu, který *se myslí*. Básnění, jak je tu užívám, je bližší trpnému prožívání čili *passion*: proudu vědomí, zrozenému z úžasu nade vším, co je, který člověka unáší. Srv. též dnes těžko dostupný text ze samizdatových dob, Ladislav Hejdiánek, „Mythos, filosofie a „nepředmětná skutečnost“, *Svazky pro dialog*, č. 8 (1981).



filosofie potřebuje nazření, které podobně jako poezie uznává zázrak jestvování – že je vůbec *něco* a ne prostě *nic*, že něco *je dobré* a ne *prostě je*. Pokud se však nemá rozplynout v nesrozumitelnosti, filosofické myšlení pak potřebuje brát vážně rozdílnost jednotlivých jsoucen. Filosof, který by nedovedl ocenit poetický náhled Heideggerův, stejně jako filosof, který by si nevážil přísné kritiky Quineovy, by riskoval ochromení. Leč filosofie sama je náročnější: věrna svému zrodu musí rozeznávat jednotu, která propojuje rozmanitost smyslem, i rozmanitost, která rozčleňuje smysl srozumitelností. Jejím vlastním předmětem není ani čistý smysl, ani pouhý výskyt jsoucna, nýbrž jsoucno smysluplné, jsoucno oživené smyslem, smysl ztělesněný jsoucnem.

Doménou filosofie je země nikoho mezi poezií a technikou, jejím výchozím bodem a podmínkou jejího poznávání je schopnost uvidět a uchopit smysl toho, co jest. To je onen prvotní úkon, ve kterém filosofie poznává morální smysl života mezi dvěma póly, mezi pólem němeého úžasu nad zázrakem bytí a pólem empirického uchopení jsoucen.<sup>4</sup>

Snad proto mi soumrak připadá jako neplodnější doba pro filosofování. V denním světle nás *techné* poučí o faktickém rozdílu mezi životem a smrtí v řádu času i tom, jak ostříhat život a bránit se smrti. V poetickém náhledu můžeme zahlédnout, že smrt jako život má své místo ve věčnosti, tak jako noc a den. S obojím je moudré se smířit. Jenže filosofickému zamyšlení připadá nejtěžší úloha – rozeznat správnost času, času k životu a času k umírání. Pokud volba mezi žitím a umíráním nemá být nahodilá – a s ní i všechny volby mezi správným a nesprávným, mezi dobrem a zlem – potřebujeme rozlišit nejen empirickou odlišnost a poetické propojení života a smrti. Potřebujeme pochopit jejich *správnost*, jejich morální smysl. Ten se obvykle vynoří až tehdy, když hasnoucí světlo dne neoslepuje natolik, že bychom nevnímali hluboká pouta mezi jsoucnou, avšak temnota ještě nezastřela jejich odlišnost. Právě za soumraku, mezi světlem a temnotou, může před námi vyvstat správnost času, morální smysl žití.

<sup>4</sup> Tak chápe filosofii Jaspers v rozhlasových přednáškách *Cesta k moudrosti* (anglický překlad, *Way to Wisdom*, ss. 9–11). Tak chápu i fenomenologickou představu filosofické reflexe jako propedeutiky filosofování – a silně pochybuji o Collingwoodově dělbě práce, podle níž vědy pozorují a filosofie jen systematizuje výsledky jejich pozorování (*The Idea of Nature*, ss. 1–3). To by pak filosofie měla dostup jen ke skutečnosti předem objektivizované vědou, tedy připravené o rozměr hodnoty a smyslu. Pak by se filosofie stala neplodnou stínohrou pojmů, jak se jeví třeba Derridovi ve *Slovech a věcech* (angl. překlad, *Speech and Phenomena*) a také Rortymu v *Mind and the Mirror of Nature* – ač není jasné, jak by mysl mohla zrcadlit přírodu, pokud by příroda byla onou ochuzenou objektivizovanou skutečností.

V globální urbanistické zástavbě naší civilizace jsme soumrak účinně zrušili. Neúprosná záře elektrických světel tu prodlužuje lopotu dne hluboko do noci. Pak otočíme vypínačem a náhle, bez stmívání, bez soumraku, je tma, ač i v té dál hučí stroje a září nelidský svit neonových zářivek. Pokud se nad tím nezamyslíme, může se zdát, že jsme tím získali, a ne bezdůvodně. Jsme přece jen denní tvorové a ve svém světě se orientujeme především zrakem. Myslíváme si, že vidět je totéž co vědět. Světlo a tma jsou nám nejzákladnější metaforou dobra a zla. Tmu si lidé představují jako clonu, pod kterou se skrývají zlé skutky. Od počátku dějin lidé zápolili světlem proti tmě; světlo ozařovalo dílo nutnosti i štědrosti. Světla nemocnice na svahu nad městečkem Peterborough po celou noc zalévají vrcholy borovic bronzovým světlem, jako by byla majákem vítězství člověka nad temnotou.

Na těch světlech je něco hluboce dobrého, stejně jako na práci všech, kdo bdí v jejich záři. Přesto považovat je za symbol „vítězství nad temnotou“ je poněkud nadsazené. V tom duchu uvažovali lidé tak dlouho, že se jim noc stala cizí a hrozivá. Z místa pobývání se stala nepřitelem, jehož je třeba zapudit. Jenže rádi či neradi prožijeme polovinu svého pobývání na tomto světě za noci. Nebylo by lépe, kdybychom se učili vnímat světla, která rozžínáme, jako způsob soužití s nocí v míru?

V dobách, kdy zažehnout světlo neznamenal než vykřesat jiskru do troudu a zapálit louč – či nanejvýš rozsvítit petrolejovou lampu – by taková otázka vyzněla neskutečně. Tehdy byla noc v přesile; naše světla oproti ní nepatrná. Nebylo třeba se strachovat o celistvost noci. Ani petrolejová lampa, vrchol tradiční osvětlovací techniky, noc neznásilňuje. Zlatý kruh světla na stole vyznačuje místo lidského konání, kolem něj zůstává světlice temná ve všech zákoutích, v míru s nocí. Novodobá světla mají docela jiné vlastnosti. Plynová punčoška nebo elektrická žárovka zaplaví světlem celou místnost, do všech koutů. Člověk si pak namlouvá, že má božskou moc zahánět noc. Chybí mu ovšem boží moudrost v jejím užívání. Světlo už neužíváme, abychom vytvořili kout pro svou noční činnost. Zaplavujeme světlem i místnosti, kde nikdo není, a svá obydlí obklopujeme záplavou světel. Zaháníme noc a snažíme se vytvořit iluzi nekonečného dne, aby nikde nebyla tma, aby život světla nikdy neměl meze.

Jenže stvoření jsme nebyli jen pro denní světlo. Jsme tvorové jak dne, tak noci; jejich střídání je rytmem našeho žití. I noc je místem našeho přebývání. Tma nemusí omezovat. Může obohacovat naše dny. Oslepuje, ochuzuje právě plné, neodstíněné světlo. Všechna naše schopnost vidět se

váže na rozlišování kontrastu, na souhře světla a tmy. Kdyby nebylo stínů, světlo by oslepiło. Kdyby nebylo střídání dne a noci, střídání činnosti a odpočinku, život by se zploštil na jediný rozměr – a filosofie na logiku vědy.

Dobře je, že dovedeme zažehnout světlo v temnotách, ne však proti nim, nýbrž pro život s nimi i v nich. Noc, jako tolik dalšího, zasluhuje ochrany. I filosofie potřebuje znovu objevovat tmu, která přichází k člověku ne jako cizí a hrůzná, nýbrž jako důvěrně známá, čas odpočinku, čas poznání, čas splývání. Jas je darem dne. Usmíření a pochopení jsou dary noci.

\* \* \*

Noc přináší i další nesnadný dar, dar samoty. I jen si samotu představit jako dar je obtížné. Samoty se obáváme stejně jako tmy a stejně jako tmu se i ji snažíme vykázat ze života. Připadá nám samozřejmé, že vidět lze jen za světla, a slyšet pravdu jen ve vzájemnosti.

Něco na tom jistě je. Filosofie potřebuje pravdu doslova *vyslovit*, vložit do slov. Nemá-li vyslovovat jen vřavu niterných vášní, potřebuje nejen vyslovovat, nýbrž také přijímat, naslouchat a nahlížet – a to není úkol pro schůze a shluknutí lidu. Souhlas davu může ustavit svět sdílených představ až příliš snadno, až příliš rychle, dřív než stačíme zaznamenat svěbytnost skutečnosti. Husserlův rozbor intersubjektivního ustavování údajně objektivní reality se nezakládá na spekulaci.<sup>5</sup> Je to prostý popis. Kde jsou dva nebo tři spolu, zřídka najdou trpělivost k naslouchání a nazírání. Dychtiví řeči, rychle se shodnou na sdílené představě a tu vloží jako filtr mezi sebe a své živoucí osvětí.

Když mýtinou jako šipka proběhne drobný hlodavec, pohotově ho označíme jménem. Je to, řekněme, *chipmunk*, americký příbuzný našeho sysla z čeledi veverkovitých, který se u nás nevyskytuje. Velký akademický slovník mu zas přisuzuje označení *deňka*, z druhu *citellus*. Jménem jsme ho

<sup>5</sup> *Ideen II* § 47 – Co možná se snažím vyhnout slovu *objektivita*, protože v běžném užívání se v něm propojují dva výrazně odlišné významy. Na jedné straně poukazuje na neredukovatelnost toho, co Nikolai Hartman nazývá *die Härte des Realen* [„Zum Problem der Realitätsgegebenheit“, *Philosophische Vorträge*, č. 32]. V tom smyslu zahrnuje i hodnotu a smysl, jak o nich hovoří např. Masaryk. Na druhé straně ve svém přírodovědeckém smyslu označuje objektivita skutečnost oddělenou od vztahu k subjektu, tedy ochuzenou o hodnotu a smysl. – Podobně „subjektivita“ může označovat buď vztaženost k subjektu (x je mi blíž) nebo skutečnost pouze subjektivní (cítím bolest). Tu je lépe vysvětlit než určit.

zaškatulkovali, teď už jen popsat jeho chování v přírodovědeckých pojmech a je to. Ohlušení vlastním skupinovým souhlasem nemáme trpělivost pozorovat toho drobného človíčka s úctou, tiše se dívat, jak si počíná a dovolit mu, aby se nám sám představil. Už vnímáme jen svůj pojem, jako bychom ani neviděli živoucí bytost v její svébytnosti.<sup>6</sup> Podobně výletníci, kteří se občas produpávají a prohalekávají mým lesem, nikdy nespatri planoucí koruny javorů ani stříbrné krajkové buků. Skupinový souhlas vytváří cosi jako kolektivní solipsismus. Mluvčí ve vzájemné podpoře záhy ustaví společnou, vnitřně podmíněnou monádu, do které svět vstupuje jen v předurčených pojmech. Uvnitř takové monády pak není ničeho, co by nás ochránilo před naší vlastní pošestilostí a sebeklamem, umocněnými sdíleným souhlasem. Filosofie, která vychází ze souhlasu, se jen těžko proklube skořápkou své kolektivní monády. Chceme-li se o to pokusit, potřebujeme především vyloučit skupinový souhlas radikálními závorkami samoty.<sup>7</sup>

Když není po ruce nikdo druhý, kdo by svým souhlasem propůjčil pojmovým nálepkám váhu objektivitu, je daleko obtížnější podřídit svébytnost skutečnosti souhlasu. Snad ještě v přechodné, neúplné samotě pracovny, obložené knihami, si člověk může sestavit skutečnost podle svých přání. Ač tu není nikdo, kdo by mu ji potvrdil, není tu ani nic, co by se jí vzpříčilo. Zcela jinak je tomu uprostřed strohé samoty šedého zimního moře či sytého letního lesa. Tu se příroda nedá umlčet nálepkami. Sahá příliš daleko a k člověku příliš těsně doléhá, než aby od ní mohl utéci do pojmových her. Svět, se kterým se tu člověk střetává, není svět zdání, není to svět pojmového souhlasu lidského společenství ani svět spekulativních soustav z pracoven a laboratoří. Řečeno Kantovým pojmem, zde užitým zcela nekantovsky, svět se tu představuje jako skutečnost *o sobě*, která se dožaduje úcty a vznáší vlastní nároky.<sup>8</sup> Tak nepřehlušena vstupuje do

<sup>6</sup> Klíčem k tomu je uznání svébytnosti druhého, kterou souhrn pozorovatelných rysů nevyčerpává. Toho si býváme vědomi v případě osob, avšak potřebujeme k tomu dojít i v případě mimolidských bytostí, jak nás vybízí John Findlay ve svém originálním výkladu Kantova myšlení, *Kant and the Transcendental Object*, ss. 9–16 a 350–354.

<sup>7</sup> Jen na okraj o závorkování: zatím co běžný smrtelník uzavírá závorkami to, co staví na okraj pozornosti, matematik to závorkami staví stranou a do závorek vkládá to, na čem mu záleží. Fenomenologické závorky tedy soustřeďují pozornost na podstatné (skutečnost jako zkušenost) a vylučují teoretické konstrukce o „objektivní“ a „subjektivní“ skutečnosti. Tak *Ideen* I § 31.

<sup>8</sup> Kantovo omezení morálního zákona – přistupovat ke druhému jako k cíli a nejen prostředku – na rozumové bytosti odpovídá jeho pojetí přírody jako říši užitečnosti [tak *Lectures on Ethics*, s. 239, *The Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals* II § 56], avšak pokud má pravdu Findlay, je třeba rozšířit tento zákon na všechna jsoucna *an sich*, včetně věcí.

samoty. I proto může samota být velikým, osvobozujícím darem, z něhož se může zrodit filosofie ne jako cesta zdání, nýbrž jako cesta pravosti.

Praví však Kazatel: „Lépe jest dvěma než jednomu; mají zajisté dobrý užitek z práce své. Nebo padne-li který z nich, druhý pozdvihne tovaryše svého. Běda tedy samotnému, když by padl; nebo nemá druhého, aby ho pozvedl.“<sup>9</sup> Život mi opětovně prokázal, že v průběhu tisíciletí ta slova neztratila nic na své platnosti. Všechno, co žije, naléhavě potřebuje společenství svých bližních. Není dobře být člověku samotnému. Avšak tak, jako je třeba tmy, abychom mohli porozumět světlu, je třeba samoty, abychom pochopili, jak zcela zásadní je potřeba společenství. V davu se i nejhlubší lidské vztahy mohou jevit povrchně, jako smluvní. Vždyť i manželství se může jevit jako smlouva o vzájemném poskytování služeb, kterou je možné zrušit, kdy se komu zachce a hodí, jako smlouva, na niž se lehkomyšlně přistupuje a od níž se stejně lehkomyšlně odstupuje.

V tichu samoty vyvstává daleko hlubší smysl spřízněnosti. Pouta, která pojí člověka s bližními, tu vystupují jako něco posvátného, základní vztahování všeho žití, rovnoměrně vitální i morální, a drahocenné ve své čiré křehkosti. Vlaštovky, které se rok co rok vracejí ke svému hnízdu, se řídí touto zásadou, snad zcela nevědomky. Také dikobrazi na druhé straně říčky o tom něco vědí a nevědí, když ročně vyvádějí své mládě. Představa přírody, která by v žádném smyslu nezaznamenávala to, jak se v ní odvíjí nejvlastnější smysl života, mi připadá zoufale ochuzená. Dvěma je lépe než jednomu. Ani krása sněženky nevynikne ve své plnosti, když se na ni člověk dívá sám. Vynikne až tehdy, když ten zcela přechodný zážitek utvrzuje sdílení s někým druhým. Jen život sdílený se může naplnit a obnovit.

V každodenním lidském hemžení se právě zázrak společenství vytrácí v přehlížení. Tak tomu bude, pokud v sobě lidé nenajdou odvahu vzdát se své pyšné panské představy o člověku jako míře všeho a vystavit se společenství všeho života jako jeho bližní ve velké samotě soumraku.

Dobře vím, jakou radost mi na mé samotě přinášejí návštěvy lidí mi blízkých. Kameninový džbán se naplní darem révy – podle jednoho z Heideggerových poetičtějších textů v sobě propojí širé nebe i dobrou zemi, odlesk svátosti i naší lidskosti.<sup>10</sup> Nu, budiž, i tak víno chutná. Osobně mě víc oslovují písně, tesklivé písně moravských rovin, vzdorné písně chlapců

<sup>9</sup> Kaz 4,9–12.

<sup>10</sup> Heidegger, „Das Ding“ ve *Vorträge und Aufsätze*, ss. 157–181. – Zda Heideggerovy pozdní práce lze ještě považovat za filosofii, či zda již přecházejí čistě do poezie, nechť posoudí čtenář sám.

ze slovenských hor, písňe s ozvuky jihočeských dud, písňe plné vzpomínek na zemi, kterou jsme museli opustit. Život lidí, kteří by zapoměli zpívat, by se brzy zploštil do nesmyslnosti. Hudba z elektronických reproduktorů písňe nenahradí. Psaný text může sice vypovídat o daném námětu, avšak jen písňe ho vyvolává, oživuje, setřásá z něj solipsistickou uzavřenost v místě a čase.

Na ty návštěvy se těším, jsem za ně vděčný, rád na ně vzpomínám. Večer zřídka končí dříve, než měsíc vystoupí vysoko, než les ztichne a veliký dvoulitrový džbán se do sucha vyprázdní. Pak však nadejde čas, kdy je třeba rozžehnout lucernu a posvítit hostům pěšinkou okolo rozbořeného sklepa a starého sadu až k lesní cestě. Sem žádný autobus nejzdí. Hosté nastarují vozy, rozlomí okolní ticho, oslní noc svými reflektory a na chvíli otráví mýtinu výfukovými plyny. Dřevařská cesta, která pokojně odpočívala ve světle měsíce, jako by náhle ožila. Teď míří dolů k okresní asfaltce a dál do města, kde ozvuky lidské práce neutichají, kde světlo nehasne a kde se zdá, že monadický svět lidského společenství představuje všechnu realitu.<sup>11</sup>

Ten svět sdíleného souhlasu jsem se rozhodl vyloučit závorkami. Sejdu po pěšině chladnou nocí k domku. Bude-li svítit měsíc, sfouknu lucernu. Tu pěšinu důvěrně znám. Domek tu zas bude stát tiše, v míru s okolním lesem. Jen kameninové pohárky se zbytky vína a úlomky křupavých bramboráků budou připomínat písňe a přátele, kteří se mnou strávili večer. Ještě jim v duchu poděkuji, pak vystoupím na kruchtu a chvíli postojím, abych se podíval na les zalitý měsíčním světlem a nerušený mou přítomností. Slyšet už bude jen tikot starých lipicánek s vídeňským regulátorem a venku šum řeky. Kol dokola mě obklopují kilometry a kilometry lesa, chladného v záři měsíce. Sova je ještě vzhůru a občas se ozve. Nejbližší člověk je na míle daleko, v jiném světě. Jsem sám a vděčný za přátele i za dar samoty.

Neboť i samota může být darem noci. Už jsem si zvykl na otázku, „Necítíš se tu osamělý, sám tady daleko?“ Ta sama znesnadňuje odpověď, protože stírá rozdíl mezi samotou a osamělostí. V naší běžné, bezmyšlenkovité představě reality, umocněné souhlasem, se samota opravdu stala synonymem osamělosti, tedy stavu, v němž je člověk odříznutý ode všeho, co ho podepírá a co mu pomáhá, sám v cizím světě. A ovšem, pokud

<sup>11</sup> V angličtině jsem užil německé slovo *Umwelt*, abych naznačil zvláštní význam tohoto slova ve fenomenologické literatuře, jako označení pro souvislost ustavenou přítomností subjektu. Čeština pro to má krásné leč pozapomenuté slovo *osvětí*. Srv. též Uexküllův termín *Funktionskreis*, Ernst Cassirer, *op. cit.*, s. 23.

vnímáme svět jenom jako neživou hmotu, pak jsou v něm druzí lidé jedinými možnými společníky. Když i jen na chvilku vystoupíme z intersubjektivní monády lidského společenství, připadáme si osamělí. Bojíme se samoty. V podivné zvrácenosti podezíráme z patologických pohnutek ty, kdo ji volí. Společnost předepisujeme jako lék i v mezních situacích, ve kterých lidé po celé věky pociťovali spíš potřebu samoty. Stůj co stůj se usilovně snažíme uniknout samotě. Rádio si nepouštíme, abychom poslouchali, nýbrž abychom zahnali ticho. Lidské hlasy vyhledáváme stejně, z téhož důvodu. Dnešní *promeneur solitaire* by nejspíš ohlušil celý les jekem obludného přehrávače. I myslitel tak významný, jakým je Paul Ricoeur, píše v jedné působivé pasáži své anglické sbírky *Interpretation Theory* o „zásadní osamělosti člověka“.<sup>12</sup>

Často jsem se nad těmi slovy zamýšlel. Jistě, je to jen jeden okrajový výrok. Stěžejním námětem Ricoeurovy práce není osamělost, nýbrž dorozumívání, hovor. Přesto podobně jako tolik z toho, co Ricoeur napsal, i tento výrok jde přímo k jádru věci. Dokládá, že naší době připadá zásadní osamělost člověka tak zjevná, že nevyžaduje prokazování.

Přesto při hlubším zamyšlení vyvstávají otázky. Jak může osamělost, stav odříznutí, být podstatným určením tělesné bytosti, která už i svou tělesností je nedílnou součástí přírody? Vždyť k početí tohoto těla došlo v milostném spojení muže a ženy. Vždyť dar řeči mě od prvopočátku spojuje se společenstvím mluvčích. Vždyť naše *my* je vždy základnější než osamělé *já*. To vzniká a zaniká, mé *my* trvá.

Jistě, v životě bytosti, k jehož přítomnosti neodlučně náležejí i vzpomínky a očekávání, budou vždy momenty náhodného stesku. Život je děj; všechny jeho části nemohou být spolupřítomny. Vždy budou lidé mi drazí, vzdálení v čase a prostoru, budou i vzdálená místa. Vždy bude něco, čeho nejsem schopen dosáhnout, i něco, co neodpovídá. Vždy bude láska, která odchází a mizí v pustotě. Protože náš život je příběh, který se děje, ne stav, který trvá, můžeme vždy hovořit o nevyhnutelnosti stesku. Jenže něco může být nevyhnutelné, aniž by to patřilo k podstatě věci, tak jako vyvrknutý kotník při turistice. Co je nevyhnutelné, není proto ještě zásadní. Zjevná skutečnost, že nepřítomnost druhého prožíváme jako necelost, ne jako přirozenost, že druhý nám *chybí*, mi naznačuje, že osamělost je náhodným a ne podstatným stavem našeho žití. Nepřítomnost druhého

<sup>12</sup> Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 15. Abychom nekřivdili tomuto významnému mysliteli, zdůrazněme, že se opravdu jedná jen o okrajovou poznámku ve zcela jiné souvislosti, ne o střed zájmu.

se nám může jevit jako strádání právě proto, že lidské žití je ve svém nejvlastnějším jádře soužití, žití s druhými.

Svou osamělost v davu obvykle vysvětlujeme výčtem objektivních podmínek života v technickém věku. Tvrdíme i věříme, že prý technika odstranila příliš mnoho každodenního lidského obcování, údajně charakteristického pro předtechnologický věk. Peněžní vazby a automatizace vytlačily směnný obchod a práci v kolektivu. Výmluvným příkladem takového obcování, lákavým pro ty, kdo to sami nezakusili, jsou čtyři mlatci v kruhu, pravidelně bušící svými cepy do obilí na mlatě. Blahobyť vytvořil možnosti individuálního bydlení, individuální přepravy i individuální zábavy, k tomu za cenu neosobního, individuálního zaměstnání. Práce u běžícího pásu a natož pak práce u počítače rozhodně nepřispívá k pocitu sounáležitosti. A tak se dočítáme, že nás trápí osamělost a „odcizení“ proto, že jsme zaměnili společný život v obci zašlých dob za individualismus technické civilizace.

Něco pravdy na tom je, i když mi ten oslavovaný individualismus připadá jako krycí jméno pro zcela obyčejné sobectví. Osamělost technologické společnosti je natolik skutečná, aby nám to mohlo připadat jako vysvětlení. Jenže takové výklady do velké míry zapomínají na samotu a osamělost těch zašlých dob. Vydejte se někdy s poutnickou holí po cestách New Hampshire či Vermontu, po prašných bílých cestách mezi osamělými zemědělskými usedlostmi na nehostinné, kamenité půdě. Okénkem klimatizovaného automobilu se může zdát, že tyto chaloupky tvoří přímo idylické zemědělské společenství. Ještě docela nedávno však byly od sebe vzdáleny na hodiny chůze. Do konsumu, který se v nostalgických vzpomínkách stal symbolem obecní pospolitosti, to trvalo s vozem a koňmi dvě hodiny – a nejelo se často, síly koní bylo třeba na poli. Vydejte se po těchto cestách pěšky a jděte tak dlouho, až začnete prociťovat vzdálenost v únavě svých kroků, v těžké chůzi spřežení a v tíze nákladu. Pak teprve pocítíte tíživou samotou předcházejících generací.

Objektivně vzato, zažili naši předkové právě tolik či i víc osamocení, jako my. Znali osamělost stejně dobře jako my. Přesto střípky zašlých časů naznačují, že je tak netížila a že se z ní nepokoušeli tak úporně uniknout. Co se změnilo na tom, jak samotou prožíváme? A proč se jí dnes spíš obáváme, místo abychom si jí vážili?

Jedním z klíčů k pochopení strachu ze samoty by mohl být prostě strach. Když žijete na samotě, zvyknete si na otázku, „Nebojíš se tady, když jsi tu sám?“ Značí se v ní bezmyšlenkovitost doby. Objektivně vzato



totiž nedává smysl. Ve vlídných náletových porostech, které dnes pokrývají někdejší pastviny Nové Anglie, se dravé šelmy nevyskytují. Pokud jde o šelmy lidské, s těmi se daleko pravděpodobněji setkáte ve vybydlených koutech velkoměst, kde se shromažďují lidé, jejich kořist. Lidé, kteří se mě vyptávají na strach z života na samotě se obvykle ve svých městských bytech zamykají třemi zámky a závorami a v noci se neodvážejí vyjít na ulici. Usedlosti roztroušené podél vozových cest v našich lesích většinou postrádají zámek na dveřích. Rousseauovský osamělý chodec, který by kráčel při měsíci vozovou cestou podél mokřadu a dál k ledovcové suti a tmavým obrysům zdiva, které zbylo po starém mlýně u Spring Hill, se tu má podstatně méně čeho bát než na městské ulici. Strach tady má opravdu pramálo podstatnosti.

Zdává se mi, že druzí, kdo žijí jako já, nic takového ani nezakusili. Vím přece, že tu není čeho se bát. Přesto jsem nejednou neměl k strachu daleko, hlavně v počátcích, když jsem ještě žil pod stanem a mýtil les na stavbu. Ve dne byl les můj, bylo mi v něm volně a lehce. Když však začalo ubývat světla, jako by se v lese něco měnilo. Pociťoval jsem napětí a nastražil jsem se. Když jsem pracoval někdy až do soumraku s pásovou pilou, ohlušený jejím řevem a hluchý ke všem varovným zvukům, stávalo se mi často, že jsem se najednou prudce otočil zpola očekávaje, že uvidím... nevím co. Jakmile se snesla noc, stahoval jsem se na mýtinu osvětlenou ohněm. Pak když jsem zarámoval domek a celý ho dokončil, dal jsem na okna závěsy. Říkal jsem, že kvůli teplu, ač dobře vím, že jsem je nejednou zatáhl proto, abych neviděl prázdná, černá okna, jimiž na mě civěla noc.

Bylo to nesmyslné počínání. Dobře vím, že kdyby hrozilo skutečné nebezpečí, byl bych bezpečnější venku mezi stromy, tiše ve tmě, vidící ale neviditelný, slyšící ale neslyšný. To jsem věděl, a věděl jsem také, že mi žádné nebezpečí nehrozí. Přesto jsem dával přednost celtovým stěnám stanu, pak osvětlenému domku. Byly mi bližší, tma byla nepřátelská. Tehdy jsem si přával, abych nebyl sám.

Než se rok obrátil, tma mi přestala připadat cizí. Les se stal důvěrně blízký svým mlčením i svými zvuky. Zvykl jsem si na ticho domku a na čtverec měsíčního světla pod oknem ve štítu. Tma, jejíž prázdnoty jsem se počátku obával, se mi otevřela. Osamělost těch prvních měsíců mizela společně se strachem. Měnila se v samotu.

Tudy asi vede cesta k pochopení osamělosti. Osamělost je stav, ve kterém se člověk cítí sám v cizím světě, odříznut ode vsí blízkosti. Samota je něco jiného; je to stav, ve kterém je člověk sice sám, avšak uprostřed

živoucího, důvěrně známého světa, mu ochoten naslouchat, vidět a rozumět mu otevřeným spoluchápáním i spolucítěním, Husserlovými *Eindeutung* a *Einführung*. Živoucí svět přetváří osamělost na samotu. Ani neživé výtvořiny našeho umu, jimiž se obklopujeme, často nezvyšují naši skutečnou izolaci, spíš naopak. Mnohé z nich, jako telefon, ji překonávají. Přesto přispívají k tomu, že nám svět připadá cizí – a také je. Vždyť venku, v živoucím světě přírody, už ani nežijeme. Odcházíme si do přírody jen odpočinout. Považujeme se stále víc za tvory uzavřených prostorů, a tak i skutečně žijeme. Mnoho lidí už vyjde ven jen na pár kroků do auta. Náš běžný svět je neživý svět. Tma, která v přírodě patří ke střídání dne a noci, se v něm jeví jako vetřelec, kterého je třeba vypudit světlem.

Právě za to platíme jak ztrátou samoty, tak osamělostí. Samota není totožná s osamělostí. Naopak, může být protilékem. Nejde o to, aby se člověk „naučil žít bez jiných“. To ani není možné. Jde spíš o to, aby se učil žít jako bližní se vším životem, s lidmi i přírodou, žít s nimi, aniž by je přehlášoval svou vtíravou přítomností. Jde o to, aby se místo trvání na svém učil vidět a naslouchat, v lásce a v úctě. Je to vnímání zcela obdobné smyslovému. Slyšet začínáme až tehdy, když přestaneme mluvit a začneme naslouchat. Teprve když se přestanete upřeně dívat do tmy, vynoří se před vámi v postranním pohledu svět i v pološeru; až když přestaneme trvat na svých vysvětleních, začneme chápat. Až když samota rozežene neprůhlednou clonu naší kolektivní monády, až když soumrak zviditelní morální smysl života, může člověk prohlédnout a pochopit, že ti druzí – stromy a mývalové stejně jako lidé – jsou jeho bližní.

To všechno je ostatně dobře známé. Protože jsme se naučili vnímat svět jako neživou hmotu v nesmyslném pohybu, prožíváme samotu ne již jako soužití se světem našeho života, nýbrž jako opuštěnost v cizím prostředí. Protože jsme přejali představu, že svět je s námi nesourodý, nevidíme v něm bližního. Zaplavujeme jej světlem a oslepujeme se vůči všemu mimo výtvořiny vlastního umu, které můžeme beze zbytku ovládat. Takový zakouřený postoj pak těžko měníme, když jde o vztah k lidskému bližnímu. Abychom mohli znovu pochopit morální smysl svého žití, potřebujeme zas vyloučit závorkami halasný souhlas davu. To je, co nám poskytuje samota; proto je samota druhým darem noci.

\* \* \*

Noc přináší i třetí dar, tak protismyslný, že je člověku těžko jej přijmout – dar bolesti. Dar je to pro filosofii spíš než pro přírodovědu, protože vyžaduje nejen poznání, nýbrž i vcítění – či zas mluveno s Husserlem, nejen *Eindeutung*, nýbrž i *Einfühlung*.<sup>13</sup> Vyžaduje si, aby se člověk otevřel – či aby ho život otevřel – vůči radostem a bolestem svých bližních a bolesti se přiblížil. V posledních tří stoletích se Evropané naučili pokládat bolest stejně jako strach a tmu jednoznačně za nepřátele. Je na čase, abychom se zamysleli i nad darem bolesti, podobně jako nad protismyslnými dary tmy a samoty, a začlenili jej smysluplně do svého žití.

V našem slunném, družném a bezbolestném světě bezmyšlenkovité každodennosti se bolest skutečně jeví jako obávaný vetřelec, tak jako tma a samota. Teoreticky si jsme vědomi důležité úlohy bolesti v našem žití. Nejčastěji uvádíme příklad varovné bolesti, která nás ochraňuje před zraněním. Přesto se zřídka snažíme bolesti porozumět. Vrhli jsme se náruživě do úsilí bolest odstranit, vyloučit ze života – a je to činnost nepochybně bohulibá. Na světě je tak neskutečný převis bolesti, která užírání život a energii potřebné pro radost, chválu a díkůvzdání! Poskytnout úlevu v bolesti je naprosto základní povinnost. Vždycky se mi zdálo něco zvráceného na nekonečném soucitu, když člověk nepohne prstem tam, kde by mohl bolest zmírnit. Radit trpícím, aby se z důvodů rozumu smířili s bolestí mi připadá pokrytecké všude, kde jsme ještě zdaleka nevyčerpali možnosti zmírnění bolesti z důvodů milosrdenství. Opravdu, neznám vznešenější poslání než snižovat ten veliký převis bolesti ve světě – ani hanebnější zvrácenost než ty, kterým holdoval francouzský markýz de Sade či někdejší pražský policejní ředitel rytíř ze Sacher-Masochů.

Tolik nesmí být sporné: bojovat proti bolesti je jednoznačná morální povinnost. Přesto v širším pohledu mi připadá pochybné chápat bolest jen jako úděsného, nepochopitelného nepřítel a omezit životní strategii na vyloučení bolesti ze života. Tím totiž dovolujeme bolesti, aby ovládla všechno naše konání. Pak žijeme v úděsu a zároveň jako uhranutí bolestí – a nedochází k tomu zřídka. Pak si přestaneme klást základní otázky života, „Je to správné?“, „Je to dobré?“ a omezíme se na bojácnou otázku, „Bude to bolet?“ Tím se dobrovolně připravujeme o tolik, co je v životě veliké a krásné, jen proto, že to vyžaduje námahu, únavu a bolest. Dáváme

<sup>13</sup> Nepovažuji afekt za nutnou složku poznání v postoji, který Husserl nazývá *doxisch-theoretisch*. Porozuměním mám na mysli to, co Husserl označuje pojmem *Eindeutung*, neologismem raženým po vzoru *Einfühlung*, tedy vmyšlení se podle *vcítění se*. Tak *Ideen II* zvl. § 44–47.

přednost tomu, co je snadné, i když to život neobohacuje o lásku ani o krásu. Na krásu jsme příliš otrlí – a tak nám nezbyvá než holdovat akčním hororům. Dobrovolně se otupujeme až k bezbolestné necitlivosti – až nakonec vyhledáváme bolest jen proto, abychom se ujistili, že jsme vůbec ještě schopni něco cítit. To právě jasně postřehl Masaryk – že „solipsista“ – v jeho pojmosloví člověk, který se uzavírá do pohodlí vlastního já – nakonec zabíjí sebe či druhé, aby se ujistil o vlastní skutečnosti.

Zas marnost nad marnost. Bolest není vetřelec zvenčí, kterého bychom mohli vykázat z našeho slunného, družného a bezbolestného života. Stejně jako samota a tma je i bolest niternou součástí všeho života. Pokud se nenaučíme přijímat námahu, únavu a bolest jako neoddelitelnou součást žití, jeden z protismyslných darů noci, zůstaneme zásadně neschopní nazít a pochopit morální smysl života, který zásadně zahrnuje právě i námahu, únavu a bolest. Pak si připadáme tak, jak nás popisuje Thomas Hobbes – jako poddaní „dvou svrchovaných pánů, rozkoše a bolesti“ – ač nás jim nepodřídila Příroda, nýbrž jen naše volby. Přesto je to poddanství tak zásadně vlastní našemu umělému světu, že se nám jeví jako přirozené.

Pokud se z něho máme vymanit, potřebujeme se vžít do jiné představy o radosti a bolesti, jak se nám vynořuje za soumraku na samotě. Tu se bolest nepředkládá jako vetřelec, nýbrž jako součást života, jako protismyslný dar noci. Naše filosofování se tu potřebuje učit od poezie, která se nedá oslepit zdánlivě nesmiřitelným protikladem mezi bolestí a radostí v technickém myšlení denního světla, a zaznamenat za ním protismyslnou blízkost.

Ovšem filosofické zamyšlení se nemůže spokojit s poetickým vnímáním temné jednoty všeho, co jest i není. Má-li si zachovat své kritické ostří, potřebuje i rozlišovat. I tu je ovšem třeba nejprve opakovat a zdůraznit: prvotním východiskem filosofické reflexe bolesti, včetně úsilí naučit se s ní žít a přijímat ji jako dar, musí být jednoznačné uznání morálního požadavku bolest vylučovat a mírnit. Jakýkoliv pokus o filosofické uchopení bolesti, který by nezačal od tohoto základního poznání a nevyčerpal by nejprve všechny možnosti boje s bolestí, nutně zůstává podezřelý ze zvrácenosti. Prvotní odpovědí na bolest a strádání musí být úsilí o jejich zmírnění a vyloučení.

Leč to řečeno, je třeba rozhlédnout se šířeji. Když se nám vyloučení bolesti za každou cenu zdá jako jediná a nejvyšší hodnota, pak vyčerpáme-li její možnosti, zbude nám jen zoufalství Jobovo – „proklít Boha a zemřít“. Před sto lety Američané zpívali o vysněných alabastrových měs-

tech, neposkvrněných lidskou slzou. Když se je pak snažili vybudovat z betonu, skla a nerez, k základním znakům takové náhražky za klasické město patřilo právě osvobození od tmy, samoty a bolesti. Odvěký sen tu nabyl moderní podobu urbanistické zástavby deskových domů ve skomírající zeleni, jak je známe z našich sídlišť, ve kterých umělé osvětlení vytváří nekonečný den, elektronická reprodukce odhání samotu a chemie a automatizace vytvářejí bezbolestný život prostý námahy. Zároveň se tu sen proměnil na noční horor – a to svým úspěchem spíš než nezdarem. Obyvatelé nepodařených alabastrových měst se odvracejí od svého pyšného díla, jako už nejednou v dějinách naší civilizace. Odchodem ze měst, fyzicky nebo zástupně v literatuře či filmu, zas hledají usmíření a ozdravení v zeleni živé přírody, kde svět je ještě boží, kde posvátno není nikdy daleko a kde k životu zas náleží samota, tma – a také bolest.

Proč asi? Z části nepochybně proto, že tu zcela objektivně působí něco jako *vis medicatrix naturae*, hojivá moc přírody, jak si ji představovali mudrcové šestnáctého století. To platí i na té nejvšednější úrovni. Převládající barvy na lesní mýtině jsou zelená a bleděmodrá. Empirická psychologie potvrzuje, že obě barvy mají na člověka konejšivý účinek. Úroveň hluku se tu udržuje v mezích snesitelných pro lidskou nervovou soustavu. Úsilí, které si tu vyžádá každodenní činnost – načerpat vodu, našťípat dříví, zatopit, vyčistit lampy a zastříhnout knoty – poskytuje tělu pravidelnou zátěž a má i blahodárny psychologický účinek. Úspěšnou činností se vytváří pocit schopnosti a sebedůvěry, který humanističtí psychologové označují jako *zvládnutí* životní situace.<sup>14</sup> Rytmus dne a noci, nenarušený elektrickým světlem, zajišťuje zdravé střídání práce a odpočinku. Cyklus úplňku a novolunní, cyklus ročních období, to vše dodává lidskému životu rytmus, který chybí v neměnném toku číslovaných hodin a dnů v urbanistickém prostředí.

Svět života na lesní mýtině je prostě pokojný a utěšující. Člověk tu žije ve známém prostředí, zcela jinak než v hrozivém a nepředvídatelném prostředí umělého světa. Pokud si přejete další rozvedení, stačí číst Tolstého, Thoreaua, Rousseaua, dávného Virgilia – či od našich autorů třeba Raisovy *Zapadlé vlastence*, *Babičku* Boženy Němcové či mého oblíbeného *F. L. Věka*. Romantické všeho světa, spojte se!

<sup>14</sup> V anglosaské psychologické literatuře se slovo *mastery* obvykle užívá nikoliv ve smyslu nadvlády nad někým, nýbrž ve smyslu kompetence a sebedůvěry, zvládnutí situace. Tak András Angyal, *Neurosis and Treatment*, s. 75. Přesto je zajímavé, že se pro sebedůvěru vžil pojem, který v běžné mluvě označuje nadvládu nad druhými.

Neironizují. To všechno je naprosto pravdivé, správné a obecně prospěšné. Romantika patří k nejpřesnějším popisům základních potřeb lidského ducha. Jen to nejde k jádru věci. Pokud přírodě přisoudíme jen tu nepopřenou lékařskou užitečnost, nepřekročíme omezený obzor urbanistického života. Příroda se tu stane jen jedním z nástrojů našeho umu, i když je to nástroj, který vznikl „přírozeně“ či jako stvoření boží, ne jako výsledek lidského umu. Stane se něčím, co slouží potřebám umělého světa, tak jako horská vesnice poslouží jako „přírodní sanatorium“ pro rekonvalescenty. Jistě, i této funkci přírody je třeba si vážít a být za ni vděčný. Jenže pro toho, kdo v přírodě přímo přebývá, kdo ji vnímá za soumraku na samotě, příroda prostě není takový „přírodní nástroj“. Má tu jiný význam než v rámci urbanistické perspektivy, a její moc není prostě *vis medicatrix naturae* přírodního sanatoria. Ač to vyzní podivně, řekl bych, že základní mocí přírody je její schopnost *vstřebávat naši bolest*.

Ne že by život na vsi, v doteku s půdou místo asfaltu, byl nějak bezbolestný. Spíš naopak: těch bolístek i bolestí je dost a dost. Zemědělci a dřevaři denně utrží škrábance a říznutí, otlučou si ruce a kotníky o dřevo a kamení, v zimě jim ruce hrubnou a pukají, v létě je zužují vedra a ovádi, na jaře a na podzim vlhkost probouzí bolesti v kloubech. K tomu tu práce nezná odkladu. Podojit je třeba stejně jako svést seno, i když celé tělo bolí. K doktorovi je daleko a práci nemůže člověk nechat stát a jít si na polikliniku. Na mnohá zranění, která by ve městě vyžadovala aspoň ambulantní odborné ošetření, tu lidé přitisknou kapesník a mávnou rukou. Ne, že by je to méně bolelo. Ani rány se nehojí rychleji, když se znovu a znovu otevírají a z pily do nich nakape benzín. Jen na bolesti tu jednoduše tolik nezáleží. Těžko jsem se učil, že mnoho věcí je tu o tolik důležitější. Jen pozvolna mi docházelo, že když se člověk přestane domnívat, že je středem kosmu, přestane se mu každá bolest jevit jako kosmická katastrofa. Je to, jako by ji život vstřebával do většího celku, do širších starostí, do širše přírody.

Schopnost přírody vstřebávat bolest je něco jiného než léčivá moc přírody, kterou nemocní vyhledávají v „přírodním sanatoriu“. Jde o daleko vzácnější dar. Snad je to možné naznačit slovy o daru změny vnímání, která alespoň zčásti odčinuje neblahé následky oné druhé kopernikánské revoluce, kterou jsme zvyklí přičítat poněkud nespravedlivě Descartovi a Kantovi. Pokud člověk považuje sám sebe za jediný bod jistoty v neživém, nesmyslném světě, pokud sám sebe považuje za zdroj všeho významu a vši hodnoty, pak sám sebe pochopitelně zcela nereflektovaně vnímá jako

střed kosmu, zcela tak, jako je středem umělého světa svých výrobků. Pak ovšem se mu jeho bolest, ať je to škrábanec na ruce nebo šrám na duši, jeví jako událost kosmického významu, jako by si Bůh Stvořitel, za něhož se ostatně pokládá, popálil ruku o sopku.

Snad je rozdíl v tom, že za soumraku na samotě se svět člověku nejeví ani jako jeho vlastnictví, ani jako jeho dílo. Svět života tu svůj význam neodvozuje od člověka; člověk není jeho středem, jen v něm přebývá. Bolest tu sice je, avšak mimo ni je tu ještě tolik víc! I úkol omezovat a zmírňovat bolest, i když neztrácí nic na své naléhavosti, se dostává do širší souvislosti. Je třeba zvážit a rozhodovat: stojí zmírnění bolesti, o sobě oprávněné, za cenu, kterou si vyžádá? Droga či alkohol v otupujících dávkách poskytují úlevu, ale za cenu ztráty citlivosti i soudnosti – stojí to za to? Podobně otrlost a cynika vytvářejí odolnost bolesti, ovšem za cenu ztráty lásky a něhy – stojí to za to? A nebo docela všedně: stojí za to vyhnout se námaze a zimě, když pro pohodu v teplíčku přijdeme o východ lednového úplňku nad temnými holými stromy? Zřídka je odpověď jednoznačná. V dějinách opětovně vznikají situace, jako dnes v naší zemi, kdy se otrlost jeví jako podmínka přežití, byť ochromeného. Otázka, na jakou budoucnost se tím připravujeme, se odsouvá na neurčito.

Právě v takových situacích je třeba se ptát, co stojí za co. Život v umělém světě by mohl být tak ochuzený právě proto, že si tu otázku neklade a odpověď předpokládá. Ve světě našeho umu se zdá naprosto zjevné, že náš nejdůležitější, vše převyšující úkol je ušetřit námahu, odstranit nepohodlí a vyhnout se bolesti na jedné straně, dosáhnout pohodlí bez námahy a blahobytu bez bolesti na druhé. Jenže ono Hobbesovo ujařmení dvěma svrchovaným pánům bolesti a slasti vzniká právě z touhy po bezbolestné slasti. Tu samozřejmost potřebujeme zpochybnit a vědomě si položit otázku, co stojí za co. Jen tak se můžeme osvobodit od té samozřejmosti, se kterou lidé umělého světa obětují všechno dobro, krásu, spravedlnost a lidskost tomu jedinému, pohodlí – snadnému, bezbolestnému blahobytu.

Ovšem i výzva neobětovat život pohodlnosti se může jevit jako prostý výpočet výhodnosti v rámci konzumní mentality a ne jako zásadní změna postoje. Pak žijeme dál ve vypočítavosti, jen nám vychází, že některé to blaho stojí za určité trápení, aniž překonáme vypočítavou mentalitu.

Dar noci je jiného řádu. Nevтіravě nabízí zásadní změnu postoje ve střetnutí s tím, co Paul Ricoeur nazval *la tristesse du fini*, nevyhnutelný smutek, který provází všechno, co je konečné a tudíž pomíjející. To v sobě nese všechnu bolest promarněného života a nenaplněné lásky, bolest touhy

a viny, bezmoc a lítost nad ublížením, které už nemůžeme odčinit a všechen žal nade vším tím, co je v životě nepřijatelné, avšak nevyhnutelné. Jsou to bolesti na duši, jenže člověk je duše vtělená. Bolest se šíří do vědomí a dál do těla, usazuje se jako nádor v hrudi a tlačí na srdce. Je to žal, se kterým se nedá než žít – a v lidském životě je ho tolik, že Ortega y Gasset může poněkud dramaticky hovořit o tragickém smyslu života.

Jak žít s žalem života? Naše civilizace tu sleduje stejnou strategii jako v případech fyzické bolesti. Snaží se žalu uniknout. Jenže únikové strategie jsou vždycky zrádné. Spolu s žalem člověk uniká i životu. Bohatství života přece vyžaduje i schopnost vzpomínat a nést odpovědnost za své vzpomínky, sdílet citění svých bližních a pochopit jejich žití. K tomu náleží i žal nad dobrem, které odchází do nenávratna, i nad zlem, které už nelze napravit. Tomu člověk uniká jen únikem od své lidskosti, sebevraždou těla, vědomí či duše. I ten nejběžnější únik, zapomínání, znamená určitou sebeztrátu. Člověk uniká žalu ze ztráty tím, že se odřízne od pravdy, krásy i dobra toho, co ztrácí. A naopak, čím plněji zůstává člověkem, tím nevyhnutelněji ho provází žal.

Bolest a žal doprovázejí člověka i tehdy, když může opustit svět neonu a asfaltu, i do soumraku na samotě. Pokud má samota za soumraku být místem sebenalézání, ne místem úniku, musí být i místem paměti, krásné i bolestné, a tak i tesknoty. Bolest tmě neustupuje. Spíš naopak: bez rozptýlení, bez umrtvení se vyjeví ve vší své jasnosti, oproštěná od výmluv a sebelítosti. Není tu čím odvádět pozornost, není, jak uniknout. Zůstane jen žal, křišťálově průzračný a čirý.

Pod hvězdnou oblohou se nezmenšuje, a přece pomalu, nepozorovaně se s ním něco děje. Je to, jako by odpadala zpětná vazba. Žal se člověku nevrací. Umělý svět je jako zrcadlo. Protože nemá jiný význam než ten, kterým jej sami obdařujeme, vyplňuje se žalem a žal nám vrací. S lesem je tomu jinak. Ten žije vlastním životem; nemá čas na naše starosti. Bolest vstřebává a odnáší v toku vlastního života. Kamenitá říčka, v létě mělká, se za měsíční noci proměňuje ve stříbro, které se třísťí o čnicí balvany. Je to samozřejmě metafora, avšak odpovídá prožitku: ta řeka pohlcuje žal, smývá ho po proudu dolů, omývá mýtinu do čista a bolest rozptyluje po vesmíru. Stříbřitá, zasněná řeka odnáší žal.

V umělém světě, oslněném leskem kočičí pozlátky, se bolest těžko snáší. Lidé se ji obvykle snaží vyzářit, rozestat dokola a rozdat druhým. Jenže ti druzí se vláčejí životem se stejným břemenem a zřídka stačí přibrat cizí bolest. Žal, bolest, výčitky svědomí se od nich jen odrážejí a sílí, až člověk



vybuchne bolestí a zabíjí sebe, druhého, či oba. Svévolnou vraždu, svévolnou sebevraždu je těžko pochopit jinak než jako marný, zoufalý pokus zbavit se zátěže žalu, který nemizí a netichne.

Les na člověka působí jinak. Zdává se mi, že člověka smiřuje s bolestí, tíse a s pochopením, jako by v něm bylo přítomno cosi posvátného, co žal bere na sebe. Snad když se lidé zbaví iluze, že svět je tu jen pro ně a oni páni všeho, nač oko dohlédne, snad když se naučí stanout v pokoře před velikostí božího stvoření, pak mohou stvořitel a jeho dílo sdílet jejich bolest. Snad to je, co pro křesťany znamená kříž. Vědomí kříže neosvobozuje člověka od žalu, avšak může mu naznačit, že jej nenese sám. Dělí se o něj. Kříž je o to lehčí.

O tom, myslím, vypráví odvěká moudrost knihy Jobovy. Teď nemám na mysli archaickou lidovou báji o dobrém člověku, kterého Bůh těžce zkouší a nakonec odměňuje za pevnost u víře ještě lepším potomstvem a stády. Jde mi o zamýšlení nad utrpením, které do rámce lidové báje vložil pozdější redaktor. Nejprve Jobovi tři rádcí vyčerpají všechna tehdy obvyklá vysvětlení. Pak mladý horlivec Elihu nabízí vše, co poskytovala tehdejší rabínská moudrost. To všechno jsou souhlasné rady lidské kolektivní monády. Teprve ke konci, když promluví Bůh, dostává všechno jinou polohu. Bůh nehovoří o bolesti, nýbrž o velikosti stvoření. Vypráví o *lani k porodu pracující*, o slonu a o velrybě – v kralické češtině ještě o *velrybovi* – v mořských hlubinách. *Kdes byl*, ptá se Joba, *když prozpěvovaly spolu hvězdy jitřní?* Nevyhýbá se tím otázce. Učí Joba, jak žít s žalem, jemuž se nelze vyhnout a jehož se nelze zbavit. Je jen možné se o něj rozdělit se vším živoucím stvořením, které jej sdílí a bere do sebe. Pak ovšem vlastní léčivou mocí není *vis medicatrix naturae*. Je jí *vis medicatrix Dei*.

Bolest a žal, jimž není vyhnutí, se mohou stát darem, který učí soucitu a otevírá cestu k porozumění. Ovšem je k tomu potřeba, abychom se vzdali svého výsostného postavení a učili se žít se vším životem jako bližní. Pak i dikobraz na druhé straně říčky přestává být předmětem nadřazeného zoologického pozorování a stává se druhem, který s námi nese žal a bolest. Bolest snášená a sdílená rozpouští monádu naší povýšenosti tak, jako samota rozpouští monádu kolektivního souhlasu. Jistě, i štěstí se dá sdílet, ač to je obtížnější. Štěstí bývá opojeno samo sebou, beze smyslu pro cítění druhých. Sdílená bolest se nevnučuje. Tu přijímáme dobrovolně a ona nás učí vděku. Umožňuje člověku vnímat bližního jako dar, s láskou a vděčností, ne s nedůvěrou. V řádu času se člověk snadno nechá zaslepit horlivostí tomu pomoci, onomu zabránit. To ve sdíleném žalu ustupuje odvěké

moudrosti, která za dočasnými radostmi a strastmi rozpozná nadčasovou hodnotu každé částičky dobra, pravdy, krásy. Teprve když samota rozpustí naši kolektivní monádu, teprve, když bolest snášená a sdílená naučí člověka volně daný dar vděčně přijímat, může filosofický náhled zaznamenat i morální smysl stvoření, místo člověka v něm, a snad i Stvořitele sama. Filosofický náhled nevzniká jen úžasem, nýbrž i láskou. Protismyslné dary tmy, samoty a bolesti mi připadají jako dramatické závorky praktického rozumu, které vylučují rozptýlení a umožňují člověku, aby smysl života nahlédl, doslova *viděl*, nejen o něm spekoval.

Ve filosofické propedeutice jsme se všichni učili, že podle Aristotela filosofie začíná údivem, *thaumazein*, a neměli jsme ponětí, co to vlastně znamená. Nemyslím, že tu šlo o zvědavý podiv, jak co funguje. Ten údiv si vysvětluji spíš jako schopnost *vidět*, tedy vyloučit či odzavorkovat samozřejmost každodennosti. Vysvětluji si jej jako otevřenost člověka, který se vzdává důvěry ve svou pojmovou, technickou učenost a je ochoten vidět, naslouchat a přijímat. Jistě, i fenomenologické závorkování se může stát pojmovou soustavou, kterou studenti namemorují a odříkají u zkoušky. Přesto v Husserlově pojetí má velikou přednost: představuje odvahu opustit bezpečí navyklých představ v úkonu radikálního závorkování. Ovšem je třeba pamatovat, že nás nezaslepují jen předsudky a pojmy, nýbrž celý způsob života, do kterého jsme je vtělili a ve kterém nás upevňuje skupinový souhlas. Zaslepuje nás představa života prostého námahy, bolesti, úsilí, života v omamné konzumní narkóze, kterou nám všemožně podbízejí zábavná média. Protože rozptýlení je praktické, praktické potřebuje být i fenomenologické závorkování, ochotné znovu nazírat v náhledu vyjasněném odzavorkováním rozptýlení dary noci, tmu, samotu a bolest. Život na lesní samotě mě přesvědčil, že to jsou právě ony těžko přijatelné dary noci, které nám umožňují nahlédnout, *vidět* smysl života.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Ve druhé kapitole, *Phýsis*, následují podkapitoly ii. *Dar slova* a iii. *Dar morálního zákona*.

## Američané. Legenda dětí konce 20. století

Mirjam Moravcová a Dana Bittnerová

Změna mediálního klimatu, v němž probíhá tok informací o etnikách, národech a občanských společnostech nejrůznějších států světa, je realitou, která hluboce ovlivňuje současnou názorovou hladinu České republiky. Nově konstruované zviditelňování jiných etnik, tedy z našeho pohledu těch *druhých*, *cizích*, přináší východiska k revizi fungujících etnických stereotypů.<sup>1</sup> Především však dává možnost prověřovat existující etnické obrazy,<sup>2</sup> jimiž druhá etnika nahlížíme v širším záběru a nejednou rozporně.

<sup>1</sup> Etnický stereotyp je ve společenskovední literatuře, která se tímto kulturním fenoménem dnes již téměř módně zabývá, nejobecněji definován jako ustálený, selektivní, zkratkovitý soud o druhém, který přijímá a v delší časové kontinuitě traduje početná část populace „tvůrců a nositelů“ stereotypu. Pojem pro ustrnulou představu o druhých ve vědomí lidí zavedl v roce 1922 W. Lippman. – V předkládané stati pracujeme s pojmy etnický stereotyp, etnický obraz a etnická legenda. Ve vztahu k etnickému obrazu a etnické legendě může být etnický stereotyp výsekem obou z nich, může však fungovat i nezávisle na nich. V konkrétní societě může být tradován bez uvědomované vazby na iniciující zkušenost či představu. Přestože je nositeli nahlížen vesměs jako pravdivý a budovaný na zkušenosti, z hlediska reálné historické situace působí nezdánka jako nepravdivý anachronismus. Přesto ovlivňuje postoje společnosti, v níž funguje. Literatura: Srov. např.: Lippmann, W.: *Public Opinion*. New York, Harcourt Brace and Co. 1922, Bokszański, Zbigniew: *Stereotypy a kultura*. Wrocław, Leopoldium 1997, s. 5–14, Mirga, A.: Stereotyp jako model „prawdziwego swojego” i „obcego”. Průběh rekonstrukci teoretického zjawiska stereotypu. Kraków, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. *Prace Etnograficzne* 1984, z. 19, *Narody i stereotypy*. Red. Walas, T. Kraków, Miedzynarodowe Centrum Kultury 1995, – Srov. pozn. 2.

<sup>2</sup> Etnický obraz, ať již je konstruován pod vzájemně nesouměřitelnými úhly pohledu, které posuzují zobrazovaného  *zevnitř*  (obraz sama sebe) nebo  *zvnějšku*  (obraz druhého), buduje na reálné, historicky ukotvené zkušenosti přímého kontaktu. Tedy i obraz druhého etnika, jakkoli pokřivený, parciální, modelovaný subjektivním vjemem a hodnocením, nese jádro této zkušenosti – zkušenosti, která může být jak zkušeností přímou (kolektivní i osobní – autentický typ obrazu) tak zkušeností zprostředkovanou, převzatou (z mediálního prostředí, z literatury, z meziskupinové a mezigenerační výměny – rezonanční typ obrazu). (Urban, 1996.) Reálná zkušenost kontaktu, získaná v konkrétním čase a prostoru, je ukotvujícím prvkem obrazu  *druhého* . Současně jeho kresbu rozevírá do více, nejednou i proti-

Vytváří také podmínky pro vznik obrazů nových, zohledňujících aktuální podněty. Struktura a intenzita informačního toku vymezuje však současně prostor ponechaný přežívání a konstruování etnických legend – zúžených etnických obrazů, v nichž se mísí skutečné s pomyslným a pomyslné se stává heroizovanou – pozitivní i negativní – představou o *druhých*, jiných.<sup>3</sup>

V souvislostech mezietnického diskurzu je etnický obraz *druhého* (stejně jako etnický obraz sebe sama) výrazem potřeby se vydělovat a zviditelňovat na principu jinakosti. Jinakost a její protipól osobitost vytváří základní kontury etnického obrazu. Výběr znaků jinakosti a osobitosti, zařazených do etnického obrazu *druhého*, je ovšem z pozice tvůrců obrazu současně výrazem jejich polaritů mezi fascinací a podceňováním *druhého*. Ti *druzí*, jimiž jsme oslněni, kteří získali v našich očích proslulost, jsou pro nás vzorem. Znaky, které u nich vyzdvihujeme, jsou vizí, k níž směřujeme, něčím, co pro sebe očekáváme. Naopak u podceňovaných etnik a etnik s nimiž soupeříme zdůrazňujeme znaky, které odmítáme, které u sebe považujeme za nechtěné či překonané. Tedy i v obraze *druhých* se ukrývá náš vlastní autoobraz, naše hodnoty, na které se orientujeme, k nimž jsme dosud nedošli, a také ty hodnoty, které zamítáme, které považujeme za přežitě, neodpovídající našemu společenskému klimatu a naší kulturní realitě.

Bez ohledu na filosofii kulturního relativismu se tak každá etnická skupina při kresbě kontur etnického obrazu *druhého* chová etnocentricky. Zároveň se ovšem zařazuje do pomyslného žebříčku svých etnických kon-

chůdných, črt a kontur. Charakter zkušenosti a věrohodnost aktérů, kteří tvoří obraz *druhého*, ovlivňují ostrost obrazu a míru jeho zkresení, avšak vždy nechávají prostor pro nezjednodušující pohledy. V protikladu k etnickému stereotypu obsahuje etnický obraz širší spektrum zobrazení. Literatura: Srov. např. Urban, Zdeněk: K otázce současného českého obrazu /image/ jižních Slovanů. In: *Lidé města*, sv. 9. (Mezietnické dialogy). Praha, IZV UK 1996, s. 26–27. Bokszański, Zbigniew: *Sterotypy a kultura*. Wrocław, Leopoldium 1997, Wejland, A. P.: *Obrazy grup społecznych. Studium metodologiczne*. Warszawa 1991.

<sup>3</sup> *Etnickou legendu*, ve srovnání s etnickým obrazem, chápeme jako svébytné zobrazení etnika na pozadí širšího etnického obrazu, jako osobitý módus sebereflexe i reflexe *druhého*. Etnickou legendu lze mezi etnickými imaginacemi označit za takové zobrazení *druhého*, v němž významné místo zaujímá pomyslné, které je heroizováno. Etnická legenda je opřena o zúžené výseky informací pravdivých, zkresených i zcela fabulovaných, informací vždy zprostředkovaných. Nebuduje na autentické zkušenosti. Je konstruována na romanticky zvolených nahodilostech, nejednou záměrně zdůrazněných nebo zkresených již zprostředkovatelem. Buduje tedy na upravených realitách i fikcích zachycených a vytržených z toku řízených i spontánně získaných informací tak, aby zobrazení *druhého* odpovídalo snovým představám tvůrců etnické legendy. Etnická legenda pro svou existenci nepotřebuje široký sociální prostor ani široký časový horizont. Může fungovat v určitých skupinách populace omezenou dobu, může být vlastnictvím určitých generačních skupin, může být opuštěna, aniž by byla revidována. Stejně tak ovšem může být předávána různými mechanismy řízení i živelné kulturní výměny.

kurentů, soků a soupeřů.<sup>4</sup> Jasně ví, s jakými etniky se měřit nemůže s ohledem na principiální neslučitelnost jejich kultury. Stejně tak cítí kulturní blízkost. Tato blízkost pak umocňuje soupeření. Obrazy blízkého jsou konkrétnější – blízká etnika a jejich kultury vzájemně čitelnější, srozumitelnější. Při absolutní geografické i kulturní blízkosti ovšem náhle působí moment imperativního požadavku vlastního zviditelnění – moment obhájení vlastní etnické existence prostřednictvím důkazu osobitosti a zvláštnosti. Tehdy i etnický obraz *druhého* získává kontrastně odlišující rysy.

Také moment porušení etnického smíru propracovává kresbu etnického obrazu *druhého*. V čase ohrožení nastolená „ideologická“ odlišnost, která se stává podmínkou bytí vlastního etnika, podtrhuje v etnickém obrazu soupeře a protivníka rysy protikladné vlastní „osobitosti“. V této situaci při jakékoli pochybnosti o reálné vlastní originalitě, povýšené na nejvyšší hodnotu etnika, je vlastenectví trumfem, který nejen přebije vše, ale změní i etnický obraz *druhého*. Realita odlišnosti je v etnickém obraze soupeře opět konstituována a upevněna. Je opět dokládána odlišujícími kulturními znaky – existujícími, vzatými z kulturního dědictví i nově konstruovanými.

V kontextu naší přítomnosti je etnickým obrazům a etnickým stereotypům přiznávána významná úloha signalizátora a modelujícího činitele v akceptaci etnik a etnicky odlišných skupin. Etnický obraz a stereotyp je tedy chápán jako určitý ukazatel reálného postoje k *druhým* a zprostředkovaně i jako indikátor mezietnického a meziskupinového klimatu. Jakou úlohu má v této souvislosti etnická legenda, v našem názoru specifická podoba imaginace *druhého*?

K pojmu etnický stereotyp a etnický obraz jsme tedy přiřadili pojem etnická legenda. V našem pojetí jsou etnický *obraz* a etnická *legenda* dvěma podobami imaginací, jimiž nahlížíme sami sebe i jiného, *druhého*, *cizího*. Různost těchto dvou podob námi konstruované imaginace – *obrazu a legendy* – spatřujeme v několika rysech. Etnická legenda, na rozdíl od etnického obrazu, obsahuje zúžené spektrum výsekového zobrazení, pracuje s vyšší mírou akcentované pomyslnosti, nemusí být založena na přímé ani zprostředkované zkušenosti – má tedy povahu obrazu bez originálu. Současně výrazně odráží představy, tužby i nadřazené postoje těch, kteří legendu tradují. Obě obrazové vize – *obraz i legenda* – mají ovšem obdobnou kulturní platnost. Jsou odrazem a současně modelujícím faktorem mezietnických postojů těch, kteří jsou jejich nositeli.

<sup>4</sup> Girard, René: *Lež romantismu a pravda románu*. Praha, Čs. Spisovatel 1968, s. 16–17.

Může nám tedy i etnická legenda, či snad dokonce přesněji než etnický obraz a etnický stereotyp, odpovědět přes jaké aspekty pohlížíme na *druhé*? Může nám ukázat, co je pro nás důležité, v čem se chceme srovnávat, podle jakých hodnotových a kulturních orientací si vytváříme aktuální, oživenou fixi o *druhých*? A na druhé straně ovlivňuje etnická legenda názory a myšlení společenských skupin či společnosti, v nichž funguje, stejně jako etnický obraz a stereotyp?

A dále: je schopna naše společnost v současnosti, otevřeně informacím, pracovat v přístupech k druhému nejen s etnickými obrazy a stereotypy, ale i s etnickými legendami? Mohou tyto legendy existovat i v aktuálním pohledu občanů České republiky na tak viditelnou společnost, jakou je společnost Spojených států amerických – v hovorové češtině nazývaná společností americkou? Je v určitých skupinách současné české veřejnosti ukotven obraz, stereotyp či legenda o Američanech a americké společnosti?

## Etnické obrazy Američana moderní doby

Etnické obrazy, které si příslušníci emancipujících se novodobých evropských národů tvořili o druhých národech, vesměs konstruovali na diskursivním protikladu my – oni. Etnický obraz druhého byl pro ně součástí vlastní sebeidentifikace, potvrzením vlastní identity a vlastní zvláštnosti. V této poloze byl pro malé evropské národy součástí ideologické agitace národně politických zápasů. I novodobá česká společnost takto pracovala s etnickým obrazem druhých. Zejména obraz těch, s nimiž vedla národně politický dialog, konstruovala na zviditelňujícím kontrastu.

Při tvorbě obrazu Američana a americké společnosti vycházela však česká společnost částečně z jiného principu. Pokud si česká společnost moderní doby tvořila obraz Američanů, nekonstruovala ho nikdy jako obraz kontroverzní, záměrně hledající a vyzdvihující opačné, nepřijatelné rysy. Vůči Američanům se v době svého národně-politického zápasu nepotřebovala zviditelňovat. Američan byl a zůstal druhý, ovšem druhý vzdálený, neo-hrožující.

V české společnosti moderní doby prošel obraz Američana mnoha peripetiemi. Na jeho konstruování a jeho postupné proměně se podílela řada iniciujících činitelů. Budovala ho česká kulturní elita svou literární<sup>5</sup> a umě-

<sup>5</sup> Srov. např. Josef Kajetán Tyl (Lesní panna aneb Cesta do Ameriky, 1851), Josef Václav Sládek (básně, fejetony, posmrtně Americké obrázky a jiné prózy, 1914), Josef Šmaha (Americké táčky. Dojmy ze zaoceánské cesty, 1905), Fr. Herites (Amerika a jiné črty z cest, 1913), Tomáš Čapek (Naše Amerika, 1926), Karel Čapek (Hordubal, 1932). – Zohlednit

leckou<sup>6</sup> tvorbou. Ovlivňovala ho česká politická reprezentace svými aktuálními společenskými vizemi i vizí vstřícného azylu, poskytovaného v čase politických i osobních persekucí.<sup>7</sup> Podobu Američana – z evropských kořenů vyšlého obyvatele Nového světa – utvářeli však také čeští vystěhovalci. Modelovali ji příčinnými souvislostmi svého odchodu z českých zemí a zpětně také svými postoji při návratech do vlasti<sup>8</sup> či při opakovaných česko-amerických kontaktech v Americe. Svou výraznou stopu zanechaly posléze, v prvních desetiletích 20. století, cílevědomé pomoci poskytované českými a slovenskými „krajany“ politickým představitelům československé politické scény při budování prvního československého státu.

Již v průběhu 19. století všechny tyto podněty zakódovaly v české společnosti na jedné straně obraz americké společnosti otevřené myšlenkovým proudům, společnosti svobodné, demokratické, technicky progresivní, společnosti „neomezených možností“. Zakódovaly v ní současně obraz Američana: svobodného člověka, přistěhovalce z Evropy, člověka jdoucího za lepší příležitostí,<sup>9</sup> romantika utíkajícího za dobrodružstvím, ztracence hledajícího poslední šanci – ve výsledné podobě však obraz občana s vysokými možnostmi seberealizace a společenského i ekonomického vzestupu. Tuto vizi potvrzovali i američtí krajané přímými i zprostředkovanými kontakty. Právě jejich vlivem se po jistou dobu v „lidové“ vizi utvářela představa Američana nikoli jako vzdáleného cizince, ale jako úspěšného krajana, příslušníka „nejsilnější ze všech odervaných větví... kmene našeho“<sup>10</sup>. Obraz Američana nebyl pouze obrazem *druhého*, nýbrž

nutno také pestrou časopiseckou a kalendářovou literaturu, která zejména v druhé polovině 19. století a prvních desetiletích 20. století opakovaně přinášela články o vystěhovalectví do severní Ameriky.

<sup>6</sup> Srov. např. A. Dvořák (Novosvětská, 1888).

<sup>7</sup> Srov. např. Vojta Náprstek, František Matouš Klácel, Norbert Zoula, Josef Boleslav Pecka Strahovský ad. – Srov.: Dvořáková, Zora: *František Matouš Klácel*. Praha 1976, 141–204, Polák, J.: K americkému pobytu Josefa Václava Sládka a Františka Matouše Klácela. In: *Češi v cizině*, sv. 4, Praha 1989, s. 294–214.

<sup>8</sup> Srov. např. korporativní návštěvy sokolských sletů, okázalá prezentace života českých Američanů na Národopisné výstavě československé v roce 1895 ad.. Předvádění úspěšnosti odpovídá naturelu vystěhovalce, který musí obhájit svůj odchod do nové vlasti jako zisk.

<sup>9</sup> Kutnar, František: *Počátky hromadného vystěhovalectví z Čech v období Bachova absolutismu*. Praha 1964, Polišenský, Josef: *České vystěhovalectví do Ameriky. I. Obecné problémy českého vystěhovalectví 1848–1914*. Praha, UK 1992, s. 5–7., Šatava, Leoš: Evropská migrace na severoamerický kontinent v 19. století a její odraz v historii českého etnika. In: *Češi v cizině*, sv. 3., Praha 1988, s. 44–69, též: K problematice formování a stabilizace českého etnika v USA (1848–1914). In: *Češi v cizině*, sv. 1, Praha 1986, s. 29–42, též: *Mezietnické procesy a české vystěhovalectví do USA*. Praha 1989, s. 55–60, též: *Vystěhovalectví do USA*. In: *Češi v cizině*, sv. 9, Praha 1996, s. 163–168.

<sup>10</sup> Albieri, Pavel: Čechové Američtí. In: *Národopisná výstava československá v Praze 1895*. Praha, J. Otta 1897, s. 289.

v různé míře akcentace obrazem člověka se stejnými etnickými a kulturními východisky, který podstoupil riziko odchodu, aby uspěl.<sup>11</sup>

Na druhé straně ovšem v téže době literární zdroje, jazykově dostupné českému čtenáři,<sup>12</sup> kreslily romantické podoby *druhými* „zlými“ bělochy utlačovaných Indiánů, původních obyvatel amerického kontinentu, kterým je brána půda, prostor k životu i sám život. Indián i z evropských kořenů vyšlý Američan měli stejné sympatie – i když jinou rovinou nahlížené.

Doba meziválečná, 20. a 30. léta 20. století, obraz Američana rozšířila. Sociální criticismus kulturní elity, v souvislosti se soudobým politickým pozadím vystěhovalectví do USA,<sup>13</sup> upozornil na limitující přístupy americké společnosti k přistěhovalcům vůbec a k ekonomicky motivovaným přistěhovalcům zvláště.<sup>14</sup> Nástup kinematografie jako masové zábavy, přijetí trampingu jako široce ukotveného způsobu trávení volného času a obliba kovbojek jako svěbytné brakové oddychové četby naopak vytvořily model lidových hrdinů severoamerického kontinentu – kovbojů a šerifů, hrdinů v českých městech napodobovaných a vážených. Posléze zejména průnik swingu na taneční parkety, vedle filmové tvorby Hollywoodu, vypěstoval v širokých vrstvách českého obyvatelstva vědomí existence svěbytné taneční a hudební tvorby jako projevu americké kultury.

Takto utvářený obraz Američana do určité míry narušila ideologická konjunktura druhé poloviny 20. století. V politické rovině byl nezřídka Američan prezentován jako potenciální nepřítel, kterého nutno „dohnat a předejít“, s nímž možno vést politický diskurs, avšak diskurs ostražitý. Americká společnost byla pak představována jako společnost koloritní, ovšem s důrazem na existující sociální a etnické problémy.<sup>15</sup> Přesto v neřízené rovině začaly obraz Američana ovlivňovat nové kulturní fenomény – oficiálně zpochybňovaná alternativní kultura (v jejím rámci pak zejména žánrově vícetvará populární hudba), oděvní styl mládeže (texasky atd.) a sport. Tuzexoví příbuzní pak dlouhodobě a opakovaně prohlubovali vizi

<sup>11</sup> Ohlasy této v druhé polovině 19. a na počátku 20. století široce ukotvené představy nalezneme i v lidové slovesnosti a v lidové písni. Srov. např. Šatava, Leoš: Evropská migrace..., c. d., s. 62, Rezková, E.: Z mudrosloví jihočeského. *ČL*, 26, 1926, s. 77.

<sup>12</sup> Téma utiskovaného a likvidovaného Indiána rozpracoval v české literatuře Josef Václav Sládek – jako reakci na osud indiánských kmenů, který poznal za své cesty do USA v letech 1868–1870.

<sup>13</sup> Dubovický, Ivan: Právo a vystěhovalectví. (Pokus o historicko-antropologickou interpretaci práva.) In: *Češi v cizině*, sv. 7, Praha 1993, s. 75–81.

<sup>14</sup> Srov. např. Čapek, Karel: *Hordubál*. Praha 1932.

<sup>15</sup> Srov. např. Holub, Miroslav: *Anděl na kolečkách*. Praha, Čs. Spisovatel 1964; týž: *Žít v New Yorku*. Praha, Melantrich 1969.



bohatství Američanů. Postava Američana, kterou ideologové ztotožnili s nepřítelem lidu, byla v spontánním procesu zbavena negativ.

Devadesátá léta 20. století přinesla informační boom u občanů Spojených států. Směsice dostupných, kvalitou různorodých informací, a také první intenzivnější osobní kontakty s Američany v České republice, daly možnost vzniknout novým pohledům, vizím a postojům. Daly podněty k tvorbě aktualizovaného obrazu občana Spojených států.

Naše doba tedy tvoří nový etnický obraz „Američana“. V této souvislosti jsme si položili otázku, jak nové vize ovlivnily názory dětí, které prošly českou základní školou právě v 90. letech 20. století. Odpověď jsme hledali v roce 1998 u dětí staršího školního věku ve vybraných 25 městech Čech, Moravy a Slezska.<sup>16</sup> Pohled dětí na občany Spojených států jsme zjišťovali otevřenou, návodně položenou otázkou *Co obdivuješ na Američanech?*<sup>17</sup> V kontextu koncepce výzkumu dotaz směřoval k vyslovení první asociace. Vybízeli jsme tedy ke krátké odpovědi, která neměla obsahovat širší úvahu, nýbrž výpověď o primárním postoji a o manifestním znaku, který děti s Amerikou a Američany spojovaly. Dotaz jsme položili 3.438 dětem. Z nich 3.058 se přihlásilo k českým otcům, kdežto 380 otce označilo buď

<sup>16</sup> Názory dětí staršího školního věku na Američany – občany Spojených států jsme sledovali v rámci výzkumu etnické tolerance, intolerance a rasismu mezi žáky základních škol ČR. Výzkum jsme uskutečnili z podnětu MŠMT ČR v květnu a červnu 1998 metodou dotazníkového šetření. K výzkumu byla zvolena: Praha (3, 4, 5, 7, 8, 9, 10), Brno, z měst na Moravě a ve Slezsku: *Bruntál, Frýdek-Místek, Havířov, Kroměříž, Nový Jičín, Olomouc, Opava, Ostrava*, z městských lokalit v Čechách: *Český Krumlov, Česká Kamenice (okr. Děčín), Hradec Králové, Choceň, Jindřichův Hradec, Kaplice, Klánovice (Praha 9), Klášterec nad Ohří, Kutná Hora, Letohrad (okr. Ústí nad Orlicí), Litoměřice, Pardubice, Sokolov, Tábor, Velešín (okr. Český Krumlov)*. Základním kritériem výběru se stala etnická skladba měst, s prvotadým důrazem na míru zastoupení romského obyvatelstva. Výzkum zaznamenal výpovědi 3.438 žáků 8. tříd české základní školy, tedy dětí 13 a 14 let starých. Tyto děti reprezentovaly dle odhadu 2,7 % žáků navštěvujících v roce 1998 osmé třídy českých základních škol. Názory, které jsme zachytili, vypověděly o postojové hladině v konkrétních 25 městech. Potud i platnost našich poznatků. – Výklad metodiky výzkumu srov. Moravcová, M.: *Výzkum etnické intolerance mezi žáky základních škol. Lidé města, 1, 1999, s. 143–149; táž: Češi – jací jsme a jací chceme být. Lidé města, 2, 1999, s. 42–45; táž: Východiska soužití. Romové v názoru žáků 8. tříd české základní školy. Lidé města, 3, 2000, s. 166–168. Materiál výzkumu je uložen v Centru výzkumu vývoje osobnosti a etnicity – pražské pracoviště FHS UK v Praze (Dříve IZV UK), ve Fondu terénních výzkumů, složka Životní styl mládeže II (1998). V poznámkovém aparátu bude odkazováno pouze na čísla dotazníků z tohoto výzkumu.*

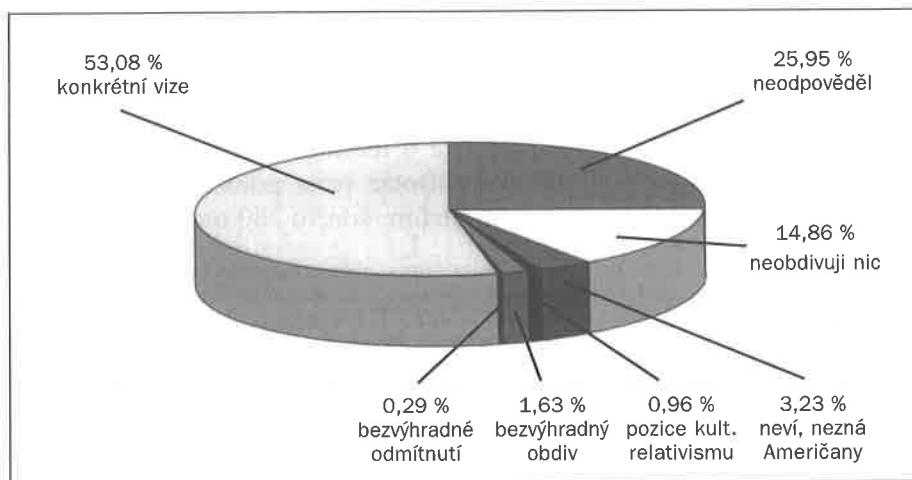
<sup>17</sup> Cílem výzkumu nebylo ovšem sledovat postoje dětí k občanům USA. Otázka byla vložena jako odvádějící pozornost od otázek: *Co obdivuješ na Romech, Vietnamicích a Čechách (směřováno k dětem jiných než českých rodinných východisek)*. S obdobným cílem byla zařazena i otázka *Co obdivuješ na Švéděch?* Předkládaná práce o postojích žáků 8. tříd české základní školy k „Američanům“ jde tedy nad rámec výzkumného záměru. – Zdůvodnění záměrně návodně položené otázky srov. Moravcová, M.: *Češi – jací jsme...*, c. d., s. 42–45; táž: *Východiska soužití. ...*, c. d., s. 166–168.

v jiné než české národnosti nebo jeho národnost neuvedlo.<sup>18</sup> Ze 3.438 oslovených dětí konkrétní vizi o Američanech vyjádřilo ovšem pouze 1.825. (Srov. Graf 1 a Příloha, tab. I., II.) O výpovědi těchto dětí se opíráme. Většina z nich ve svém výroku vyslovila jedinou představu. Jednotlivci však naformulovali více reflexí. Ve výkladu proto definujeme samostatně prvá tvrzení ve výpovědi (první pozice = 1.825) a všechna zaznamenaná tvrzení – bez ohledu na jejich postavení ve výpovědi (všechny pozice = 2.283).

**Graf 1.** Stanovisko dětí k dotazu *Co obdivuješ na Američanech?*

– s ohledem na 1. pozici výpovědi

3.438 = 100%



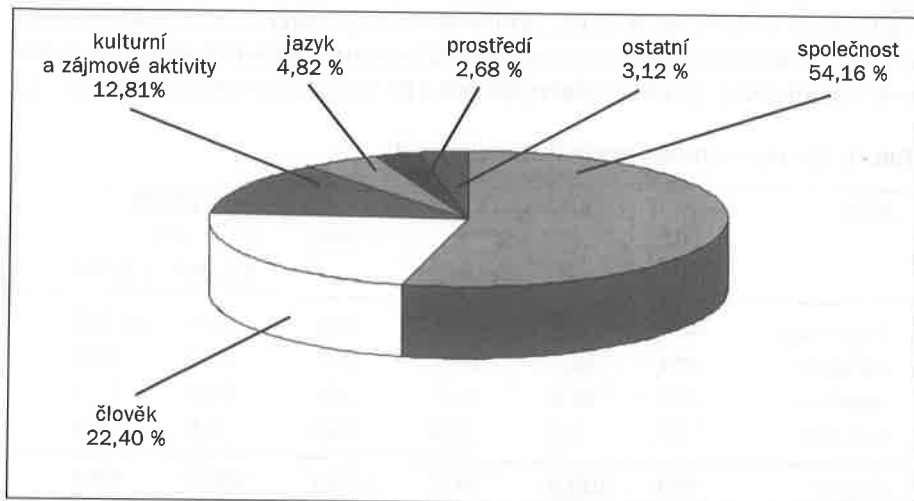
**„Američani“ v kulturní kresbě českých dětí**

Osobní vize oněch 1.825 dětí, které své představy o Američanech konkretizovaly, byly ve svém celku sevřené. Budovaly na kulturních fenoménech z pěti oblastí života. Vztahovaly se k životu americké společnosti, k osobnosti Američana, k jeho kulturním a zájmovým aktivitám, k jeho jazyku a k zeměpisnému prostředí, v němž žije. (Srov. Graf 2, 3.)

<sup>18</sup> Údaje o struktuře zkoumaného souboru dotázaných dětí jsou uvedeny již v předchozích analýzách výzkumu, publikovaných na stránkách časopisu *Lidé města*, sv. 2 a 3. Srov. Moravcová, M.: Češi – jací jsme..., c. d., s. 42–45; táž: *Východiska soužití. ...*, c. d., s. 166–168.

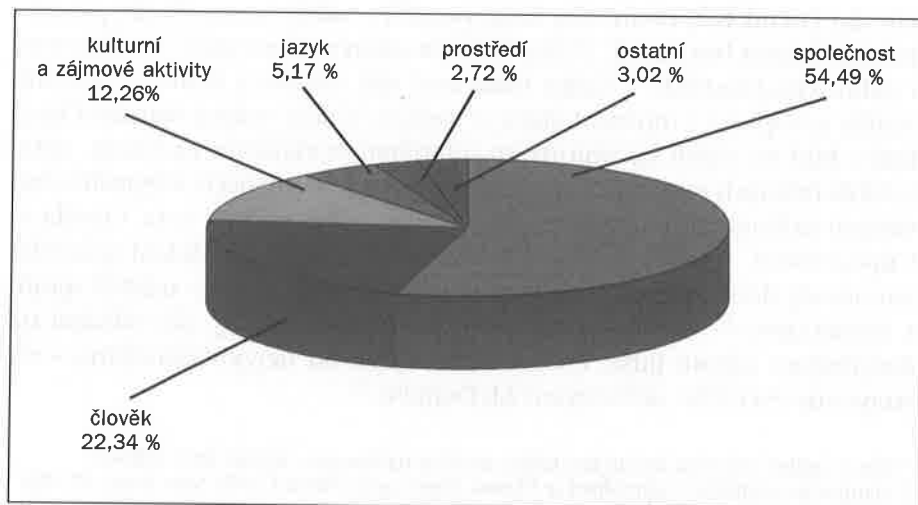
**Graf 2.** Kulturní fenomény v etnickém obraze Američana –  
vize dětí – s ohledem na 1. pozici výpovědi

1.825 = 100%



**Graf 3.** Kulturní fenomény v etnickém obraze Američana  
vize dětí – s ohledem na všechny pozice výpovědi

2.283 = 100%



## Společnost

Americká společnost a její život byly tím, co české děti staršího školního věku nejvíce oslovilo. Přesto děti stavěly podobu této vzdálené, i když z blízkých kulturních kořenů vycházející, společnosti na pouhých čtyřech kulturních rysech: na životním stylu, jako nejvíce reflektovaném ukazateli americké osobitosti, na bohatství, na všeobecné vyspělosti a na volnosti (svobodě). (Srov. tab. 1.)

**Tab. 1.** Znaky v obraze americké společnosti

znak	I. pozice			všechny pozice		
	abs.	v %		abs.	v %	
		z 989	z 1.825		z 1.244	z 2.283
životní styl	454	45,9	24,9	583	46,9	25,6/5
bohatství	224	22,7	12,3	297	23,9	13,0
vyspělost	214	21,9	11,7	254	20,4	11,1
svoboda	97	9,8	5,3	110	8,8	4,8
celkem	989	100,0	54,2	1.244	100,0	54,5

Americký životní styl okouzлил mnohé. Přesto naprostá většina z těch dětí, které způsob života definovaly jako základní klad a přednost, k níž se mohou Američané vztahovat, vyjádřila jen globální, nespecifikovanou vizi. Oceňovala *životní styl, styl života, způsob života*, hovořila o *báječném životě*. (Srov. tab. 2.) Pokud svůj obdiv děti blíže vyjádřily, viděly *luxus, životní pohodu*, poklidný život bez stresů. Viděly bujarou zábavu situovanou do restaurací i rodinného prostředí.<sup>19</sup> Viděly *modernost, styl, eleganci a správnost* odívání. Viděly schopnost i možnost *dobře se oblékat*. Viděly vysoký standard bydlení – buď ve *vilách* s komfortním interiérem a vlastním bazénem, nebo v dobře řešených mnohapokojových bytech v mrakodrapech, v bytech vybavených exkluzivním nábytkem. Viděly také *velká, správná* auta. Ozvala se i upozornění, že řídit mohou již šestnáctiletí. Jako americkou specifikou zmiňovaly děti i pokrmy – *jídla*. Zvláštnost americké stravy někteří spojili s hamburgery.<sup>20</sup> Naproti tomu překvapivě pouze jediný žák odkázal na distributora tohoto jídla, v ČR v době výzkumu nejvyhlášenějšího – na stravovny rychlého občerstvení McDonalds.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Pouze jediný žák však zmínil konkrétní tradiční halloween – výrok: 2002 (Tábor).

<sup>20</sup> Hamburgery zmínilo v souvislosti se stravou Američanů celkem 21 dětí. Srov. pozn. 22 a 23.

<sup>21</sup> Výrok: 1903 (Kroměříž). – V době konání výzkumu patřily stravovny Mac Donalds do nabídky veřejného stravování v řadě velkých měst ČR.

Na adresu hamburgerů současně zazněla chvála,<sup>22</sup> avšak i odsuzující zpochybnění.<sup>23</sup> Hamburgery a standardizované stravování u McDonalds jakoby se do ideálu nehodily. Jakoby se vymykaly vizi zámožnosti a chtěné kontuře obzvláštnosti konstruované na bohatství. V konturách životního stylu pak zcela chyběla v ČR již běžná elektronika, a také některé pro děti běžné oděvy, hlásící se k americké inspiraci (texasky-džínsy, čepice-basebalka, čapky, trenýrky a trička ozdobené nebo v módním řešení využívající vlajku USA<sup>24</sup>).

**Tab. 2.** Obdiv ke americkému způsobu života

znak	I. pozice			všechny pozice		
	abs.	v %		abs.	v %	
		z 989	z 1.825		z 1.244	z 2.283
životní styl obecně	208	21,0	11,4	252	20,3	11,0
životní pohoda	33	3,3	1,8	43	3,5	1,9
způsob odívání	68	6,9	3,7	91	7,3	4,0
způsob bydlení	39	4,0	2,2	64	5,1	2,8
pokrm	49	5,0	2,7	64	5,1	2,8
automobily	40	4,0	2,2	51	4,1	2,2
ostatní	17	1,7	0,9	18	1,5	0,8
celkem	454	45,9	24,9	583	46,9	25,5

Vize bohatství americké společnosti nalezla vyjádření ovšem nejen ve fikcích ztotožňujících životní styl zámožných se způsobem života nejširších vrstev. Početná skupina dětí tuto svou vizi přímo formulovala. (Srov. tab. 3.) Lakonické výroky: *peníze, prachy, bohatství, mají se dobře, mají vysokou životní úroveň* ukázaly jednoznačně široce ukotvenou představu. Symbolickým vyjádřením představ o americkém bohatství se ve výroci dětí ovšem staly především dva fenomény – blíže nespecifikované bohatství samo a stejně neupřesněné peníze. Výpovědi hovořily o penězích a nikoli

<sup>22</sup> Chvála zazněla od třinácti dětí: 0424 (Praha 4), 0518 (Hradec Králové), 0537 Hradec Králové), 0539 (Hradec Králové), 0728 (Praha 10), 1210 (Brno), 1228 (Brno), 1975 (Tábor), 5297 (Český Krumlov), 5346 (Český Krumlov), 5507 (Haviřov), 5606 (Haviřov), 5853 (Praha 8).

<sup>23</sup> Z 21 dětí, které daly hamburgery do souvislosti se stravou Američanů, odsudek naformulovalo celkem osm – 1637 (Pardubice), 1983 (Tábor), 2083 (Hradec Králové), 2437 (Nový Jičín), 2658 (Praha 5), 2760 (Praha 10), 2762 (Praha 10), 6179 (Praha 8).

<sup>24</sup> Odkaz na vlajku jako ozdobu trička zmínil jediný žák – výrok: 2623 (Praha 5).

o americkém dolaru.<sup>25</sup> Dolar přestal být dětmi vnímán jako identifikační znak zámožnosti americké společnosti, a tedy i jako exkluzivní měna.<sup>26</sup>

**Tab. 3.** Obdiv k bohatství americké společnosti

znak	I. pozice		všechny pozice		
	abs.	v % z 989	v % z 1.825	abs.	v % z 1.244 z 2.283
peníze	92	9,3	5,0	113	9,1 4,9
bohatství	89	9,0	4,9	112	9,0 4,9
životní úroveň	43	4,4	2,4	72	5,8 3,2
celkem	224	22,7	12,3	297	23,9 13,0

Významnými charakteristikami, které děti u americké společnosti akcentovaly, byly vyspělost, prosperita a její bezchybný chod. (Srov. tab. 4.) V relativní početní vyváženosti děti upozorňovaly na úspěšnou ekonomiku, na moderní a průbojný průmysl,<sup>27</sup> na fungující stát, schopnou vládu a její právní i mocenské nástroje (soudnictví,<sup>28</sup> vojsko,<sup>29</sup> policie<sup>30</sup>). Přesto milítaria v obdivu k době pracujícímu státu zůstala nevýrazná, a to i ve výrociích chlapců. Nejen pozemní vojsko, ale ani letectvo a námořnictvo – k nimž se lze z pozice českých dětí romanticky vztahovat – nenalezly příliš obdivovatelů. Stejně jako policie. Do vize fungující americké společnosti

<sup>25</sup> Americkou měnu zmínily pouze tři děti. Dvě jmenovaly dolar – výroky: 5291 (Český Krumlov), 5622 (Praha 7), jedno mluvilo obrazně o dobré měně – výrok 5520 (Havířov).

<sup>26</sup> Tato skutečnost vynikne nejen v konfrontaci s mediálně šířenými anekdotami a žerty, běžnými v českém tisku před r. 1989, ale i ve srovnání s postoji širších vrstev obyvatelstva, pro které dolary „doláče“ byly symbolem.

<sup>27</sup> Ve výrociích zmíněna elektronika – 2515 (Klášteřec nad Ohří), 2846 (Havířov), 6002 (Praha 9), 0886 (Opava – videohry), průmysl automobilový – 2187 (Letohrad), 2267 (Sokolov), 2523 (Klášteřec nad Ohří), 2533 (Praha 5), letecký – 1964 (Tábor), 2153 (Kutná Hora), raketový – 1719 (Pardubice), výroba lokomotiv – 0800 (Olomouc), bojová technika – 2204 (Letohrad), stavby a průmysl stavební – 0337 (Praha 4).

<sup>28</sup> Ve vizi soudnictví děti reflektovaly především vysoké tresty za zločiny. I tento postoj je z hlediska konstrukce legendy významný. Srov. výroky: 0215 (Letohrad – *trest smrti*), 0345 (Praha 4 – *justice*), 0357 (Praha 4 – *právní systém*), 2116 (Kutná Hora – *trest smrti*), 2706 a 2722 (Praha 10 – *vysoké tresty*).

<sup>29</sup> Výroky: 0163 (Choceň – *vojáci*), 0435 (Praha 4 – *armáda*), 0808 (Olomouc – *armáda*), 1457 (Kaplice – *zbraňový potenciál*), 1770 (Jindřichův Hradec – *NASA*), 2257 (Sokolov – *paragáni, mariňáci, pěchota, spec. jednotky*), 2421 (Nový Jičín – *bojová technika*), 2484 (Klášteřec nad Ohří – *vojenská technika*), 2770 (Praha 10 – *armáda, letectvo*), 5702 (Praha 10 – *válečné loďstvo, letectvo*), 5714 (Praha 7 – *armáda*), 5796 a 5797 (Praha 8 – *armáda*) 5873 (Praha 8 – *výzbroj letectva*).

<sup>30</sup> Výroky: 0143 (Choceň – *policie*), 1770 (Jindřichův Hradec – *CIA, FBI*).

děti pouze ojediněle zařadily i odkazy na demokracii<sup>31</sup> a občanskou toleranci k *druhým*, jiným – odlišným etnicky, jazykově či jinak.<sup>32</sup> V souvislosti s americkou společností tyto rysy většina neregistrovala.

**Tab. 4.** Obdiv k vyspělosti americké společnosti

znak	l. pozice		všechny pozice			
	abs. v %	abs. v %	z 989	z 1.825	z 1.244	z 2.283
vyspělost	47	4,8	2,6	50	4,0	2,2
modernost	23	2,3	1,3	27	2,2	1,2
vyspělost techniky	40	4,1	2,2	46	3,7	2,0
vyspělost ekonomiky	42	4,3	2,3	42	3,4	1,8
fungující stát a jeho správa	54	5,5	2,9	73	5,8	3,2
velmoc	8	0,8	0,4	16	1,3	0,7
celkem	214	21,8+	11,7	254	20,4	11,1

Poznámka: + (-0,1)

Zvláště byla pojata vize svobody. (Srov. tab. 5.) Ve výročích oněch 97 dětí, které ve všech pozicích výpovědi spojily americkou společnost se svobodou a volností znamenaly 4,2 % z těch, co své představy o Americe a Američanech konkretizovaly),<sup>33</sup> svoboda znamenala jednoznačně vysněnou volnost, neomezování, nespoutání pravidly, samostatné rozhodování mladého člověka o sobě, prostor pro jeho osobní rozvoj, poskytnutí mu *neomezených možností*. Výjimečně obsahovala však také určitou ostražitost k osobní nevázanosti – naznačenou např. výroky *dělají si co chtějí*,<sup>34</sup> *můžou si dělat co chtějí*.<sup>35</sup> Obdiv i ostražitost dětí k výkladu svobody nemusela ovšem korespondovat s jejich společenskými postoji, nýbrž mohla souviset s **identitními** problémy, kterými prochází pubertální mládež.

<sup>31</sup> Výroky: 1723 (Pardubice), 2059 (Hradec Králové), 2551 (Praha 5), 2723 (Praha 10 – *jsou schopni žít v demokracii*).

<sup>32</sup> Výroky tolerance: 0180 (Choceň – *vycházení černých s bílými*), 0560 (Olomouc – *všichni jsou stejní lidé, jiná je pleť a národnost*), 1781 (Jindřichův Hradec – *toleranci k jiným lidem*), 2007 (Tábor – *nejsou rasistický národ*), 2068 (Hradec Králové – *toleranci vůči jazyk. neschopnostem ostatních*), 2446 (Nový Jičín – *není u nich rasismus*).

<sup>33</sup> Vzaty v úvahu veškeré pozice výpovědi. V první pozici výpovědi na volnost (svobodu) odkázalo 84 dětí. V souboru výroků s konkrétní vizí v první pozici výpovědi znamenaly 4,6 %. Srov. tab. 5.

<sup>34</sup> Výroky: 0324 (Praha 4), 2012 (Tábor).

<sup>35</sup> Výrok: 1534 (Bruntál).

Tab. 5. Obdiv ke svobodnému životu

znak	I. pozice		všechny pozice		
	abs.	v %	abs.	v %	v %
		z 989	z 1.825	z 1.244	z 2.283
svoboda	66	6,7	3,6	76	6,1 3,3
volnost	18	1,8	1,0	21	1,7 0,9
nezávislost	13	1,3	0,7	13	1,0 0,6
celkem	97	9,8	5,3	110	6,8 4,8

Svobodu s politickým systémem Spojených států jednoznačně ztotožnilo pouze jediné dítě<sup>36</sup> a jen tři děti ji svázaly se svobodou projevu a svobodou slova.<sup>37</sup> Svoboda vyjadřování a politického nazírání jakoby pro děti zůstávaly v souvislosti s americkou společností buď nedůležitými, samozřejmými nebo dokonce nezohledňovanými a přezíranými pojmy.

Naproti tomu ve výrocích dětí zazněl obdiv k americké nezávislosti. I když ho vyjádřila malá skupina třinácti dětí,<sup>38</sup> nelze její postoj pominout, stejně jako stanoviska těch šestnácti dětí, které obdivovaly pozici USA mezi ostatními státy světa.<sup>39</sup> Tyto děti politickou nezávislost, a také mezinárodní velmocenské postavení USA vnímaly jako nezpochybnitelnou společenskou hodnotu, jako hodnotu, kterou je vhodné zdůraznit a k níž se lze vztahovat.<sup>40</sup>

Americkou společnost děti četly ponejvíce přes vnějšně viděné a jim k vidění mediálně předkládané jevy. Ty oceňovaly. Přes prezentace podávané americkým mediálním světem je přijímaly jako snový ideál přepychu a vnější dokonalosti. Toto pozlátko pak již samy spojily s představou příjemného, nekonfliktního života běhu – svého ideálu. Jediná osobní zkušenost mladých lidí McDonalds, která šla za hranice zprostředkovaného

<sup>36</sup> Výrok: 0831 (Olomouc – *je to svobodnější země, ale některé zákony jsou až moc volné*).

<sup>37</sup> Výroky: 1189 (Brno), 1203 (Brno), 1225 (Brno).

<sup>38</sup> Výroky: 0801 (Olomouc), 1150 a 1244 a 1248 (Brno), 1563 (Bruntál), 2288 (Sokolov), 2832 (Havířov), 5229 a 5240 (Český Krumlov), 5664 a 5744 a 5781 (Praha 7), 6185 (Praha 8).

<sup>39</sup> Velmocenské postavení USA zdůraznilo celkem 16 dětí – osm v první a osm v dalších pozicích výpovědi. Srov. např. výroky: 0260 (Most – *jsou největší státy*), 0916 (Opava – *světová velmoc*), 1396 (Kaplice – *spřátelit se se všemi státy*), 2020 (Hradec Králové – *jejich postavení ve světě*), 2364 (Bruntál – *že dokázali vybudovat takový stát jako USA*), 2383 (Nový Jičín – *známost ve světě*), 2410 (Nový Jičín – *postavení ve světě*), 2635 (Praha 5 – *jen za několik století se stali velmocí*).

<sup>40</sup> Dvě děti do svého zdůraznění velmocenského postavení USA promítly i nesouhlasnou pozici. Srov. výroky: 2542 (Praha 5 – *udržují mír po celém světě*), 5784 (Praha 7 – *že hrají roli mezinárodního policajta*).



poznání, celý chtěný obraz nabourala. Proto toto jediné konkrétní, které znali, nemohli do legendy zařadit.

Svůj sen o americké společnosti a americkém stylu života děti konstruovaly více na pocitech potřeby ideálu, než na jakýchkoli konkrétních vědomostech o realitě. Jakoby se zpět vracela vize země zaslíbené a mýtu zlatého věku, tentokrát v podobě moderního ráje.

### Člověk

Konstatování o nezřetelných obrysech představ dětí o americké společnosti platí i o konturách představ o Američanovi, občanu Spojených států.

Američana ve zjednodušené typizaci popisovaly děti sice především profilem osobních vlastností, pracovaly však také s jeho vnější stylizací – s jeho fyzickým vzhledem (srov. tab. 6.). Četnost uváděných charakteristik byla v obojím výkladu sporá – byť byla vyjadřovaná emotivně různě zabarvenými výrazy a slovními spojeními. V kresbě Američana tedy děti nezaměňovaly představu o jeho vlastnostech, nýbrž hodnocení a etický výklad těch mála vlastností, které mu ve své subjektivní vizi připisovaly. Rozcházel se tedy nikoli ve své představě o typickém Američanovi, nýbrž ve svém přístupu k osobnosti člověka – tedy v tom, co akcentují v povaze jedince jako klad a jako zápor.

**Tab. 6.** Charakteristika Američana – člověka

vlastnost	I. pozice		všechny pozice			
	abs.	v %	abs.	v %		
		z 408	z 1.825	z 510	z 2.283	
osobní vlastnosti	282	69,1	15,5	372	72,9	16,3
image vzhledu	126	30,9	6,9	138	27,1	6,0
celkem	408	100,0	22,4	510	100,0	22,3

Američanovi přiřadily děti v podstatě pouze 14 základních osobních vlastností. Jmenovaly: bezstarostnost, sebevědomí, pevný vztah k vlastní společnosti (vlastenectví a soudržnost), vynalézavost, cílevědomost, aktivitu a rychlost v rozhodování, nebojácnost, vtípnost, slušnost, přátelství a bezprostřednost ve vztahu k jiným, štědrost a styl ve vystupování. Avšak pouze 11 z těchto vlastností zopakovalo, byť v různé výkladové poloze, více než deset dětí (srov. tab. 7).

Tab. 7. Charakteristika osobnosti Američanů

vlastnost <sup>1</sup>	I. pozice			všechny pozice		
	abs.	v %		abs.	v %	
		z 282	z 1.825		z 372	z 2.283
bezstarostní	55	19,5	3,0	71	19,1	3,1
sebevědomí	57	20,2	3,1	63	16,9	2,8
soudržní, patrioti	25	8,9	1,4	42	11,3	1,9
přátelští	22	7,8	1,2	28	7,5	1,2
vynálezaví	9	3,2	0,5	28	7,5	1,2
slušní	13	4,6	0,7	26	7,0	1,1
cílevědomí	13	4,6	0,7	15	4,0	0,7
nebojácní	11	3,9	0,6	15	4,0	0,7
vtipní	11	3,9	0,6	12	3,2	0,5
štědří	8	2,8	0,4	11	3,0	0,5
čilí, aktivní, pracovití	10	3,6	0,6	11	3,0	0,5
podceňující charakteristiky	24 <sup>3</sup>	8,5	1,3	24	6,5	1,0
ostatní	24	8,5	1,3	26	7,0	1,1
celkem	282	100,0	15,4 <sup>2</sup>	372	100,0	16,3

Poznámky:

<sup>1</sup> Zařazeny vlastnosti, které zmínilo více než 10 dětí.

<sup>2</sup> + 0,1

<sup>3</sup> V tom 19 výroků – nadávek, které děti staršího věku běžně používají při komunikaci ve své věkové skupině. Dále: sobečtí (2), prostí (2), nečistotní (1).

Dominující se v představách dětí o Američanovi ukázaly tři vlastnosti: bezstarostnost, sebevědomí a vztah k vlastní společnosti. Etické souznění však našla pouze představa o vztahu Američana k vlastní společnosti, i když byla označena jako *soudržnost*, *patriotismus*, *vlastenectví* a *hrdost* na národ, Ameriku. Naopak představu o Američanově bezstarostnosti a sebevědomí nahlížely děti z různých hodnotících pozic. Imperativně zdůrazňovanou a obdivovanou bezstarostnost uvažovaly v různých stupních pocíťovaného uvolnění. Nazvaly ji pohodovostí, uvolněností a veselím, ale také *nespoutaností*, *úletáctvím*,<sup>41</sup> *správnou máklostí*<sup>42</sup>, *bláznivostí*<sup>43</sup> a *pri-*

<sup>41</sup> Výrok: 2849 (Havířov).

<sup>42</sup> Výrok: 5679 (Praha 7).

<sup>43</sup> Výrok 1541 (Bruntál – *jsou to dobří blázni*).

ma šileností<sup>44</sup>. Rys vlastního sebedocenění, který u Američana pociťovaly jako další příznačnost, pak popsaly nejen jako sebedůvědu, jako docenění vlastní osobitosti (*jsou sví*<sup>45</sup>) a jako *sebejistotu* a *suverénnost*, ale také jako přesvědčení o vlastní dokonalosti (*myslí si, že jsou dokonalí*),<sup>46</sup> jako *domyšlivost*,<sup>47</sup> *nafoukanost*,<sup>48</sup> *aroganci*<sup>49</sup> a *drzost*<sup>50</sup>. Zde již zazněl nejen obdiv, ale i výhrady – opřené o českou mentalitu a citlivost na sebe nadřazující přístup *druhého* k české společnosti a k českým rodilým mluvčím. Zde se obdiv konstruovaný na směřování k ideálu střetl s citlivostí k sobě samému.

V konturách kresby osobnosti Američana, kterou načrtly děti v roce 1998, lze postrádat větší důraz položený na dvě vlastnosti: cílevědomost s statečností. Absence hodná zamyšlení, a to jak v konfrontaci s hodnocením americké společnosti, označované dětmi za společnost vysoce progresivní, prosperující a fungující, tak s ohledem na mediální informace, dosažitelné dětem staršího školního věku (zejména televize a film). Ty po celá 90. léta 20. století modelovaly představu Američana bojovníka, hrdiny a úspěšného člověka. *Odvážnost*,<sup>51</sup> *nebojácnost*,<sup>52</sup> *drsnost*,<sup>53</sup> *bojovnost*,<sup>54</sup> *tvrdost* a *neporazitelnost*<sup>55</sup> a stejně tak *snaha být na prvním místě*,<sup>56</sup> *průbojnost*,<sup>57</sup> *dravost*,<sup>58</sup> *průraznost*,<sup>59</sup> *cílevědomost*,<sup>60</sup> *ctižádostivost*<sup>61</sup> zůstaly v kresbě Američana okrajovým postřehem jednotlivců. Tyto rysy jakoby se nehodily do přijaté legendy, budované na představě bohatství, pohody, uspořádanosti a osobní volnosti.

Z osobních vlastností, přiřazených dětmi postavě Američana, pouze tři možno označit za soudy, které v době výzkumu fungovaly ve sledované skupině 13 a 14 let starých dětí jako etnický stereotyp. V tomto stereotypu

<sup>44</sup> Výroky: 1917 (Kroměříž), 2094 (Kutná Hora – *jsou to dost dobrý psychoušově*).

<sup>45</sup> Výroky: 0298 (Hradec Králové), 2147 (Kutná Hora).

<sup>46</sup> Srov. např. výrok: 1257 (Brno), 0193 (Letohrad – *myslej si o sobě, že jsou nejlepší*).

<sup>47</sup> Výroky: 2161 (Kutná Hora – *namyšlení lidé*), 2258 (Sokolov), 2332 (Bruntál).

<sup>48</sup> Výroky: 2087 (Hradec Králové), 0904 (Opava – *neúměrné sebedůvědomí*), 2167 (Kutná Hora), 5653 (Praha 7), 5801 a 5824 (Praha 8), 2696 a 6103 (Praha 10).

<sup>49</sup> Výrok 5773 (Praha 3).

<sup>50</sup> Výroky: 0358 (Praha 4), 2810 (Ostrava).

<sup>51</sup> Výroky: 5513 (Havířov), 6020 (Praha 9).

<sup>52</sup> Výrok: 0748 (Praha 10).

<sup>53</sup> Výrok: 0765 (Praha 10).

<sup>54</sup> Výrok: 0926 (Opava), 1669 (Pardubice).

<sup>55</sup> Výroky: 0406 (Praha 4), 0601 (Olomouc).

<sup>56</sup> Výrok: 1498 (Velešín).

<sup>57</sup> Výroky: 2680 a 2690 (Praha 10).

<sup>58</sup> Výrok: 5850 (Praha 8).

<sup>59</sup> Výrok: 2229 (Choceň).

<sup>60</sup> Výrok: 5584 (Havířov – *odhodlanost jít za svým cílem*).

byl Američan člověk bezstarostný, sebevědomý (suverénní) a patriot hrdý na svou vlast.

V souladu s představou bezstarostného člověka, který žije v bohatstvím oplývající společnosti, byla dětmi stvořena i vnější image Američana. (Srov. tab. 8.) Nejčastěji viděným rysem jeho fyzického vzhledu byla „krása“. V pojetí dětí se stala fenoménem, který postrádal a současně nevyžadoval konkrétnější charakteristiku. Nikoli výjimečně byla ovšem tato nezpůsobněná, nekonkretizovaná, všeobjímající krása vztažena k druhému pohlaví. Dívky zdůrazňovaly krásné muže, chlapi krásné ženy. Americké muže i ženy ztotožnili s podobou atraktivního pěstěného člověka, člověka fyzicky dokonalého – zcela v pojetí hrdinů prezentovaných filmem a televizí. Protikladem tohoto obdivného pohledu na fyzický vzhled Američanů se staly pouze řídké poukazy na jejich nadměrnou tloušťku. Zazněly od nepočtené skupiny a navíc převážně pražských dětí.<sup>63</sup>

**Tab. 8.** Reflexe fyzického vzhledu

charakteristika	I. pozice			všechny pozice		
	abs.	v %		abs.	v %	
		ze 126	z 1.825	ze 138	z 2.283	
krása	67	53,2	3,7	78	56,5	3,4
tloušťka	16	12,7	0,9	16	11,6	0,7
bílé zuby, úsměv	10	7,9	0,5	10	7,2	0,4
opálenost	9	7,1	0,5	10	7,2	0,4
přitažlivost	7	5,6	0,4	7	5,1	0,3
krásná postava	6	4,8	0,3	6	4,4	0,3
ostatní	11	8,7	0,6	11	8,0	0,5
celkem	126	100,0	6,9	138	100,0	6,0

Při pohledu na Američana – člověka děti téměř důsledně reflektovaly, a tedy i vnímaly, občana Spojených států jako člověka svázaného s evropskými kořeny. Jen výjimečně jednotlivci vyjádřili povědomí o skutečnosti,

<sup>61</sup> Výrok: 2789 (Ostrava).

<sup>62</sup> Ze 16 dětí, které komentovaly nadměrnou váhu Američanů, pouze tři nechodily do pražských škol. Srov.: 0776 (Praha 10), 0849 a 0854 (Olomouc), 1612 (Praha 3), 2632 a 2639 (Praha 5), 2836 (Havířov), 5686 a 5701 a 5706 a 5711 (Praha 7), 5829 a 5948 a 5950 (Praha 9), 6041 (Praha 3), 6172 (Praha 8).

<sup>63</sup> Ve všech pozicích výpovědí upozornilo na hokej celkem 21 dětí. Šestnáct z nich ovšem uvedlo i NHL jako reprezentativní sportovní soutěž.

že americká společnost je etnicky a kulturně rozrůzněná. Pokud však poukázali na neevropské etnické kořeny některých Američanů, pak zásadně se sympatiemi až nadnesenými. Odkaz na původní obyvatel severoamerického kontinentu – Indiány – však nezazněl.

## Zájmy

Představy o sportovních aktivitách a kulturním vyžití Američanů konstruovaly děti na částečně jiných principech. Jejich výpovědi poprvé jasně naznačovaly reálné, i když až tristně výsekovité vědomosti. Okruh znalostí prokazoval ovšem opět jediný zdroj informací – masmédia. Počet dětí, které zájmové aktivity a kulturu zmínily, pak dokládal jejich malý význam v dětní konstruovaném pohledu na americkou společnost.

Ze sportů zaujal především hokej (preferenci mohla ovlivnit doba výzkumu situovaná nedlouho po OH v Naganu)<sup>63</sup> a basketbal.<sup>64</sup> Jednotlivci uváděli i baseball,<sup>65</sup> americký fotbal<sup>66</sup> a skateboard.<sup>67</sup> Ten poslední ovšem i v souvislosti s možnostmi a prostorem, který je této aktivitě v amerických městech vyhrazen (parky, U rampy, silnice).<sup>68</sup>

**Tab. 9.** Pohled na zájmové aktivity a kulturu

charakteristika	I. pozice			všechny pozice		
	abs.	v %		abs.	v %	
		ze 234	z 1.825		ze 280	z 2.283
sport	76	32,5	4,2	88	31,4	3,9
film	111	47,5	6,1	122	43,6	5,3
hudba	12	5,1	0,6	28	10,0	1,2
památky	8	3,4	0,4	13	4,6	0,6
kultura obecně	27	11,5	1,5	29	10,4	1,3
celkem	234	100,0	12,8	280	100,0	12,3

<sup>64</sup> Ve všech pozicích výpovědí na basketbal upozornilo celkem 14 dětí. Z nich pět zmínilo i NBA.

<sup>65</sup> Baseball v souvislosti se sportovními aktivitami Američanů uvedlo pět jednotlivců.

<sup>66</sup> Americký fotbal zmínily pouze čtyři děti.

<sup>67</sup> Skateboard ve všech pozicích výpovědí uvedlo deset dětí. V reflexi sportovních aktivit Američanů stál tedy na třetím místě. 0608 a 0609 (Olomouc), 1659 (Pardubice), 2248 (Choceň), 2842 (Havířov), 6049 (Praha 8). Další srov. pozn. 68.

<sup>68</sup> Výroky. 1329 (Brno – *mají dobrý skateparky, u nás jich moc není*), 2479 (Kláštrec nad Ohří – *mají v Americe víc U ramp*), 5347 (Český Krumlov – *mají sví skejtparky velký*), 5843 (Praha 8 – *mají dobrý přístup ke skejtingu: dobré silnice*).

Film děti oslovil. Dívky i chlapci mu přiřazovali nejrůznější epiteta obdivu a uznání: *hezký, pěkný, krásný, dobrý, skvělý, bezvadný*, ale také „*boží*“<sup>69</sup>, „*špicový*“<sup>70</sup> a *chytrý*. Nespecifikovali však své oblíbené žánry – pokud je měli.<sup>71</sup> Nehovořili ani o hercích jako svých idolech<sup>72</sup> a v podstatě ani o konkrétních filmech nebo televizních seriálech.<sup>73</sup> Sám film jako určitý kulturní fenomén patřil do skupiny obdivovaných. Proti obdivu většiny hlasy kritiky téměř zanikaly.<sup>74</sup>

Hudba naopak zůstala ve spojení s kulturou americké společnosti téměř opomenuta. Nebyla významněji zohledněna, a to přes znalost moderních hudebních žánrů a amerických hudebních skupin, kterou děti v jiných otázkách prokázaly.<sup>75</sup> Ani moderní taneční a folková hudba neznamenalala tedy pro děti obzvláštnost vázanou na americkou společnost. Stala se součástí již zavládnuté mediálně šířené hudební tvorby.<sup>76</sup>

Pokud děti do své představy o osobitosti Američanů zařadily jiné fenomény kultury, nekonkretizovaly je. Hovořily o kultuře obecně,<sup>77</sup> případně o její vyspělosti na stereotypní vizi kontrastu s kulturou českou.<sup>78</sup> Nezhledněny zůstaly literatura,<sup>79</sup> dramatická tvorba, či výtvarné umění, stejně jako klasická hudba, folk atd.

Absence zmínek o kulturních památkách Spojených států možno považovat za projev neznalosti, výsledek selekce výchozích řízených informací o americké společnosti.<sup>80</sup> Avšak ani široce propagované symboly USA:

<sup>69</sup> Výrok: 1191 (Brno).

<sup>70</sup> Výrok: 2241 (Choceň).

<sup>71</sup> Pouze dva chlapci zmínili akční filmy: 2707 a 2720 (Praha 10).

<sup>72</sup> Z herců jednotlivci zmínili Jacka Nicholsona –0928 (Opava), Pamelu Andersonovou – 2737 a 2738 (Praha 10). V době výzkumu vysílala televize seriál Dallas.

<sup>73</sup> Jediný žák zmínil seriál Beverly Hills: 1213 (Brno).

<sup>74</sup> Kritika zazněla ve výrociích 0316 (Hradec Králové – *jejich dobré i blbé filmy*), 1231 a 1384 (Brno), 2824 (Ostrava), 5660 (Praha 7), 6044 (Praha 3).

<sup>75</sup> Odkazy na *hudbu, muziku, zpěvůky*, se častěji objevovaly až ve druhé a další pozici výpovědi. I to svědčí o menším zaujetí dětí. Konkrétně navíc děti zmínilly pouze *repový styl* 1755, 1756 (Pardubice) a *Hip Hop*: 1315 a 1323 (Brno). Jinak psaly o *muzice*: 0061 (Česká Kamenice), 0566 a 0579 (Olomouc) – (vše 2. pozice) o *hudbě*: 0056 (Česká Kamenice), 0746 (Praha 10), 1197 (Brno), 1441 (Kaplice), 2498 (Kláštec nad Ohří), 5847 (Praha 8) – (vše 2. pozice). – Konkrétní skupinu v adresném spojení s USA neuvedly ani jedinou.

<sup>76</sup> V jedné z položených otázek byla sledována i preference oblíbených hudebních skupin. Odpovědi prokázaly, že děti řadu amerických, stejně jako řadu západoevropských hudebních skupin znají a dovedou mezi nimi volit (v návaznosti na okamžitou módu a mediálně zprostředkovaný ohlas).

<sup>77</sup> Kulturu jako osobitost americké společnosti označilo 20 dětí (v prvé a dalších pozicích).

<sup>78</sup> Výroky: 0362 (Praha 4), 2033 (Hradec Králové).

<sup>79</sup> Literaturu zmínilo jediné dítě a navíc ve druhé pozici: 2086 (Hradec Králové).

<sup>80</sup> Pouze jedenkrát zazněl odkaz na Disneyland (v druhé pozici) – 2430 (Nový Jičín).

vlajka a socha svobody v představě dětí o osobitosti Američanů nezakotvily.<sup>81</sup> České děti si konstruovaly symboly Ameriky podle svých hodnot.

Naproti tomu jako velkou přednost a zvláštnost Američanů zdůraznilo 118 dětí (88 v prvé pozici a 30 v pozicích dalších) jejich mateřský jazyk – angličtinu. Vedle obecného obdivu k jazyku, který je uznávaným prostředkem v mezinárodní komunikaci, některé děti vyjádřily i naivní obdiv, že Američané *umí od narození anglicky*<sup>82</sup> *umí dobře anglicky*.<sup>83</sup> Nemalá skupina pak jasně vyjádřila znalost odlišnosti anglické a americké verze jazyka.<sup>84</sup> Pak vesměs děti hovořily o *pěkném, zvukném americkém přízvuku*,<sup>85</sup> o výslovnosti<sup>86</sup> nebo i o *nářečí*.<sup>87</sup>

Do emotivně laděné legendy o Američanovi a americké společnosti dětí z fenoménů kultury zařadily obraz ukotvený v mediální realitě. V tomto obraze pak navíc provedly selekci – vyřadily ty kulturní jevy, které si již osvojily a vnímaly jako součást své české dětské kultury. I zde tedy podířily svůj pohled legendě, kterou si vybudovaly.

### Přírodní prostředí

Americkou přírodu, zřídka zařazenou do legendy, nahlížely děti romantikou vzdáleného „neznáma“, které jim zpřístupnila vizuální média. Pak zejména moře, pláže, výjimečně i *hezka* či *lepší příroda*<sup>88</sup> byly přiřazeny k obrazu krajiny Ameriky, krajiny *zachovalé*<sup>89</sup> a *krásné*.<sup>90</sup> Jiné zůstalo neznámo.

Ani pocit péče o životní prostředí nebyl imperativní<sup>91</sup> a nestal se v pohledu dětí příznakem americké společnosti.

### Rozevření kontur legendy

V legendě, kterou si děti staršího školního věku vybudovaly o Američa-

<sup>81</sup> Vlajka jedenkrát: 5721 (Praha 7), socha svobody třikrát. 0540 (Hradec Králové), 2721 (Praha 10), 2858 (Havířov – v 2. pozici).

<sup>82</sup> Výrok: 5780 (Praha 8).

<sup>83</sup> Výroky: 1897 (Kroměříž), 2876 a 5591 (Havířov), 6180 (Praha 8 – *umí se domluvit*).

<sup>84</sup> Výroky: 0755 (Praha 10 – *američtina*), 1290 (Brno – *mluví americky*).

<sup>85</sup> Na americký přízvuk angličtiny upozornilo 25 dětí.

<sup>86</sup> Výroky: 1207 (Brno), 1805 (Frýdek – Místek), 2138 (Kutná Hora).

<sup>87</sup> Výrok jediný: 5752 (Praha 7).

<sup>88</sup> Výroky: 5296 (Český Krumlov), 5674 (Praha 7).

<sup>89</sup> Výroky: 2681 a 2689 (Praha 10).

<sup>90</sup> Výroky: 0224 (Litoměřice), 0796 (Praha 10), 1261 (Brno).

<sup>91</sup> Péči Američanů o životní prostředí akcentovalo ve všech pozicích výpovědi celkem devět dětí. Upozorňovaly jednak na vztah k přírodě a péči o ní, jednak na čistotu: 0826 (Olomouc), 1895 (Kroměříž), 1979 (Tábor), 2202 (Letohrad), 2225 (Choceň), 2360 (Bruntál), 2506 (Klášteřec nad Ohří), 5640 a 5643 (Praha 7).

nech a americké společnosti, se prolнула řada individuálních, přesto však na určitých principech sjednocených kreseb. V této „mnohosti“ zřetelnější kontury dosáhly dva modely představ o úspěšném Američanovi a o bohatství i prosperitě americké společnosti. Prvý model v legendě zdůraznil vnější manifestní projevy bohatství a úspěšnosti, druhý model zohlednil jejich duchovní a společenský rozměr.

Co ovlivnilo preferenci jednoho či druhého modelu? Co působilo jako názorově sjednocující princip: kulturní zázemí rodiny, společenské klima konkrétních lokalit či obojí?

V konturách legendy se výrazně odlišila stanoviska dětí ze dvou socio-kulturně protipólných rodinných prostředí. Postoje dětí otců se základním vzděláním kontrastovaly s postoji dětí otců vysokoškoláků.<sup>92</sup> Pozice obou skupin se rozešly v důrazu položeném na fenomén bohatství, v reflexi fungování americké společnosti, v preferenci určitých rysů životního stylu a v charakteristice Američana. Děti z rodin, v nichž otec ukončil pouze základní školu, upřednostňovaly nekonkretizovanou vizi bohatství a peněz v souhrnu uváděných znaků americké společnosti. V kresbě životního stylu příkládaly vyšší váhu vnějškovým symbolům prestiže – oděvu, automobilům. V kresbě Američana – člověka se orientovaly na jeho fyzickou image. Z kulturních hodnot současně častěji zdůrazňovaly znalost angličtiny jako vysoce kladný rys. Naproti tomu děti vysokoškolsky vzdělaných otců více zohledňovaly společenský a kulturní kontext života americké společnosti, její účelné fungování (nezávislost, prosperující stát, progresivní ekonomika) a postavení občana v ní (volnost, životní možnosti, životní pohoda). Soustředily se více na osobnostní vlastnosti Američana a v nich docenily schopnost hledání nového jako vysoce kladnou vlastnost. Vyšší byl i jejich vjem krajinného prostředí. V postojích dětí vysokoškolsky vzdělaných otců však současně častěji zaznívala kritika (nepřijímané osobní vlastnosti, kritika ekologie). Ta začala celkový koncept legendy narušovat a vizi přibližovat etnickému obrazu. Právě děti z rodin vysokoškoláků nastartovaly jako prvé destrukci legendy. Zkušenost – vlastní i zprostředkovaná – se stala korektivem. (Srov. Příloha tab. IV., V.)

Postoje dětí otců s odborným a středoškolským vzděláním se mísily a polarizovaly mezi oběma modely představ.

Výraznější rozrůzňující vliv prostředí konkrétních městských lokalit se naopak nepodařilo prokázat. Model budovaný na vnějších manifestních

<sup>92</sup> Vzát v úvahu stupeň dosaženého vzdělání otce, deklarovaný dítětem. Nutno počítat s možností určitého zkreslení.



projevech bohatství a úspěšnosti sice častěji formulovaly děti z Frýdku – Místku, Bruntálu a Kutné Hory a model zohledňující rozměr duchovní a společenský dětí z Brna, některých pražských obvodů (4, 9, 10) a Jindřichova Hradce. Avšak jiné vazby se v rámci zkoumaného souboru dětí jeví jako nahodilé. Limitujícím pro výpověď o lokálních podobách legendy se do určité míry stal sám výběr zkoumaného souboru, zvolený pro jiný cíl.

Přesto možno hypoteticky – s výhledem na další ověření – upozornit na následující podmiňující vazby. Výběr představ dětmi dosazovaných do legendy do určité míry ovlivnily čtyři souvislosti existence lokálních společností konkrétních měst. Dominantně se profilující odvětvová skladba města vypěstovala v dětech citlivost pro jinakost modelovanou na srovnání specifické ekonomicko-výrobní úspěšnosti. Děti z městských center průmyslových oblastí v legendě více zohledňovaly hospodářskou a průmyslovou vyspělost americké společnosti a také schopnost této společnosti vynalézat nové. Profilujícím činitelem se ukázala i početnost městské společnosti. Děti z menších měst dosazovaly do legendy kulturní jevy a fakta, která jsou spojnicí k „módním“ zájmům současnosti. Reflektovaly více sport a v rámci pokrmů i hamburgery a zařazovaly je do legendy jako obdivovanou osobitost Američanů. Naproti tomu děti vyrůstající ve velkoměstech zohledňovaly častěji životní prostředí a pro ně romantickou přírodu. Do konstrukce legendy zasáhla i možnost přímých kontaktů s občany USA žijícími v ČR. Absence kontaktů omezila četnost osobních vlastností připsaných Američanovi (např. Česká Kamenice, Kroměříž). Naopak existence této možnosti v turistických centrech (Kutná Hora, Tábor, Český Krumlov) a v Praze sice Američana zviditelnila, avšak současně zvýšila podíl kritických postojů. A konečně: společenská realita a medializace mezietnického dialogu v konkrétním městě, která nastartovala lokální tabuizování všech mezietnických vztahů,<sup>93</sup> se promítla i do vůle neformulovat představy o Američanovi. Ukázala se místním postojem, který odmítá vyjadřovat osobní stanovisko ke všem druhým – tedy i bezkonfliktním. Vzniklé bariéry, nedovolující mluvit o *druhých*, výrazně ovlivnily přístupy dětí z Děčína, České Kamenice, Ostravy (srov. tab. II.).

Jako možné faktory, které ovlivnily konstrukci legendy o Američanovi v konkrétních městech a rozlišily ji na bázi lokální, možno tedy označit v prvním plánu odvětvovou skladbu obyvatelstva městských lokalit, v druhém plánu velikost městské společnosti, v plánu třetím možnost přímých

<sup>93</sup> Srov. Moravcová, M.: Češi ..., c. d., s. 45, táž: Východiska soužití ..., c. d., s. 168–169.

kontaktů s Američany. Zdůraznění některých kulturních fenoménů v legendě se pak mohlo vázat také na zájmové orientace a životní preference podmíněné kulturním milieu konkrétního města (např. zdůraznění módního stylu – Opava, Kaplice, Klášterec nad Ohří). Tento poslední soud je ovšem hypotetický a vyžaduje ověření.

Naprosto transparentně a prokazatelně legendu o Američanovi a americké společnosti rozlišily představy chlapců a dívek. Každá z obou skupin kreslila svou imaginaci a vkládala do ní své tužby, své orientace a zájmy. V legendě chlapců výrazně vystupoval obdiv k vyspělosti a bezchybnému chodu americké společnosti, k jejímu bohatství, životním perspektivám a automobilům. Dívky naopak legendu budovaly především na představě kýženeho dokonalého životního stylu, na obdivu způsobu oblékání, způsobu bydlení. Zejména ony zdůrazňovaly jako přednost Američanů, že hovoří anglickým jazykem. V představách dívek výrazně častěji vystupovaly pozitivní charakteristiky osobnosti Američana a také ocenění jeho dokonalého fyzického vzhledu. (Srov. Příloha, tab. VI., VII.) Chlapci i dívky tedy do legendy dosadili své odlišné touhy, své specifické dychtění, své rozdílné sny o životě. Promítli do ní hodnoty, k nimž se vztahovali, hodnoty své dívčí či chlapecké skupiny.

## Závěrem

České děti staršího školního věku si dosud nevytvořily obraz Američana, který by jakkoli nasedal na přímou reálnou zkušenost a korigoval představy předcházejících generací. Vytvořily si legendu o společnosti a člověku, ve které se navracela vize vysněného moderního ráje. V jejich výpovědích se nezrcadlil obraz, ale heroizovaná legenda, k níž nepotřebovaly znalost konkrétní reality. Tato legenda v sobě spojovala mnohé, k čemu se české děti na prahu dospívání upínají, mnohé, co je jim také jako vzor opakovaně předkládáno v jejich oblíbeném mediálním světě. V ní chlapci a dívky prezentovali své tužby a své směřování.

Při kresbě legendy o Američanovi a americké společnosti děti v zásadě nepřipustily reflexi disharmonie. Vizi absolutní prosperity a dokonalosti přijaly za svou – ať již jim byla zprostředkována mediálně, mezigenerační výměnou, nebo nikoli. Stavební kameny této vize, nabízené médiu, však třídily a vybíraly. Výběr podřídily svým představám o životě, o dokonalé společnosti a úspěšnosti jednotlivce v ní.

Legenda, nebo přesněji heroizovaná představa o Američanech a americké

společnosti, stavěla na charakteristikách, které vysoce hodnotily odlehčený, barvitý, stresu a nesnázi zbavený životní styl, bohatství a individualitu volného člověka. Tato volnost – osobní vymanění se z pout, osvobození, svoboda – se pojila se všemi aspekty života, které děti staršího školního věku vnímají jako podstatné. Podle osobních priorit děti viděly „legendárního“ Američana jako člověka, který se nepotýká s ekonomickými problémy. Oceňovaly jeho společnost, která na jedné straně toleruje individualitu každého a na straně druhé vytváří prostor pro naplnění osobních tužeb jednotlivce a garantuje jeho bezpečí. V neposlední řadě vyzdvihly i individualitu člověka z hlediska jeho vzhledu, z hlediska vnějších fyzických znaků – tak důležitých pro děti tohoto věku. Stejně jako tolerance okolí, dostatek finančních prostředků a luxus, tak i krásný a pěstěný image přispívá v představách dětí k pocitu volnosti a dokonalosti. Vložily ho tedy do legendy o dokonalém člověku a společnosti.

Návazně na legendární vizi o fyzicky krásném Američanovi je srozumitelný i zúžený pohled dětí na etnickou a kulturní pestrost společnosti USA. Skutečnost, že děti viděly ve většině případů pouze Američany evropského původu jednoznačně korespondovala s jejich pojetím spatřovat v Američanovi sama sebe. Médii předkládaná podoba americké společnosti, která zviditelňuje americké občany vyšlé z afrického, jihoamerického a asijského prostředí, nebyla do legendy transparentně začleněna. A žádné z dětí neučinilo rovnítko mezi Američanem a romantismem opředěným Indiánem. Pro dotázané děti Indián a Američan zůstali představiteli dvou odlišných civilizací.

Jako vysoce kladný rys zdůraznily děti patriotismus Američanů. Vědomí příslušnosti k důležitému státu znamenalo tedy v představách dětí nezpochybnitelnou hodnotu, hodnotu, která stmeluje společnost a přispívá k pocitu osobní významnosti. Podtržením patriotismu v legendě hovořily děti vlastně o sebevědomí, které Američani čerpají z víry v nedotknutelnost a nepřekonatelnost svého státu. Na čem je toto sebevědomí budováno zůstalo pro české děti nezajímavé. Ani transparentní symboly americké státnosti nepokládaly za návodné. Nezaregistrovaly, že tyto symboly a úcta k nim jsou pro Američana součástí vztahu k vlastní společnosti. K symbolům se tedy nevztahovaly. Vlastenectví Američanů nehodnotily z hlediska manifestace, ale z hlediska vnitřního prožitku, z hlediska spjatosti a odpovědnosti jednoho za druhého. Takto pojaté vlastenectví zřejmě pochopily jako jeden z aspektů své touhy pro spravedlivé společnosti.

Netečné zůstaly české děti k široce medializovanému smyslu Američanů pro hrdinství, čest a kariérní vzestup (pracovitost). Jakoby v jejich názoru nebyly tyto hodnoty pro Američany příkladné, a tedy následně nesloužily za vzor ani jim. Úspěch pro české děti spočíval v něčem jiném než v plánování pracovní kariéry a hrdina nepatřil do jejich představy pohodlného a blahobytného života. Do legendy si dosadily představu mladých lidí z televizních a filmových situačních komedií, „bohatých a úspěšných“. Dosadily do ní představu poklidné, bezstarostné, existenčně zajištěné společnosti, v níž lidé nepracují, ale permanentně se baví, řeší pouze osobní interpersonální vztahy v luxusním prostředí a zabývají se péčí o sebe samé.

České děti Američana „zbožstily“. Legendu postavily ovšem na více méně vnějších znacích jejich osobnosti a jejich kultury. Jimi vytvořená charakteristika v zásadě neobsahovala žádný etnodiferenčující znak, žádnou kulturní hodnotu typickou pro americkou společnost. Naopak všechny znaky kulturní osobitosti, které probleskovaly ve výpovědích jedinců, byly překryty iluzí většiny. České děti si vytvořily legendu, kterou chránily před nonexkluzivitou Mc Donalds, před tlustochy, před ekologickou bezohledností a sebenadřazeností. Reálná zkušenost jednotlivců však již začala přijatou imaginaci narušovat a legendu měnit v obraz.

Legenda Američana, kterou v roce 1998 kreslily české děti staršího školního věku, měla jen málo společného s reálnými občany USA. Daleko více odkazovala k hypotetické ideální společnosti Star treku, společnosti sociálně vyhraněné, vyrovnané a exkluzivní. Hovořila nikoli o Američanech a americké společnosti, ale o českými dětmi vysněné ideální společnosti a ideálním člověku. Pro vztah dětí k občanům USA však je významné a určující, že se idol v jejich představách protnul právě s osobou Američana. Děti zreplikovaly představy Ameriky jako země neomezených možností, země zaslíbené. Otázkou je, zda převzaly starší hodnotící rámec, nebo toto schéma přijaly na základě nového společenského klimatu.

## Příloha (s. 67–73)

Tab. I. Dotázaní žáci 8. tříd podle okresu, lokality a pohlaví (absolutně)<sup>1</sup>

okres	lokality	celkem	žáci		
			chlapci	dívky	neuvešli
Praha	Praha	971	437	476	58
	<i>v tom:</i>				
	Praha 3	52	23	25	4
	4	165	70	84	11
	5	98	37	57	4
	7	147	73	68	6
	8	104	47	51	6
	9	92	47	38	7
	10	239	107	118	14
	P.-Klánovice	74	33	35	6
Brno město	Brno	267	112	144	11
Bruntál	Bruntál	111	60	47	4
Český Krumlov	Český Krumlov	145	72	71	2
	Kaplice	91	38	53	–
	Velešín	39	21	18	–
Děčín	Česká Kamenice	45	28	17	–
	Děčín	49	23	25	1
Frýdek-Místek	Frýdek Místek	89	33	53	3
Hradec Králové	Hradec Králové	151	74	72	5
Chomutov	Kláštevec nad Ohří	77	43	30	4
Jindřichův Hradec	Jindřichův Hradec	47	28	19	–
Karviná	Havířov	187	91	85	11
Kroměříž	Kroměříž	80	40	40	–
Kutná Hora	Kutná Hora	80	44	32	4
Litoměřice	Litoměřice	29	16	13	–
Nový Jičín	Nový Jičín	89	32	51	3
Olomouc	Olomouc	166	75	88	3
Ostrava	Ostrava	128	43	77	8
Opava	Opava	50	27	21	2
Pardubice	Pardubice	187	105	73	9
Sokolov	Sokolov	88	40	41	7
Tábor	Tábor	97	44	45	8
Ústí nad Orlicí	Choceň	95	48	41	6
	Letohrad	83	38	39	6
<b>Celkem</b>		<b>3.438</b>	<b>1.612</b>	<b>1.671</b>	<b>155</b>

Poznámka:

<sup>1</sup> Tab. převzata ze stati: Moravcová, M.: Východiska soužití. Romové v názoru žáků 8. tříd české základní školy. In: *Lidé města*, 3, 2000, s. 194.

<sup>2</sup> Včetně těch, kteří neoznámili, zda jsou chlapcem či dívkou

**Tab. II.** Dotázaní žáci 8. tříd s ohledem na konkrétně formulovanou představu – podle okresu a lokality (první pozice výpovědi)

okres	lokality	dotázaní		
		žáci celkem	abs.	v %
Praha	Praha	971	548	58,7
	<i>v tom:</i>			
	Praha 3	52	27	51,9
	4	165	71	43,0
	5	98	65	66,3
	7	147	80	54,4
	8	104	66	63,5
	9	92	48	52,2
	10	239	153	64,0
	P.-Klánovice	74	38	51,3
Brno město	Brno	267	145	54,3
Bruntál	Bruntál	111	74	66,7
Český Krumlov	Český Krumlov	145	88	60,7
	Kaplice	91	60	65,9
	Velešín	39	22	56,4
Děčín	Česká Kamenice	45	7	15,6
	Děčín	49	14	28,6
Frýdek-Místek	Frýdek-Místek	89	56	62,9
Hradec Králové	Hradec Králové	151	87	57,6
Chomutov	Klášterec nad Ohří	77	49	63,6
Jindřichův Hradec	J. Hradec	47	28	59,6
Karviná	Havířov	187	82	43,8
Kroměříž	Kroměříž	80	30	37,5
Kutná Hora	Kutná Hora	80	64	80,0
Litoměřice	Litoměřice	29	16	55,2
Nový Jičín	Nový Jičín	89	57	66,3
Olomouc	Olomouc	166	74	44,6
Ostrava	Ostrava	128	25	19,5
Opava	Opava	50	33	66,0
Pardubice	Pardubice	187	70	37,4
Sokolov	Sokolov	88	33	37,5
Tábor	Tábor	97	60	61,9
	Choceň	95	59	62,1
Ústí nad Orlicí	Letohrad	83	63	75,9
Celkem		3.438	1.825	53,1

**Tab. III.** Frekvence vybraných představ žáků 8. tříd o Američanech – podle okresu a lokality (první pozice výpovědi)

okres	lokality	představu vyjádřilo celkem abs. = 100%	z 1.825 konkrétních představ se vztahovalo k							
			prestižní formě živ. stylu <sup>1</sup>	vyspě- lostí USA <sup>2</sup>	svobodě osob. nezávis- lostí <sup>3</sup>	svobodě osob. vlast- nostem <sup>4</sup>	fyz. vzhledu <sup>5</sup>	sportu	filmu	
		v % z odpovědí získaných v dané lokalitě								
Praha	Praha	548	4,9	13,7	4,9	14,2	6,2	4,0	7,5	
	v tom:									
		Praha 3	27	11,1	18,5	0,0	11,1	18,5	3,7	7,4
		4	71	2,8	12,7	5,6	14,1	7,0	7,0	9,8
		5	65	13,8	10,8	6,1	18,5	9,2	0,0	4,6
		7	80	5,0	10,0	5,0	11,2	10,0	3,7	11,2
		8	66	6,0	19,7	4,5	15,1	1,5	7,6	3,0
		9	48	4,2	22,9 <sup>6</sup>	2,1	12,5	0,0	4,2	2,0
		10	153	2,0	11,8	6,5	13,1	3,0	1,3	6,7
		P.-Klánovice	38	0,0	15,8	5,3	21,0	7,9	7,9	2,6
Brno město	Brno	145	6,2	4,1 <sup>7</sup>	10,3	14,5	6,2	4,1	10,3	
Bruntál	Bruntál	74	8,1	6,8	5,4	9,5	13,5	1,3	4,0	
Český Krumlov	Č. Krumlov	88	6,8	11,4	5,7	10,2	6,8	7,9	0,0	
	Kaplice	60	10,0	10,0	10,0	8,3	5,0	3,3	10,0	
	Velešín	22	4,5	4,5 <sup>8</sup>	22,7	13,6	9,1	9,1	4,5	
Děčín	Česká Kamenice	7	0,0	0,0	0,0	14,3	14,3	0,0	14,3	
	Děčín	14	7,1	14,3 <sup>9</sup>	7,1	14,3	7,1	0,0	7,1	
Frýdek-Místek	Fr.-Místek	56	7,1	10,7 <sup>10</sup>	3,6	7,1	5,4	0,0	3,6	
Hradec K.	Hradec K.	87	8,0	13,8	5,7	11,5	1,5	1,5	5,7	
Chomutov	Kláštevec n. O.	49	12,2	14,3	2,0	16,3	8,2	4,1	0,0	
J. Hradec	J. Hradec	28	3,6	14,3	7,1	17,9	3,6	0,0	0,0	
Karviná	Havířov	82	2,4	10,2	3,7	9,7	1,2	7,3	5,1	
Kroměříž	Kroměříž	30	6,7	6,7 <sup>9</sup>	0,0	6,7	0,0	3,3	3,3	
Kutná Hora	Kutná Hora	64	4,7	10,9	3,1	10,9	3,1	9,4	3,1	
Litoměřice	Litoměřice	16	0,0	12,5	6,2	18,7	43,7	0,0	0,0	
Nový Jičín	Nový Jičín	57	8,8	14,0	1,7	14,0	8,8	3,5	3,5	
Olomouc	Olomouc	74	8,1	6,8	4,0	14,9	9,5	2,7	5,4	
Ostrava	Ostrava	25	0,0	8,0	8,0	32,0	4,0	12,0	8,0	
Opava	Opava	33	12,2	9,1	0,0	15,1	9,1	3,0	6,1	
Pardubice	Pardubice	70	4,2	8,6	4,3	8,6	10,0	5,7	7,1	
Sokolov	Sokolov	33	3,0	21,2 <sup>11</sup>	6,1	27,3	3,0	9,1	0,0	
Tábor	Tábor	60	1,7	15,0	3,3	10,0	15,0	1,7	8,3	
Ústí nad Orlicí	Choceň	59	3,4	6,8	5,1	6,8	1,7	6,8	6,8	
	Letohrad	63	7,9	12,7 <sup>12</sup>	1,6	11,1	4,8	6,3	4,8	
Celkem		1.825	5,9	11,2	5,3	15,5	6,9	4,2	6,1	

Poznámky: (viz následující strana)

- 1 Zařazeny odkazy na – oděv a módu (způsob odívání), automobily. Srov. tab.  
 2 Zařazeny odkazy na – modernost a vyspělost techniky, ekonomiky, společnosti, na stát a jeho správu, toleranci společnosti Srov. tab.  
 3 Srov. tab. 4 Srov. tab. 5 Srov. tab.  
 6 Výroky se týkaly výlučně ekonomické vyspělosti a vyspělosti průmyslu.  
 7 Všechny výroky se týkaly vyspělosti průmyslu, ekonomiky a vynalézavosti.  
 8 Výroky se týkaly vyspělosti ekonomiky. 9 Výroky se týkaly vyspělosti ekonomiky.  
 10 Celkem šest výroků, z nich pět se týkalo vyspělosti průmyslu a ekonomiky.  
 11 Celkem sedm výroků, z nich šest se týkalo vyspělosti průmyslu.  
 12 Všechny výroky se týkaly vyspělosti průmyslu, ekonomiky a vynalézavosti.

**Tab. IV.** Frekvence vybraných představ žáků 8. tříd o Američanech – podle nejvyššího dosaženého vzdělání otce (první pozice výpovědi v souboru 3.438 dětí<sup>1</sup>)

představa	představy dětí otců s nejvyšším dosaženým vzděláním				
	základním	odborným	středněškolským	vysokoškolským	celkem <sup>1</sup>
	v %				
odpovědi nevyjadřující					
konkrétní představy	49,1	53,2	45,8	42,5	46,9
odpovědi obsahující					
konkrétní představy	50,9	46,8	54,2	57,5	53,1
<i>z nich:</i>					
prestížní forma zp. života:					
oděv, módní styl	2,5	2,3	1,7	1,4	2,0
automobily	2,6	1,3	0,9	0,9	1,2
vyspělost USA					
stát a jeho instituce	1,5	0,8	1,8	2,3	1,6
vyspělá ekonomika					
a průmysl <sup>2</sup>	2,2	4,6	4,0	5,3	4,4
svoboda a nezávislost	1,1	2,9	2,8	2,8	2,8
osobní vlastnosti					
pozitivní	4,1	5,9	5,8	5,4	5,6
negativní	1,1	0,6	1,4	1,4	1,2
vzhled					
obdiv	5,6	2,1	3,9	3,4	3,2
zpochybnění	0,4	0,3	0,5	0,6	0,5
sport	1,5	2,0	2,1	2,4	2,2
film	2,2	3,3	3,2	3,1	3,2
odpovědi celkem (100%)	269	948	1313	796	3438 <sup>1</sup>

Poznámka:

<sup>1</sup> Včetně 112 dětí, které údaj o vzdělání otce neuvedly, neznaly, nebo udaly jinou informaci.

<sup>2</sup> Zařazeny odkazy na modernost, vyspělost, vyspělost techniky a ekonomiky.



**Tab. V.** Frekvence vybraných představ žáků 8. tříd o Američanech – podle nejvyššího dosaženého vzdělání otce (první pozice výpovědi v souboru 1.825 dětí)

představa	představu vyjádřilo z dětí otců s nejvyšším dosaženým vzděláním v %					
	zákl.	odb.	středošk.	vysokošk.	neuv.	celkem
	v %					
prestížní forma zp. života:						
oděv, módní styl	5,1	4,5	3,4	2,6	1,8	3,7
automobily	5,1	2,5	1,8	1,7	1,8	2,2
vyspělost USA						
stát a jeho instituce	2,9	1,6	3,6	4,3	0,0	3,0
vyspělá ekonomika						
a průmysl <sup>2</sup>	4,4	9,0	7,7	10,1	4,7	8,3
svoboda a nezávislost	2,2	5,7	5,0	5,3	4,5	5,3
osobní vlastnosti						
pozitivní	8,0	11,5	11,3	10,4	6,3	10,6
negativní	2,2	1,2	2,8	2,6	0,9	2,2
vzhled						
obdiv	10,9	4,1	7,6	7,5	9,8	6,0
zpochybnění	0,7	0,6	1,0	1,2	0,0	0,9
sport	2,9	3,9	4,2	4,6	3,6	4,2
film	4,4	6,3	6,2	6,0	4,5	6,1
celkem (vždy = 100%)	137	488	673	415	112	1825 <sup>1</sup>

Poznámka:

<sup>1</sup> Zařazeny odkazy na modernost, vyspělost, vyspělost techniky a ekonomiky.

**Tab. VI.** Frekvence vybraných představ žáků 8. tříd o Američanech – postoje dívek a chlapců (první pozice výpovědi v souboru 3.438 dětí)

představa	představy			celkem <sup>1</sup>
	chlapců	dívek	neuvešlo v %	
odpovědi nevyjadřující konkrétní představy	47,5	45,2	59,3	46,9
odpovědi obsahující konkrétní představy	52,5	54,8	40,7	53,1
<i>z nich:</i>				
způsob života:				
obecně	5,1	7,1	4,5	6,0
způsob odívání	0,8	3,3	0,0	2,0
způsob bydlení	0,9	1,4	0,6	1,1
automobily	2,5	0,4	1,3	1,2
vyspělost USA				
stát a jeho správa	2,8	0,4	0,6	1,6
vyspělá ekonomika a průmysl <sup>1</sup>	6,1	2,9	2,6	4,4
svoboda a nezávislost	2,5	3,2	1,3	2,8
osobní vlastnosti				
pozitivní	5,0	6,5	3,9	5,6
negativní	1,1	1,2	0,6	1,1
vzhled				
obdiv	2,1	4,4	1,3	3,2
zpochybnění	0,2	0,7	0,6	0,5
sport	3,3	1,0	3,9	2,2
jazyk	1,2	3,9	0,6	2,6
odpovědi celkem (100%)	1612	1671	155	3438

Poznámka:

<sup>1</sup> Zařazeny odkazy na modernost, vyspělost, vyspělost techniky a ekonomiky.

**Tab. VII.** Frekvence vybraných představ žáků 8. tříd o Američanech – postoje dívek a chlapců (první pozice výpovědi v souboru 1.825 dětí)

představa	představy			celkem <sup>1</sup>
	chlapců	dívek	neuvešlo v %	
způsob života:				
obecně	9,7	13,0	11,1	11,4
způsob odívání	1,5	6,0	0,0	3,6
způsob bydlení	1,6	2,6	1,6	2,1
automobily	3,8	0,6	3,2	2,2
vyspělost USA				
stát a jeho správa	5,4	0,8	1,6	2,9
vyspělá ekonomika a průmysl <sup>1</sup>	11,7	5,4	6,3	8,3
svoboda a nezávislost	4,8	5,9	3,2	5,3
osobní vlastnosti				
pozitivní	9,4	11,8	9,5	10,6
negativní	2,1	2,3	1,6	2,2
vzhled				
obdiv	4,0	8,1	3,2	6,2
zpochybnění	0,5	1,2	1,6	0,9
sport	6,4	1,7	9,5	4,2
jazyk	2,4	7,1	4,8	4,8
odpovědi celkem (100%)	847	915	63	1825

Poznámka:

<sup>1</sup> Zařazeny odkazy na modernost, vyspělost, vyspělost techniky a ekonomiky.

## Sein als Bewegung?

Zwischen Substanzmetaphysik und „Sein in den Möglichkeiten“

Ivan Chvatík

### I.

In einem Vortrag unter dem Titel *Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung*,<sup>1</sup> den Jan Patočka im Jahre 1968 in Deutschland hielt, stellte er sich die Aufgabe, zu unterstreichen, daß durch die Phänomenologie gewisse Erscheinungen wie subjektive Leiblichkeit und Eigenbewegung hervorgehoben worden sind und daß es dazu beigetragen hat, daß das cartesianische Motiv einer Selbstgewißheit des reflektierenden Geistes erschüttert wurde. Die Trennung von Geist und Körper, die Definition des Geistes als Bewußtseins, die Substanzlehre, der psychophysische Parallelismus, der Substanzmosnismus, das alles geht zurück auf den cartesischen Mechanismus.

„Die Phänomenologie hat schon in ihrer Husserlschen Gestalt gesehen, daß Endlichkeit mit Leiblichkeit eng zusammenhängt und daß endliches Subjekt immer ein Leibsubjekt ist, ein in die Welt eingeschaltetes und mit ihr verschmolzenes... Nur hat Husserl diese leibliche Bedingtheit nie als letzte Endlichkeit begriffen, die man nie bewußtseinsmäßig durchschauen könnte, die sich prinzipiell einer Aufklärung im Bewußtsein verschließe, deshalb also in der Reflexion nie einholen ließe.“<sup>2</sup> Von dem „transzendenten Ich der Husserlschen Position“ geht Patočka also zu einer „leiblichen Subjektivität“ über, die jetzt der „Grund der Erfahrungssynthesen“ sein soll: „Nicht durch unsere Denkleistungen sind wir ursprünglich in die

<sup>1</sup> J. Patočka, *Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung*, in: *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, Bd. 2, S. 2.4. ff. Tschechisch: *Fenomenologie a metafyzika pohybu*, Übers. v. I. Chvatík, in: ebd., Bd. 3, S. 3.1. ff. Französisch: *Phénoménologie et métaphysique du mouvement*, Übers. v. E. Abrams, in: *Papiers phénoménologique*, Grenoble 1995, S. 13–27.

<sup>2</sup> Op. cit. S. 7.

Welt hineingestellt, sondern durch den Leib, und zwar als einen subjektiven, in der Reflexion nie aufgehenden Leib.“<sup>3</sup>

Nun ist die Leiblichkeit bei Patočka vor allem als Bewegungsfähigkeit aufgefaßt, als ein Sich-bewegen-können, das sich aber immer je in einer Weise verwirklicht, weil bei allem, was wir tun, denken und sind, ist die leibliche Bewegung dabei. Sie spielt sich nicht ab in einer Isolation, sondern immer inmitten des Seienden im Ganzen. In seinem Horizont, der immer durch eine grundsätzliche Vorgängigkeit charakterisiert ist, gehen die Dinge auf und unter, kommen zum Vorschein und verschwinden. Unsere eigene Bewegung ist das Medium, in dem uns die Dinge begegnen. Im Unterschied zu den Dingen, Pflanzen und anderen Lebewesen hat diese Begegnung den Charakter des Verhaltens. In der Begegnung mit dem Seienden verhalten wir Menschen uns ausdrücklich oder unausdrücklich zu jenem vorgängigen Ganzen.

Von dieser Auffassung öffnet sich dann für Patočka der Weg zu – wie er sagt – ontologischer Metapher, und zwar die menschliche Existenz als solche als Bewegung aufzufassen. Die einheitliche Bewegung der Existenz kann man als eine Dreieinigkeit der spezifischen Bewegungen beschreiben, die bestimmte Phänomene des menschlichen Existierens widerspiegeln. Er spricht erstens über die Bewegung der Einwurzelung, in dem wir schon immer von den Anderen in die Welt eingenommen sind durch die Pflege, die sie gegenüber uns leisten; zweitens über die Bewegung der Arbeit und Kampf, in denen wir für die Erhaltung des Lebens sorgen; drittens über die Bewegung der Transzendenz, in der wir uns zum Sinn, Wahrheit, Sein, Welt und Freiheit verhalten, indem wir die zwei voranerwähnten Bewegungen überschreiten.

Das alles will ich hier aber nicht im Detail schildern. Mich interessiert jetzt an alledem das, was Patočka meint, wenn er sagt, daß die Bewegung der Existenz keine objektivierte Bewegung der modernen Naturwissenschaft sein soll, sondern eine radikalisierte Auffassung des aristotelischen Begriffs der Bewegung.

## II.

Natürlich ist Patočkas Auffassung durch den Heidedderschen Begriff des Daseins aus *Sein und Zeit* inspiriert. Auch Heidegger spricht über die

<sup>3</sup> Op. cit. 2.4.10.

Bewegung, interessant ist aber, wie. In der ersten Hälfte des Buches, § 38, kommt das Wort nur in einer metaphorischen Funktion vor, wenn Heidegger die alltägliche Seinsart der Erschlossenheit des Daseins durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit charakterisiert und diese Seinsart die „Bewegtheit“ des Verfallens nennt. Diese Bewegtheit ist auch weiter durch die bewegungsmäßigen Termine charakterisiert, wie „Absturz“ und „Wirbel“ (H178).<sup>4</sup> Durch Benutzung dieser Termine will Heidegger den Bewegtheitscharakter der Geworfenheit zeigen, besonders das, daß die Geworfenheit nie eine „fertige Tatsache“, nie ein „abgeschlossenes Faktum“ ist (H179). Keineswegs meint er eine „vorhandene Beziehung zum Seienden“ (H176). „Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit“ (H178). „Das Verfallen ist eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst und sagt nichts aus über dieses als Vorhandenes“ (H176).

Die Rede über Bewegung und Bewegtheit kommt wieder im § 68, wo Heidegger wieder vom Verfallen spricht. Hier deutet er sogar an, als ob diese Bewegtheit zum „Stehen“ kommen konnte, und zwar im eigentlichen Entschluß, in dem sich das Dasein aus seiner Verlorenheit zurückholt, „um als gehaltener Augenblick die jeweilige Situation ... des Daseins ursprünglich zu erschließen“ (H348/349).

Inzwischen hat Heidegger aber schon im § 64 die Strukturanalyse des Daseins so weit gebracht, daß er die Frage nach dem Wer des Daseins im ganzen thematisieren konnte. Die Sorgestruktur wurde auf die existenziale Formel gebracht: „Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (H316/317). Diese Struktur ist reich gegliedert und „die existenziale Frage nach der Einheit dieser Ganzheit“ (H317) ist dringlich geworden. Terminologisch ist es klar: „Das ‚Ich‘ scheint die Ganzheit des Strukturganzen ‚zusammenzuhalten‘. Das ‚Ich‘ und das ‚Selbst‘ wurden von jeher in der ‚Ontologie‘ dieses Seienden als der tragende Grund (Substanz bzw. Subjekt) begriffen“ (H317). Für die Heideggersche Analytik „wurde zwar schon grundsätzlich der Leitfaden des Problems fixiert: wenn das Selbst zu den wesenhaften Bestimmungen des Daseins gehört, dessen ‚Essenz‘ aber in der Existenz liegt, dann müssen Ichheit und Selbstheit existenzial begriffen werden“ (H317/318).

Zuerst haben wir gesehen, was das Selbst *nicht* ist. Es zeigte sich, „daß die ontologische Charakteristik des Man jede Verwendung der Kategorien der Vorhandenheit (Substanz) verbietet“ (H318). Auf der anderen Seite ist es

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963, S. 178.

klar, daß die Sorge als die ontologische Struktur des Daseins primär und wesentlich „Selbstsorge“ ist, also „die Sorge birgt schon das Phänomen des Selbst in sich“ (H318). Davon geht dann der Weg der Heideggerschen Untersuchung bis zum eigentlichen Selbst, das zu sich selbst kommt im Augenblick des Entschlusses, und zwar aus der Verlorenheit oder Verstreuerung in das Man. Für eine Berechtigung der Anwendung des Ausdrucks Bewegung genügt es aber doch nicht. Um diese ontologische Metapher benützen zu können, brauchen wir nämlich wissen, *wer* oder *was* sich bewegt, was ist das *ὑποκείμενον* der Bewegung, was also sich in der Bewegung nicht ändert und die Einheit der Bewegung durchhält.

Diese frage bespricht Heidegger in einer Diskussion mit Kant. Nach Heidegger sieht Kant „die Unmöglichkeit der ontischen Rückführung des Ich auf eine Substanz... Gleichwohl faßt er dieses Ich wieder als Subjekt“ (H319/320), also als „Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen“ (H320). Heidegger dagegen will zeigen, daß diese Beharrlichkeit des Subjektum ihre Aufklärung erst aus der „*Ständigkeit des Selbst*“ erhält, auf die „das Phänomen des eigentlichen Seinkönnens den Blick öffnet“ (H322).

Wenn Heidegger über die Bewegung nochmals spricht, ist es im Moment, als es sich zeigt, daß diese „Ständigkeit“ nicht klar ist und sich dem begrifflichen Fassen spreizt, und zwar in dem 5. Kapitel des zweiten Abschnitts. In Frage steht immer die Ganzheit des Daseins. Mit Rücksicht auf den Tod hat die Frage ihre Antwort gefunden in der Struktur des eigentlichen Seins zum Ende (H372/373). Jetzt wird die Ganzheit gesucht mit Rücksicht auf den „Anfang“. Anders gesagt, in Frage steht „die Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod“, und zwar im Hinblick auf den „Zusammenhang des Lebens, in dem sich doch das Dasein ständig irgendwie hält“ (H373). Es scheint, daß dieser Zusammenhang „aus einer Abfolge von Erlebnissen ‚in der Zeit‘ besteht“ (H373). Aber „das Dasein existiert nicht als Summe der Momentanwirklichkeiten von nacheinander kommenden und verschwindenden Erlebnissen“ (H374). Die „spezifische Erstreckung, Bewegtheit und Beharrlichkeit des Daseins“ (H374/375) muß man existenzial auffassen.

„Die spezifische Bewegtheit des *erstreckten Sicherstreckens* nennen wir *Geschehen* des Daseins“ (H375). Durch die Analyse des Geschehens des Daseins kommt Heidegger zur Frage des Geschehens der Welt. „Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins“ (H388). In der Welt aber begegnet dem alltäglichen Besorgen im öffentlichen

Miteinander Zeug und Werk, Handel und Wandel (H387/388). „Was mit dem Zeug und Werk als solchem ‚geschieht‘, hat einen eigenen Charakter von Bewegtheit, der bislang völlig im Dunkel liegt“ (H389). Es handelt sich über „das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt“ (H389). Die geschichtliche Ständigkeit des Selbst ist aber das letzte Wort Heideggers in *Sein und Zeit*.

Wenn wir also wissen wollen, wie berechtigt sich die „ontologische Metapher“ der Bewegung bei Patočka und Heidegger, oder wie man die Aristotelische Auffassung der Bewegung redikalisieren soll, wollen wir bei dem anfangen, was sich hier schon klar als Problem zeigte: wie ist es mit der Substantialität des Subjekts? Es bewegt sich doch ein Seiendes. Was versteht Aristoteles unter dem Seienden? Das Verfolgen dieser Frage brachte uns zu den merkwürdigen Analysen von Rudolf Boehm. Auch er war zu seiner Untersuchung durch das Problem des Subjekts gebracht. Bei dem Rückverfolgung dieser Frage kam er bis zur Abhandlung *Über das Wesen und Sein* von Aristoteles, die uns unter dem Titel *Metaphysik Z* überliefert ist.

### III.

In seinem nicht viel bekannten Buch „Das Grundlegende und das Wesentliche“ (Nijhoff 1965)<sup>5</sup> zeigt Rudolf Boehm, wie die gesamte Überlieferung die im Kapitel 3 des Met. Z von Aristoteles ganz entscheidend dargestellte Unzulänglichkeit (Ů GAR HIKANON 1028a9) des Begriffs des Zugrundeliegenden nicht verstanden hat und nur an der Frage nach dem Vorrang dieses Begriffs gegenüber allen anderen Kandidaten haftete. Dadurch geschah es, daß die wesentliche Zwiefalt zwischen dem Wesensbegriff des Zugrundeliegenden und dem des Sein-was-es-war nicht bemerkt wurde und die beiden Wesensbegriffe zu dem ganz unaristotelischen Begriff der „Substanz“ bzw. des „Subjekts“ zusammengeschmolzen wurden.

Vergegenwärtigen wir uns im groben Abriß den Inhalt der Met. VII. Die Hauptfrage der Untersuchung ist: „Was ist das Seiende, das ist: was ist das Wesen?“ (1028b4). Dabei wird nicht nach einer vollständigen Liste der Wesen gefragt, die es überhaupt oder insgesamt gibt, auch nicht an einer Aufzählung der Klassen der Wesen, wie etwa: „Wesen sind Elemente, Pflanzen, Lebewesen, Gestirne, Gott“ (B55), auch nicht, was jedes Wesen, aber nichts anderes kennzeichnet, sondern wir fragen: „Das Wesen – was

<sup>5</sup> Rudolf Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung „Über das Sein und das Seiende“ (Metaphysik Z)*. M. Nijhoff, Den Haag 1965, 227 S.



ist das?“), dh. wir fragen, was jedesmal gemeint ist, wenn etwas als ein Wesen angesprochen wird, was ein Wesen zum Wesen macht: was ist das Wesen des Wesens (B56). Diese Aufgabe stellt Aristoteles am Ende des 2. Kapitels: HYPOTYPÚSTHAI TĒN ÚSIAN TI ESTIN (1028b31–32), nämlich: das Wesen, was es ist, grundlegend zu prägen (B58).

Diese Übersetzung des Verbums HYPOTYPÚSTHAI und auch die des Substantivs TYPOS, das in derselben Funktion am Anfang des 3. Kapitels wiederkehrt (NYN MEN ÚN TYPÓ EIRÉTAI TI PÓT' ESTIN HÉ ÚSIA = was wohl das Wesen ist, wurde jetzt also im Umriß gesagt), zeichnet die Interpretation von Rudolf Boehm gegenüber der ganze Tradition etwa seit Thomas aus.

Anstatt zu verstehen, daß es sich hier um das Wesensgepräge des Wesens handelt, übersetzt man in der Tradition das „TYPÓ“ als eine Vorläufigkeit und meint, daß die Unzulänglichkeit (Ú GAR HIKANON, 1028a9) des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden, die im 3. Kapitel erklärt wird, nur ein Mangel an Klarheit und Deutlichkeit des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden sei. Diesen Mangel soll eine weitere und gründlichere Erklärung des Begriffes des Zugrundeliegenden beseitigen. Dabei geht man davon aus, daß die zulängliche Bestimmung des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden in der Aristotelischen Schrift über die *Kategorien* gegeben wird, 5. Buch, 3. Kapitel. Lange vor Thomas hat zu dieser Meinung schon Boethius beigetragen, als er in seiner Übersetzung der *Kategorien* den Begriff „ÚSIA“ (Wesen) als „substantia“ (Substanz) übersetzte.

Die Grundstruktur der Met. VII-3 ist dann folgende:

Die vier Kandidaten für das Wesensgepräge des Wesens sind erstens TO TI ÉN EINAI, das Boehm als das „Sein-was-es-war“ übersetzt, zweitens das Allgemeine, drittens das Genos, dh. die Abkunft oder Gattung, und viertens das HYPOKEIMENON, das Zugrundeliegende (1029a33–36).

Dann konstatiert man, daß der Begriff des Zugrundeliegenden als Kandidat für das Wesensgepräge einen Vorrang hat (1029a36–38), weil jeder doch wisse und unproblematisch verstehe, daß ein Seiendes ist, worüber man etwas sagen kann. Wenn wir sprechen, sprechen wir über etwas als etwas seiendes. Dieses etwas, worüber wir im sprechen sagen, daß es etwas *ist*, das sei doch ein guter Kandidat für das Wesensgepräge des Seienden. Wenn man es in begrifflicher Genauigkeit ausdrückt, klingt es so: „Das Zugrundeliegende ist, wovon das andere gesagt wird, indessen es selbst nicht mehr von einem anderen gesagt wird“ (1028b36).

Wenn wir über ein Seiendes sprechen, sprechen wir auf eine Weise über seine Form, MORFÉ, auf andere Weise über seine Materie, HYLÉ, auf dritte

Weise über das „Aus-beiden“, über das Konkretum, das aus der Materie und Form zusammengewachsen ist. Jedes von den dreien kann man als Zugrundeliegendes ansprechen und etwas darüber sagen. Diese als Grund des Vorrangs präsentierte Unterscheidung von Materie, Gestalt und Konkretum (1029a2–3), versteht die Tradition als eine Untereinteilung des Wesensbegriffes des Zugrundeliegenden. Das Zugrundeliegende, wovon man schon aus den *Kategorien* weiß, das es der wahre Begriff für das Wesen ist, versteht man jetzt als Oberbegriff, als einen Gattungsbegriff für die drei Unterarten: Form, Materie, Konkretum. Hier aber sieht Boehm ein weiteres Mißverständnis der traditionellen Interpretation. Diese Dreiteilung will er nicht als Untereinteilung des Wesensbegriffes des Zugrundeliegenden verstehen, sondern als Aristotelische Einfügung von etwas, was jedem in der natürlichen Einstellung klar ist, was ein ENDOXON ist. Ein jedes von den dreien kann man als HYPOKEIMENON ansprechen, die Frage aber war, ob das HYPOKEIMENON als HYPOKEIMENON Wesen ist oder nicht.

Die Überlieferung nimmt aber gerade diese Frage nicht ernst. Sie weiß schon: das Wesen ist HYPOKEIMENON. Dann aber müßten alle drei Arten des Wesens in demselben Maße seiend sein, und zwar in dem höchsten, weil das Zugrundeliegende jetzt in der Funktion der Gattung steht und doch Begriff für das Wesen sein sollte, also für das Paradigma der Seiendheit. Die Arten einer Gattung müssen doch alles beinhalten, was im Begriff von Gattung enthalten ist. Sie dürfen sich nur durch etwas anderes voneinander unterscheiden, durch die spezifischen Differenzen, die dürfen aber den Gattungsbegriff nicht enthalten. Merkwürdigerweise aber benützt Aristoteles wieder das gemeine Verständnis und signalisiert im nächsten Satz, daß die Form mehr seiend ist als der Stoff (TO EIDOS TÉS HYLÉS PROTERON KAI MALLON ON, 1029a6) und daß das Konkretum, weil es die Form beinhaltet, auch mehr seiend ist als Materie. Schon aus diesem Grunde kann es sich nicht um eine Untereinteilung handeln, anders müßten doch alle drei im selben Maße seiend sein. Weil aber eines am meisten seiend ist, erwartet man, daß der Begriff für das Wesen am ehesten die Form sein wird.

Zum Unterschied gegen die Überlieferung weiß Aristoteles aber noch nicht, ob das Zugrundeliegende wirklich der beste Kandidat für den Begriff des Wesens ist. Er hat es mit solchem Wesensgepräge nur herauszufinden versucht. Er hat nur ΤΥΠÓ gesagt, daß der Begriff für das Wesen das Zugrundeliegende ist. Im weiteren versucht er zu bestimmen, welche Folgen daraus entstammen. Gehen wir davon aus, daß der Begriff für das

Wesen das Zugrundeliegende ist, führt dies zu einem unbefriedigenden Resultat (DEI DE MÉ MONON HÚTÓS, Ú GAR HIKANON, 1029a9), denn wenn wir das Schema des Zugrundeliegens folgerichtig auf ein Seiendes anwenden, kommen wir am Ende dazu, daß das einzige und letzte Zugrundeliegende die Materie wäre. Wir enden bei der Materie als ESCHATÉ oder PRÓTÉ HYLÉ. Solches ESCHATON (1029a24) ist aber ADÉLON (1029a10), etwas an sich nicht Offenbares, nicht Sich-Zeigendes, weil es ÚTE TI ÚTE POSON ÚTE ALLO ÚDEN ESTIN (1029a24–25) – weil es überhaupt kein Merkmal dessen hat, was man als Seiendes anspricht. Die PRÓTÉ HYLÉ entzieht sich allen Kategorien des Seienden, sie ist nichts von dem, was wir normalerweise als Seiendes verstehen. Dies jedoch ist ein unmögliches Resultat (ADYNATON DE, 1029a27), denn wir suchen einen Begriff für das Wesen, also sozusagen für das Paradigma des Seienden. Die letzte Materie ist aber fast nichts. Der Wesensbegriff des Zugrundeliegenden erweist sich demzufolge als unzulänglich dafür (Ú GAR HIKANON, 1029a9), das Wesensgepräge des Wesens zu fassen.

Die traditionelle Interpretation, die sich an die *Kategorienschrift* anlehnt, wo die ÚSIA, dh. das Wesen als Zugrundeliegendes für die kategorialen Aussagen charakterisiert wird, verfehlt die Hauptfrage der ganzen Untersuchung – daß man nämlich erst sucht, welcher Begriff am passendsten das Wesensgepräge des Wesens faßt.

Für die Tradition steht es fest, daß das Wesen das Zugrundeliegende ist. Deswegen bemüht sie sich, Aristoteles' Unzufriedenheit mit dem Begriff des Zugrundeliegenden als einen Mangel an Klarheit dieses Begriffes selbst zu verstehen. Das Resultat, daß das einzige Wesen Materie wäre, erklärt man dann als ein beiläufiges Ergebnis der Unklarheit des Begriffes des Zugrundeliegenden und des damit zusammenhängenden unangemessenen Verständnisses dieses Begriffes.

Wie ich schon sagte, sieht Boehm diese Unzulänglichkeit vielmehr als ein wichtiges Resultat des Kapitels 3. Jedes Wesen kann als Zugrundeliegendes dienen, von jedem Wesen kann man etwas aussagen, das Zugrundeliegende ist ein Wesensbegriff, nicht aber genügt das Zugrundeliegende für die Aufgabe, das zu fassen, was wir jeweilig im Vorblick schon als Wesen verstehen. Das ist aber TO TI ESTI KAI TODE TI (1028a12), „ein Etwas und Dieses“. Das soll der angemessene Wesensbegriff fassen. Der Resultat des 3. Kapitels also ist, daß der Wesensbegriff des Zugrundeliegenden zwar als Wesensbegriff einen Vorrang hat, daß er aber dabei unzulänglich ist.

Deswegen geht Aristoteles zum weiteren Kandidaten für den Begriff des Wesens über. Von den vier oben angeführten bezieht er sich also auf den ersten, TO TI ÉN EINAI, das „Sein-was-es-war“. Wir wissen, daß TO TI ÉN EINAI etwas mit dem EIDOS zu tun hat, und wir haben schon gehört, daß man überzeugt ist, daß EIDOS mehr seiend sei als Materie und deswegen auch als das Konkretum. Nach dem Zugrundeliegenden, das einen großen Vorrang hatte, hat jetzt den Vorrang TO TI ÉN EINAI, weil EIDOS mehr seiend ist als HYLÉ, und deswegen auch als das Konkretum.

Der Übergang ist nicht sprunghaft und unvermittelt, wie die Tradition meint, sondern geht vermittels des Begriffs von KATH' AUTO, „an sich selbst“, von statten. Auch dies verstand die Tradition nicht, und deswegen wurden die ganzen 10 Zeilen des Textes (1029b3-12), die gleich nach dem ersten Satz des 4. Kapitel folgen und in denen Aristoteles die Methode des Übergangs erklärt, ans Ende des vorherigen 3. Kapitel verschoben, wo sie keine rhetorische Funktion besitzen. Mit dieser Verschiebung drückt man den Text bis heute in allen maßgebenden Editionen ab, und zwar im Widerspruch zu allen ursprünglichen Kodexen.

Der Übergangstext ist an und für sich sehr berühmt, weil er anscheinend die Trivialität aussagt, daß man immer von Bekanntem ausgehen muß, um von der Sache mehr zu erkennen. Aristoteles spricht aber überhaupt nicht so sehr von Ausgangs- und Endpunkt einer Untersuchung, sondern von einem Übergang. Man soll von dem „für uns Kenntlicheren“ zu dem hinübergehen, was von Natur mehr kenntlich ist (METABAINÉIN EIS TO GNÓRIMÓTERON, 1029b3), um für uns kenntlicher zu machen, was sich von Natur selbst zeigt, was von Natur selbst kenntlich, wahr ist. Das ist aber nach der Meinung von Aristoteles der Wesensbegriff des „Sein-was-es-war“. Als Durchgangsbegriff wählt Aristoteles den Begriff von KATH' AUTO, „an sich selbst“; denn dies ist ein Begriff, durch den auf je andere Weise beides, das Zugrundeliegende, wovon wir nach der Erörterung im vorigen Kapitel ausgehen sollen, und das „Sein-was-es-war“, zu dem wir jetzt übergehen wollen, charakterisiert wird.

Im Kapitel 3 und mehrmals an anderen Stellen bestimmt Aristoteles das Zugrundeliegende so, daß es das ist, „wovon das andere gesagt wird, indessen es selbst nicht mehr von einem anderen gesagt wird“. Vom KATH' AUTO sagt er im 4. Kapitel des 1. Buches der Zweiten Analytik: „An-ihm-selbst“ nenne ich ferner, was nicht von einem anderen als Zugrundeliegendem gesagt wird...“ Und nochmals: „Was also nicht von einem Zugrundeliegenden gesagt wird, nenne ich „an-ihm-selbst“, KATH' AUTO, was aber

von einem Zugrundeliegenden gesagt wird, nenne ich „Beiläufiges“, KATA SYMBEBÉKOS (73b3-10).

Mit Hilfe des Durchgangsbegriffes des KATH' AUTO geht Aristoteles so dann zu dem Wesensbegriff des „Sein-was-es-war“ über. Mit dem Vorblick darauf, daß das „Sein-was-es-war“ ein „Wassein und Dieses“ fassen soll, versucht jetzt Aristoteles herauszufinden, ob etwa „ein Jegliches, das an ihm selbst angesprochen wird, das „Sein-was-es-war“ ist oder nicht“ (1029b13-14) – natürlich müssen wir die von Bonitz gemachte Konjekture „HEKASTÓ“ in der Zeile 14 ignorieren und mit den Kodexen „HEKASTON“ lesen, also: HEKASTON HO LEGETAI KATH' AUTO ESTI TO TI EN EINAI.

Während der Untersuchung der verschiedenen Weisen von KATH' AUTO zeigt Aristoteles, daß nicht jedes KATH' AUTO das „Sein-was-es-war“ ist. Es gibt nämlich verschiedene Weisen von KATH' AUTO LEGOMENA:

- 1) Das Weiße an ihm selbst ist die Fläche.
- 2) Das Weiße an ihm selbst ist die weiße Fläche.
- 3) Die weiße Fläche an ihr selbst ist die Fläche.
- 3a) Die glatte Fläche an ihr selbst ist die Fläche.
- 4) Der Mensch ist das vernünftige Lebewesen.

Im ersten Falle sieht man, daß die Art des „an ihm selbst“ sehr schwach ist, weil das Weiße nie alleine vorkommt, nie sich den Sinnen ohne die Fläche zeigt, sondern immer als Fläche, doch ist die Fläche nicht das Weiße.

Im zweiten Falle wollte man den Mangel des ersten Falls beheben, also fügte man das Weiße der Fläche zu. „Das Weiße an ihm selbst ist die weiße Fläche.“ Nicht einmal hier ist aber das „an ihm selbst“ streng genug, weil, um das Weiße zu fassen, mußte man eben etwas zufügen, nämlich das Weiße. Es ist ein KATH' AUTO EK PROSTHESEÓS. (1029b30) = ein An-ihm-selbst „aus einer Beifügung“. Es ist nämlich der Fall, wenn „etwas daraufhin gesprochen wird, daß das, was umgrenzt wird, selbst einem anderen beiliegt“ (TO MEN GAR TÓ AUTO ALLÓ PROSKEISTHAI LEGETAI HO HORIZETAI, 1029b31).

Im dritten Falle, den wir hier an zwei verschiedenen Beispielen verdeutlichen, leuchtet einfach ein, daß, würde man sich vorstellen, daß ein Seiendes die „weiße-Fläche“ wäre und ein anderes Seiende „glatte-Fläche“ sein sollte, daraus gefolgert werden müßte, daß das Weiße und das Glatte dasselbe seien. Für solches Zusammengesetzte, wenn nämlich das

Umgrenzende (die Fläche) dem Umgrenzten beiliegt (TO DE TÓ ALLO AUTÓ, 1029b34) und man es abziehen muß, (AFAIREIN, 1030a33), ist das „an ihm selbst“ auch noch ziemlich schwach. Es ist ein KATH' AUTO EX AFAIRESEÓS (Über den Himmel, II-1, 299a16), An-sich-selbst aus einer Abziehung (B162).

Der einzige Fall, der streng ist, ist der vierte. Dort wiederholt sich weder das Umgrenzte im Umgrenzenden, noch das Umgrenzende im Umgrenzten. Die strengste Weise des Ansprechens eines Seienden an ihm selbst, die zugleich den Grund der Unzulänglichkeit des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden enthielt, spricht sich so aus: „Sofern nämlich <ein Seiendes> ein Dieses <ist>, ist es das Sein-was-es-war; wenn aber anderes von anderem gesagt wird, ist es nicht als Dieses...“ (1030a3, B151).

Wenn sich also, wie in den drei vorangehenden Fällen das eine oder das andere in der Aussage wiederholt, spricht man nicht ein einfaches „Dieses“ (TODE TI, 1030a5) aus, sondern man sagt das eine nochmals hinsichtlich des anderen aus (ALLO KAT' ALLÚ, 1030a4), man spricht in einer „katalalen“ Weise (TA KATALLÉLÓS LEGOMENA, 1041a33). Und so ist es immer, wenn man über ein Seiendes spricht, welches von einem Zugrundeliegenden und seiner Bestimmung nach irgendeiner Kategorie zusammengesetzt ist. Und es ist gleichgültig, ob ein Seiendes daraufhin angesprochen wird, das es selbst einem anderen, oder daraufhin, daß ihm selbst ein anderes beiliegt.

Den strengsten Begriff des „An-sich-selbst“ liegt also dann vor, wenn dieses „An-sich-selbst“ nicht als ein Zugrundeliegendes dient, worüber wir etwas anderes aussagen, sondern nur dann, wenn das, was man darüber sagt, dasselbe ist wie das, worüber man es sagt. Solches Sagen ist aber eine Definition. In der Definition spricht man einfach aus, was etwas ist (HAPLÓS LEGESTHAI, 1041b1). Nur solches, worauf man in der Rede zeigen und dabei sagen kann: „es ist das und das“ und dabei nicht den Fehler in der Definition macht, ist das im strengsten Sinne Seiendes. Wenn aber etwas nur als Zugrundeliegendes oder mit Hilfe des Zugrundeliegenden auszusagen ist, ist es nicht im strengsten Sinne seiend, denn dort muß man katalal sprechen. So verhält es sich aber mit den Bestimmungen nach allen anderen Kategorien außer der ersten, die deswegen rechtmäßig Wesen heißt.

Und das ist der wesenhafte Grund für die Unzulänglichkeit des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden: daß er für die Funktion untauglich ist, etwas als es selbst zu fassen. Deswegen kann der Begriff des Zugrundeliegenden als *Zugrundeliegenden* kein strenger Begriff sein dafür, was das

Wesen zum Wesen macht. Allerdings soll dies nicht heißen, daß das Wesen nicht als Zugrundeliegendes dienen kann und muß, nämlich für die anderen Kategorien, die dadurch auch je ihr Sein haben.

Nun also scheint es, daß wir zu demselben Resultat gekommen sind, wie Platon: Das Sein-was-es-war wäre dann eine Idee. Der Begriff des Sein-was-es-war ist nämlich so stark, daß er sozusagen dieselbe Arbeit leistet wie die Platonische Idee. Diese ist auch durch das „an-sich-selbst“ charakterisiert und das Gepräge des Wesens. Aristoteles muß sich also gegen die Auffassung des Wesens wehren, die den ontologischen Begriff vom Seienden selbst nicht unterscheidet, sondern meint, daß der Wesensbegriff selbst das Seiende sein soll und sein muß. Im Kapitel 6 erfolgt also eine Wiederlegung der Ideen. Diese sind zB. das Gute, das Lebendige, das Seiende, das Schöne. Gut sein heißt an der Idee des Guten Teil haben, lebendig sein heißt an der Idee des Lebendigen Teil haben, seiend sein heißt an der Idee des Seienden Teil haben usw. Die Idee selbst ist verschieden von dem, was an ihr Teil hat. Das aber ist widersinnig. Wenn „das Gute“ verschieden ist von „gut sein“, das Lebendige von „lebendig sein“, „das Seiende“ von „seiend sein“, dann wird das Gute nicht gut, das Seiende nicht seiend, und wenn sogar dies nicht der Fall ist, dann wäre überhaupt nichts seiend. Seiend ist etwas, wenn das Gute dasselbe ist wie das, was gut ist, das Schöne dasselbe ist wie das, was schön ist. Das aber sagt der Begriff des Sein-was-es-war. Dann braucht man aber die Ideen überhaupt nicht (KAI GAR TÚTO HIKANON AN HYPARCHÉ KAN MÉ É EIDÉ, 1031b14). Die jeweilige Sache selbst ist also dasselbe wie Sein-was-es-war, und die Sache zu erkennen heißt, das Sein-was-es-war zu erkennen (1031b19).

Dabei merkt man wohl, daß man offensichtlich nicht nur über Abstrakta spricht, sondern über die Dinge, die Materie haben. Doch scheint uns erstlich und ursprünglich, daß das Wesen unter den Elementen, Pflanzen, Lebewesen, usw. zu suchen sei. Wir sind also auf dem richtigen Weg. Die Materie müßte dann aber ein Teil der Definition sein. Das aber ist unangenehm, weil die Materie nicht zu definieren ist. Wenn man dies versucht, gerät man in die katallele Weise des Sprechens, weil die Materie das letzte Zugrundeliegende ist. An diesem Punkt standen wir bereits. Die Materie können wir also in die Definition nicht aufnehmen. Aristoteles sagt dies selbst im 11. Kapitel: „Ich nenne aber das erste <Wesen ein Wesen>, das nicht daraufhin angesprochen wird, daß anderes in anderem ist und ein Zugrundeliegendes <ist>, alswie Materie <notwendig in solcher Weise angesprochen wird>“ (1037b3).

Wie sollen wir also vorgehen? Auf der einen Seite haben wir den Begriff des Zugrundeliegenden, der uns in die katellele Weise des Denkens und Fragens verstrickt, und dieses Denken und Fragen endet bei dem letzten Zugrundeliegenden, das die Materie ist, die aber sozusagen ein bloßes Sein ist und keine Bestimmungen zuläßt, die man braucht, um über etwas sagen zu können, daß es etwas ist. Oder aber wir haben das Sein-was-es-war, das Wesenhafte an sich selbst in der Weise der Definition, das aber Materie nicht besitzen darf, also nichts von dem ist, was sonst offenbar Wesen zu sein scheint, weil dies alles mit Materie verbunden ist. Da aber die Materie nicht dabei ist, fehlt sie, und das Wesentliche muß sich im Verhältnis zu jenem letzten Zugrundeliegenden als unselbständig und in diesem Sinne wesenslos begreifen.

„Was ist, zerfällt so in ein nichts seiendes Wesen (das letzte Zugrundeliegende) und wesenslos-unselbständiges Seiendes – oder aber in ein wesenslos Seiendes (das letzte Zugrundeliegende) und nicht selbst seiendes Wesenhaftes“ (B169). Dieses Ergebnis ist aber in der Tat unannehmbar: „die Anrede des nichts oder nicht selbst Seienden als Wesen wie die des grenzlos unbestimmten oder unselbständigen Wesens als Seiendes scheint fragwürdig“ (ibid.). Und dies ist auch noch nicht die Lösung von Aristoteles. Vielmehr zeigt er, daß dieses abstrakte Wesen das Allgemeine ist, das KATHOLÚ, die Definition der niedersten Arten, der Aristotelischen EIDÉ, wogegen das Sein-was-es-war der wahrhafte Begriff für das Konkretum ist, für das, was uns von Anfang an Wesen zu sein schien, für die Einheit von Sein und Wesen.

Rudolf Böhme sagt dies so: „Ist nun aber letztlich dieser Zerfall von Wesen und Sein miteinander, in welchem die Unzulänglichkeit des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden aus dessen Konsequenzen (...) offenbar wird; ist andererseits aber der Wesensbegriff des Seins-was-es-war notwendig ein Begriff für das, was ‚doch‘ offenbar, unmittelbar und von vornherein als das Wesenhafte im Seienden hinsichtlich seines Wesensgepräges zur Frage steht; dann muß vermutet werden: Der Begriff des Sein-was-es-war ist unmittelbar der Begriff für die ‚Einheit‘ oder ‚Identität‘ von ‚Sein‘ und ‚Wesen‘, in welcher und durch welche Wesenhaftes überhaupt offenbar ist als solches und offenbar sich ‚abhebt‘ von allem und in allem, was sonst ist; dh. als je Dieses und Selbständiges sich heraushebt und abgrenzt aus der übrigens das Seiende durchherrschenden katellele Verhältnis-mäßigkeit von anderem zu anderem“ (B169/170).

Der Begriff des Sein-was-es-war bedeutet also, daß das Sein eines



wesentlich Seienden identisch ist mit dem SEIN dessen, WAS es WAR, und solches Seiende ist somit ein DIESES. Ich würde es auch in der folgenden Weise sagen versuchen: Zu solchem Seienden können wir aber nie durch die Sprache kommen, nie durch das Fragen und Antworten, durch das hermeneutische „etwas als etwas“. Vielmehr mußten wir schon immer das erste „etwas“ in der Formel im Vorhinein in einer Anschauung haben. Genau dies sagt Aristoteles, wenn er das Allgemeine gegenüber dem Konkreten unterscheidet. Vom Allgemeinen gibt es einen Logos, dies aber ist nur der Logos des Aussehens im Allgemeinen, ohne Materie. Das Aussehen des Konkreten beinhaltet nämlich die Materie – MEROS MEN ÚN ESTI [HÉ HYLÉ] KAI TÚ EIDÚS – EIDOS DE LEGÓ TO TI ÉN EINAI – KAI TÚ SYNOLÚ (1035b31f) – und deswegen kann man das Konkrete nicht in der Rede fassen, ALLA META NOÉSEÓS É AISTHÉSEÓS GNÓRIZONTAI (1036a5f) – „sondern es begegnet uns durch Anschauung, soll es geistliche, soll es sinnliche“ sein.

Der Begriff des Sein-was-es-war begreift auch unmittelbar, daß ein Was-sein als das Seiende, dessen Sein ein Sein-was-es-war ist, dieses Was ist, „da“ ist, „wirklich“ ist, „anwesend“ ist, also „auch“ in diesem betonten Sinne ist (B171). Auch das zu erkennen ist die Sache der schlichten Anschauung: APELTHONTES DE EK TÉS ENTELECHEIAS Ú DÉLON POTERON EISIN É ÚK EISIN (1036a6f) – „wenn die Dinge aber aus dem aktuellen Begegnung in der Schau weggehen, ist es nicht mehr klar, ob sie sind oder nicht sind“.

#### IV.

Konkretes Wesen muß also materiell sein. Wenn das Dasein sich-vorweg ist in seiner Möglichkeiten, die sich ihm unter anderem auch als die Ergebnisse der vergangenen Ereignissen und Handlungen anbieten, ist die Materie im Spiel auch in der Möglichkeit. Ich muß mit mir immer als mit einem leiblichen rechnen. Wenn ich Klavier spiele, spiele ich mit meinen Fingern, aber nicht die Fingern spielen, sondern ich selbst, als ein leiblicher spiele. Und so auch wenn ich krank bin. Katallel sind es meine Lungen oder Nieren, aber in meinem Sich-befinden bin ich es selbst als ein leidender. In derselben Weise muß ich und kann ich auch die materiellen Dinge begegnen. Diese materiell-leibliche Anwesenheit von mir-leibenden unter den materiellen Dingen kann nicht anders sein als räumlich-stofflich. Sie hat den Charakter des räumlich-stofflichen „daß“, „daß-es-ist“. Als räumlich-

stoffliche hat diese Anwesenheit den Charakter des Weilens, des Wartens, des Dabei-seins, der Gegenwart. Ich bin räumlich-stofflich, und das heißt „wirklich“, ENTELECHEIA, „dabei als...“, und dieses Dabei-sein hat den Charakter des NOEIN, des unmittelbaren Mit-einander-seins.

Und das kann man sagen auch in dem Falle, wenn das, wobei ich bin, sich bewegt. Bei dieser sozusagen objektiven, gegenständlichen Bewegung kann ich nur sein, wenn ich selbst leiblich-räumlich bin und mit meinem Leib und mit den anderen Dingen dem bewegenden Ding seinen Platz im Aristotelischen Sinne gewähre, also die erste unbewegliche Umgebung gewähre.

*Meine eigene Möglichkeiten zu sein* heißt können, fähig zu sein, aus *meinem* Sich-vorweg zurück zu *meinem* „leiblich-räumlichen-selbst-sein-bei-den-Dingen“. Mein Leib und die Materialität der Dinge – das ist es, was in der Gegenwart die Vergangenheit hält, bietet oder reicht als eine Spur, die in ihrer Materialität einzigartig ist und dadurch gewährt, daß das, was geschehen ist, sich nicht wieder rückgängig machen läßt, die aber in ihrer Materialität und Wirklichkeit ermöglicht, daß wir mit ihr in unseren Entwürfen und Plänen rechnen und sie auf irgendeine Weise interpretieren können, sei es in dem Sinne, daß uns interessiert, wie die Vergangenheit war, oder so, daß wir mit dieser Spur – als so und so interpretierten – rechnen in unseren Entwürfen.

Wie ist also die Aristotelische Auffassung der Bewegung zu modifizieren oder radikalieren, daß sie für die existenziale Analyse der menschlichen Existenz tauglich ist? Vielleicht wird es besser sein, es nur bei der Metapher zu lassen. Vielleicht ist es genug, daß wir für diesmal verstehen, daß das Sein-was-es-war ohne Stoff wirklich nur ein Begrifflich-Allgemeines ist und daß es deswegen im Falle des Menschen kein substantielles Ich oder Seele als Substanz sein kann, wogegen das wirkliche Menschenwesen ein leibliches und in seinem daseinsmäßigen Selbstbewußtsein von eigenem Leibe untrennbares Wesen ist. Mit Aristoteles zu sprechen könnte man sagen, daß das Dasein nur ein Logos des Menschen ist und daß die Heideggersche Ständigkeit des Selbst nie durch diesen Logos selbst zu fassen ist, sondern immer nur mit Hilfe der Ständigkeit unseres Leibes und den uns begegnenden Dingen.

## K antropologii komunikace mluvené a psané

Petr Zima

Vynález písma a vznik dvou, svou fyzikální podstatou odlišných variet jazyka i jazyků (tj. variety mluvené a variety psané/tištěné) byl až do přelomu poloviny minulého století převážnou většinou lingvistů považován za spíše okrajovou oblast zájmu studia jejich disciplíny. Nikoli náhodou Leonard Bloomfield píše ve třicátých letech, že „pro lingvistu je psaní (writing), až na několik detailních záležitostí, pouhým vnějším nástrojem, umožňujícím zachovat některé rysy jazyka minulých dob, asi tak jako fonografický záznam.“ (1933, citováno podle vydání z r. 1962: 282). To samozřejmě nebránilo mnoha lingvistům i antropologům považovat kultury a civilizace písmo používající za kvalitativně odchylné od kultur, jež je neznaly nebo neznají. Tradičně se zdůrazňuje, že vynález písma a jeho rozšíření v té nebo oné kulturní a jazykové komunitě umožnil kvalitativně vyšší užívání jazykových textů, jež tak mohou být (na rozdíl od textů mluvených):

- zachovány v čase (připomeňme staré latinské „*litera scripta manet*“);
- a proto také *opakovány* (citovány) ve verzích více méně totožných;
- a proto také *schopny v psané podobě přenosu* na dálku.

Na tato tři tradiční specifika psaných textů realizovaných v jakémkoli typu písma navazovala a navazuje textologická analýza celé řady textových žánrů tu anebo onu specifickou funkci zapsaného jazyka rozvíjejících (dopisy, právní dokumenty, kroniky, umělecká literatura, ap.) v nejrozličnějších formách a varietách psaných kultur a civilizací. Mnohotvarost rozdílů *mluvené x psané* vedla k analytickému vyostření protikladu kultur a civilizací, jež používaly a používají pouze mluvené formy jazyka a písmo neznaly (či dodnes neznají): Lévy-Bruhl, 1926, Lévi-Strauss, 1966 aj. Přitom na podstatě chápání existence nebo neexistence písma a psané formy

jazyka jako zásadní kvalitativní odlišnosti nic nemění ani fakt, že pro některé badatele je nepřítomnost písma a psaného jazyka handicapem, zatímco druzí ji považují za přednost: pro většinu antropologů a lingvistů těchto generací je prostě existence písma a psané formy jazyka jen něčím „navíc“.

Není asi náhodou, že tím, kdo razil poněkud odchýlný názor v tomto směru, byl jeden ze zakladatelů antropologické lingvistiky E. Sapir, který sice také sdílí představu, že „Výkonné systémy písma, ať už jsou hláskové nebo ne, jsou jenom více nebo méně přesnými převody řeči.“ (1949:12). Ale hned k tomu dále dodává: „...Je však zajímavým faktem, že princip lingvistického převodu není úplně nepřítomen ani u těch národů světa, které písmo vůbec neznají. Tak např. některé bubnové a trubkové signální systémy západoafrických domorodců jsou v principu převody řečových realizací, a to často až do drobných fonetických detailů...“

Pokusy nechápat užívání písma a existenci jen jako jakýsi přídavek navíc, ale jako vymezení dvou vzájemně se doplňujících kvalit jazykových variet s jistou mírou autonomie můžeme vysledovat už v předválečné pražské lingvistice, kde jsou spojeny především s dílem Josefa Vachka (1939, 1948), který odkazuje i na svého ukrajinského předchůdce působícího v předválečné Praze Agenora Artymoviče (1932). Ve smyslu Vachkovy koncepce psané a mluvené variety jazyka jako relativně autonomních prvků jsem se pokusil již před časem (1982:12–20) ukázat na protínání rovin *psané-mluvené a individuální-masové* v podmínkách různých kultur a různých etap technického a společenského rozvoje. Na jedné straně jsou tu ve sféře tradičně výlučně „mluvených„ kultur Sapirem uváděné příklady existence „bubnových řečí“, jež de facto kopírují průběh mluvených textů po stránce modulace tónové, rytmické i silové. Nejde tedy v těchto případech o arbitrární kód typu Morseovy abecedy, ale o napodobení distinktivních suprasegmentálních prvků přirozených promluv po stránce zvukové. Dá se říci, že jde o pokusy „zabubnovat“ promluvu, srovnatelné s pokusy ji třeba „zazpívat“. A tzv. tónová struktura těchto jazyků, jež distinktivně rozlišují často významově velmi různé morfémy někdy jen pomocí tónů a ostatních tzv. suprasegmentálních prvků, to umožňuje. Mimo oblast Sapirova zájmu zůstalo ovšem *místo tohoto prvku v celkovém kontextu systému komunikace těchto orálních kultur*, který je odlišný od celkového kontextu systémů kultur a civilizací „psaných“. Zhruba v těchže mluvených kulturách západní Afriky jsou totiž často běžné i jiné komunikační návyky. Existuje tu např. systémové využívání funkce tzv. mluvčích a vypravěčů kronik a legend,

ale i textů zvykového práva, děděné z generace na generaci. Přitom účastníci takových fixací mluvených textů v čase pomocí paměti procházejí dlouhodobým výcvikem a mají skoro stejně profesionální statut v daných komunitách, jako např. ti, kdož ovládají složitější druhy „mluvících bubnů“. Tak se často v podmínkách donedávna výlučně orálních kultur fixují důležité mluvené texty v čase.

Z tohoto hlediska není existence tzv. mluvicích bubnů okrajovou kulturní kuriozitou, ale ukazuje se, že ani v podmínkách takových výlučně orálních kultur neexistuje žádný komunikační „deficit“ vůči kulturám „psaným“. Jen pro přenos komunikace na dálku a pro fixaci textů v čase se prostě používá prostředků odchylných od modelů vyvinutých v tradičních kulturách „psaných“. Jinými slovy celkový kontext komunikační rovnováhy je nasycen, jen prostředky, které jej vytvářejí, jsou jiné, pro danou kulturní, jazykovou a snad lze říci i technickou situaci spíše odpovídající.

Minimálně od počátku osmdesátých let (ne-li dříve) se ovšem při rychlém rozvoji zvukového i viděného přenosu i záznamu řeči projevují jisté změny v individuální a masové komunikaci mluvené i psané/tištěné variety jazyků i v podmínkách tradičně již několik století „psané/tištěné“ euroamerické oblasti. I zde tedy – viděno z hlediska komunikační rovnováhy dané kultury a jazyků jí sloužících – docházelo a dochází k jistému novému vyrovnání komunikační rovnováhy. V podmínkách naší donedávna především „psané“ civilizace se nyní posunuje „pendulum většiny zájmu“ kulturní komunikace pro změnu opět směrem k mluvené varietě, i když na nových (často masových) základech. Tyto nové podmínky jsou od podmínek období „předgrafických“, kterými tyto areály také prošly, odlišné nejen kvantitativně, ale i kvalitativně. Z dnešního úhlu pohledu na komunikační explozi mluveného i viděného přenosu i záznamu stojí tak dnes možná i naše komunita před nutným přehodnocením funkční hranice mezi mluveným a psaným. Možná, že nastal čas položit si otázku, zda funkční rozdíly mezi mluvenou a psanou varietou jazyků nenabývaly v našich kontextech stejné důležitosti, ba možná i větší závažnosti, než různost jazyková a zda tak nenabývají nejen nové kvantitativní, ale i kvality?

Jistá globalizace vědních oborů (již ve smyslu skutečného zobecnění všech dílčích fakt, známých ze všech dostupných areálů i disciplín, je možno chápat kladně) tu přinesla v posledních dvou desetiletích pokusy o zobecnění antropologické lingvistiky ve smyslu chápání antropologie

komunikace jako více nebo méně jednotného systému s jistou vnitřní dynamikou, k jejíž rovnováze přispívá (anebo ji narušuje) i vztah mluvené a psané komunikace. Z různých východisek se k této analýze obecně dostává skupina anglicky píšících autorů, jimž dominují osobnosti Jacka Goodyho (1986), F. Coulmase (1989) a dalších, k nimž lze z jiného úhlu pohledu zařadit i zobecňující pozorování J. Lohisse, vycházejícího z prostředí francouzsky píšících antropologů (1998).<sup>1</sup> Při vši své různosti přináší tato „nová vlna“ v antropologické lingvistice dvojí, i pro nás velmi cenné okruhy metodologických poznatků.

Všem jim (a některým dalším) je především společná snaha postavit nové, systémově zevšeobecněné modely antropologie komunikace na poznání a kontrastivním srovnávání dat získaných v opravdu různých podmínkách velmi odlišných areálů. Tito autoři nastupujících generací jsou si vědomi omezenosti zevšeobecnění, generalizací postavených v minulých generacích lingvistů i antropologů jen na omezeném korpusu poznání několika málo kultur a civilizací, resp. jazykových struktur. Vycházejí proto cílevědomě ze snahy rozšířit obecnost (nebo, možno-li, univerzálnost) svých závěrů o podobnostech nebo o kontrastech „orálnosti“ nebo „psanosti“ jazyka a kultury (někdy se tu zavádějí sjednocující anglické termíny „literacy“ x „oracy“)<sup>2</sup> tím, že srovnávají jazykově i kulturně velmi odlišné případy. Pro tuto generaci není už příkladů „typických“ či „exotických“, je si dobře vědoma toho, že zevšeobecňující, pokud možno všechny zvláštní realizace subsumující model komunikace nelze postavit ani na omezeném výběru případů klasických, ani na omezeném výběru případů „vzdálených“, jak lingvistika i antropologie ještě donedávna bohužel činily. Není náhodou, že svoje euroamerické modely (k nimž sui generis patří dnes už i situace středoevropská a česká) kontrastuje většina badatelů této nové vlny s případy afrických a jiných jazykově, kulturně i geograficky velmi vzdálených oblastí. Ty totiž právě svou jazykovou a kulturně-technologickou odlišností představují kontrastivní materiál nově a zpětně i tradiční situace vymezující. Teprve zařazením opravdu velmi rozdílných dat do analyzovaného korpusu tak umožňuje vyšší míru zobecnění, která má naději zůstat platnou i v konfrontaci s řadou dalších, nových dílčích skutečností, které se stále objevují.<sup>3</sup> Na rozdíl od minulých generací nejde

<sup>1</sup> Za přátelské upozornění na tuto práci i za její zapůjčení jsem zavázán prof. Janu Sokolovi.

<sup>2</sup> Česky bychom snad neobratně, ale věcně vyčerpávajícím způsobem mohli říkat „mluvenost x psanost/tištěnost“.

<sup>3</sup> Nikoli náhodou sahá např. Goody i ke srovnání osudů psaných antických kultur (např. řecké) s předpokládanými komunikačními situacemi v Indii a Číně, dvou starých, mimo-

dnes už o nějaké falešné hledání exotiky za každou cenu (ostatně samo pojetí exotičnosti jazyka nebo kultury je dnes vysoce relativní: např. případy jorubské jsou dnes pro českého pozorovatele stejně exotické, jako případy české pro pozorovatele jorubského), ale o zasazení dat z euroamerických areálů (včetně problémů britských, amerických, francouzských, ruských nebo i českých) do skutečně obecně srovnatelných kontextů a kontrastivní pozice s údaji z oblastí velmi vzdálených a odchylných, včetně v tomto případě velmi relevantních dat vybraných z různých regionů afrického kontinentu. Vždyť právě tady do počátku minulého století existovaly výhradně orální kultury ve svých klasických podobách. V dnešním vědecky opravdu stále globálnějším světě jediné takto lze také řešit skutečnou nebo zdánlivou specifiku té nebo oné oblasti, ať už jde o jazyk nebo kulturu (nebo o obojí).

Zároveň obojí okruhy jmenovaných prací dovedly do důslednosti to, o čem se u nás poprvé mluvilo v náznacích v počátcích pražské školy a v poněkud rozvinutější podobě na počátku osmdesátých let: totiž k chápání analytické a systémové jednoty komunikační situace, jež v dané komunitě zahrnuje souhrn možností i mezi kultur a jazykových kódů, které jsou jimi využívány ke komunikaci. Kódy nejsou jen jazyky a jejich variety v klasickém slova smyslu, ale (alespoň všude tam, kde psaná varieta není omezena na kvantitativně velmi malou část komunity) i mluvená a psaná forma jazyka jako dvě množiny vzájemně se doplňujících kódů o mnoha varietách. Tak např. je dnes třeba rozlišit nejen individuální, úzce skupinovou či masovou formu šíření té nebo oné variety, ale i její zařazení do komplexu ostatních typů lidského vnímání. Mluvená varieta jazyka ve formě zvukového záznamu a šíření apeluje sice především na jeden smysl (sluch), ale originál mluveného projevu, z něhož byl záznam pořízen, apeluje ve spontánním komunikačním kontextu přirozené komunikace i na ostatní smysly (a zrak a schopnost prostorového vnímání nejsou tu opět jediné, co v záz-

evropských, a přesto poměrně dlouho „psaných,“ kulturních areálech. K tomu srovnej zajímavé materiály vajske a mendeske (západní Afrika), jež dokumentují situaci komunit, které mají doloženu koexistenci několika písem: domácích afrických písem, arabského písma a latinky (Scribner, S. – Cole, M., 1981). V takové situaci dochází k tomu, co bylo před časem definováno jako funkční komplementace a koexistence různých grafických variet jednoho a téhož jazyka pro různé funkční styly a žánry. Tak např. u mimoarabských jazykových komunit ovlivněných více nebo méně islámem existuje často v rámci jednoho a téhož areálu i období v témže jazyce náboženská a poetická literatura psaná adaptovaným arabským písmem vedle moderní laické prózy i technologické literatury psané latinou. To jsou případy, jako je písemnictví hauské nebo fulbské v Africe západní, do jisté míry to platí i pro východoafrickou svahilštinu ap. (Podrobněji o případě hauském viz Zima, 1974).

namu může chybět: za určitých situací je parajazykovou i mimojazykovou funkcí komunikace doprovodným způsobem vybaven i čich, chuť ap.). Ve smyslu citované práce Lohisovy je tedy přirozená mluvená forma jazyka vnímána globálně a tento autor správně poznamenává, že „definovat orální společnosti jako ‘společnosti bez písma’ mu připadá jako podivné zjednodušení.“ (1998: 27). V naší situaci rozvíjejících se nových forem mluvené komunikace, nově se vymezujících vůči komunikaci psané/tištěné, je to metodologické memento.

### Literatura

- Artymovič, Agenor, 1932: Pysana mova. In: *Naukovy Zbirnik Ukraïnskoho Vys. Ped. Instytutu v Prazi II*: 1–8. Praha.
- Bloomfield, Leonard, 1933 (vydání 1962): *Language*. London.
- Coulmas, F., Ed. 1989: *Language Adaptation*. Cambridge.
- Goody, Jack, 1986: *The Logic of Writing and the Organisation of Society*. Cambridge.
- Lehisse, Jean, 1998: *Les systèmes de communication*. Approche socioanthropologique: Paris.
- Lévy-Bruhl, L., 1926: *How Natives Think*. New York.
- Lévi-Strauss, C., 1966: *The Savage Mind*. London.
- Sapir, Edward, 1949 (vydání 1964): *Culture, Language and Personality*. Berkeley and Los Angeles.
- Scribner, S. – Cole, M. (1981): *The Psychology of Literacy*. Cambridge.
- Vachek, Jos., 1949: Zum Problem der geschriebenen Sprache. In : *TCLP VIII*: 94–104. Praha.
- Vachek, Jos., 1948: Written Language and Printed Language. In: *Recueil Linguistique de Bratislava I*: 67–75.
- Zima, Petr, 1974: Digraphia (The Case of Hausa). In: *Linguistics* 124: 57–69.
- Zima, Petr, 1982: Kolik a jak (aneb úlohy a možnosti mluvené a psané formy jazyka včera, dnes a zítra. In: *Jazyk jako most a propast* (Skácel, J., Švarný Ol., Zima, Petr, Eds.): 12–20. Praha.



## Památkáři, ekologové, téma oživení památek

Tomáš Hájek

V souvislosti s přípravou nového památkového zákona se též hovoří o tzv. oživení památek. Zdaleka není jisté, zda se toto pojetí výrazněji prosadí do české památkové péče, nicméně je zcela na místě jej důkladněji teoreticky prozkoumat.

Dříve, než přistoupíme k pojmům a pokusíme se definovat, co rozumíme termínem „oživení památek“, pokusme se nastínit celkovou souvislost, ze které budeme vycházet v úvaze nad potřebností, sociokulturní naléhavostí oživení památek. Do této souvislosti pronikneme pomocí několika citátů získaných především z odborného tisku z let 2000 a 2001. M. Brýdl je starostou historicky významného města Litomyšle a neopominutelným představitelem Sdružení historických sídel Čech, Moravy a Slezska, který je hlavním nevládním partnerem státní památkové péče. Přesto ani on v jednom rozhovoru neváhá prohlásit: *„Diskuse o zasazení moderní architektury do památkově chráněného území probíhaly prakticky po celé dvacáté století. Z mého subjektivního hlediska jsou památkáři často bezradní. U sporných věcí jsme nechali vždy zpracovat několik variantních studií, a to na náklady města, přestože šlo o soukromé investice, aby bylo nad čím diskutovat“*<sup>1</sup>.

Na zasedání senátního podvýboru pro kulturní dědictví (26. května 2001) hovořil senátor a podnikatel V. Fischer obsažně: *„Moderní hotelnictví přesně zná kritéria, která vedou k dobré návratnosti investic, a zároveň k únosným provozním nákladům. Těmto kritériím ne vždy vyhoví zámek, hrad nebo usedlost, kterou se investor snaží oživit přestavbou např. na hotel. Široké chodby, velký počet jen obtížně využitelných místností, vysoké náklady na energii, spojené*

<sup>1</sup> Litomyšl – příklad úspěšného města. Rozhovor se starostou Miroslavem Brýdlem, rozhovor připravili Josef Markvart a Lubor Fridrich, *Urbanismus a územní rozvoj*, č.4/2001, vydává Ústav územního rozvoje, Brno 2001, s. 3

např. s obtížným vytápěním nebo klimatizováním zmíněných prostor, to jsou jen některé z problémů obdobných investic ... Na druhé straně je však zřejmé, že po celé Evropě stoupá zájem nejen o ubytování v obdobných objektech... Dalším příkladem mohou být španělské paradory. Jedná se o hotely, které najdeme po celém Španělsku. Za přímé účasti státu byly přestavěny polorozpadlé hrady a zámky na pohodlné a komfortní hotely, zpravidla v kategorii 4 nebo 5 hvězdiček. ... Možná, že by mohl být na upravené památky modernější pohled v tom smyslu, že by nemusely sloužit jako strnulé objekty s kastelány a s přezívkami."<sup>2</sup>

Poněvadž chceme, aby náš průzkum názorů byl skutečně reprezentativní, citujme z „tábora“ příznivců „oživení památek“ ještě ředitele České centrály cestovního ruchu K. Nejdla, který se vyjádřil k mezinárodnímu projektu „Cesta po hradech a zámcích ve střední Evropě: „Tento projekt, začínající v roce 1995, měl obrovskou peripetii, ale v současné době jsme ve stádiu, kdy bylo vybráno společně 15 památkových objektů, které bez pomoci, kterou jim nabízíme, by pravděpodobně, abych nebyl stoprocentní, řeknu, že by pravděpodobně, během několika let zanikly anebo by byly zdevastovány ještě více, než jsou. Jsou to objekty, které potřebují pomoc, nejsou to objekty, sloužící jako muzea a galerie, zámecké expozice atd. různých vlastníků a ti nemají peníze na jejich prostou údržbu, natož na jejich další rozvoj. Tento projekt spočívá v tom, že se sežene zahraniční kapitál, který tyto památky spolu s dalším kapitálem opraví, a budou tyto památky sloužit pro cestovní ruch, který jim zabezpečí, jak jsem řekl, smysluplnou existenci“<sup>3</sup>.

Jak již bylo řečeno, existuje-li „tábor“ příznivců oživení památek, musí proti němu stát „tábor“ odpůrců. Užití slova „tábor“ naznačuje, že vztahy mezi těmito dvěma skupinami nejsou vždy zcela jednoduché. Odpůrci „oživení památek“ se odvolávají na hrozbu „fasádismu“. Podle jejich názorů snaha oživit památky nevyhnutelně směřuje do pasti „fasádismu“. Jak říká významný památkář Josef Štulc (ředitel Státního ústavu památkové péče): „...fasádismus. Z památky zůstane jenom slupka vnější fasády, za ní je de facto novostavba. Stále častější jsou adaptace, při nichž vše, co je na památce autentické, krásné, poetické, se loučí se životem a je bohužel většinou nahrazováno architektonickým průměrem... Můžeme to nejlépe demonstrovat na příkladu hlavního města. Smutným rysem je, že mnohé zděděné hodnoty v procesu adaptací památek pro nové funkce zanikají, ale bohužel nevznikají tak, jak bychom si toužebně přáli, úměrně tomu hodnoty nové. Odhaduji, že z takových

<sup>2</sup> Financování péče o nemovité kulturní dědictví, problémy a východiska – senátní veřejné slyšení podvýboru pro kulturní dědictví, které se konalo dne 26. Května 2000 ve Valdštejnském paláci, jednáním sále Senátu PČR, Záznam veřejného slyšení, s. 62

<sup>3</sup> Ibid. s. 59

*10ti novostaveb na území Prahy, a to i na území Pražské památkové rezervace, tak nejvýš 1, maximálně 2 přinášejí i určité nové pozitivní architektonické hodnoty“<sup>4</sup>.*

\* \* \*

Smyslem textu není nástin dějin památkové péče, přesto se tomuto kroku nevyhneme. Není samoučelný, má však vyzkoumat, zda vývoj památkové péče směřuje k tomu, aby jednomu z výše uvedených názorových směrů dal částečně za pravdu. Zda se má památková péče soustředit hlavně na konzervaci a restauraci památek, anebo má stejně tak usilovně v ohledu na zachování památkové podstaty hledat pro památky novou funkci, která by jim přinesla dlouhodobou perspektivu.

Žádný z obou načrtnutých trendů není stejnorodý, natož aby se opíral o nějakou pojmově utříděnou, kanonizovanou doktrínu. Ve své stručné analýze, zejména časové posloupnosti nakládání s památkovým fondem, ačkoli je dostupná celá řada definic, budu vycházet – nikoli ovšem beze zbytku – ze „Stručného slovníku památkové péče“ Vlastimila Vintera, který podle mého soudu (navzdory dobovému pojmovému ideologickému balastu) vychází z nejlepších tradic české památkové péče.

Památková péče, nikoli tedy starožitnictví, začíná de facto jako puristická metoda obnovy památek v průběhu 19. století. Vinter popisuje, že „*vycházela z romanticko-historického chápání památek a snažila se vzhled středověkých architektonických objektů, zvláště významných hradů a chrámových staveb, oprostit od všech pozdějších změn a doplňků a uvést je do ‚původního‘, slohově čistého vzhledu, jak si jej památkoví architekti vyabstrahovali, a to popř. i se ‚slohovými‘ přístavbami.*“<sup>5</sup> Jako reakce na přebujelý purismus vzniká kolem roku 1900 konzervační metoda, promyšlená Aloisem Rieglem, která výhradně zdůrazňuje nezbytnost uchování památky v dochovaném stavu s respektováním „*patiny stáří*“.<sup>6</sup>

Přepjatou formu konzervační metody představuje následující doba tzv.

<sup>4</sup> Ibid. s. 24

<sup>5</sup> Vinter, Vlastimil: *Stručný slovník památkové péče*, heslo metody péče o zachování památek, Krajské středisko státní památkové péče a ochrany přírody v Ústí nad Labem, 1983, s. 43.

<sup>6</sup> Velkým propagátorem konzervační metody v českém milieu nebyl nikdo jiný než Zdeněk Wirth, který navíc zdůrazňoval, že eventuelní doplňky či náhrady v rámci konzervované památky musí jasně dávat najevo, že vznikly dodatečně a že nepředstavují originální hmotu památky. Pro Wirtha je cílem věrnost originálu, nikoli výsledná umělecká hodnota památky, vznikající jako výsledné spolupůsobení originálních hodnot památky a tvůrčího potenciálu, ukrytého v konzervační, restaurátorské, případě rekonstrukční činnosti.

metody analytické, která si viditelně ponechává stopy všech etap vývoje objektu zachovaných při průzkumu. Rekonstrukční metoda ovládla scénu po druhé světové válce, kdy pomocí rekonstrukce, tedy doplněním závažné části památky na základě dochovaného původního detailu-prvku, bylo postupováno k obnově za války poškozeného památkového fondu.

Avšak teprve s ústupem metody rekonstrukční se dostává ke slovu metoda, o které budeme v tomto textu hovořit především, totiž metoda regenerační. Ta usiluje o komplexní pojetí obnovy památek nejen po stránce odborné, technické a výtvarné, ale také ve vztahu ke změněným ekonomickým, sociálním a kulturním podmínkám společnosti. Teprve v rámci regenerační metody se zvažuje téma přizpůsobení funkcí památky potřebám současné doby. Ne že by předcházející styly nehovořily o využití památek. Třebaže památková péče vyšla z preromantického kultu ruiny a exaltované citovosti, přece jen pragmaticky „sloužila“ kulturně legitimizačním snahám probouzejících se národních hnutí v 19. století. Památková péče nebyla společností naoktrojována uměle, nýbrž vyvěrala z jejich politických, kulturních a částečně i ekonomických potřeb. Proto například i Alois Riegl nevynechal téma podpory využití nemovitých památek, aby se zabránilo jejich muzeálnímu umrtvení, ale nikdy se tento cíl nedostal do programového popředí tolik jako v rámci metody regenerační.

Již jen z této krátké chronologické posloupnosti je zřejmý sílící trend spatřovat v památkách objekty, jejichž vývoj zdaleka není dovršen jejich prohlášením za kulturní památku. Objekt svým prohlášením za kulturní památku nevystupuje z vývojové éry, a pokud tak purismus, či částečně konzervační metoda Rieglova učinily, pozdější dvacáté století vidí opět v památce dynamickou strukturu, ke které se sice chováme ve zvláštním režimu a s úctou, ale jejímž étosem si v žádném případě nekompenzujeme otevřenost budoucnosti, které kráčíme vstříc. Ve své státní památkové péči (ve všech evropských zemích v podstatě obdobné) se stát pokouší vytvořit „metazdůvodnění“ svých práv: památková péče má nutně své užití státo-tvorné. Jakoby ale v regenerační metodě k tomuto základnímu politizujícímu étosu památkové péče navíc přistupovaly ohledy ekonomické, ekologické a demografické. A v tomto okamžiku nemluvíme již o užití památek, ale o „oživení památek“, a o to nám v tomto textu jde.

\* \* \*

Přestože o tom můžeme pochybovat, když vidíme až ortodoxně negativistické reakce památkářů proti i dobře připraveným investičním záměrům, žijeme v době, která „adaptacím“ památek vůči požadavkům současnosti zřejmě přeje nejvíc: tedy v době převahy regenerační metody. Chceme-li však opravdu zjistit charakter trendů, musíme zkoumat regenerační metodu podrobněji. Při důkladnějším pohledu se i pojem regenerace rozpadá do více pojmů: vedle revitalizace, která znamená, že se v obnovované památce úmyslně ustavuje její původní funkce, vedle renovace, která znamená náhradu části památky nikoli kopií chybějící části, ale novým uměleckým činem, který památku zhodnocuje. Nás zajímá především pojem reanimace, kdy nabídneme a vtiskneme památce novou funkci jako prostředek její záchrany a obnovy.<sup>7</sup>

Ovšem mezinárodní dokumenty zejména ICOMOSu<sup>8</sup> – navzdory tomu, že žijeme v době komplexního regeneračního přístupu – nijak nezdůrazňují pojmy, které se blíží pojmu reanimace, což znamená např. že se jízdárna zámku Hluboká upraví pro Jihočeskou galerii, že se oranžérie zámku v Boskovicích adaptuje pro výstavní účely, že se opuštěný hlubinný důl upraví jako muzeum posledního dne fárání. Stěžejní mezinárodní dokument Benátská charta z roku 1964 pokládá za svou spíše klasickou památkářskou strategii, protože se zabývá především pojmy konzervace a restaurace. Hovoří sice o tom, že „Zachování památek je vždy podpořeno, jestliže se jim určí funkce, užitečná pro společnost: takové určení je tedy žádoucí, ale nesmí narušit uspořádání a výzdobu budov“<sup>9</sup>, tato formulace však zůstává v pozadí díky celkové orientaci dokumentu, který dokonce i restaurování považuje za operaci, která si má podržet výjimečný charakter. Další důležité dokumenty jako například dokument o autenticitě z Nary z roku 1994 zachovávají myšlenkovou linii, kterou nastolila Benátská charta, kdy i opatrné konzervování dochované podoby památky je tou nejvýsostnější památkářskou strategií obnovy památek a památkových sídel.

Přesto máme k dispozici dva dokumenty, které nám přece jen umožňují rozlišovat ve struktuře posledních desetiletí, tedy v době převládnutí regenerační metody. „Mezinárodní charta kulturního turismu (Brusel 1976)“ má až bigotní ochránářský charakter, navíc „okořeněný“ vnitřní rozporností, neboť jak máme rozumět neústupnosti ochránářství vyjadřující se ve snaze o zmrazení uchovaných hodnot, když se hned v úvodu

<sup>7</sup> Definici pojmu reanimace, se kterou se ztotožňuji, ale která se například vůbec nevyskytuje v anglickém názvosloví památkové péče, jsem čerpal z knihy *Zahrady a parky v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, kolektiv autorů, nakladatelství Libri, Praha 1999, s. 465

<sup>8</sup> ICOMOS – Mezinárodní rada pro památky a sídla.

„Mezinárodní charty kulturního turismu“ mluví o privilegované části kulturního dědictví, která – a to zřejmě výhradně – má být chráněna<sup>10</sup>. Morálním imperativem ochrany má být přece teze o úplnosti kulturního dědictví, které je hodno ochrany (koneckonců v tomto smyslu se vyjadřuje Max Dvořák, zakladatel systematického přemýšlení o teorii památkové péče). Na tomto rozporu mezi univerzálností etického imperativu a nutkáním k dogmaticčnosti je postaven soubor deklaratorních požadavků. Nemluví se například o trvalé udržitelnosti cestovního ruchu vůči kulturnímu dědictví, ale o „nesitelnosti“. Hovoří se o tom, že „je třeba odsoudit jakékoli zařízení a zavedení turistických služeb v rozporu se základním principem respektování existujícího kulturního dědictví.“<sup>11</sup> Plamenně se deklaruje, že signatáři dokumentu „sdílejí jednomyslně starost o ochranu kulturního dědictví, jež je základem mezinárodního turismu, a proto se zavazují podporovat boj zahájený na všech frontách proti destrukci tohoto dědictví nejrůznějšími zdroji znečištění“ (v rámci cestovního ruchu pozn. autora)<sup>12</sup>.

Jestliže Bruselská charta ventiluje jakýsi prvoplánový hněv, který potlačuje téma hledání zdrojů k obnově rozšiřujícího se fondu kulturního dědictví, a utíká k ideologickému výrazivu jako „odsoudit“, „boj na všech frontách“, „znečištění“ ve vztahu k prostému faktu turismu, je „Mezinárodní charta ICOMOS o kulturním turismu“ (Mexiko 1999) podstatně obezřetnější a méně ideologická v pojmech, a neskonale přátelštější v chápání turismu jako historické šance pro uchování památkového fondu. Charta ICOMOSu je poměrně podrobná, ale její duch a poselství lze shrnout do jedné z jejích formulací v preambuli: „Je (mezinárodní turismus, pozn. autora) stále více uznáván jako pozitivní síla, která podporuje zachování přírodního a kulturního dědictví. Turismus může pochopit ekonomické charakteristiky kulturního dědictví a využít je pro zachování při tvorbě zdrojů, rozvíjení výchovy a pohnout politikou. Reprezentuje základní ekonomický pokus pro mnohé země a četné regiony a může být důležitým faktorem rozvoje, když je řízen s úspěchem“<sup>13</sup>. Navíc tato deklarace je postavena na etické bezrozpornosti, protože nehlásá doktrínu výběrovosti památkové péče.

Proč se Mexická charta tak výrazně liší od charty Bruselské? Mexická

<sup>9</sup> Mezinárodní charta o zachování a restaurování památek a sídel, Mezinárodní dokumenty ICOMOS o ochraně kulturního dědictví, publikaci vydal Český národní komitét ICOMOS, Praha 2001, s. 6

<sup>10</sup> Mezinárodní dokumenty ICOMOS o ochraně kulturního dědictví, Český národní komitét ICOMOS, Praha 2001, s. 9

<sup>11</sup> Ibid. s. 10

<sup>12</sup> Ibid. s. 11

<sup>13</sup> Ibid. s. 38

charta totiž hluboce tkví v postfordistické době převažujícího terciárního a kvartérního sektoru, zatímco charta Bruselská vidí svět tak, jak na něj nazírala doba průmyslová, doba průmyslových národních států, jejíž základními noetickými postupy ještě nebyly čitelnost fragmentu, dekonstrukce pojmových konstruktů, citát jako inspirace, estétství dotyků historismu. Proto lze říci, že metoda regenerace prostřednictvím zejména reanimace je srozumitelná až po postmoderním obratu, který šel ruku v ruce s procesem globalizace. V době postprůmyslové se celá průmyslová epocha a její nepohyblivý nemovitý základ stává reliktem, který je nutno pro jeho rozsáhlost reanimovat: až příliš průmyslová epocha vrostla do krajiny, než aby bylo možno po jejím odeznění snést ji jako nadbytečný balast. Naše postmoderní činnost se odehrává v rámci klasicky industriálních hranic: industriálního města a industrializovaného venkova. Tyto hranice nelze odstranit, ani posunout, nýbrž jen reanimovat.

Právě tento fakt adaptace industriální epochy jako gigantického reliktu na požadavky doby postindustriální vytváří poptávku po památkové péči jako nositelce vize oživení památek. Stejně tak musí být památková péče nevyběrová, široce demokratická a přitom ekonomicky relativně soběstačná.

\* \* \*

Použili jsme tezi, že „průmyslová epocha vrostla do krajiny“. Důvodem byl nejen vlastní rozsah opuštěných areálů uvnitř měst (tzv. blackfields či brownfields) ale i veřejně publikovaný zájem památkářů vidět památkový fond jako součást životního prostředí, který by umožnil provázat ochranu kulturního dědictví přímo na Listinu základních práv a svobod (na rozdíl od životního prostředí není v mezinárodním právu kodifikováno právo na kulturní dědictví). A krajina, ač se o ní zmiňují i památkové zákony (Francie, Rakousko, náš stávající zákon), je především ekologickou kategorií. A tak nezbyvá, než do diskuse v rámci tohoto textu pozvat i ekology, ostatně zvou se sami svojí činností.

Jsou to právě ekologové, kteří mají šanci pokračovat v památkové péči opravdu vpřed proto, že ekologie a památková péče jako dvě sousedící cesty k trvalé udržitelnosti mají k sobě ideově blízko, avšak dostatečně daleko, aby si ekologové uchovali přiměřený odstup od chyb a bludných cest památkové péče a tím i prostor pro kritiku a navrhování změn strategie. To také dělají, napříp. němečtí Zelení. Ne, že by předkládali hotový koncept, jak přispět k ekonomicky efektivní reanimaci památkového fondu,

a tím památkový fond moderně strukturovat. Nicméně se otevírá zásadní debata, kde by se mělo hovořit o demokratizaci památkové péče, kterou rozumíme přijetí cíle chránit kulturní dědictví nejširšími vrstvami obyvatel. Ale to se může podařit jen tehdy, když se opustí muzealizace památkového fondu, i když provedená „in situ“, a přistoupí se k ochraně památek vstupujících do současných vazeb a funkcí.

Němečtí Zelení publikovali v září 2001 „Zelenou iniciativu k posílení památkové péče“<sup>14</sup>, v níž se objevují motivy, které jsou zde v historických českých zemích relativně aktuální při projednávání nového památkového zákona. Za situace, kdy se celá jedna epocha a její projevy v krajině stávají náhle památkou, se okamžitě ocitáme před problémem ufinancovatelnosti péče o památkový fond. Němečtí Zelení si všímají faktu, že se trvale snižují výdaje státu na obnovu památkového fondu. Berou v úvahu společenský deficit debaty mezi zastánci jednotlivých stavebních stylů i fakt do úvahy, že velké investorské projekty jsou státní památkovou péčí odsouhlaseny bez výhrady, zatímco s malými investory se jedná o detailech. Navzdory všemu úsilí roste počet prázdných historických funkčních budov, které mají vysokou architektonickou hodnotu.

Zelení ve svých závěrech mimo jiné upozorňují, že památková péče musí zůstat jako úkol státu. Avšak zdůrazňují, že široká společenská diskuse o památkové péči, po které volají, se nutně musí týkat navození férovosti vztahů mezi památkovou hodnotou a požadavky na využití památkového fondu, k čemuž navrhuji zřídit speciální instanci úředního charakteru. Z jejich textu vyplývá, že férovost vztahu mezi uchováním a znovuvyužitím posílí angažovanost vlastníků památek ve věci památkové péče, a to se stane pozitivním signálem, přenášejícím se na celou společnost.

To, co chybí v textech ICOMOSu, totiž tematika oživení památek, jejich reanimace, se v čisté a otevřené podobě objevuje v programovém textu německých Zelených jako „Neunutzung.“

Zelení vykročili v hledání nové podoby památkové péče. Kde se ale opožďují památkáři?<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Grüne Initiative zur Stärkung des Denkmalschutzes, Franziska Eichstadt-Bohlig, Dr. Antje Vollmer, Eckpunktpapier, lang & schlüssig, 14 sept. 2001

<sup>15</sup> Dlužno říci, že především památkáři středoevropští, potažmo kontinentální. Například English Heritage jako klíčový garant péče o kulturní dědictví ve Velké Británii uveřejnila analýzu jak názorů veřejnosti na smysl péče o kulturní dědictví, tak i výhledů péče o kulturní dědictví na britských ostrovech s názvem „Power of place, The future of historic environment“, kde se například konstatuje, že „keeping the best from the past provides a powerful justification for gracing our surroundings with the very best of the new.“



---

The current period of the European and the Czech cultural development reveals the need for the cultural monument reanimation. The present paper gives an evidence of the general rules of the development in the conservation of cultural monuments from the puristic to the regeneration approach, and it also analyses the documents of the recent decades concerning the development of cultural tourism.

The paper demonstrates the significance of new historic era, when, as a result of globalisation and the accession of a high-tech society, the whole epoch of the traditional industrialism with its immovable assets became the relic in the framework of the current post-industrial period, worth protection.

The author points out the lack of new patterns in the conservationist s thinking which relates to the balanced proportion between the requirement for the conservation of the monuments and sites and a need of finding for them new functions. This topic is, however, being researched by ecologist. The paper deals with the programme document of the German Green Party aiming at the strengthening of the monument protection.

## Aktuální myšlení a „věc o kterou běží“

Ladislav Benyovszky

*Tak jako zrak dokazuje nemožné – nebo aspoň nemyslitelné – totiž vidět rozmanité vedle sebe najednou, aniž by splývalo či prolínalo do sebe, dokáže naše vědomí držet v poli přítomnosti zároveň to, co je, i to, co ještě anebo už není. S čím se ještě anebo už nemůžeme setkat „v originále“, s čím nemůžeme zacházet, co – ještě anebo už – nemůžeme změnit. Skutečnost, že ke každé situaci patří i to, co se „právě chystá“, i to, co „právě minulo“, je nám tak samozřejmá, že nahlédnout zásadní rozdílnost těchto tří „extází“ času, odlišný způsob jejich bytí, tvoří – ... – jakýsi „oslí můstek“ filosofického myšlení o čase. Všechno ostatní je pak už snadné.*

Jan Sokol

V posledním desetiletí bylo v Čechách sepsáno mnoho knih s filosofickou tematikou, mnoho knih „z oboru filosofie“. *Původních filosofických spisů* však nemnoho. Mezi ně náleží *Rytmus a čas*. Tento spis tematizuje čas. Pokud nějaký spis tak vážně jako tento tematizuje čas, vstoupil do myšlení *záležitosti myšlení*. Čas totiž je v jistém slova smyslu *záležitostí myšlení* a tematizace času je potud překročením od *myšlení aktuálního* k *myšlení záležitosti myšlení*.

Poslední výše uvedené tvrzení je zajisté nesrozumitelné. Srozumitelným se stane, zodpovíme-li následující otázky: Co je „aktuální“, co je „myšlení aktuálního“ a „aktuální myšlení“? Co je „záležitost myšlení“ a co myšlení „záležitosti myšlení“? Co znamená, že „myšlení záležitosti myšlení“ je *překročením* „myšlení aktuálního“?

Co je *aktuální* předběžně nahlédneme, uvědomíme-li si, že slovo „aktuální“ pochází z latinského *actualitas*. To obvykle překládáme jako *skutečnost* a ač

je s ním neidentifikujeme, rozumíme mu jako blízkému určení *bytí*. Ve filosofii je tato významová podvojnost zesílena tím, že *actualitas* je chápána jako „překlad“ Aristotelovy ENERGEIA, přičemž se zpravidla málo dbá na rozlišení ENERGEIA – ENTELECHEIA,<sup>1</sup> a *skutečnost* je chápána jako *bytí*, resp. jako jeho vůdčí smysl.

Možná později nahlédneme, že fakt, že ENERGEIA, ENTELECHEIA i *actualitas* jsou pro nás *skutečnost* a ta je smyslem *bytí*, není nějakou překladatelskou nedostatečností, nýbrž dokladem toho, že vztah člověka a světa děje se dnes tak, že ENERGEIA, ENTELECHEIA i *actualitas* jsou nám přístupny již jen jako *jedno*, totiž *skutečnost* a ta je pak pro nás totéž co *bytí*. Každopádně platí: *Aktuální je (v jistém smyslu) jsoucí*.

*Actualitas* ovšem v sobě jako svůj základ nese *actus – čin* – a tak je tomu i s termínem „skutečnost“. Pojmově vytríbenější myšlení v tomto smyslu *bytí* od *skutečnosti* odlišuje a rozumí *skutečnosti* jako *uskutečňování se – bytí po způsobu činu*, aby pak *bytí* rozuměné jako skutečnost mohlo myslet co do jeho vnitřní struktury. Tak například – a jistě nejen on – Hegel explicitně odlišuje *skutečnost* (Wirklichkeit) a její dílčí průběhový moment – *jsoucí skutečnost* (seiende Wirklichkeit),<sup>2</sup> aby smysl *bytí* nahlédl v jeho sebe-podávání: „Konání je totiž jen čisté předvádění *bytí* z formy ještě nepředvedeného *bytí* do formy *bytí* předvedeného.“<sup>3</sup> V tomto případě *aktuální je skutečné protože jsoucí po způsobu činu či náporu*.

*Actualitas* však značí též *přítomnost*. Má se pak ovšem na mysli nikoli přítomnost ve smyslu „nyní“, „ted“, nýbrž *přítomnost* ve smyslu oné naléhavosti, onoho náporu (*actus*), který je každému „nyní jsoucímu“ a jen „nyní jsoucímu“ vlastní v opozici k tomu, co („ještě“ a „již“) *není*. V tomto případě je *aktuální přítomné*.

Aktuální míní jsoucí. Aktuální míní skutečné. Aktuální míní přítomné. Jsou to jen tři na sobě nezávislé významy svědčící o jisté „vágnosti“ užití, nebo jde o způsob, jakým je v řeči zachován vnitřní smysl *aktuálního* (skutečného) a *aktuality* (skutečnosti)? Co míníme „aktuálním“ každodenně?

<sup>1</sup> Aristotelovo vymezení duše (ENTELECHEIA HĚ PRÓTĚ SÓMATOS FYSIKŮ ORGANIKŮ, Arist., PPs., 412 b 5) překládá a vykládá Tomáš Akvinský na rukojeti pouhého rozlišení „potentia – actus“. „AD PRIMUM ergo dicendum, quod Arist. non dicit, animam esse actum corporis tantum, sed actum corporis physici organici potentia vita habentis,...“ Akvinský T., Summa theologiae, I. Romae ex typographia Forzani et s., Ot. 76, čl. 4., s. 372. Dokladem faktu, že ještě dnes nevidíme jasně rozdíl „ENTELECHEIA – ENERGEIA“ může být výklad v *poznámkách* ke spisu „O vzniku a zániku“ podaný M. Mrázem (srov. in: Aristoteles, *Člověk a příroda*, Svoboda, 1984, s. 136).

<sup>2</sup> Hegel, Ph.d.G., Hoffmeister, Akademie-Verlag, Berlin, 1971, s. 289 (dále jen PhdG).

<sup>3</sup> „Das Tun nämlich nur reines Übersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten in die des dargestellten Seins,...“ Hegel, PhdG, s. 287.

Každodenně rozumíme *aktuálním přítomné*. Ne každé přítomné ovšem chápeme jako aktuální. Jako *aktuální* chápeme jen to přítomné, jež zároveň nahlédneme jako *naléhavé a naléhající* (skutečné), *rozhodující* ohledně *všeho* toho, co (nyní) *jest*, ale též ohledně toho, co *bylo a bude*. *Aktuálnímu* rozumíme jako tomu *přítomnému (jsoucím)*, jež je *naléhavé (skutečné)* potud, pokud právě ono udává, jak tomu ohledně toho, co nyní *jest*, *jest* skutečně, jež je „zároveň“ *naléhavé (skutečné)* potud, pokud udává, co to, co *bylo skutečně* bylo (*jest*) a jež je „zároveň“ *naléhavé (skutečné)* potud, pokud podává možnost zaměřením *na ně* „ovlivnit“ a „stanovit“ to, co *bude*.

Jestliže dobře rozumíme tomu co každodenně míníme „aktuálním“, můžeme nahlédnout: „Aktuálním“ míníme „přítomné“ ve smyslu toho „vůdčího“,<sup>4</sup> a sice *proto*, protože mu rozumíme jako *skutečnému*. Pokud skutečnému rozumíme jako přítomnému, potud mu rozumíme jako vůdčímu, potud mu rozumíme jako jsoucímu. Možné překlady *actualitas* nejsou vzájemně vnějšně stanovitelné způsoby jejího rozumění, nýbrž „pozůstatky“ původního plného smyslu aktuality. „Aktuálnost“ je *specifická konstelace původního vztahu bytí, času a člověka, konstelace, jejímž kořenem je to, že svět je člověkem zakoušen (už jen) jako skutečnost*.

V povaze takto rozuměné aktuálnosti je však ještě jeden rys. Jakkoli aktuální míní ohled působnosti (skutečnosti), míní působnost (skutečnost) *přítomného* (teď – jsoucího). Proto aktuální nejen není *každé* přítomné, ale dokonce *žádné* přítomné není aktuální *stále*. V povaze aktuality (skutečnosti) je skryto, že jako *aktuální* člověk zakouší „v průběhu času“ vždy a stále něco *nového*, pokaždé *jiné* přítomné. To pak neznamená nic jiného než to, že v povaze aktuálního je specifický rys jeho *vlády* v konstelaci vztahu člověka a světa, rys vlády spočívající v *nucení* člověka *stále a stále nově* stanovovat *aktuální*, aniž by ovšem aktuální jako takové mohlo být stanoveno a aniž by ovšem jako bytí bylo stanovováno něco jiného než *aktualita*. *Aktuální* se jako takové člověku neukazuje, zjevuje se jen jako *vláda aktuálního*.<sup>5</sup> Kdo byl první, kdo vládu aktuálního zakusil, a v čem vláda aktuálního spočívá?

<sup>4</sup> „Tento „vynikající“ charakter přítomnosti pěkně zachycuje latinské *praesens*, vlastně přítomné participium slovesa *praesum*, vedu, velím, stojím v čele.“ Sokol J., *Čas a rytmus*, c. v. s. 253, pozn. 4.

<sup>5</sup> Faktu „vlády aktuálního“ si povšiml – aniž by jej ovšem významově dále sledoval – Václav Bělohradský. V jednom z rozhovorů na otázku po vymezení „postmoderní doby“ reagoval takto: „V bytovém semináři, uspořádaném koncem 80. let tady v Praze, přednášel významný francouzský filosof André Glücsmann o aktuálnosti. A řekl hlubokou myšlenku: Aktuálnost je podstatou Západu.“ V. Bělohradský in: Vejvoda, Nutz, *Káva u Kische III.*, Praha, 1993, s. 218.

Otázku, jak se musí vztah člověka a světa „dít“, aby se svět člověku podával jako *skutečnost*, otázku temporální konstituce aktuality, musí tento text pro svou stručnost ponechat stranou. Odpověď na otázku, *kdy* je tato konstituce dovršena, autor tohoto textu nezná. Ví však, *kdo* jako první vládu aktuálního zakusil a bytí jako aktuálnost filosoficky analyzoval a kdo tedy promyslel bytostné určení epochy, jež zná vztah k tomu co bylo, jest a bude již jen jako *orientaci na aktuální*. Tím byl Spinoza.

Spinoza tvrdí: *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.*<sup>6</sup> Tyto Spinozovy věty hovoří o tom, co je každá jednotlivá věc. Nehovoří však o tom, co k jednotlivé věci náleží z hlediska její empirické zakusitelnosti, nýbrž určují to, co je každá jednotlivá věc brána jako *taková*, brána o *sobě* (in se), brána jako *ona sama*. Pro Spinozu to znamená: z významně nezávisle na tom, jakých atributů je *stavem* (modus), tematizována vzhledem k tomu, že je *stavem* (modus). Tvrzení proto charakterizují to, co na věci značí její *samostatnost* (substantia, in se), jí vlastní *co* (actuale essentia), charakterizují, co značí *být stavem* (modus).

„Být stavem“ – ať již toho či onoho (příp. těch či oněch) atributu – je tu určeno jako *setrvávat ve svém bytí* (in suo esse perseverare). Co míní toto *setrvávání* (perseverare)? Pojem známe od *Leibnize*, který jím na jednom místě určuje *monádu*<sup>7</sup> a odvážíme se tvrdit, že je Descartem ještě nedohlédnutou, slavným příkladem kousku vosku však sugerovanou odpovědí na problém určení toho, co je oním „fluxibile mutabile“ konstituujícím identitu věci.<sup>8</sup> *Perseverare* je *setrvávání*, *setrvávání ve svém bytí*, *zůstávání (sebou)*.

Vůdčím významem „perseverare“ je „trvání“, „neustávání“. Nejde ovšem o „trvání“ ve významu např. Newtonem míněného „duratio“. Jde o takové „trvání“, jež má zároveň význam *vytrvávání* a *setrvávání*, význam *trvajícího*

<sup>6</sup> Benedicti de Spinoza Opera ..., Nijhoff, I., 1845, Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, ..., pars III., prop. VI, VII, s. 125 (dále jen „Etika“).

<sup>7</sup> Srov. „A qua sententia non puto abhorrere Virum celebrem et ingeniosum, qui nuper defendit, corpus constare ex materia et spiritu, modo sumatur *spiritus* non pro re intelligente (ut alias solet) sed pro anima vel forma animae analoga, nec pro simpliciter modificatione, sed pro constitutivo substantiali perseverante, quod *Monadis* nomine appellare soleo, in quo est velut perceptio et appetitus.“ Leibniz G. W., Philosophische Schriften, Bd. IV., Herring, Darmstadt, 1992, ss. 294–296 (De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum (1698)).

<sup>8</sup> „Remanetne adhuc eadem cera? Remanere fatendum est, nemo negat, nemo aliter putat. Quid erat igitur in ea quod tam distincte comprehabatur? ... Quid est autem hoc praecise quod sic imaginatur?... nihil aliud quam extensum quid, flexibile, mutabile, Quid vero est hoc flexibile, mutabile?“ Desc., Med. II.

*zachovávání identity se sebou, význam stálosti, stability.* „Být stavem“ (modus) znamená pro Spinozu „trvat“ ve smyslu *být stabilní, být stálý*.

Tato *stabilita a stálost „v čase“* bytostně charakterizující *stav*, tzn. ono „in suo esse perseverare“ je „pak“ Spinozou určeno jako *nápor* (conatus). To chce říci: To, co zakoušíme jako identitu věci se sebou samou v průběhu času, tzn. jako její *trvání* (zůstávání), její *stálost a stabilitu*, je *nápor* (conatus). Pokud to zakoušíme jen jako její *trvání, zůstávání „v průběhu času“* a v tomto smyslu jako něco „časového“, zakoušíme to neautenticky.

Proč tomu tak je? Proto, že čas je jen „ens rationis“,<sup>9</sup> proto, že *trvání* (duratio) je jen neautenticky představená *existence* (existentia). „Duratio est indefinita existendi continuatio.“<sup>10</sup>

Co se vlastně odehrává tehdy, když určuje Spinoza jednotlivou věc jako *stav* (modus) a tedy jako to, čeho bytnost spočívá v *náporu* ve smyslu *stability*? *Přítomné* je uchopeno jako *jsoucí* ne snad potud, pokud je „teď jsoucí“, ale potud, *pokud je (jako teď- jsoucí) působné (skutečné)*. To *přítomné*, které je jako *přítomné* chápáno nikoli proto, že je (což jistě je) „teď- jsoucí“, ale proto, že (jako přítomné) je *naléhající, působné, je aktuální*.

Z uvedeného „náznaku“ vidíme: Spinoza byl prvním, kdo zakusil a filozoficky analyzoval *vládu aktuálního*.

Komplexněji proniknout do povahy vlády aktuálního je nesnadné a zde neproveditelné. K tomu, co tento text usiluje ukázat, však postačí zmínit, jaké požadavky ukládá vláda aktuálního filosofování.

Filosofování nemusí tematizovat to, co je z hlediska filosofii vnějších sfér života „aktuální“ či své zdánlivě z hlediska požadavků přítomnosti odtažitě téma pojednávat „aktuálně“ a jeho dříve neviděnou „aktuálnost“ tak úspěšně či neúspěšně prokazovat, aby i tehdy a konec konců nejvýrazněji právě tehdy podléhalo vládě aktuálního. Takto chápáno usiluje totiž nejčastěji v záměrné opozici ke zmíněným jako „služebné“ viděným postupům *nezainteresovaně* postihnout, jak tomu *vpravdě jest či bylo*, jak tomu *skutečně jest či bylo* ohledně toho či onoho tématu, toho či onoho myslitele.

V čem spočívá ono „nezainteresovaně“ specifikující „vážné“, jen ke svému svobodně zvolenému tématu obrácené filosofování? Spočívá v tom, že se stává *výzkumem*. Výzkumný charakter filosofování je založen aktem *zpřed-*

<sup>9</sup> „Quare tempus non est affectio rerum, sed tantum merus modus cogitandi, sive, ut iam diximus, ens rationis, est enim modus cogitandi durationi explicandae inserviens.“ Cogitata metaphysica ..., pars I., cap. IV., §3, cit. dle Spinoza, Opera ..., III., 1843, 111.

<sup>10</sup> Spinoza, Etika, pars. II., def. V. (cit. v. s. 73). Srov. Tamtéž, str. 38 (def. VIII. Pars I.): „Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.“

mětnění realizujícím se ve filosofii nejvýrazněji a dnes nejnápadněji jako *textově kritický výzkum a textově kritické bádání*. Pro vážnější analýzu jeho smyslu nejsou v této úvaze vytvořeny podmínky.<sup>11</sup> Již zde je nicméně dohlédnutelné, že smyslem tohoto bádání směřujícího k instrumentálně, technicky a institucionalizačně náročnému uchopení textově jednoznačně doložitelných významů a prostřednictvím toho k „rekonstrukci“ filosofické myšlenky jež – dle tohoto přesvědčení – nemůže být pochopena z podoby dané jí autorem, bádání, jež nabývá charakteru složité instrumentálně náročné a institucionalizované intelektuální zábavy, je postižení toho, jak tomu ohledně sledovaného tématu „vpravdě jest“ či „vpravdě bylo“, „skutečně jest“ či „skutečně bylo“.

Co a jak ovšem uchopujeme, uchopujeme-li na svém tématu to, jak – z hlediska zmíněného počínání – skutečně, vpravdě, jest či bylo? Takovým *kritickým přístupem* zajišťujeme, aby bylo uchopeno *právě to a jen to*, co na nás ohledně tématu *naléhá, působí* (aktuální) jako to na něm jednoznačně vykazatelně *přítomné* (aktuální), které jediné je závazné pro to, co uvedené téma (skutečně) *bylo, jest a bude*. Uchopujeme *aktuální*.

Tehdy, když filosofie promýšlí problémy, jež společenská objednávka předkládá jako aktuální, realizuje vládu aktuálního a může uchopovat jen aktuální. Tehdy, zabývá-li se filosofie z hlediska takové objednávky odtahitým tématem, aby prokázala, že je neprávem opomíjeno či zapomenuto, realizuje vládu aktuálního a může uchopovat jen aktuální. Dokonce i tehdy, spočívá-li filosofování v nezajímavém výzkumu svobodně zvoleného tématu ohledně toho, jak to s ním „vpravdě“, „skutečně“ jest, realizuje vládu aktuálního a může uchopovat jen aktuální. *Lze ještě vůbec v epoše vlády aktuálního filosoficky rozumět člověku a světu?*

V epoše vlády aktuálního lze filosoficky rozumět člověku a světu jen tak, že není již myšleno *to, co jest, nýbrž to, co myšleno být má*. A to míní: *Záležitost myšlení* (Sache des Denkens).

Vymezení „myslet to, co myšleno být má“, „myslet záležitost myšlení“, znějí tak, jako by se určení toho, co má být myšleno, vyhýbala, dokonce se snad skrývala za autoritu myslitele. Tak pochopitelně míněna nejsou. Chtějí jednotně vyjádřit, že *přesto*, že nemyslíme nic z toho, *co jest, přesto*, že téma nelze jednoznačně předmětně stanovit, přesto lze myslet, přesto je téma myslitelné, ba dokonce je jím právě *to myslitelné*, „to“, „co“ se myšlení vždy *„týká“*, na čem *„záleží“* tehdy, myslí-li se, „to“, „oč běží“ při myšlení, „to“, „co“ je v tomto smyslu *„záležitostí myšlení“* (Sache des Denkens).

<sup>11</sup> Srov. Heidegger, M., GA, Bd. 25, ss. 18–32 a Heidegger, M., GA, Bd. 5, ss. 75–96.

Co musí být „záležitostí myšlení“, rozumíme-li jí jako tomu, co „myšleno být má“, „co se myšlení týká“, „na čem záleží tehdy, myslí-li se“, jako tomu, „oč běží při myšlení“, jako „záležitosti myšlení“?

Jako významově vůdčímu rozumíme v pojmu záležitost myšlení určení „to, oč běží, myslí-li se“. Chceme-li v epoše vlády aktuálního rozumět člověku a světu, nelze myslet to, *co jest*, nýbrž to, *oč běží při myšlení*. Určení „oč běží“ je proto zapotřebí chápat v přesně určeném slova smyslu.

Každodenně označujeme jako to, *oč běží*, to, co se odehrává v *pozadí* nějaké konkrétní události či nějakého konkrétního děje tím způsobem, že *ačkoli touto událostí či dějem není, je tím, co se u příležitosti této události či tohoto děje „odehrává“ jako jejich smysl, jako to, „oč jde, děje-li se právě toto“*. Určením „to, oč běží, myslí-li se“, míníme v návaznosti na tento každodenní význam to, co se odehrává u příležitosti každého myšlení cehokoli jako to, „oč jde“, jako to, co se faktem tohoto myšlení něčeho „děje“ jako jeho „smysl“, ač není tím či oním myšleným.

Určení „to, oč běží (myslí-li se)“ je proto míněno v tom významu, v jakém ho Jan Patočka užil jako překladu Hegelova pojmu „die Sache selbst“ a je na tento překlad upomínkou. V příslušné pasáži *Fenomenologie ducha*, v pasáži „Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst“ označuje Hegel jako „die Sache selbst“ ten ohled jednoty konání (Tun) a jednání (Handeln), který se „pohybem účelu“ realizuje jako jeho smysl, jenž zůstává skryt všem na něm zainteresovaným a z této zainteresovanosti na něm smysluplným momentům a nikdy se nestane zjevným jako takový.<sup>12</sup> Právě tento ohled a právě pro tuto jeho povahu překládá Patočka jako „věc o kterou běží“.<sup>13</sup>

Určení „to, oč běží, myslí-li se“, určení hrající významový primát v našem rozumnění *záležitosti myšlení*, určení, které navazuje na každodenní význam a chce být zároveň upomínkou na Patočkův překlad Hegelovy „die Sache selbst“, chápeme zároveň jako významově identické s vymezením „to, co se myšlení týká“, protože „dotýkání se“ a „dotyk“ má v tomto určení naznačit, že má být „tematizováno“ (nejen) to, co stojí *proti* myšlení, a myšlení se takto *ukazuje*, nýbrž to, co, protože je tím, „oč běží při myšlení“, vykazuje k němu „vazbu“ spočívající v tom, že ač je myšlení předmětně netematizuje, vždy je jím *zasazeno*, je mu *zavázáno* – *týká se ho*.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Srov. Hegel, PhdG, ss. 285–301.

<sup>13</sup> Srov. Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, NČSAV, Praha, 1960, s. 265. Těž pozn. 40 ss. 507–508.

<sup>14</sup> Určení „dotek“ (Angang) je vůdčí terminologickou fixací „Sache des Denkens“ pro Heideggera. Ten na mnoha místech upozorňuje, že výrazem „záležitost“ (Sache) míní „to, co se člověka týká“. Srov. „Das Wort „Sache“, „eine Sache“ soll uns jetzt solches bedeuten worum es sich in einem massgebenden Sinne handelt, sofern sich darin etwas



Určení „to, oč běží, myslí-li se“, chápeme též jako významově identické s určením „to, co myšleno být má“. Je tomu tak proto, že sloveso „má“ zde nechce vyjádřit snad to, že autor tohoto textu hodlá velikášsky oproti tomu, *co jest*, stanovit nové, dokonalejší, hodnotnější či účtyhodnější téma, jež zanedlouho ohlásí, nýbrž to, že myšleno bude to, co – protože je tím, „oč běží“ – faktem myšlení je nárokováno k tomu, aby k myšlení náleželo (bylo myšleno), vzhledem k tomu však, že zůstává skryto – protože je tím, „oč běží“ – myšleno není. Je „myšleno a nemyšleno“ tak, že myšleno být má.<sup>15</sup>

Konečně určení „to, oč běží, myslí-li se“, chápeme jako významově identické s určením *záležitost myšlení* (Sache des Denkens), protože „záležitostí“ (Sache) míníme v návaznosti na latinské „res“ nikoli nějakou jednotlivou „věc“, nýbrž právě to, „oč běží“.<sup>16</sup>

Úkol „myslet záležitost myšlení“, úkol, kterému rozumíme jako poslední možnosti jak v epoše vlády aktuálního filosoficky rozumět člověku a světu proto, že nerealizuje vládou aktuálního vykonávaný tlak myslet to, co je, s cílem určit, co a jak to skutečně a v pravdě je, a uchopovat tak jen aktuální, a přesto zůstává myšlením, pro nás znamená úkol myslet „to, co myšleno být má“, „to, co se myšlení týká“, „to, na čem při myšlení záleží“, „to, oč běží při myšlení“. Jak však takto rozuměnou *záležitost myšlení* určit *obsahově*?

*Záležitost myšlení* jsme se pokoušeli vysvětlit podrobněji jako „to, co myšleno být má“, „to, co se myšlení týká“, „to, na čem při myšlení záleží“, „to, oč běží, myslí-li se“, právě proto, abychom vstoupili do situace, ve které není obtížné odpověd' na tuto otázku *nahlédnout*. *Záležitost myšlení*, je-li míněna jako *to, oč běží, myslí-li se*, není žádné jsoucnost ani jeho jsoucnost

Unübergehbare verbirgt.“ ZuS, s. 4. „Der Ausdruck „Sache“, „Sache des Denkens“, der im Vortrag mehrfach vorkomme, bedeute, ausgehend vom alten Wortsinne (Sache = Rechtsfall, Rechtsstreit), der Streitfall, das Strittige, das, worum es sich handelt. Die Sache sei so für das noch unbestimmte Denken das zu Denkende, von woher es seine Bestimmung empfangt.“ Tamtéž, s. 41. „Wenn wir nach der Aufgabe des Denkens fragen, dann heisst dies im Gesichtskreis der Philosophie: dasjenige bestimmen, was das Denken angeht, was für das Denken noch strittig, der Streit fall ist. Dies bedeutet in der deutschen Sprache das Wort „Sache“. Es nennt das, womit im vorliegenden Fall das Denken zu tun hat, in der Sprache Platons TO PRAGMA AUTO (...).“ DEdE, s. 67. Analogicky srov. Ohledně „thing“, „Ding“, „res“: „Wohl bedeutet das althochdeutsche Wort thing die Versammlung und zwar die Versammlung zur Verhandlung einer in Rede stehenden Angelegenheit, eines Streitfalles. Demzufolge werden die alten deutschen Wörter thing und dinc zu den Namen für Angelegenheit, sie nennen jegliches, was den Menschen in ingerdeinen Weise angeht, was demgemäss in Rede steht. Das in Rede stehende nennen die Römer res,... Nur deshalb, weil res das Angehende bedeutet, kann es zu den Wortverbindungen res adversae, res secunda kommen, ...“ Heidegger, M., GA, Bd. 79, ss. 13–14.

<sup>15</sup> Heideggerovu analýzu srov. In Heidegger, M., *Was heisst Denken*, Niemeyer, 1961, ss. 1–3.

<sup>16</sup> „Der Ausdruck ‚Sache des Denkens‘ ... bedeute ... das, worum es sich handelt.“ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, 1969, s. 41.

(bytí). Vždyť myšlení neběží vždy o bytí. Záležitost myšlení je to, co se „odehrává“ v „pozadí“ myšlení konkrétního jsoucího jako to, „oč běží“ faktem myšlení tohoto konkrétního jsoucího. „Oč běží“ při myšlení jakéhokoli jsoucího, „oč vždy jde“ u příležitosti jakéhokoli myšlení jakéhokoli jsoucího? Vždy jde o to, co bylo, jest a bude. Vztah člověka a toho, co bylo, jest a bude, je záležitost myšlení, je tím, „oč“ u příležitosti jakéhokoli myšlení čehokoli při myšlení, jde.

Uurčíme-li ovšem záležitost myšlení jako vztah člověka a toho, co bylo, jest a bude, nepodáváme jako odpověď na zmíněnou otázku jen vágní, všeobecnou a pro poznání proto bezcennou banalitu? Nepodáváme potud, pokud onomu „bylo, jest a bude“ rozumíme věcně přiměřeně. „Věcně přiměřeně“ zde znamená:

„To, co bylo, jest a bude“, nesmí být myšleno jako nekonečné *trvání* a v tomto smyslu jako *čas*, protože to, „oč jde“ u příležitosti každého myšlení, je specifické ustavování identity a difference toho, co je smysluplné jako to, co bylo, to, co jest, a to, co bude vzhledem k člověku.<sup>17</sup> Tato „konstituce významů“ a nikoli *čas* je tím, co se odehrává jako „to, oč u příležitosti myšlení vždy běží, aniž by to jako takové bylo myšleno“, a to i tehdy, myslíme-li explicitně *čas*.

„To, co bylo, jest a bude“, nesmí být myšleno jako bytí, protože to, „oč jde“ u příležitosti každého myšlení, je specifické ustavování identity a difference toho, co je smysluplné jako to, co bylo, to, co jest a to, co bude vzhledem k člověku. Tato „konstituce významů“ a nikoli *bytí* je tím, co se odehrává jako to „oč u příležitosti myšlení vždy běží aniž by to jako takové bylo myšleno“, a to i tehdy, myslíme-li explicitně *bytí*.

Jak ovšem myslet záležitost myšlení, je-li jí to, co bylo, jest a bude, a není-li jí ani *bytí*, ani *čas*? Vždyť „bylo“, „jest“ a „bude“ jsou jen z hlediska (gramatického) času odlišné podoby třetí osoby singuláru infinitivu „bytí“ a také věcně tomu, co „bylo, jest a bude“ rozumíme někdy jako čemusi oproti absolutně nejsoucímu odlišenému právě vázaností na *bytí*. Právě tak jsou „bylo“, „jest“ a „bude“ vyjádřením (gramatického) času bytí a také věcně rozumíme někdy určení „bylo, jest a bude“ jako určení (nekonečného) *trvání* (času).

Z toho je ovšem zjevné: To, co „bylo, jest a bude“, může být sice nahlédnuto jako *bytí*, ovšem jen tehdy, „týká-li se nás“ (Angang) (již jen) jako

<sup>17</sup> „Dieses so zu denkende Anwesen können wir nicht der einen der drei Dimensionen der Zeit zuweisen, nämlich, was nahe liegt, der Gegenwart. Vielmehr beruht die Einheit der drei Zeitdimensionen in dem Zuspiel jeder für jede. Dieses Zuspiel erweist sich als das eigentliche, im Eigenen der Zeit spielende Reichen, also gleichsam als die vierte Dimension – nicht nur gleichsam, sondern aus der Sache.“ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, c. v. s. 16.

určené časem. Právě tak může být nahlédnuto jako čas (nekonečné trvání), ovšem jen tehdy, „týká-li se nás“ (Angang) (již jen) jako *určené bytím*.<sup>18</sup> V povaze „toho, oč běží“ spočívá, že může být nahlédnuto již jen jako určené časem „a“ již jen jako určené bytím, tzn. jako bytí „a“ čas.<sup>19</sup> Má-li však být myšleno jako ono samo, nemůže být myšleno jako určené časem „a“ určené bytím. Může být myšleno jen jako specifické ustavování významové identity a diference, ustavování, v jehož rámci se „bylo-jest-bude“ může a mohou konstituovat ve svých *specifických samostatných významech* „a“ jimi rozhodnutých *syn-tézách*, v plně své *významové vrstevnatosti* (Geschichte),<sup>20</sup> již je bytí a čas jen indiferentním a vágním konstituentem. To, co „bylo, jest a bude“, nemůže být myšleno „od bytí“ či „od času“, nýbrž jen jako *spodoba*.<sup>21</sup>

Spis Jana Sokola nese titul „Rytmus a čas“. Nese však též titul „Čas a rytmus“. Již tím je dáno, že se autora spisu čas týká (Angang) ne již jako čas,<sup>22</sup> nýbrž jako *spodoba*. Autor si toho je dobře vědom: „Základní myšlenka této práce by se dala shrnout asi takto. Zkoumán z různých stran se fenomén času pokaždé ukazuje v různých polaritách. Předně v polaritě času „vnějšího“, kosmického či veřejného, a času „vnitřního“, času lidské zkušenosti. V rámci této vnitřní zkušenosti samé zase v polaritě trvání a plynutí, současnosti a následnosti. A konečně v polaritě mezi časem jako osnovou vlastního výkonu lidského bytí ve světě a časem jako způsobem mezilidského setkávání, výměny a koordinace lidských činností. Mezi časem člověka, časem lidské společnosti a časem Vesmíru. Ve všech těchto případech se nám zdá užitečné zkoumat roli rytmu, pravidelného střídání důrazů, jako možného třetího členu či zprostředkování těchto polarit.“<sup>23</sup>

*Je na čase<sup>24</sup> myslet záležitost myšlení.*

<sup>18</sup> Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, c. v. s. 3.

<sup>19</sup> Srv. Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, c. v. s. 3.

<sup>20</sup> Heideggerovým určením „Geschichte“, „Geschichte des Seins“ atp. je zapotřebí rozumět jako významové vrstevnatosti a její konstituci. Především nemíní žádné dění, vývoj či postup. Odkazem k tomu jsou často autorem uváděné analogie „Geschichte – Gebirge“, „Gebirge – Geschenke“.

<sup>21</sup> „Spodoba“ míní obvykle fonetický jev, totiž připodobnění hlásek v řeči znělosti či místem artikulace. Identická povaha „vztahu“ ustavování identity a diference toho, co bylo, jest a bude vzhledem k člověku nás vede k užití tohoto titulu pro sledovanou temporální syntézu. Heidegger tuto syntézu označuje jako „die Fuge“.

<sup>22</sup> Klasický význam!

<sup>23</sup> Sokol, J., *Rytmus a čas*, c. v. s. 250.

<sup>24</sup> V obou významech!

## Počátečnost počátku (Martin Heidegger v jiném počátku myšlení)<sup>1</sup>

Aleš Novák

Problematika počátku filosofie a počátku vůbec byla již často v dějinách západní filosofie nadhozena a zodpovídána. Avšak konkrétní analýza přímo počátečního dění počátku, tj. analýza *smyslu* počátku, to – troufnu si říci – nebylo doposud adekvátně (pokud vůbec!) probádáno.

Tzv. „pozdní“ myšlení M. Heideggera, vzdor všemu překrucování, kamuflování, odporu, výsměchu, odmítání či naopak apologetiky stran interpretů, není právě ničím jiným, než analýzou smyslu a dění *počátku*, který sice nese krycí, nesrozumitelný a zavádějící titul „EREIGNIS“,<sup>2</sup> který však ale je pokusem vysvětlit to, „co dnes kolem Zeměkoule *jest*“.<sup>3</sup> Myšlení počátku totiž není ničím jiným, než tím, co Heidegger nazývá *pravdou* Býti (Wahrheit des Seyns), kolem níž celé jeho myšlení krouží.

Toto jeho myšlení dějící se pravdy Býti (seynsgeschichtliches Denken) je radikalizací a tím i překročením onoho fenomenologického nasazení, jež je formulováno maximou „k věcem samým“ (zu den Sachen selbst), tj. snahy myslet věci pouze z *nich samých a jako ony samé*. Heidegger to též formuluje tak, že chce myslet „bytí bez ohledu na zpětné založení

<sup>1</sup> Tato stať je do podoby článku upravený díl diplomové práce, jež nese název „Das anfängliche Denken und das Denken des Anfangs. Martin Heidegger im Übergang vom ersten zum anderen Anfang des Denkens“.

<sup>2</sup> Nemyslím si, že by bylo nutné termíny typu EREIGNIS (či „Es gibt“) překládat, stejně jako se nepřekládají např. pojmy *logos* či *dao*. Je totiž zcela jedno, jak tuto záležitost nazveme, neboť tím rozhodujícím je to, jak jí *myslíme*. Slova a jména jsou zcela zanedbatelná, hlavní je, co ona *záležitost sama* je a co pro nás znamená. Můžeme ji třeba nazývat sněhulák nebo právě počátek, jen když však víme, *co se tím míní*.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, str. 2: „... das Sein dessen, was heute rund um den Erdball ist, eigens in den Blick zu bringen...“ (dále jen ZSD).

v metafysice“, tedy myslet bytí přímo z bytí<sup>4</sup> a ne již vzhledem k nějakému a od nějakého jsoucna, ať již světského či mimosvětského. Bytí myšlené jako ono samo však není nějakým odloučeným, autarkním, zásvět-ním strašákem, jenž si potají kuje své pikle. Bytí se děje ve své pravdě vždy a pouze tak říká ve „výkonu“ své bytnosti (Wesen), ve své počátečnosti a počínání, v nadcházení a přicházení (das Kommen) a v prodlévání (Verweilen), Bytí se děje *dokud a pokud a jakmile* jednakaždá věc, bytost, bůh *jest*, tj. je ponecháno být sebou samým, aniž by však Bytí bylo nějakou konkrétní věcí či nevěcí. Bytí se nikdy nikde neskrývá ani nelpí na sobě jako nějakém jsoucnu, nýbrž *jakmile a dokud* „něco“ *jest*, děje se vždy pravda Bytí, děje se počátek.

Myšlení Bytí v jeho pravdě, tedy myšlení počátku, vzdor „zdání“ „všeo-becnosti“, samozřejmosti,<sup>5</sup> a tak i vzdor lhostejnosti k „jedinečnému“, naopak právě tematizuje to nejkonkrétnější, nejbližší, nejnepatrnější a nejvzácnější, to zcela jiné od všeho každodenně spotřebovávaného, to, jež se nás, *jsme-li lidmi*, dotýká a týká (angeht), jež je tedy též (či hlavně?) *počátkem nás samých* v našem lidství a důstojnosti. Takovéto myšlení již pak ale nebude „ontologií“, již ani ne „fundamentální“, nýbrž *proměnou veškeré povahy* toho, o čem říkáme, že *jest*, včetně nás samých.<sup>6</sup>

## Ponoukavé skýtání rozevření počátečnosti (Die Not der Entscheidung des Anfangens)

Ohledně počátku je vždy nasnadě položit tu nejtriviálnější otázku: *proč se někdy „něco“ vůbec počíná? Co vedlo k tomu, že něco započalo?* Heidegger sám to formuluje následovně: „Jaké nutkání (Not) vězelo v nutnosti, započít onen (první) počátek západního myšlení?“<sup>7</sup> A sám si

<sup>4</sup> ZSD, str. 2: „Es gilt, einiges von dem Versuch zu sagen, der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden denkt.“ – Ib., str. 25: „Sein ohne das Seiende zu denken, heißt: Sein ohne die Rücksicht auf die Metaphysik denken.“

<sup>5</sup> M. Heidegger, Gesamtausgabe I. Abteilung, Bd. 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt/M., 1977, str. 3: „Man sagt, „Sein“ ist der allgemeinste und leerste Begriff.“

<sup>6</sup> M. Heidegger, Gesamtausgabe III. Abteilung, Bd. 66, *Besinnung*, Klostermann, Frankfurt/M., 1997, str. 48 (dále jen Bes): „Dbaním smyslu (Besinnung) vstupuje člověk do pravdy Bytí (Wahrheit des Seyns) a dosahuje tak z této pravdy pramenící proměny „své“ bytnosti (Wesensverwandlung): dosahuje čekatelství na skýtající prodlévání (Anwartschaft auf das Da-sein). Dbaní smyslu je současně osvobozením od „svobody subjektu“, vysvobozením z do sebe zapleteného zlidšťování (Vermenschlichung) člověka.“ (Přetlumočil A. N.)

<sup>7</sup> M. Heidegger, Gesamtausgabe II. Abteilung, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie (Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“)*, Klostermann, Frankfurt/M., str. 151 (dále jen Logik): „Welche Not waltete in der Notwendigkeit jenen Anfang des abendländischen Denkens anzufangen?“

jinde<sup>8</sup> odpovídá, že ono nutkání je *nutností toho bezdůvodného* (die Not der Notwendigkeit des Unnötigen), že se tedy vzhledem k počátku nelze ptát „proč“, „z jakého důvodu“, neboť počátek není nějaké jsoucnu, které by samo potřebovalo zdůvodňovat či ospravedlňovat. Počátek je totiž „stejnou měrou jak bez důvodu (grundlos), tak i bez absence důvodu (abgrundlos)“.<sup>9</sup>

Vzhledem k sobě tedy nelze pro počátek požadovat zdůvodnění či nějaké založení (tj. tedy nějaký jiný „počátek“ počátku) jeho počátečnosti, avšak počátek vzhledem k tomu, čemu nechává započít, se „pak“ chová jako skýtající ponoukání (verfügende Not) k započetí a prodlévání v tom kterém (je-weilig) svém vlastním bytí. Počátek sám nemá žádný důvod, nýbrž se *pro započaté*, *pro to od sebe odlišné*, odvíjí jakožto jeho skýtající ponoukání. Počátek totiž nemůže mít svůj důvod proto, že „před“ ním není žádné „před“, které by ospravedlňovalo a disponovalo počátek k tomu, aby byl tím, čím má být. V počátku není žádná *sukcesivní řada* „před-po“, jelikož je počátek sám teprve *konstitucí časovosti*, jsa totiž sám čirou (nikoli od přítomnosti viděnou) „budoucností“. V počátku však není ani „být“, ani „nebýt“. Veškeré obory být-nebýt, pravda-nepravda, smysl-nesmysl, důvod-bezdůvodnost, božské-smrtné se budou teprve konstituovat a budou se tak rozevírajícím způsobem rozhodovat děním počínajícího počátku, jenž *není ničím než sebou samým*, jenž nemá „v sobě“ nic než jen sebe a „před“ nímž není nic, ba ani nelze říci, že by „před“ ním „bylo“ nic, „ze kterého“ by se eventuálně „něco“ dalo např. „stvořit“, když i ono „nic“ se bude teprve konstituovat vůči „jsoucnu“.

Počátek tedy *nejprve konstituuje sebe sama* do podoby počátku *pro jiné*: počátek, Bytí, je pak počátkem *započatého*, které jediné je zakusitelné, či spíše je jednokaždé započaté zformováním a shrnutím počátku, v konkrétní zakusitelnou podobu „utuhnutým“ počátkem, přítomnou se stavší budoucností, která je sama takto *vždy zcela odlišná* od všeho přítomného, neboť se sama nikdy nemůže stát přítomností, čímž by se zrušila. Přítomné, započaté je budoucností a počátkem samým jakožto tím, *jako co*

<sup>8</sup> M. Heidegger, Gesamtausgabe III. Abteilung, Bd. 77, *Feldweg-gespräche (1944/45)*, Klostermann, Frankfurt /M., 1995, str. 165 (dále jen Fldwg).

<sup>9</sup> Fldwg, str. 200/1: *Učitel*: Každý druh důvodu (Grund) je původem (Herkunft), avšak ne každý původ má charakter důvodu. Pak by se muselo jednat o původ, který nemá důvod. *Věžník*: Ba již ani ne bezdůvodnost a absence důvodu (Abgründe), když se přeci něco takového vyskytuje pouze vzhledem k důvodům.

*Učitel*: Pak bychom tedy museli myslet původ, jenž je stejnou měrou jak bez důvod (grundlos), tak i bez absence důvodu (abgrundlos).“ (*Přetlumočil A. N.*)

se budoucnost a počátek *odpírají a skrývají ve prospěch* přítomně a započatě *ponechaného*. „Počátek je poskytnutí prodlévající zřejmosti (Anwesenung) toho kterého prodlévající zřejmého (des jeweilig Anwesenden), počátek je bytostí prodlévající zřejmosti: samo bytí (das Sein selbst).“<sup>10</sup>

Počátek je tedy to každému jsoucímu jeho vlastní určení a vymezení, tj. jeho pravdu a bytí *skýtající ponechání*, počátek ponouká (nötigt) jednokaždé jsoucno k tomu, *aby bylo sebou samým*. Počátek je pak, vzhledem k započatému, *skýtajícím a ponoukajícím ponecháváním* (die nötigende Not),<sup>11</sup> které každému jsoucímu skýtá pravdu jeho bytí, *jak a jako co* ono jsoucí samo *bude* přítomně a *bude* se nás jako takové dotýkat a oslovovat nás, aniž by však byl počátek jakýmkoli druhem kausace či dokonce působením (wirken). Počátek ve své povaze „ponoukajícího skýtání pravdy bytí jednokaždému jsoucnu“ je tím, jak Heidegger interpretuje na úsvitu dějin u Anaximandra (viz B1, Diels) vyvstávající obraz a myšlenku *to chreón*.<sup>12</sup>

Jakožto ponoukající skýtání *udílí* počátek každému jednotlivému *podíl* na jeho prodlévajícím ponechání (Weile),<sup>13</sup> nechává jednokaždé jsoucno dospět sebe sama, být totožně se sebou samým, počátek je tak jeho bytím, pravdou bytí každého jsoucna, čímž se tedy počátek konstituuje do podoby „bytí“, které je bytím *jsoucen*, v to tedy, *jako co* my lidé tento počátek samozřejmě známe a zapomínáme. Počátek je proto člověkem zván bytím, jelikož se nám v této podobě dal poznat, jelikož se nás v této podobě dotkl (Angang) a oslovil nás (Anspruch).

Není tedy žádné o sobě a pro sebe jsoucí bytí, nýbrž pouze v *ponechání prodlít* (Anwesen lassen)<sup>14</sup> jednokaždému jsoucnu můžeme zakusit něco takového jako „bytí“, jež na nás naléhá a dotýká se nás. Jednotlivé jsoucno pak není než konkrétně zakusitelnou podobou, tvarem, tvářností, patrností, postojem či postavou nebo porostem Bytí samého, tj. dění skýtajícího ponoukajícího počátku, který však *jako takový* nikde nelze najít, neboť není žádným jsoucnem. *Každé* jsoucno je pak výrazem a prodléváním, tvar a podobu majícím vyhrocením a „ztuhnutím“ dění počátku, každá věc např.

<sup>10</sup> M. Heidegger, Gesamtausgabe II. Abteilung, Bd. 51, *Grundbegriffe*, Klostermann, Frankfurt/M., 1981, str. 117 (dále jen Grbgf).

<sup>11</sup> Grbgf, str. 102: „Im ersten Anfang des Denkens wird das Sein als *to chreón* – die nötigende Not – ins Wissen gehoben.“

<sup>12</sup> Ibid. – Též v Gesamtausgabe I. Abteilung, Bd. 5, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt/M., 1977, str. 362 (dále jen Hw): „*To chreón* ... das Anwesen des Anwesenden nennt.“

<sup>13</sup> Hw, str. 368.

<sup>14</sup> ZSD, str. 5: „Im Hinblick auf das Anwesende gedacht, zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen ... Anwesenlassen zeigt darin sein Eigenes, daß es ins Unverborgene bringt. Anwesen lassen heißt: Entbergen, ins Offene bringen.“

je konkrétní tvářností (Gebärde) tuto věc skýtajícího (gönnende) světa.<sup>15</sup> Každé započaté je tak vlastně počátkem *samým*, avšak přesto ne jím *samým*, jelikož sebou *samým* je pouze *on* sám jakožto *on sám*. Počátek je tím vždy a stále jiným od všeho a ke všemu započatému, poskytnutému a prodlévajícímu, počátek je jen sebou *samým*, což však není *nic jsoucího*, neboť teprve až započaté je, či není jsoucí.

Počátek, který nechává každé jsoucno dosíci sebe sama, tj. pravdy svého bytí, není ani působící kausací, avšak ani na něm jsoucna neparticipují (*methexis*) jako na nějaké své ideji. Počátek je bytostným, „imanentním“ *charakterem*, pravdou věcí *samých*, je tím, *jako co* se každé jsoucno děje a jest, je tím ono jsoucí skýtajícím, *jako co* ono jsoucí, jsouc sebou *samým*, *bude*. Počátek není ani prvotní impuls, ani čerpací stanice, kde jsoucna tankují svůj pohon. Počátek je celkovost předpokladů a z nich nutně, bylo-li jednou již započato, vyplývajících důsledků, které *vyústí a „ztvrdnou“* v konkrétní tvar a podobu, tvářnost a tvář, které se dějí v *podobě* těchto konkrétních podob a tvářností, takže každá věc či bytost je vskutku konkrétním *ztělesněním* počátku, toho tedy, jež ponechává všechno a každé být sebou *samým*, aniž by však působilo.

A právě proto, že každé jsoucno je ztělesněním, prodlením a výrazem počátku, že počátek je bytostně se dějícím *charakterem*, pravdou každého jsoucna, že počátek je bytím, tím, čím každé jsoucí jest, tak právě proto jej mohli, ba přímo museli Řekové zakusit a zvat jako *physis*,<sup>16</sup> tedy jako to, co jsme zvyklí nazývat „přirozeností“, to, s čím se každý narodí jako se svou bytostnou „výbavou“, to co je mu a jen jemu vlastní, jeho *identita* se sebou *samým*.

Každé jsoucno je takto *počátkem ponechaná a ponouknutá* podoba, tvářnost, zvučení, vzrůst, postoj, pohled *počátku samého*. V jednotlivém započatém prodlévá v konkrétní podobu utvářený a urovnaný, nás oslovující a dotýkající se počátek. Každé započaté je tak *seberozvinutím* samotného počátku, *sebekonstitucí* počátku do podoby počátku pro vše a pro každé, který se však nevyčerpává a nevytrácí, nýbrž který je *přebytkem a hojností* přízně a obdarování.

Takto je pak počátek, jsa pouze sebou *samým*, veskrze *vším* – a přeci ani

<sup>15</sup> Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, str. 19 (Gebärde), str. 21 (Gönnen). – Česky v *týž*, *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha, 1993, str. 59, 61.

<sup>16</sup> M. Heidegger, Gesamtausgabe III. Abteilung, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt./M., 1989, str. 195 (dále jen Bt): „V prvním počátku bylo jsoucno zakoušeno a nazýváno jako *physis*.“ – Těž Bes, str. 87: „(Bytí je) v prvním počátku *physis*, sebe samu rozevírající prodlévající zřejmost (Anwesenung).“ (Přetlumočil A. N.)



jedním konkrétním, ani vším dohromady, jelikož přeci je jen sebou samým. Počátek je pouhým počínáním, ponecháním jinému započít a být tak sebou samým. Lépe, než že je počátek vším, by bylo říci, že je počátkem pro všechno, všeho a každého, čímž by byla vyslovena jeho difference k tomu jím poskytnutému. On sám totiž zůstává jen sebou samým: počátkem *a ničím jiným*. Jelikož pak *není nic než sebou samým*, nemá ani nic proti sobě, ani ne něco započatého, ani nějaké „nic“, „z něhož“ by mohlo být „něco“ stvořeno: pak je přeci jenom pravda, že je vším, neboť počátek, *není-li ničím než sebou samým, je vším tím, čím on sám je*, je tedy sebou samým, tím veskrze nejním (*non-aliud*) od sebe sama, tím stejným se sebou samým (*idem*). Počátek, jsa sebou, je vším, jemuž ponechává započít, *a právě proto* nemůže být a není žádným započatým. Jen je-li počátek vším, čím on sám jako on sám je, je-li tedy počátkem započatého, je sebou samým, počátkem a ničím jiným.

Pravdou počátku je tak jeho sebero-zvinutí a sebekonstituce do podoby skýtajícího ponoukání (nötigende Not), pravdou počátku je tak vlastně jednokaždé započaté – a čím víc ho je, tím lépe pro počátek, jenž se děje jako štědrost bohatství svých podob, jež je však vpravdě *chudobou*, neboť vše není nic jiného než-li *on sám*, jedno, totéž (das Selbe). Jen je-li jsoucí, zakoušíme bytí a jen skýtá-li jsoucí, děje se pravda bytí. Bytí, počátek, není kdesi „věčně“ přítomné jsoucno, nýbrž skýtá každému jsoucímu jeho ponechanost, pravdu jeho bytí. Proto ani nemůže vůči počátku stát něco jiného, neboť *vše jest tak, že je jím samým, spíše že on sám je tak, že je vším*, což je pravda, kterou věděl a vyslovil již Parmenidés.<sup>17</sup>

Proto se počátek děje *stále a vždy, jakmile a pokud a dokud* je (Es gibt) bytí. Ohledně počátku také není možno hovořit o žádném počtu, leží-li totiž počátek mimo veškerou počítatelnost, jíž on sám teprve dává povstat. Počátek je totiž vždy konkrétní, *jedinečný, neopakovatelný*, a tak vzácný (selten), jelikož je vždy tak říkáje *originální*. Počátek je vždy *první a poprvé*, neboť není než sebou samým. Jeho jedinečnost vyplývá z jeho prodlévání ponechávající povahy, z povahy ponoukání a skýtání, z jeho povahy „*non-aliud*“ a „*idem*“, z toho tedy, že je sebou samým a nic než sebou samým, tedy vším, čím on sám je.

*Proč pak ale hovořit o nějakém prvním a jiném počátku, když je každý počátek tím prvním a poprvé?*

<sup>17</sup> Viz B7 a 8, Diels: „...ono jsoucí, jež nevzniklo, nezajde také, že je jediné, celé a pevné i neukončené. Nebylo nikdy a nebude – jest nyní *najednou* (zvýraznil A. N.) celé, souvislé, jedno.“ – Viz též Hérakleitos, B50, Diels.

Jelikož tzv. *první* počátek je tou událostí, kdy se *poprvé* (erstmalig) člověka, činíc jej tak *teprve vůbec* člověkem, dotklo něco takového jako „bytí“, svět, dějiny.<sup>18</sup> Počátek poprvé konstituoval významnosti typu být-nebýt, pravda-nepravda, smysl-nesmysl, jedno-mnohé, božské-smrtnelné, svět-země, významnosti, které *určují a konstituují dráhy pobývání* a (vágně v jeho neurčitosti chápaného) „světa“, tedy významnosti, které se člověka v jeho bytí jakožto *člověka* (a nikoliv pouhého zvířete) týkají a dotýkají ve své naléhavosti, které určují člověka v jeho lidství a odlišují jej od zvířecosti. Vždyť proč jen člověk má potřebu napsat Odysseu, postavit Tádžmahál, namalovat Monu Lisu, zkonstruovat parní stroj? Bohové to nepotřebují a zvířata nemohou. Počátek tak konstituuje (dotýkaje se člověka, vůči němuž se vyjevuje) dráhy toho, jež se člověka týká a dotýká v jeho bytí, rozevírá a urovnává (ent-scheidet) veškerou významovost světa a bytí ve světě, počátek takto rozevívá a urovnává svět do konkrétních podob je tím, co vše ještě *teprve* nastane a nadejde, co nám je ušetřeno, co nás ještě čeká a co nám ještě zbývá. Počátek je tak *budoucností* a tím, jež přicházejí nadchází (das Kommen),<sup>19</sup> a tak je tedy tím, co se udílí až naposled, *počátek je tím posledním*.<sup>20</sup>

Počátek, skýtaje svět a bytí jednotlivému jsoucnu, rozevívá blízkosti a dálky, rozevívá horizont budoucnosti, „ze které“ k nám a na nás do přítomnosti prodlévání přichází vše, jež je a má být. Každé jsoucno je tím, čím *bude* a bude sebou *kompletně* *teprve* tehdy, až když skončí, až když mu je odeprána a zamezena jeho budoucnost, *to poslední, co mu ještě zbývá*, tedy ve smrti a zániku. Počátek jakožto ponoukající skýtání je rozevřením budoucnosti jako toho, co bude a ponechá přítomně a nepřítomně prodlévat při nás, je tím, co nám ještě zbývá, co se udělí až naposled a nakonec, počátek je tím, co k nám, ke každému jsoucímu přichází jako pravda jeho bytí, počátek je přicházením.<sup>21</sup>

Počátek, který je přicházejícím ponoukáním (Not), je takto „tím ustanoveným (das Not-wendige), jež přichází, ve smyslu nezduvoditelného při-

<sup>18</sup> Logik, str. 160: „Die Not nötigt in das Zwischeninne dieser Unentschiedenheit. Sie wirft das Entscheidbare und zu Entscheidende dieser Unentschiedenheit *erstmalig* auseinander. Sofern diese Not über den Menschen kommt, versetzt sie ihn in dieses Zwischen des noch unentschiedenen Seienden als solchen, des Unseienden als solchen. Durch diese Versetzung aber kommt der Mensch ... *erstmalig* in die Entscheidung der entscheidendsten Bezüge zum Seienden und Unseienden.“

<sup>19</sup> M. Heidegger, Gesamtausgabe III. Abteilung, Bd. 69, *Die Geschichte des Seyns*, Klostermann, Frankfurt/M., 1998, str. 86 (dále jen GdS). – Též viz *týž*, Nietzsche, Bd. 2, Neske, Pfullingen, 1989, str. 481 (dále jen NII).

<sup>20</sup> M. Heidegger, Gesamtausgabe II. Abteilung, Bd. 54, *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt/M., 1982, str. 2 (dále jen Parm.): „Der Anfang ist das Letzte.“

<sup>21</sup> M. Heidegger, Gesamtausgabe I. Abteilung, Bd. 4, *Die Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt/M., 1981, str. 171 (dále jen EHD).

cházení, které v sobě přináší nejryzejší volnost (die reinste Offenheit) nejprostšího rozevření (der einfachsten Entscheidungen).<sup>22</sup> Konstituuje-li počátek samo „bytí“ do podoby „jsoucno být ponechávajícího skýtání a ponoukání“ (Anwesenlassen), pak jednak nemůže sám být nijak něčím založen, a jednak v sebekonstituci rozevírá veškeré horizonty a dráhy možností a nutností jevení a prodlévání, které vyplývají z rozevírající a tím veškerou souvislost rozhodující konstituce počátku samého, tj. z oné povahy počátku, že je počátkem pro vše a každé jednotlivé.

Je-li počátek *rozhodujícím ustanovováním* (das Notwendige), tak to nikterak nemá mínit, že by byl počátek nějakou „nutností“ či dokonce slepě a lhostejně se prosazujícím „osudem“ ve smyslu „*fatum*“. Počátek jakožto ustanovení ponoukajícím skýtáním „vpadá do světliny, která pozbývá toho, jež by skýtalo všemu a každému jeho smysl, a konstituuje, tj. proměňuje tuto zívající nouzi nedostávání se pozbývání po způsobu být-ponechávajícího ustanovení bytostných rozhodnutí a rozevření možností pro bytí.“<sup>23</sup> Počátek jakožto být-ponechávající konstituce toho každému vlastního (pravdy bytí), počátek jakožto ponoukavé skýtání takto konstituuje *konkrétní*, jednotlivé započaté, ponechává jej přijít ke zjevu a ke slovu, nechává jej *nabýt své pravdy a svého určení, nabýt tvaru a podoby, a tak přítomně a zjevně prodlít*. Dění počínání se jakoby zauzluje do sebe a tím „ztuhne“ v pevnou, přítomně prodlévající a zakusitelnou podobu a tvar, v *konkrétní* věc, bytost, tvář, jsoucí.

To, co se počíná, co přichází (das Kommen), se tak obrací *ve svém přicházení* do sebe a takto *dojde*, stavši se tím, co již bylo (das Gewesene) a jako co tedy může *přítomně* prodlít a být (das Anwesende).<sup>24</sup> A tak vše, co je, prodlévající, je ustanovené a takto je i nutně, neboť vyplývá ze vzájemného překřížení toho přicházejícího s tím, co vždy již bylo, které jediné skýtá prostotu volnosti pro přítomné, jež je jen tím způsobem přítomno, že již bylo a ještě bude, tj. že *trvá a prodlévajíc sebezpotvrzuje* své bytí, že je *naráz celým svým časem* a vždy jím bylo a vždy (*dokud* tedy bude) bude.<sup>25</sup> Každá

<sup>22</sup> GdS, str. 85.

<sup>23</sup> GdS, str. 86: „... das Notwendige ... stößt in die Lichtung der Notlosigkeit und wendet, dh. wandelt die Not in der Weise der Freistellung in die Freistätte wesentlicher Entscheidungen.“

<sup>24</sup> Žitým příkladem může být např. narození dítěte, které přichází, je „nové“, avšak je člověkem, tím jenž již byl a rozevíraje udržuje otevřený a jej přijímající „svět“, a jen takto vzájemným křížením toho, jež nadchází a toho, jež již bylo, může přítomně prodlít a být.

<sup>25</sup> Smrt by pak např. nebyla než zamezením možnosti „mít“ budoucnost, byla by odpadnutím od počátku, vypadnutím z pravdy bytí. Ve smrti se tak cele staneme byvšími bez možnosti se k sobě a ke „svému“ času jakkoli vztahovat. Ve smrti jsme pak ryzí (a tak prázdnou) identitou, jíž se nedostává jakékoli možnosti diference, tj. možnosti vztahu k sobě a k jinému, možnosti být „vně“ sebe při jiných a s jinými.

přítomnost je totiž přítomná *jen potud, dokud* bude, budoucnost je tak pramenem času a především oné metafysikou tolik prosazované přítomnosti.<sup>26</sup>

Že však počátek jakožto budoucí vystupuje v zakusitelné podobě přítomného prodlévajícího jsoucna, to je tím rysem počátku, že skýtaje ponoukaje sám sebe v podobě nadcházení, tj. ve své počátečnosti, *odpírá* ve prospěch toho, jemuž nechá vzejít a započít, jež ponouká přijít ke zjevu, přijít k sobě samému, jakoby se „probudit“ do bytí. Nechá váje započít, *uchovává si počátek svou počátečnost, svou diferenci od započatého*. Budoucnost totiž nikdy fakticky nemůže nastat, neboť by se tím sama zrušila a zamezila by tak „dalšímu“ nadcházení a tím pádem především jakémukoliv trvání. Budoucnost má svůj smysl v tom, že se stále jakoby vzdaluje, čím více se blíží okamžik jejího „nastávání“, tím více se ona *jakožto budoucnost, jakožto skýtování*, a ne jako nějaké poskytnuté jsoucno, odpírá, dávajíc příležitost přítomnému a jsoucímu, aby vzešlo a bylo.

To ustanovené, započaté takovýmto skýtajícím a sebeodpírajícím skýtáním je vlastně jakýmsi „výsledkem“, fakticky zakusitelným, jsoucím výsledkem onoho počátečního ponoukání k sobě samému, do pravdy svého bytí. To ustanovené, jednotlivé jsoucí, je tak konkretizací, ustanovením, utvarováním, prodléváním, urovnáním a dotekem *dění počátku samého*, je počátkem samým, avšak právě *jen v podobě započatého* čili nikoli počátek jako on sám ve své pravdě, *nýbrž počátek jako to, jako co on sám sebe odpírá*.

Je-li pak vše, co jest, ustanovené, prodlévající, pak věru nepotřebuje žádný důvod ani ospravedlnění svého bytí, jelikož je pouze sebou samým, je počátkem, jedinečně a tím i vzácně (selten), jelikož je každé jsoucno svým způsobem vždy poprvé a naposledy, což je pak tím nejadekvátnějším a nejpádnějším zdůvodněním sebe sama.<sup>27</sup>

Počátek jakožto ono skýtaje ponoukající, jež ponouká dosíci vlastního bytí a určení, které sám každému jednotlivému poskytuje, je pak tím, co teprve bude, tím čím se každé a každý teprve *během a v průběhu* svého bytí stane, či naopak nestane, není-li autenticky (eigentlich) podle pravdy svého

<sup>26</sup> Logik, str. 42: „Přítomnost je vždycky později než budoucnost, která je tím posledním (das Letzte). Přítomnost pochází z boje (aus dem Kampf) budoucností s bylým (Gewesene)“. (Přetlumočil A. N.)

<sup>27</sup> Výjimkou je v době GE-STELLu, která postrádá vazbu k počátku a je tak nouzí opuštěnosti stran Býti (Not der Seynsverlassenheit), převládající samoučelná *produkce* smyslu a důstojnosti-zbaveného materiálu spotřeby, který nemá žádný jiný význam, nežli právě být spotřebováván za účelem další produkce, kdy je vše a každý nahraditelný a postradatelný, a tak vlastně bezcenný. Je zcela symptomatické, že *masová produkce a masová likvidace* (např. holokaust) se udály a dějí právě v epoše zvané GE-STELL, kdy je počátek, smysl a pravda Býti zcela zpustošen a zapomenut. Holokaust a McDonald's jsou fenomény v rámci myšlení počátku (seynsgeschichtliches Denken)!!

bytí (*kata to chreón*). Bytí však není nikdy hotová a pro všechny věky stálá „idea“. Počátek, pravda bytí, se děje jakožto *sebeodvíjející se budoucnost*, která se tak stává smyslem času, když totiž *skýtá otevřenou volnost* pro dosažení (Ankommen) a prodlévání (Anwesen) každému jsoucnu, čímž je – alespoň člověka – uvolňuje a disponuje k tomu, co obvykle nazýváme *svobodou, rozhodováním a jednáním*.

Počátek tedy spočívá v přicházení.<sup>28</sup> A teprve v tomto je ryze sebou samým, když jiné skýtaje se v jeho prospěch odpírá, když totiž není „něčím“ konkrétním, žádným jsoucnem, nýbrž ponoukaje a skýtaje ve svém počínání a sebekonstituci zachází a zaniká, není nijakým započatým, nýbrž sebe zachovává ve své počátečnosti a pravdě.

### Přicházení a zánik (Das Kommen und der Untergang)

„Počátek nejprve nechá vzejít svou zpět k vlastní identitě (Innigkeit) se obracející počátečnost (Anfängnis). Počátek se ponejprv ukazuje v započatém, ani tam však v jako takovém. I když započaté jako takové vystupuje, může ještě zůstat ono samo a celá „bytnost“ počátku skryta. Proto se počátek ponejprv odhaluje v tom, co v jistém smyslu z něho pochází a odchází. Počátek nechává původně za sebou blízkost své vzházející bytnosti, a tak ji skrývá... První počátek je sice tím, jež vše rozhoduje, avšak přesto není *počátečním počátkem* (der anfängliche Anfang), tj. počátkem, jenž současně rozevívá (lichtet) sebe a prostor svého prodlévání (Wesensbereich) a tímto způsobem sebe započíná. Počátečnost (Anfängnis) počátečního počátku nadchází naposled (ereignet sich zuletzt).“<sup>29</sup>

Počátek je tedy tím, co se – počínaje – skrývá a co teprve musí, započal-li počátek, nastat. První počátek je v sobě samém počátkem *jiným*. Jako to, co se skrývá, je počátek tím, „co se v dějinách v rozhodujících (wesentlichen) okamžicích neudálo“, a „toto, jež se neudálo, přesto musí nastat. To, co se neudálo, je spíše tím nutně zadržným a v počátku a skrze počátek pojatým (im und durch den Anfang Zurück- und Einbehaltene), čímž počátek zůstává tím nezdůvodnitelným a nezaloženým (das Unergründliche)“.<sup>30</sup>

Co je tedy tím zadržným a v počátku pojatým, jež přesto nadchází v přicházení toho nepatrného a posledního? Co skrývá počátek, zatímco sám sebe skrývá? „Svůj, v sobě rozhodně připravený, zánik (Untergang)“...

<sup>28</sup> EHD, str. 171; GdS, str. 169.

<sup>29</sup> Parm., str. 201/2 (přetlumočil A. N.).

Nejvyšší počátek (der höchste Anfang) sám sebe uzavírá a počíná tím nejhlubší zánik (den tiefsten Untergang).<sup>31</sup>

První počátek, který se ve svém počínání, tj. ponoukavém skýtání, odpírá ve prospěch toho skrz něj započatého,<sup>32</sup> tento počátek je svým vlastním zánikem: neboť „vše počáteční počíná se svým zánikem.“<sup>33</sup> Počátek není nic započatého, nýbrž započaté skýtá, *vzhledem k němuž a od něhož* jediné je zakusitelný, tak jako je např. jedno (*to hen*) zakusitelné jen vůči a jen od mnohého (*ta polla*).

Počátek ve svém prvopočátečním započínání však není zachován a myšlen jakožto ponoukající skýtání (verfügend-nötigende Not): nikoliv, dle Heideggerových často diskutabilních interpretací, skýtající *aléthea*, nýbrž skrz ni poskytnuté *on hé on* je zakoušeno a pozdviženo do vědění. Proto je z *nutkání počátku samého* zapotřebí, aby nastal počátek *jiný*, ve kterém by byl počátek uznán a ponechán *jako on sám ve své počáteční pravdě*. „Počátek... *spočívá* pouze v počínání, to znamená: je tím samým a sám sebou jen tehdy, dokud se obrací do sebe (solang er in sich selbst zurückgeht).“<sup>34</sup>

Skýtaje jiné, odpírá počátek sám sebe. Počátek, pravda Býti, je v sobě samém nejostřejší diferencí vůči všemu a každému, počátek je jen sebou samým, je tím zcela *nejiným od sebe samého*. Je-li jen sebou samým, právě a *prostě* jen počátkem, tak počínaje musí být svým vlastním zánikem, neboť počínaje *již skýtá započaté*, to jiné od sebe sama, a tak musí „skončit“. Počátek je pouze skýtáním, nastáváním, budoucností, která nikdy nedorazí, neboť by se tím, jak bylo řečeno svrchu, sama zrušila. Jen přítomné je přítomno. Budoucnost nikdy nenastává, počátek nikdy netrvá, není, je „mimo všechnu jsoucnost“ (*epekeina tés oysias*),<sup>35</sup> je jen sebou samým. Musí se tak vzhledem k započatému jevit jako zánik.

Počátek, počínaje, sám sebe upírá a tím dává vzejít započatému, ustanovuje (nikoli zapřičiňuje!!) konkrétní, jsoucí. „Zánik, v silném slova smyslu, je chodem k mlčenlivému skýtání nadcházejícího (der Gang zur verschwiegenen Bereitung des Künftigen), okamžiku a prodlení, v nichž se rozhoduje o návratu a scházení bohů. Tento zánik je nejprvnějším (erstester) počátkem.“<sup>36</sup>

Počátek zve a ponouká jedenkaždé, aby bylo sebou samým. Každé zapo-

<sup>30</sup> Logik, str. 123 (přetlumočil A. N.).

<sup>31</sup> Bes, str. 253.

<sup>32</sup> V prvním počátku je to dar (Gabe) zkušenosti a doteku jsoucna jako jsoucího (*on hé on*).

<sup>33</sup> Bes, str. 253.

<sup>34</sup> GdS, str. 22.

<sup>35</sup> Platón, Rep. 509b9.

<sup>36</sup> Bt, str. 379 (přetlumočil A. N.).

čaté je tak vlastně počátkem samým *v podobě svého vlastního odepření*. Každá tvář, každý tvar, jsoucno je tím, *jako co a v co* se počátek sám skryl, odepřel a utvaroval. Jednokaždé jsoucno je pak tím, jako co se nás dotýká a oslovuje *samo Býti, ono zcela jiné od každého a všeho jsoucího a to nejiné od sebe samého*. Každá věc či bytost je konkrétní tvářností a patrností, vyústěním a stvarováním celého dění, které vágně nazýváme „svět“. A v podobu světa je pak též třeba proměnit dosavadní, metafysikou notně poznamenanou podobu oné záležitosti myšlení (Sache des Denkens), jež sluje Býti.<sup>37</sup>

Chceme-li tedy pochopit, co dnes kolkozem Zeměkoule *jest*, pak musíme zakusit jednokaždé jsoucno v tom, co a jak *ono samo* je.<sup>38</sup> A tím vždy a všude nutně bude počátek, pravda Býti. Tento počátek, realizuje se ve svém počínání, je svým vlastním zánikem, neboť je přeci pouze počátkem a nikoli započatým. *Sebeuskutečniv se, jsa počátkem, zaniká – a jen tak* je sebou samým.

Počátek je, takto se sebeodpíraje, tím nastávajícím, jež nikdy nedorazí, jež zůstane vždy otevřeno. Na svět přijde vždy jen jsoucí, dítě, tvor, věc, nikdy ne Býti samo. Počátek sám sebe *zadržuje* v přicházení, je stále a vždy budoucí, tím posledním (das Letzte). „Počátek setrvává jakožto přicházející (Anfang bleibt als Ankunft.) Počátek je o tolik spočívající, o kolik blíže nastává možnost, že může přijít a nastat a přináší ve svém přicházení (Kommen) vše to, jež drží při sobě (was er bei sich hält)“.<sup>39</sup> Takto spočívaje u sebe (nikdy ale ne o sobě kdesi v zászvěti!!) je počátek počátečně, ve své pravdě.<sup>40</sup>

Jakožto přicházející, jakožto odvíjející se budoucnost, je tak počátek *původem dějin*.<sup>41</sup> Počátek skýtá a ponouká vše, co může být a bude, aniž by byl předem hotovým „osudem“ či „pytlem“ nějakých „idejí“. „V něm“ není nikdy nic hotovo, aby se pak fatalisticky (ne)dělo. Počátek spíše jednokaždé započaté *disponuje* k tomu, aby bylo tím, čím ono samo *ze sebe* je. A čím každé jsoucí bude, to je ponecháno na něm samém. Již bylo řečeno,

<sup>37</sup> ZSD, str. 40/1.

<sup>38</sup> To pak nutně vede k onomu „tautologickému“ způsobu mluvy, který tolik popouzí. Ale jak již naznačeno zcela na počátku, není to než *radikalizace původního fenomenologického nasazení*, je to ryze *autentický* způsob tematizace jsoucna jako jich samých. – Viz alespoň jednu práci, jež se snaží pochopit Heideggerovy „tautologie“: C.-A. Scheier, *Die Sprache spricht. Heideggers Tautologien*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 47, 1(93), Klostermann, Frankfurt/M.

<sup>39</sup> EHD, str. 171 (přetlumočil A. N.).

<sup>40</sup> EHD, str. 75: „Spočívání (das Bleiben) jakožto přicházení (das Kommen) je myšlením *nepředjímatelná* (unvordenkliche) počátečnost počátku.“ (Přetlumočil A. N.).

<sup>41</sup> Logik, str. 40: „Budoucí je *původem* (Ursprung) dějin. Budoucí je však velkým počátkem (großer Anfang), tím, jenž - stále se odpíraje - nejdále zasahuje zpět a současně nejdále předbílá vpřed.“ lb., str. 36: „Budoucí je počátek všeho dění (Geschehen). V počátku je vše obsaženo.“ (Přetlumočil A. N.).

že právě pro tento rys počátku jej Řekové *museli* zakusit a pojmenovat jako *physis*, jako pravdu bytí každého jsoucna, jako *jeho* pravdu, nikoli nějakou obecnou, lhostejnou, nýbrž *physis* je jednakaždá věc, ne nějaká obskurní a vydestilovaná „příroda“ vůbec.

Jsoucna pak nejsou „obrazy“ či jen dokonce „odrazy“ nějakých „idejí“, ani nejsou „dílem“ nějakého „stvořitele“ či „představami“ nějakého „subjektu“ (ať si je transcendentální jak chce), nýbrž jsou sama sebou, mimo každý důvod a ospravedlnění. Jejich ospravedlněním a důvodem jsou ona sama, jejich počátek. Počátek připouští a ponechává jsoucna sobě samým, propouští a ponouká je k sobě samým, do své pravdy.<sup>42</sup>

Takto vše a každé ponoukaje, vládne počátek všemu a vším. Řecký výraz *arché* proto znamená obé: jak počátek, tak vládu. Vždyť vládnout může jen ten, kdo drží v moci to rozhodující, to základní, jímž je počátek, který právě – počal-li – o všem již (nikoli však fatálně) rozhodl.

Je-li počátek počátkem *všeho*, jsou dějiny *jeho vlastními dějinami*.<sup>43</sup> Proto i např. „technika“ není čímsi démonickým či z nebe spadlým, nýbrž (sice notně zamotaným a troskovitým, avšak přesto) děním a vyhrocením počátku samého, který vystupuje pro člověka v jednotlivých *epochálních*, dějinně zakusitelných a dějinnou souvislost vždy teprve vůbec zakládajících podobách, které můžeme znát pod názvy „dějiny filosofie“ či „umění“, tj. jakožto dějiny „západní kultury“. Má-li se udít jiný počátek, pak by země zapadajícího slunce (das Abendland) doznala svého jitra a úsvitu. Pak by mohlo nastat to poslední a nejnepatrnější, to nejvzácnější a nejbližší, jež si nelze ani vynutit, ani vymodlit.

„Počátek sám sebe uzavírá a započíná tak nejhlubší zánik. Z tohoto vzchází *poslední Bůh* (der letzte Gott). Jelikož je tím nejvzácnějším a nejojedinelejším (der Seltenste), náleží mu nejdelší doba přípravy a nepředvídatelná náhlost (unvordenkliche Plötzlichkeit) jeho blízkosti.“<sup>44</sup>

A víme-li, že „již jen nějaký Bůh nás může zachránit“,<sup>45</sup> pak jiný počátek je především věcí každého, kdo stojí o (nejen svou) záchranu.

<sup>42</sup> Pak je také nutno vidět, že ve zmiňovaném příkladu dítěte jeho počátkem nejsou jeho faktičtí rodiče, nýbrž ono samo, jež si své zrození na svých rodičích v podstatě „vynutí“, jež si je k tomu pouze „zvolí“ a „využije“. Asi to zní absurdně, ale na tom nezáleží ani to nemluví proti věci samé. Tu je pak i vidět, že počátek není žádná kausace, nýbrž přicházení a ponoukání, skýtání a ponechání.

<sup>43</sup> GdS, str. 136: „Dějiny jsou proto vždy a jen dějinami počátku. Vždy jsou tím počátečním a spočívají v počínání.“ (Přetlumočil A. N.)

<sup>44</sup> Bes, str. 253.

<sup>45</sup> „Už jenom *nějaký Bůh nás může zachránit*“. Rozhovor pro časopis Spiegel, in: FC, 1 (95), str. 24.



## Poznámka k problematice epistemologické diskontinuity

Josef Fulka

Pokud jsme jako téma této krátké úvahy zvolili „epistemologickou diskontinuitu“, neznamená to, že bychom měli v úmyslu zabývat se detailně různými koncepcemi dějin vědy, které přinesla filosofie dvacátého století, a už vůbec ne „obsahem“ těchto dějin. Náš cíl je daleko skromnější: půjde pouze o pokus o porovnání některých pojetí epistemologické diskontinuity (od Bachelarda přes Canguilhema až po Foucaulta a Althussera) a o naznačení jistých důsledků, které z takové konfrontace mohou vyplynout.

Jako odrazový můstek pro tuto konfrontaci nám poslouží kniha, jež v tomto kontextu představuje práci vskutku kanonickou, totiž Kuhnova *Struktura vědeckých revolucí*. Vzhledem k tomu, že zde má fungovat pouze jako východisko a že jde o knihu všeobecně dobře známou, omezíme se jen na stručné a povšechné shrnutí hlavních Kuhnových tezí. Cílem *Struktury vědeckých revolucí* je, jak píše autor v předmluvě, velmi důsledné zpochybnění pojetí dějin vědy chápaných jako postupná kumulace poznatků směřujících vposledku k jakémusi „absolutnímu vědění“, tj. naprosto objektivnímu, koherentnímu a transparentnímu pochopení skutečnosti, jež je předmětem vědeckého popisu. Proti takovému chápání dějin vědy (jež lze najít například u Condorceta, Hegela nebo – byť s jistými výhradami – u Augusta Comta, abychom uvedli jen tyto tři příklady) staví Kuhn deskriptci postupu vědeckého poznávání jakožto střetu paradigmat. Paradigma představuje jakousi teoretickou strukturu, soubor všeobecně přijímaných tezí, teorií a tvrzení, jejichž celek slouží jako explikační model pro řešení vědeckých problémů (které Kuhn – podle našeho názoru poněkud překotně a lehkomyšlně – přirovnává k řešení hádanek či rébusů). Zdánlivá homogenita a univerzální platnost, na kterou si paradigma, alespoň ve většině případů, činí nárok, ovšem ve skutečnosti není bez trhlin. To, co Kuhn označuje jako

vědeckou revoluci, není ničím jiným než procesem zhroutení jednoho paradigmatu a jeho nahrazení paradigmatem novým. Obecné schéma vědecké revoluce je zhruba následující: v nitru určitého paradigmatu se dříve či později objeví něco, co Kuhn nazývá anomáliemi. Paradigma se zpočátku může snažit zacelit svou vlastní koherentnost tím, že anomálie odsune stranou coby prosté proti-příklady či výjimky potvrzující pravidlo, ale pokud je takových výjimek příliš mnoho, nedostatky stávajícího paradigmatu se stanou něčím natolik zjevným, že je třeba celý systém od základů reformulovat, eventuálně nahradit systémem jiným. Po rozpadu paradigmatu nastává období „bezvládí“, soupeření různých teorií, z nichž obvykle zvítězí ta, která je s to nejspokojivěji vysvětlit právě ty problémy, na nichž předchozí paradigma selhalo.

Proti Kuhnově koncepci diskontinuálních dějin vědy, postupujících právě prostřednictvím vědeckých revolucí, je však pochopitelně možno vznést řadu námitek. Velice pozoruhodným způsobem s ní explicitně – byť velmi stručně – polemizuje kupříkladu Michel Serres ve své práci *Éloge de la philosophie en langue française*. Serres oprávněně poukazuje na fakt, že Kuhnova teze, jakkoli je jistě záslužná, je současně zvláštním způsobem „tvrdá“.<sup>1</sup> Kuhnovy dějiny vědy sice nejsou kumulativní, ale přeci jen jsou stále v jistém smyslu kontinuální. Jde o jakousi „diskontinuální kontinuitu“ střídání paradigmat, jehož vzorec nakonec zůstává pořád stejný a ve vztahu k realitě mnohdy působí – abychom použili bergsonovského výrazu – dojmem „šatů, které nepadnou“, které jsou sice dost velké na to, aby se do nich vešlo vše a ještě spousta místa zbyla, ale zároveň samozřejmě nemožnou být „ušité na míru“ skutečnému postupu vědeckého poznávání v jeho konkrétních projevech (což se ostatně zdá potvrzovat i fakt, že škála příkladů, jež se v Kuhnově knize objevují, je velice omezená). Serres jde dokonce tak daleko, že tento proces střídání paradigmat přirovnává k hegelovské dialektice;<sup>2</sup> pochopitelně ne v tom smyslu, že by se u Kuhna jednalo o nějaké směřování k absolutnímu vědění (právě s touto myšlenkou Kuhn polemizuje), ale proto, že oběma teoriím je podle Serrese společná určitá neohebnost.

Serresovu kritiku Kuhna, jakkoli se omezuje jen na několik vět, pokládáme za klíčovou. Fakt, že dějiny vědy prezentují výraznou diskontinuitu,

<sup>1</sup> „Th. Kuhn nedokáže rozlišit měkká paradigmata od tvrdých.“ M. Serres, *Éloge de la philosophie en langue française*, str. 222.

<sup>2</sup> „Jeho [Kuhnova] teorie vlastně promítá do prostoru ono pozitivno a negativno, jež dialektika promítala do času.“ M. Serres, *op. cit.*, str. 222.

se nám zdá nepopíratelný, nicméně bychom si chtěli položit otázku, zda není možné myslet tuto diskontinuitu způsobem, jenž by se obešel bez pravidelnosti kuhnovského vzorce. Je skutečně nutné, aby každý nový vědecký objev či nová vědecká teorie představovaly reakci na nějaké předchozí paradigma? Není třeba brát v úvahu i celou řadu dalších, „drobných“ faktorů, jimž chybí jakékoliv rysy obecnosti a jež se v souvislosti s konkrétními případy zdají být „pouze“ nahodilými a těžko postžitelnými okolnostmi?

Velkou zásluhu na vypracování koncepce dějin vědy, jež sice pracuje s pojmem diskontinuity, ale zároveň jej slučuje s představou výrazné nepravidelnosti, má podle našeho názoru Gaston Bachelard a především jeho kniha *La formation de l'esprit scientifique* (jsme si samozřejmě vědomi toho, že vznikla dříve než dílo Kuhново, ale úkol, který jsme si stanovili, nám umožňuje nebrat při srovnávání různých koncepcí dějin vědeckého poznání ohled na jejich časovou posloupnost). Problém vědeckého poznání je podle Bachelarda třeba klást v termínech „překážek“<sup>3</sup> – chce-li být vědecký popis adekvátní a důsledný, musí se vyrovnat s jistou rezistencí stavící se mezi něj a popisovaný předmět, s rezistencí, kterou Bachelard nazývá „epistemologickou překážkou“.<sup>4</sup> Nejde zde o nějaké vnější překážky, ale o překážky inherentní samotnému poznávání dotyčného předmětu – důležité ovšem je, že Bachelard se ve své knize nepouští do jejich klasifikace (jež by jim mohla dodat obecnost, která by byla analogická obecnému charakteru Kuhnovy teorie paradigmát), ale uvádí pouze jejich příklady – např. překážka spočívající v prvotní zkušenosti s poznávaným předmětem jako takovým, překážka nepostačujícího konceptuálního aparátu, animistický či digestivní mýtus atd. Tyto překážky se nekladou podle nějakého určitého vzorce, mnohdy jsou důsledkem imponderabilii souvisejících s nahodilými singulárními okolnostmi a v důsledku toho nelze nějakým obecným způsobem stanovit ani samu povahu a postup jejich překonávání. Jinak řečeno, vědecké poznání se podle Bachelarda posouvá kupředu prostřednictvím epistemologických zlomů (tuto formulaci později převezme L. Althusser ve své interpretaci Marxovy filosofie), jejichž souslednost nevykazuje žádnou pravidelnost ve smyslu kuhnovské vědecké revoluce.

Toto Bachelardovo stanovisko později dovede do důsledků jeden z nej-

<sup>3</sup> G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, str. 13.

<sup>4</sup> Bachelard epistemologické překážky definuje jako „příčiny stagnace či dokonce regrese, vyjevující se v samotném aktu poznávání“, *op. cit.*, str. 13.

pozoruhodnějších francouzských filosofů vědy Georges Canguilhem. Canguilhem nepojímá dějiny vědy jako překonávání epistemologických překážek, ale především jako tvoření a rozvíjení konceptů. Dějiny vědy se v tomto kontextu stávají mechanismem nejen diskontinuálním, ale navíc i v jistém smyslu vytěšňujícím. Canguilhem klade velký důraz na fakt, že určitý pojem či koncepce jsou s to stát se fundamentem skutečné (a přijímané) teorie teprve tehdy, když vstoupí do prostoru, který bychom mohli nazvat naším „teoretickým zorným polem“. Je zcela zjevné, že takový vstup se ovšem ani zdaleka nemusí krýt s vynalezením dotyčného pojmu (velmi názorným příkladem je například Mendelův objev zákonů dědičnosti, který do vědeckého teoretického pole vstoupil až padesát let poté, co byl zformulován)<sup>5</sup>. Tyto subtilní a složité procesy vynořování nebo naopak zániku pojmů a teorií, které bychom plným právem mohli nazvat „životem konceptů“, představují fundament dějin vědy chápaných nikoliv jako proces řídicí se předem stanovitelným a determinovatelným strukturním vzorcem, ale jako otevřené dějiny podepírané sedimentací vědeckých (i jiných) ideologií: „tvrdíme, že teorie se nerodí z faktů, která uvádějí v soulad a která je údajně podnítila. Přesněji řečeno, fakta podněcují teorie, ale nedávají vzniknout pojmům, jež je vnitřně sjednocují, ani intelektuálními intencím, jež rozvíjejí,“ píše Canguilhem.<sup>6</sup> Ve svých knihách velice přesvědčivě ukazuje celou řadu paradoxů, jež zmíněná sedimentace ideologií může vyvolat: například ve své nejslavnější práci *Le Normal et le pathologique* dochází k názoru, že pojem (biologické) normy, jak se konstitoval během devatenáctého století, je nutno myslet nikoliv na základě normality, ale normativity – patologický stav, stav nemoci, se kupříkladu dlouho chápal jako cosi suplementárního ve vztahu k pojmu zdraví (Leriche definoval zdraví jako „život v tichu orgánů“, do něž může kdykoliv vtrhnout hluk nemoci). Zdravý jsem tedy tehdy, když prožívám vztah ke svému tělu jakožto určitou nezpochybněnou evidenci. Nemoc oproti tomu představuje určité riziko, zaváděné organismem do vztahu k sobě samému – vyznačuje zkušenost, v níž se organismus setkává se svou vlastní křehkostí. Nemoc či patologično se tedy bere v úvahu jen proto,

<sup>5</sup> V knize *Connaissance de la vie* Canguilhem například rozebírá složité peripetie, jimiž se ubíral pojem „buňka“ a „buněčná teorie“ a ukazuje, že „vynalezení“ konceptu buňky jakožto základního stavebního kamene živých organismů ani zdaleka nepředstavuje jednoznačnou záležitost. Co se týče výkladu Canguilhemova pojetí vědeckého pojmu a dějin vědy, důležitou oporou nám zde byla mimořádně precizní a přehledná studie Guillaumea Le Blanca *Canguilhem et les normes*.

<sup>6</sup> G. Canguilhem, *Connaissance de la vie*, str. 79.

aby lépe vyvstaly zákony normálního stavu. V důsledku zmíněného normativního fundamentu tvorby vědeckých pojmů „není pojem normálního konceptem statickým či pacifickým, ale dynamickým a polemickým.“<sup>7</sup> V knize o pojmu reflexu, abychom uvedli jiný příklad, Canguilhem názorně dokazuje, že koncept reflexu nevznikl v mechanistickém, ale ve vitalistickém prostředí (tedy na pozadí ideologie stojící v přímém protikladu k pojmu, jenž se z ní rodí).<sup>8</sup> Pro epistemologii, která, jak říká Canguilhem, „se vynořuje především jako kritické zkoumání vnitřních hodnot vědeckých výpovědí,“<sup>9</sup> z těchto konkrétních případů – a mnoha dalších, jimiž se zabývá – plyne celá řada zásadních důsledků. Dějinám vědy je kromě diskontinuitnosti a jisté represivní schopnosti třeba přiznat i další charakteristiku, již bychom mohli popsat, třebaže Canguilhem tohoto výrazu explicitně nepoužívá, s pomocí freudovského termínu předeterminovanosti. Objevení vědeckého pojmu není totožné s jeho eventuálním vstupem do teoretického pole, může být překryto jinými pojmy, takže postupu vědeckého poznávání je vposledku vlastní i jakási vertikální diferenciace: pojmy se navzájem překrývají, mohou se ponořit pod povrch dominantního vědeckého pole a později se znovu vyjevit. Slovo předeterminovanost, které Freud používal jako nástroj popisu plurideterminovanosti symptomu či snového elementu, tj. ke zdůraznění faktu, že určitý prvek afektivního prostoru je výsledkem navrstvení několika nevědomých procesů, se nám v tomto kontextu zdá být zcela na místě.<sup>10</sup> Teoretické zorné pole má podle Canguilhema ovšem ještě jednu pozoruhodnou vlastnost, totiž určitou schopnost iluze, kterou Bergson nazval „zpětným pohybem pravdy“: jakmile pojem či teorie do tohoto pole jednou vstoupí, automaticky zpětně osvětlují všechna předchozí zorná pole, v nichž zvláště výrazně vystupuje na světlo cosi, co obvykle označujeme za „předchůdce“ dotyčné teorie. Canguilhem ovšem pojem předchůdce velmi důsledně a oprávněně kritizuje. Předchůdci se objevují vždy teprve *après coup* a mohou mít tuto funkci pouze proto, že víme, čeho jsou předchůdci. Tuto kritiku později ve velmi vyhrocené podobě převezme Louis Althusser ve svém textu o Freudovi a Lacanovi, v němž Freuda nazve „myslitelem bez otce“, myslí-

<sup>7</sup> G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, str. 177.

<sup>8</sup> Viz Canguilhemovu práci *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*.

<sup>9</sup> G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, str. 9.

<sup>10</sup> S. Freud, *Výklad snů*, str. 295. Freud zde rozebírá slavný sen o „botanické monografii“ a rozpoznává v něm motivy představující určité uzlové body, „v nichž se velmi mnoho snových myšlenek setkává, protože z hlediska výkladu snu jsou tyto prvky *mnohoznačné*... Každý prvek snového obsahu se ukazuje jako *předeterminovaný*, jako několikrát zastoupený ve snových myšlenkách.“

telem, který neměl žádného „teoretického otce“ a nezbyvalo mu nic jiného, než být otcem sám sobě. Mluvit o Freudových „předchůdcích“ (ať už by se jednalo o Sofokla, Shakespeara, Goetha, Nietzscheho nebo kohokoliv jiného) je podle Althussera zcela nesmyslné, neboť Freudova „teoretická osamělost“ je absolutní a všichni předchůdci, které bychom v této souvislosti mohli objevit, se vyjevují jakožto předchůdci pouze ve světle radikality Freudova kopernikánského převratu: „Když chtěl [Freud] myslet, to jest vyjádřit ve formě určitého důsledného systému abstraktních pojmů onen pozoruhodný objev, s nímž se každý den znovu setkával při sezeních souvisejících s jeho *praxí*, mohl nakrásně hledat teoretické precedenty, teoretické otce, ale žádné nenašel.“<sup>11</sup> Slovo otec zde stačí nahradit slovem předchůdce a je zcela zjevné, do jaké míry se Althusser inspiroval Canguilhemovským pojetím teoretického pole a zpeřných iluzí, které vytváří.

Z předchozího je patrné, že předmětem Canguilhemova pojetí epistemologie nemůže být hledání nějaké všeobecně platné pravdy či univerzálního pravidla, byť by se nabízel třeba jen v podobě obecného vzorce „struktury vědeckých revolucí“. Canguilhem skutečně posléze dochází k následující kvazi-nietzscheovské definici pravdy: „Pravda je svého druhu omylem, ve smyslu určité vitální iluze, bez níž by jistý druh živých bytostí, totiž člověk, nedokázal žít.“<sup>12</sup>

Bylo by samozřejmě možné mluvit o zásadním vlivu, jaký mělo toto Canguilhemovsko-bachelardovské pojetí diskontinuity například na „archeologii“ Michela Foucaulta: velmi výrazně se promítlo zejména do jeho slavné knihy *Slova a věci*, jež druhdy vzbudila poměrně značný rozruch, související mimo jiné i s Foucaultovou „teží diskontinuity“ mezi epistémami – pojmem *epistéma* Foucault označuje formaci, kterou bychom mohli v Canguilhemových intencích označit jako ideologický sediment: nejde tedy o nějaký soubor teorií ve smyslu kuhnovského paradigmatu, ale o něco, co vznik takových teorií teprve umožňuje. Zjevně se zde ocitáme velmi daleko od Kuhnova pojetí vědecké revoluce: to, co je ve vlastním slova smyslu hlavním tématem Kuhnovy knihy, totiž vědecká revoluce jakožto *změna paradigmatu*, Foucault odsouvá zcela stranou. Jeho pojetí diskontinuity je vyznačeno především rezignací na popis mechanismu přechodu z jedné epistémy do druhé. Přes některé povrchní podobnosti mezi Foucaultovým a Kuhnovým dílem jsou *Slova a věci* ve skutečnosti přímým protikladem *Struktury vědeckých revolucí*. Jen mimochodem poznamenejme,

<sup>11</sup> L. Althusser, „Freud et Lacan“ in: *Ecrits sur la psychanalyse*, str. 27.

<sup>12</sup> G. Canguilhem, „Science et contre-science“ in: *Les hommages à Jean Hyppolyte*, str. 178.

že zmíněná teze diskontinuity představuje rovněž jeden z důvodů, kvůli nimž byl Foucault mnohdy přiřazován k myšlenkovému proudu, který bychom mohli nazvat „strukturalistickou filosofií“ (něco podobného, jak se pokusíme záhy ukázat, platí i o Louisi Althusserovi). Troufáme si však tvrdit, že bachelardovsko-canguilhemovská inspirace u Foucaulta v tomto případě hraje daleko větší roli než vliv myslitelů, jimiž se inspiroval strukturalismus. Důkladnější zmapování této afinity – na kterou se v sekundární literatuře věnované Foucaultovi až příliš často zapomíná – by si však vyžádalo samostatnou studii, ke které nám zde chybí prostor.

My bychom se namísto toho chtěli podrobněji pozastavit u filosofa, který byl zmíněnými koncepcemi epistemologické diskontinuity rovněž hluboce ovlivněn (snad v ještě větší míře než Foucault), totiž u Louise Althussera. Budeme se věnovat především jeho knize *Lire Le Capital* (napsané spolu s E. Balibarem, R. Establetem, P. Machereyem a J. Rancièreem), přesněji řečeno její úvodní části, v níž Althusser nastiňuje svoji koncepci „symptomálního čtení“ a vztahu viditelnost/neviditelnost v rámci teoretického pole.<sup>13</sup>

Zmíněná dvojí problematika – čtení a vidění – jsou u Althussera ve velmi úzkém vztahu. Co u Althussera znamená číst? Jde o pojem velice široký, zahrnující vidění, naslouchání, mluvení a samozřejmě četbu ve vlastním slova smyslu – všechna ona gesta, jež uvádějí člověka do vztahu s jeho díly. Althusser se domnívá, že podrobná četba Marxe může vpsledku výrazům „čtení“ i „psaní“ dodat nový smysl. Představa četby se v souvislosti s Marxovou filosofií neobjevuje náhodou – Marxovy rané texty se podle Althussera vyznačují něčím, co nazývá „explicitní nevinností četby“. Poznat podstatu věci pro mladého Marxe znamenalo „číst“ abstraktní esenci v transparenzi její konkrétní existence: šlo o jakousi nostalgii po četbě v otevřené knize světa, jež se v nejvyšší míře vyjadřovala v hegelovském modelu konce dějin, kde, jak píše Althusser, „pojem konečně začíná

<sup>13</sup> Je pozoruhodné, že Althusserova četba Marxe, jež se na základě těchto úvah odvíjí, nezbudila u jeho komentátorů zrovna velké nadšení. Například v knize Manfreda Franka *Co je neostrukturalismus?* nalezneme podivné tvrzení, že období Althusserových úvah o „zasazeném oku“ lze najít již u Fichta (viz str. 95–98). Anž bychom se pouštěli do podrobnější polemiky s Frankem, poznamenejme pouze, že tato teze podle našeho názoru představuje velice jasný příklad iluze „předchůdce“, již jsme se zabývali výše. Stejně neplodným způsobem s Althusserem polemizuje Raymond Aron ve své knize o „imaginárních marxismech“ (*D'une Sainte Famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*) a dokonce i ve svých *Pamětech* výslovně popírá, že by Althusser přišel s čímkoliv novým (viz R. Aron, *Mémoires*, str. 802–809). Nechtěli bychom Althussera hájit za každou cenu – *de gustibus non est disputandum* –, nicméně se domníváme, že takovéto odsudky jsou přeci jen dosti nespravedlivé, a mohli bychom si klást otázku, zda vpsledku nepředstavují určité místo rezistence (ve freudovském slova smyslu).

být viditelný na otevřeném nebi, osobně přítomný mezi námi, hmatatelný ve své smyslové existenci, kdy *tento* chléb, *toto* tělo, *tato* tvář, *tento* člověk jsou Duchem samým.<sup>14</sup> Althusser se však chce soustředit především na pozdního Marxe, autora *Kapitálu*, jenž se podle slavné Althusserovy koncepce od Marxe raného zásadně liší, dokonce do té míry, že mezi ranými a pozdními Marxovými díly lze konstatovat „epistemologický zlom“ (pojem explicitně přejatý od Bachelarda). Jedna z možností, jak číst tuto radikální diferenci mezi mladým a pozdním Marxem, spočívá v tvrzení, podle něhož se pozdní Marx rozešel s oním religiózním mýtem četby, jemuž v mládí stále ještě podléhal, a následkem toho i s hegelovským pojetím celku jakožto „duchovní“ totality. Při psaní *Kapitálu* je Marx současně i čtenářem svých předchůdců (např. Smitha), a to skrze svůj vlastní diskurs. Jde o jakousi retrospektivní teoretickou četbu, v níž se to, co např. Smith nemohl vidět a chápat, jeví jako radikální nedostatek či „chybění“ (*manque*). Postup Marxovy četby ukazuje u Smitha určité neviditelné mezery (neviditelné pro něj) či ve vlastním slova smyslu „vynechávky“: Smith docela prostě neviděl to, co měl zdánlivě přímo před očima, nepodařilo se mu uchopit něco, co měl na dosah ruky.<sup>15</sup> Tyto přehmaty či „přehlédnutí“ (fr. *bévues*: Althusser si zde pozoruhodným způsobem hraje s významy slov souvisejících s vizualitou) jsou sice zapříčiněny jakousi absencí vidění, ovšem na druhou stranu právě ostrost Smithova pohledu Marxovi umožňuje rozpoznat a docenit – i přes zmíněná „přehlédnutí“ – rovněž jeho „náhledy“ (*vues*): jedná se tedy o jakousi jedinečnou identitu a logiku „přehlédnutí“ a „nahlédnutí“.

Přehlédnutí je čímsi, co se přímo týká vidění. Ne-vidění je vposledku vůči vidění vnitřní, představuje určitou formu vidění a je s tímto viděním v nutném vztahu. Zde se již ocitáme velmi daleko od onoho *čtení*, jak je uskutečňoval mladý Marx, jenž chtěl z otevřené knihy totality vyčíst lidskou podstatu v transparentci jejího odcizení. Žádná identita vidění a ne-vidění tu ještě neexistovala. Číst Marxův *Kapitál*, který je sám četbou textů kla-

<sup>14</sup> L. Althusser, *Lire Le Capital*, str. 7.

<sup>15</sup> Na tomto místě si nelze nepovšimnout dalšího důležitého textu, který při formulaci těchto Althusserových úvah sehrál značnou roli, totiž známého Lacanova semináře o „Odcizeném dopise“, jenž otevírá jeho *Ecrits (Le séminaire sur „la Lettre volée“ in: Ecrits, str. 11–61)*. Lacan se zde zabývá Poeovou povídkou „Odcizený dopis“ a vyvozuje z ní svoji koncepci „mrtvého“ či „plovoucího“ označujícího, tvořícího centrální prázdné místo struktury označujících řetězců. Téma ne-viditelnosti či slepé skvrny struktury ostatně představuje oblíbený motiv francouzského myšlení druhé poloviny 20. století. Objevuje se i u Foucaulta, který v úvodní části svých *Slov a věcí* ve svém obdivuhodném výkladu Vélasquezova obrazu *Las Meninas* podrobně rozebírá „místo krále“, onu centrální prázdnost, jež je sice absentní, ale právě skrze svou absenci umožňuje přítomnost všeho kolem sebe.



sické ekonomie, tedy podle Althussera znamená zcela přepracovat naši představu poznání, opustit spekulární a spekulativní mýtus vidění a bezprostřední četby.

Onen vztah, jenž definuje viditelné, zde definuje zároveň i ne-viditelné. Je to samo pole určité problematiky, samo teoretické pole, jež určuje a strukturuje ne-viditelnost jakožto určitou vyloučenost z pole viditelnosti, a to díky samotné struktuře tohoto pole. Takto je tomu, píše Althusser, například s pojmem kyslíku v rámci flogistonové teorie či s pojmem nadhodnoty v rámci klasické ekonomie. Tyto nové předměty a problémy jsou ve struktuře pole existující problematiky nutně ne-viditelné, a to prostě proto, že nepředstavují předměty dotyčné teorie; jsou vykázaný, odsunutý mimo pole viditelného a jejich prchavá přítomnost v tomto teoretickém rámci proto zůstává nepovšimnuta a stává se jakousi absencí, jakýmsi „přehlédnutím“. Ne-viditelnost je ne-vidění určité teoretické problematiky, které si oko, přecházejíc své non-objekty a non-problémy, není s to všimnout. Ne-viditelnost v nitru viditelného pole není ovšem nějaké *cokoliv*, jež je vůči viditelnosti onoho pole vnější a jež je mu cizí. Ne-viditelnost je *definováno* viditelnem jakožto *jeho* ne-viditelnost: není jednoduše vně viditelného, ale představuje element exkluze, který je vnitřní vidění samému – je definováno samotnou strukturou viditelného a „vyjevuje“ se jako jeho slepá skvrna.

Althusser se v souvislosti s tímto vymezením brání spaciálním metaforám jako „teoretická půda“, „horizont“ či dokonce „limity teoretického pole“ – takové výrazy totiž budí dojem, že se jedná o prostor limitovaný jiným, jemu vnějším prostorem. Jsou-li zde ovšem nějaké meze či limity, jde o limity vnitřní: pole „nese svůj vnějšek uvnitř sebe sama.“<sup>16</sup> Paradoxem teoretického pole je, že jde o pole nekonečné, o pole bez hranic, ovšem toto pole je definováno a vymezeno uvnitř sebe sama: jeho „konečnost“ je záležitostí jeho vnitřku. Pokud se v něm za určitých okolností mihne prchavá přítomnost nějakého ne-viditelného elementu, může mít pouze funkci „přehlédnutí“.

Aby bylo možno uvidět tyto ne-viditelné elementy, tato přehlédnutí, nestačí pouze pozorný pohled (ten bezvýhradně podléhá vymezenosti teoretického pole a nijak nezáleží na tom, zda jde o pohled soustředěný), ale, jak říká Althusser, pohled *poučený*, pohled vyprodukovaný proměnou pole a následnou změnou v povaze schopnosti vidění. Althusser v tomto

<sup>16</sup> L. Althusser, *Lire Le Capital*, str. 21.

kontextu jednoznačně odmítá determinovat povahu takovéto změny (tato rezignace se ostatně velmi blíží foucaultovské tezi diskontinuity): bere ji jako fakt a do analýzy jejího mechanismu se nepouští. Poznámává pouze, že tento posun hlediska je výsledkem velmi specifických a komplexních podmínek, jež nelze v žádném případě redukovat na idealistický mýtus rozhodnutí ducha „změnit stanovisko“. Je třeba spokojit se s tím, že subjekt se může ocitnout na nové půdě a může „staré“ ne-viditelně podrobit poučenému pohledu. Pokud bychom se v tomto směru snažili přeci jen hledat nějaké schéma, jež by nám umožnilo onu změnu stanoviska alespoň částečně osvětlit, jako jisté vodítko by nám snad mohl posloužit opět freudovský pojem předeterminovanosti. Althusser sám ve svém textu „Contradiction et surdétermination“ z knihy *Pour Marx*<sup>17</sup> vysvětluje rozdíl mezi hegelovskou a marxistickou koncepcí dialektiky s pomocí tohoto termínu. Ono slavné Marxovo gesto „převrácení hegelovské dialektiky“, ohlašované v doslovu ke druhému vydání *Kapitálu*,<sup>18</sup> podle Althussera nepředstavuje pouze změnu obsahovou – naplnění hegelovského dialektického schématu materialistickým obsahem –, ale především zásadní transformaci samotné povahy dialektiky jako takové: Marxova dialektika je na rozdíl od transparentní dialektiky Hegelovy „předeterminovaná“ a k dialektickému zvratu v ní dochází v důsledku ne-transparentní kumulace kontingentních elementů. Domníváme se, že mechanismus změny teoretického stanoviska, do jehož analýzy se Althusser v knize *Lire Le Capital* odmítá pustit, je snad možno pochopit podobným způsobem, to jest jako postupné neprůhledné hromadění více či méně kontingentních imponderabilí, jež dříve či později vede k nahrazení jednoho teoretického pole jiným.

Mohl-li tedy Marx vidět to, co Smith nezahlédl, je to proto, že stojí na jiném teoretickém terénu. Tuto poučenou četbu, vycházející ze změny stanoviska, Althusser nazývá četbou „symptomální“: symptomální četba odhaluje to, co v daném textu a v daném poli zůstává neodhaleno. Nové texty, jež tímto způsobem vznikají, se artikulují právě na základě „přehlédnutí“, jež jsou inherentní textům interpretovaným. Sám Althusser si ostatně v rámci svého teoretického projektu dělá nárok na to, že čte Marxe rovněž symptomálně, že se „snaží myslet namísto něj to, co by si on sám musel myslet, aby byl sám sebou.“<sup>19</sup> O tom svědčí četné inovace, které do

<sup>17</sup> Viz „Contradiction et surdétermination“ in: *Pour Marx*, str. 85–128.

<sup>18</sup> K. Marx, *Kapitál*, str. 30–31.

<sup>19</sup> L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, str. 248. Tato pozoruhodná Althusserova autobiografie obsahuje četné cenné poznámky týkající se toho, jak se on sám dívá na svůj teoretický projekt „návratu k Marxovi“.

marxistického diskursu vnáší, například důraz na materiální charakter ideologie<sup>20</sup>, který u Marxe nenajdeme a k němuž, jak sám přiznává, došel oklikou přes Spinozu a Machiavelliho.

Z tohoto důvodu se můžeme domnívat, že ona koncepce poučeného pohledu se nenese ve znamení nějakého epistemologického optimismu: vyznačuje naopak Althusserovo pojetí diskontinuity, jež se vposledku vztahuje i na dějiny filosofie – na základě ne-viditelnosti jednoho pole se sice konstituuje viditelnost jiného (a je třeba zdůraznit, že tento přechod opět nemá nic společného s kuhnovskou vědeckou revolucí; jedná se o předeterminovanou diskontinuitu, neboť teoretické pole nese svoji ne-viditelnost v sobě samém a tato ne-viditelnost zde rozhodně nehraje roli nějaké „anomálie“), ovšem toto nové pole opět implikuje ne-viditelná místa.

Canguilhemovskou koncepci dějin vědy je tedy konec konců možno uplatnit i na dějiny filosofie. Ani dějiny filosofie nepředstavují nějaký transparentní proces, v jehož rámci by se jedna po druhé vynořovaly knihy, jež dnes považujeme za kanonické: stačí upozornit kupříkladu na fakt, že takový Spinoza – jenž je dnes jednoznačně připuštěn do filosofické „síně slávy“ – byl po velmi dlouhou dobu ze společnosti „slušných“ filosofů vyloučen. Předeterminované zvraty a zlomy jsou pro dějiny filosofie stejně typické jako pro dějiny vědy. Můžeme si ostatně všimnout, že celá řada významných filosofů (například Nietzsche, Heidegger, Deleuze či sám Althusser) tuto institucionální představu filosofického kánonu odmítla a vybuodovala si své vlastní, „soukromé“ dějiny filosofie, jež se již nevyznačují kontinuitou dějinnou, tvořenou uměle vykonstruovanou sousledností falešných předchůdců a následovníků, ale spíše jakousi konceptuální koherencí, jež představu zvrátů a zlomů nejen nevyklučuje, ale naopak potvrzuje. Domníváme se – a tím bychom chtěli naši úvahu zakončit –, že toto gesto je zcela legitimní, a to mimo jiné i proto, že oprávněně zpochybňuje nejen pojem předchůdce, ale i ono kritérium interpretační věrnosti, jež je podle našeho názoru v oblasti filosofie silně přeceňováno. Ptát se, zda byl Heidegger „věrný“ Anaximandroví, zda Kojève „správně pochopil“ Hegela anebo zda Althusser skutečně „porozuměl“ Marxovi, nám připadá zcela neadekvátní. Ve všech zmíněných případech nejde o interpretaci, jež by se snažila držet doslovnosti vykládaných autorů, ale spíše o jakousi reskripci, jejíž význam tkví v legitimním posunu smyslu interpretovaných textů a v diskursivním zdvojení jejich prostoru (v důsledku

<sup>20</sup> Viz „Idéologie et appareils idéologiques d'Etat“ in: *Positions*, str. 79–137.

čehož mizí jasně stanovitelná hranice mezi textem primárním a sekundárním). Význačným rysem symptomální četby je, že výklad přestává být suplementem vykládaného a stává se jeho dvojníkem. Nechceme samozřejmě říci, že v důsledku toho je možné psát či říkat cokoli o čemkoli, avšak na druhou stranu se nemůžeme zbavit dojmu, že podstata skutečného filosofického výkladu tkví v odvaze říci více, než říká interpretovaný text. Toto „více“ ovšem pochopitelně může vyznačovat interpretaci dobrou i špatnou – zde se však už dostáváme do oblasti, jež daleko přesahuje původní záměr tohoto textu, který bychom zde rádi nabídli Janu Sokolovi, neboť jsme se mnohokrát mohli z vlastní zkušenosti přesvědčit o tom, že jeho přístup k dějinám filosofie je více než otevřený.

### Literatura

- Althusser, L.: *L'Avenir dure longtemps*, Stock/IMEC, 1992  
Althusser, L.: *Ecrits sur la psychanalyse*, Stock/IMEC, 1993  
Althusser, L.: *Lire Le Capital* (spolu s E. Balibarem, R. Establetem, P. Machereyem a J. Rancièrem), PUF, 1996  
Althusser, L.: *Positions*, Ed. sociales, 1976  
Althusser, L.: *Pour Marx*, Ed. La Découverte, 1986  
Aron, R.: *D'une Sainte Famille à l'autre*, Gallimard, 1969  
Aron, R.: *Mémoires*, Julliard 1983  
Bachelard, G.: *Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1993  
Canguilhem, G.: *Connaissance de la vie*, Vrin 1992  
Canguilhem, G.: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin 1989  
Canguilhem, G.: *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Vrin 1977  
Canguilhem, G.: *Le Normal et le Pathologique*, PUF, 1966  
Canguilhem, G.: „Science et contra-science“ in: *Les hommages à Jean Hyppolite*, PUF 1971  
Foucault, M.: *Slová a věci*, Kalligram 2000  
Frank, M.: *Co je neostrukturalismus?*, Sofis 2000  
Freud, S.: *Výklad snů*, Psychoanalytické nakladatelství 1998  
Kuhn, T. S.: *Struktura vědeckých revolucí*, OIKOYMENH, 1998  
Le Blanc, G.: *Canguilhem et les normes*, PUF, 1998  
Marx, K.: *Kapitál*, SNPL, 1954  
Serres, M.: *Éloge de la philosophie en langue française*, Flammarion, 1997

## **Historie, paměť, autobiografie** **(Poznámky k tematizování minulosti)**

*Jakub Grygar*

Čas a způsob jeho uchopení v různých společnostech, to, jaké mají různé podoby jeho vnímání důsledky a to, jakým způsobem je minulost používána k hledání významu přítomnosti, to jsou jen některé okruhy otázek, jimž byla po celá 90. léta věnována neutuchající pozornost. Studium sociálních a kulturních rámců paměti, stejně tak jako společenskými vědami inspirovaná historie, odkazují k různým podobám tematizování minulosti. Minulost jako souhra veškerého, samo o sobě více či méně spojitého dění může existovat, jak se budeme snažit ukázat, „pouze“ v podobě tematizace do podoby kontinuálního příběhu. Podoby této tematizace jsou však různé. Specifické, ale ne vždy a ne stále od sebe oddělené různé podoby takového tematizování minulosti představují historie, paměť a autobiografie. Přes své osobité způsoby a mechanismy vytvářejí z aglomerátu v minulosti proběhlých událostí data, z nichž pak konstruují své příběhy, mají tyto různé kategorie konceptualizace minulosti společné především to, že vstupují do sporů o „novou přítomnost“. Novou v tom smyslu, že tyto různé příběhy jako různě tematizovaná minulost konkurují nejenom sobě navzájem, ale i v tom, že jsou konstruovány v závislosti na vymezení vůči starším konstrukcím téhož řádu. Tak je paměť jedné generace či sociální skupiny nahrazena pamětí skupiny jiné, autobiografické líčení dětství se liší u téže osoby v čase jejího mládí od líčení v období stáří a historie vyprávěna novou politickou autoritou se liší od tematizace minulosti autority předchozí. A přítomnosti pak v tom smyslu, že přítomnost, jak ještě ukážeme, je v podstatě určena rozsahem tematizované minulosti, v níž je hledáno osvětlení a legitimizace stávajícího *statu quo*.

## I.

Určení období, od kterého můžeme datovat první impulsy vedoucí k dnešnímu rozkvětu zájmu o to, co vlastně znamená minulost, již *de facto* představuje samotnou definici našeho problému. Aniž bych chtěl popřít přínos intelektuálního úsilí např. sv. Augustina, z jehož myšlenek obsažených v *Confessiones* dodnes vycházejí někteří autoři zabývající se časem ve společenských vědách (např. Banaszczyk 1981), je zřejmé, že pokud chceme mluvit o dataci prvních impulsů vedoucích k rozkvětu našeho tématu, musíme sáhnout k takovým postavám, jejichž názory jsou v současnosti předmětem nejčastějších citací, popř. i polemik.

Pokud se rozhodneme zkoumat naše téma pod tímto zorným úhlem, můžeme ve společenských vědách identifikovat tři základní vývojové linie tematizování času. První představuje tradice zkoumání jdoucí od Henry Bergsona (1919, 1994), jehož názory se přes dílo Edmunda Husserla (1995) staly především prostřednictvím konceptu biografické situace součástí fenomenologické i biografické sociologie (Schütz 1962). Koncept biografické situace můžeme ve stručnosti popsat jako individuální biografii každého jednotlivce, v níž je pro pochopení představy o vlastní identitě nejdůležitější rozumění událostem, které člověk prožívá a které jej ovlivňují během jeho formativního období. Jaký svět si jednotlivec vytvoří, to nezáleží pouze na přímých vnějších tlacích, ale pozice jednotlivce ve společném, intersubjektivním světě je výsledkem celé historie jeho života. Je v biograficky determinované situaci, která je sedimentem jeho osobní minulosti a mění se stále tak dlouho, pokud jedinec žije. Schütz výrazně preferuje motivy „protože“ před motivy „aby“: motivy „protože“ mají kořeny v minulosti jednotlivce, která determinuje jeho aktuální biografickou situaci (Urbánek 1988: 80). O biografické situaci mluví jako první sociologové William I. Thomas a Florian Znaniecki ve své práci *The Polish Peasant in Europe and America* (1918–1920). Zmiňovaní autoři sledovali proměnu identity polských přistěhovalců do Spojených států na základě především biografických materiálů. Ze zachovaných dopisů a fotografií pak rekonstruovali jak způsob, jímž se noví imigranti vyrovnávali se svou novou pozicí ve společnosti, tak reakci okolí na jejich přítomnost. Na základě výzkumů biografické situace pak Thomas formuloval svůj teorém: pokud nějakou situaci vnímáme jako reálnou, tak tato situace je reálná ve svých důsledcích (Thomas 1966). Jinými slovy, v životě se neorientujeme podle toho, jak se věci mají, ale na základě toho, jak my je vnímáme.

Druhou linii tematizace času a časovosti představuje linie Durkheimovy sociologické školy, kdy na jedné straně nacházíme zpracování teze o sociálním čase sdíleném skrze rytmizované aktivity společnosti, na druhé straně pak Mauricem Halbwachsem definovanou kolektivní paměť a zkoumání jejich sociálních rámců (Halbwachs 1969). S Bergsonem se Halbwachs seznamuje skrze dílo Durkheima, ale největší vliv na jeho práci měly Durkheimovy *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) a Durkheimem spolu s Marcelem Mausem napsaná stať *De quelques formes primitives de classification* (1901/1902) – díla, ve kterých se jejich autoři snaží doložit své tvrzení o sociální podmíněnosti vnímání času a prostoru. Problém vztahu času a paměti v návaznosti na Halbwachse dále rozpracoval německý egyptolog Jan Assmann, když rozlišuje *mimetickou paměť*, která se vztahuje výhradně na oblast sociálního jednání a souvisí s tím, že společensky akceptovanému jednání se učíme pomocí napodobování; *paměť věcí*, jejímž výrazem jsou předměty, jimiž se obklopujeme a které jsou samy představiteli dobově podmíněných představ, obsahují časový index a poukazují na různé vrstvy minulosti; *komunikativní paměť*, tedy to, co je z minulosti předáváno prostřednictvím řeči v mezilidské komunikaci; a *kulturní paměť*, která je vlastním vyústěním předchozích typů paměti. Podle Assmanna je existence kulturní paměti podmíněna existencí určitých institucionálních rámců a vyžaduje specialisty, kteří provádějí záznamy v přijatém kódu (Šubrt 2000: 41).

Třetí linii reprezentují práce antropologů Bronislawa Malinowského, Edwarda E. Evanse-Pritcharda, Edmunda R. Leache, Clauda Léviho-Strausse či Clifforda Geertze (abychom jmenovali jen některé), kteří do jisté míry nezávisle na předchozích dvou přístupech k našemu tématu zkoumali čas a časovost z hlediska udržování stability daného sociokulturního systému (byť tato funkcionalistická premisa nebyla vždy všemi stejně silně akceptována). Z hlediska našeho zájmu prozkoumání vztahu historie a paměti jakožto sporu dvou specifických způsobů tematizování minulosti o přítomnost, se zdají být nejpodnělnější úvahy prvně jmenovaného. Právě Malinowski pojímající mýtus jako „sociální chartu“, která není ničím jiným než posvěcenou verbalizací zájmů těch, kteří jsou držiteli moci, uvažoval o mýtu z hlediska jeho dvou, pro nás zajímavých funkcí: jako o tom, co vysvětluje proč se věci mají zrovna tak jak jsou, tedy v historických pojmech, a jednak jako o tom, co této „historické“ kauzalitě propůjčuje morální ospravedlnění (Malinowski 1936, Balandier 2000: 60). Na tento bod Malinowského úvah navazuje i jiný britský sociální antropolog

A. Richards (1960), který studoval, jakým způsobem jsou v kmenových společnostech vytvářeny předpoklady, postupy a strategie sloužící k udržení moci, privilegií a prestiže. Richards zdůrazňuje úlohu mytické minulosti, aktu založení a toto rozvíjející tradici. Tyto mýty jsou pak historizovány, příběhy, které popisují, jsou umísťovány do reálného času, a tak svým vlastním jazykem vyjadřují střety o politické zájmy různých skupin (Balandier 2000: 175). K podobným závěrům dochází i E. R. Leach, když mluví u barmských Kačjinů o mýtu a rituálu jako o „jazyku“ poskytujícím argumenty k legitimizaci právních a politických nároků (Leach 1954, Balandier 2000: 60). Paměť a jí tematizovaná minulost má zde normativní rozměr, který čerpá svou autoritu z oživení základního mýtu. Odtud je potom definována politická paměť. Normativnost politické i náboženské paměti je navíc dublována faktem, že samotná skupina nazírá sebe samu jako věřící potomstvo: praxe anamnéze prováděné v ritu cyklicky se opakujících náboženských, politických či národních slavností zde dostává smysl právě v onom *vzpomenout si* (Augé 1999: 87).

Vedle těchto tří různých tradic zkoumání času v sociálních vědách zde hraje ještě důležitou roli vývoj zájmu historiků. Schwarz (1996) identifikoval tři aspekty týkající se intelektuální kultury, která stála v posledních letech u zrodu zájmu o sociální konstruování minulosti: 1) multikulturalisté identifikovali historiografii jako zdroj kulturní dominance a začali měnit převládající historické narace ve jméno utlačovaných skupin; 2) postmodernisté atakovali konceptuální podporu lineární historicity, paměti a moci; 3) teoretici hegemonie doložili třídně založený zájem politiky paměti, zdůrazňující soutěžení paměti a instrumentalizaci minulosti. Zájem o problematiku paměti lze sledovat až k historii mentalit, které dominovala francouzská historiografie od 60. let do období, kdy Foucaultův „archeologický“ přístup znamenal filosofickou podporu desakralizace tradic. Historikové jako Ariés (1974) a Agulhon (1981) začali studovat dějiny vzpomínkových praktik, které viděli jako nástroje politické moci, a tak posuzovali historiografický zájem od ideologie k fantazii a od významu k manipulaci. (Olick, Robins 1998: 108). Ze tří jmenovaných sociálněvědních přístupů k minulosti našla u historiků největší odezvu Halbwachsem reprezentovaná linie Durkheimovy školy, jejímž vyvrcholením se stal Norův monumentální projekt mapování míst paměti francouzské historie (Nora 1992).

Nicméně toto bezpochyby plodné spojení historických a sociálních věd před nás klade otázku po povaze, charakteru času, s nímž tyto dva metodologické



přístupy pracují a po tom, v jakých souvislostech čas a časovost (tedy nejenom samotnou minulost) vidí a tematizují. To, jak s jednotlivou událostí zacházejí historikové a jak jsou vnímány v dané situaci jednajícím aktérem, je problém tematizovaný Georgem Gurvitchem (1964). Podle tohoto autora je nezbytné „rozlišovat mezi studovanou *realitou*, *metodou*, kterou ke studiu použijeme, a *předmětem*, který je výsledkem vzájemného spojení prvních dvou elementů“ (Gurvitch 1964: 34). Chceme-li pochopit vzájemný poměr historické reality a historiografie jako vědy, musíme si uvědomit, že historická realita je součástí reality sociální. Zde nám vůbec nejde o nějakou denunciaci historie a historiografie, kdy bychom první upírali právo na zachycení obrazu skutečnosti a druhé pak na statut vědy. Pouze chceme říci, že to, co historie vydává za realitu, je realita sociální – nic více, ale také nic méně.

Když se však přejde od problému *reality* k otázce *metody*, objeví se podle Gurvitche jistý paradox. Historie jako věda bere totiž kontinuitu mnohem vážněji než sociální vědy, mezi jejichž předmětem zájmu stále dominuje vytváření typologie skupin či sociální stratifikace. Zatímco sociologie – a sociální antropologii z toho nevyjímaje – znovuustanovuje čas podle jí zdůrazňovaných rozporů – tedy tak, jak se objevuje v procesech ustanovování a alternace, v centru pozornosti historie leží čas rekonstruovaný podle současných nároků dnešní společnosti. V tomto rekonstruovaném čase je pak minulost obětována přítomnosti. Z tohoto metodologického pohledu je tedy sociologie mnohem diskontinuálnější než historie. Paradox kontinuity v historické vědě, která studuje historickou realitu inklinující k diskontinuitě, na jedné straně a diskontinuity sociologie, která se zabývá mnohem kontinuálnější sociální realitou než historie, má podle Gurvitche příčinu ve třech zdrojích: 1) ve dvojznačnosti historického času; 2) v tom, že totalita sociálních jevů napadá a přeskupuje sociální struktury a jejich typy a 3) v charakteru kauzality v historii, jenž je vždy v daném okamžiku jedinečný (Gurvitch 1964: 35).

Gurvitch dialektickou dvojznačnost historického času, stejně tak jako jeho multiplicitu charakterizuje tak, že: 1) spočívá v protikladnosti historické reality a času, který je projektován historiky, 2) spočívá v konkurenci mezi duální mnohoznačností historického času – reálnou a interpretovanou víceznačností, 3) spočívá v protikladu mezi jeho mnohoznačností – tou skutečnou a tou, která je zrovna v daný okamžik projektovaná – a jeho kontinuitou, která je volána na podporu, 4) spočívá v individualizování a zjednodušování historického času, který slouží pouze k přeskupení jeho konstruované reality (Gurvitch 1964: 36–37).

## II.

Při pokusech vzájemně vymezit dva přístupy snažící se vtisknout minulosti konkrétní formu a tvář se setkáváme s tematizováním minulosti jako historie a paměti. *Historie* bývá definována především písemným záznamem, který je nazírán nejenom díky své materiálnosti a fyzické uchopitelnosti jako mající větší váhu než v paměti držené vzpomínky. Zároveň je i chápána jako autoritativní výklad minulosti podávaný politickou mocí.

Oproti historii stojí *paměť*, ne vždy zrovna přímo individuální, spíše naopak, mnohdy více sociálně podmíněná, než jak bychom si přáli, paměť, která se neváhá označovat jako strážkyně autenticity prožitku a garant toho, že kvůli historii nebude nikdy vyklizen prostor. Ale jak bude ještě ukázáno, ani ta není prosta selektivity.

Halbwachs dal tematizovanou minulost (ať už jako historii nebo jako paměť) do souvislosti s materiálním zpředmětněním v konkrétním prostoru (Halbwachs 1969). Jeho teze o tom, že každé vzpomínání přivolává časoprostorový kontext a že časové a prostorové rámce jsou produktem kolektivních rámců paměti našla o čtyřicet let později vyjádření v editororském počínu Pierra Nory a jeho hledání míst paměti (Nora 1992).

Když Halbwachs mluví o sociální podmíněnosti paměti, neznamená to jen přijetí durkheimovského sociologického realismu manifestovaného tvrzením, že lidská paměť může existovat jen díky existenci kolektivní paměti a že vzpomínáme jen na to, co je komunikováno (a tudíž lokalizováno v paměti). Znamená to také demaskování paměti jako způsobu tematizování minulosti v podobě výsadního práva jednotlivce jako mýtu. Proti tomuto nároku můžeme postavit tradici: sociálně konstituovanou a institucionalizovanou paměť. Tradice je tak další prostředek zacházení s časem, který umísťuje každou činnost a/nebo zkušenost do pracně vytvářené kontinuity jednotlivých událostí.

Předávání znalosti minulosti je vázáno na konkrétní instituce, které jsou samy o sobě vlastními společenstvími paměti už na základě toho, že uchovávají a předávají hodnoty společnosti (rodina, škola, církev, stát). Tyto instituce jsou však také strážci čistoty obrazu minulosti. Tím jak zajišťují přechod z minulosti do budoucnosti nebo jak označují momenty z minulosti, které mají být s ohledem na přicházející budoucnost uchovány v paměti, podřizují paměť ideologii – tedy tomu, co Durkheim označuje jako projev diktátu společnosti (Durkheim 1995).

Důležitý rozdíl mezi historií a pamětí představuje rovněž jejich různě

pociťovaná intimita. Historie přeci jen vystupuje jako ne příliš osobní záznam minulosti. Její proklamovaná objektivnost, která má být i její předností, vytěsňuje jakýkoli prvek emocionality. Oproti tomu paměť slouží jako prostředek vědomí osobní minulosti a tak se stává ochránkyní nás samých i nositelem naší intimity. V paměti uchovávaná prestiž – jednotlivce, skupiny nebo lokality – má tak na rozdíl od historie nádech čehosi neveřejného, nutného ochrany před pohledem zvenčí (Kandert 1999).

Paměť i historie, jako dvě různé podoby tematizované minulosti, se tak stávají prostředím, v němž je filtrací skutečnosti hledán a vytvářen smysl života i dějin samotných. Tato tematizovaná minulost existuje ve vědomí především v podobě symbolů. Jako zvláštní druh představ o realitě je jednak nástrojem semiologické perspektivy, jednak je touto semiologickou perspektivou sama podmíněna. Historie i paměť představují zpracovanou a uchopenou minulost v souboru uspořádaných znaků a symbolů, a tak jsou „jen“ výsečí žitého světa. Světa uspořádaného podle „polis“ (Hérakleitos – Heidegger), podle „forem života“ (Wittgenstein), podle „epistémických forem“ (Foucault), který jako „ohrazení znakových dějů, rozumnosti a společenství je vlastně jedno a totéž“ (Hubík 1992: 70).

To, že je minulost konstrukcí, nepoukazuje jenom na její arbitrárnost, ale také na to, že obraz minulosti je dán vyjednáváním a kompromisem. V případě paměti je pro její nositele určitá scéna pravdivá (a tedy hodná toho, aby byla předána další generaci) tehdy, když s její interpretací souhlasí ti, kdo onu dobu prožívali. Stejně tak minulost není zapamatování hodná jen tehdy, když stvrzuje aktuální pozici jejich nositelů či jejich aspirace. Minulost musí mít ambici něco osvětlit i těm, kdo ji chtějí poznat dnes. Ukazuje se, že „pravda o minulosti“ není referenční, ale intersubjektivní.

Pokud jsme se až doposud drželi názorů autorů zabývajících se především tradičními a moderními společnostmi, přichází nyní čas obrátit svou pozornost k reflexi současnosti. Tzvetan Todorov (1998) si všímá, že instituce sice představují důležitého tradenta a držitele obrazu minulosti, ale tento jejich monopol na držení výkladu světa (neboť o co jiného zde jde?) se začíná rozpadat v přímé úměře k růstu individualizace moderních společností a k růstu prostředků masové komunikace. Podle Todorova se zvyšující se možnost oslovit stále širší zástupy lidí roste i možnost přemluvit je ke sdílení naší interpretace minulosti. Do centra pozornosti se dostává postava pamětníka: tak jak je paměť stále méně prožívána kolektivně, tak tím více potřebuje osoby, které se samy mohou jakožto Svědci stát ztěles-

něním paměti. Tříděním svých vzpomínek a snahou ovládnout jimi celou kolektivní pamět se každá skupina brání proti zapomnění. Paradoxní je však ta skutečnost, že tato obrana proti zapomnění je sama specifickým zapomněním, jde o způsob organizace jiných „forem zapomnění“ (Nora 1998: 9).

Shoda v konstruování historie i paměti spočívá v tom, že výběr témat považovaných za důležité, je v podstatě arbitrární, resp. je ovlivněn pouze strukturálními souvislostmi. Rozdíl však spočívá v tom, že v případě historie chceme mít jistotu, že se popisované události skutečně staly. V případě paměti se však my všichni musíme čas od času tázat, zda se vzpomínané události opravdu sebehly tak a v těch souvislostech, jak je dnes nacházíme v naší mysli.

Nedílnou součástí každého přepisování již tematizované minulosti je i zapomínání. Toto zapomínání však nemusí znamenat pouhý proces výběru vzpomínky, strategii vedoucí k uznání legitimacy nového řádu, moci, diskursu. Existuje i zapomínání, které zájmům skupiny v ničem neslouží, naopak ohrožuje její integritu. Kolektivní pamět není zdaleka tak koherentní a souvislá, jak by si přáli durkheimovci, často se jeví jako roztržitá a útržkovitá. Ilustrují to opakované situace, kdy emigranti „zapomínali“ spojovat svůj příběh s kolektivním osudem a vysvětlovali jej pouhými náhodami rodinné nebo osobní historie (Dakhila 1998: 52). Společenství tedy může být vymezeno i sdíleným zapomínáním jako specifické podoby paměti, která manifestuje určité aspekty integrity daného společenství. Oproti této nespolehlivosti paměti bývá stavěna přesnost, nezaujatost, objektivnost a neosobnost historického dokumentu.

Napětí, které zakoušíme při pokusech o uchopení minulosti, souvisí s nemožností používat historii jinak než selektivně, na druhou stranu tu však máme o nic méně selektivní pamět, která svádí ve jménu autonomie individuálního prožitku s historií nikdy nekončící zápas. Historie, která sama vlastně není ničím jiným, než kodifikovanou pamětí církve, aristokracie či jiné elity, popř. státu, je stejně jako pamět nutně selektivní. Ovšem mluvíme-li zde o selektivitě – ať již ji budeme nahlížet jako vyzdvihování nebo jako zapomínání jedněch událostí na úkor druhých – měli bychom si být vědomi jejích dvou různých interpretačních rámců. Může jít o důsledek strukturálně-funkcionálních souvislostí pamatování (jedince i systému), které jsou založené na tom, že samotné sociální postavení člověka (jeho role a status), příp. charakteristiky systému určují směr rekonstruování minulosti, jsou pramenem „systémové amnézie“; nebo můžeme upřednostňovat instrumentální přístup proklamující účelové

používání paměti, přičemž minulost je zde podřízena diktátu přítomnosti (Alan 1989: 17–18).

Právě druhý přístup pro nás představuje výzvu. Je-li v případě historie minulost především předmětem kalkulů a obětí mocenských zájmů, čehož má být dokladem její selektivita, jak je to potom v případě paměti? Lidská paměť nemůže obsáhnout všechny události, které kdy mysl zaznamenala, ale pak je nutné tázat se po tom, co určuje zapamatováníhodnost události. Ponechme chvíli stranou vtírající se otázku po věrohodnosti minulosti, která je starší délky lidského života a podívejme se na jiný aspekt problému. Zdá se totiž, že fragmentace historie, jejíž jsme dnes svědky, a ztráta důvěryhodnosti jejích strážců, vede spolu se stále větší individualizací společnosti k posilování paměti na úkor historie. Ale není tento dojem pouhým zdáním? Nevytváří například obrovské úsilí Stevena Spielberga zaznamenat co nejvíce vzpomínek těch, co přežili holocaust, psaní nové historie? Heslo „Nic nebude zapomenuto, nikdo nebude zapomenut“ se jeví iluzí v okamžiku, když se zeptáme na úkor čeho nebo koho se tak má stát. Historie se vrací zadními vrátky, tentokrát již ne jako služka Státu či Národa, ale pod maskou Morálky – se kterou, na rozdíl od jakékoli nyní již čistě světenské autority, se nedá polemizovat. Otázka, proč nezapisovat paměť katanů, když sbíráme vzpomínky obětí, se jeví zkrátka nemístnou. Snad nalezneme odpověď v tom, že paměť, která není jako historie „reprezentací minulosti“, nýbrž „stále akutním jevem, živým spojením s věčnou současností“ (Augé 1999: 35), je dnes více než kdy jindy nahlížena jako čistě soukromý fenomén. Současná obliba vzpomínek ukazuje pouze zdánlivě paradoxně tento rozpad kolektivní paměti a zdůrazňuje protiklad mezi minulostí, z níž zbyly jen mrtvé znaky, a přítomností, která si není jistá svou identitou (Augé 1999: 35).

### III.

Pokud odstoupíme od nároků kolektivity na jednotlivce a budeme pojímat paměť jako to, co náleží jen a pouze danému jednotlivci, a co je tedy navýsost individuální, pak vymezení protikladů Historie – Paměť vlastně neznamena nic jiného, než zavedení vymezení Společnost – Jednotlivec. Kontrastrukturu světa všedního dne pak zde představuje autobiografie jako individuální tematizování minulosti.

Těsná vazba mezi jednotlivcem a sociální skupinou nebo společností, jíž je členem, znamená, že každý jedinec představuje vnitřní součást společen-

ských procesů. Z tohoto důvodu studium prožitků a zkušeností určitého jedince směřuje k poznání způsobu, jakým funguje jeho skupina. Názory dané skupiny se zrcadlí ve zkušenostech jednotlivce a v jeho interpretaci. Z tohoto důvodu mohou být návyky jednotlivce výrazem zvyků a norem, které převládají v analyzované společnosti. Jedna z cest ke studiu společnosti tak vede skrze studium autobiografií jednotlivců a naopak: studium autobiografií nám může lecos osvětlit i v naší snaze hledání příčiny sporů v tematizování minulosti. Bez ohledu na to, zda podstupujeme stejnou sociální zkušenost v závislosti na naší přináležitosti do určitého ročníku nebo v závislosti na každém druhém rozkvětu keře Setiot, jak je tomu u afrického kmene Nandiů, považujeme se jednak za historické činitele umístěné do konkrétního historického kontextu, jednak za jednotlivce zakoušející postupnou a trvalou přeměnu. Porozumět životním dráhám můžeme jak z hlediska chování, tak sebepojetí. V těchto chvílích se projevuje aktivní úloha jednotlivce utvářejícího svou vlastní biografii (Saraceno 1989: 63–64).

Ale i zde narazíme na metodologický problém reliability retrospektivních dat, neboť i z autobiografického vyprávění získané údaje a z nich pořizovaná data vypovídají především o přítomnosti. Pocitovaná kontinuita v podstatě není ničím jiným, než časovou sebeinterpretací nositele paměti (jednotlivce či společnosti) v minulosti proběhlé události. Kontinuita tak není totéž co posloupnost. Elchardus v této souvislosti píše o tom, že zatímco v případě autobiografií je posloupnost vyjádřena pomocí pojmů „před“ a „po“, na kontinuitu je odkazováno pomocí slov jako „návrat“ a „pokračování“. „Časování jednotlivých událostí a jejich trvání se stává součástí aspektů, na jejichž základě je tato událost interpretována, přiřazena k určitému činitele a přeměněna v akt, který vyžaduje specifická očekávání a reakce“ (Elchardus 1989: 52).

Pro antropology a ke kvalitativním metodám inklinující sociology to pak znamená, že životní příběhy akcentující určité téma by měly být sbírány v jednom prostředí a se zaměřením na „praktiky“, nikoli na dojmy a city, které u svých nositelů vyvolávají. Úkolem je dedukovat z opakujících se jednání vzorec sociostrukturálních vztahů, ze kterých tato jednání vyplývají, či které je omezují.

Vnímáme-li přítomnost jako věc nejistou, o kterou je nutno stále a znovu usilovat, pak ani budoucnost nelze považovat za samozřejmou. Samotná idea budoucnosti totiž má smysl pouze do té míry, do jaké lze současnost spojit s nějakou (relativní) invariantností a s nějakou posloupností.

Budoucnost nám tedy není předurčena tím, že by byla přítomna v minulosti, ani otevřená, jak bychom si snad přáli, ale budoucnost je reprodukována (Elchardus 1989: 54).

Na úrovni biografie jednotlivce to znamená, že životní dráha není sledem statických rolí nebo za jejich evolučním procesem, ale spíše „trajektorií či kariérou, jejíž chronologie a struktura není utvářena vnitřními pravidly či rytmy, ale vyplývá ze vzájemné závislosti a interakce se sociálně historickými událostmi“ (Saraceno 1989: 60).

#### IV.

Paměť i historie představují specifické tematizování minulosti. To, co odlišuje historii od paměti je však systematickost, s jakou jsou zdůrazňovány a vyzdvihovány jedny události na úkor druhých. Svou roli zde spolu s tématem historického tázání hraje i historikova pozice, která je předdefinována jeho později získaným pohledem na věc, takže události zaznamenané *ex post* jsou již vlastně vždy jejich interpretací: záznamem a popisem, který je nutně okleštěn o své souvislosti. Profesionální historik tak mnohem více pracuje s daty než s údaji – spíše s fakty oproštěnými od všeho možného balastu než s amorfním neurčitým sociálním děním, ve kterém mají přinejmenším stejnou důležitost důvody rozhodnutí pana XY podílet se na čemsi, co bude později rozpoznáno jako historická událost z pohnutek osobního přesvědčení, stejně tak jako kvůli tomu, že se zrovna špatně vyspal. Historický román jakožto dílo, ve kterém „fakta“ slouží jako opora pro autorovu fikci, tak může mít k věrnosti zachycení daného období blíže, než by se na první pohled zdálo. Lévi-Straussův postřeh, že historie v sobě obsahuje více prázdných míst než těch zaplněných znamená, že historie, která je vždy „historií pro někoho“ je svobodná ve výběru relevantních období, epoch, lidských skupin a dokonce i jednotlivců, což vlastně stanovuje její vnitřně nespojitě prvky (Lévi-Strauss 1969).

V ohlédnutí se zpět proti toku času nenacházíme minulost jako rovnoměrnou posloupnost matematického času. Minulost, kterou chceme popsat a zachytit, má vždy podobu kontinuity: toho, jak nyní nacházíme návaznost jednotlivých událostí na sebe s ohledem na v tuto chvíli jim připsovaný význam. Čas není pojímán čistě kvantitativně, ale je obdařen konkrétní kvalitou. To je patrné i v situaci, kdy obrátíme naši pozornost na mytické myšlení. V mytickém – posvátném čase nemají nikdy minulost, přítomnost ani budoucnost ono *hic et nunc*. A navíc, jde o čas, který má

dvojí povahu: je reverzibilní a ireverzibilní zároveň. Tak i naše stále nová přítomnost má vždy nějaký časový rozměr. Nedá se uzavřít do jednoho okamžiku. Banaszczyk mluví o tom, že přítomnost, tak jak ji prožíváme, vždy obsahuje nějakou časovou kvantitu. Tak, jak se přítomnost neustále posouvá dopředu, je tato časová kvantita vztahována k přetrvávajícímu podnětu a k posloupnosti vnitřních podmínek (Banaszczyk 1981: 35). Naše přítomnost se tak stává minulostí až v okamžiku, kdy jí přestaneme připisovat aktuální význam.

Zajímavé se v tomto ohledu zdají být poznatky získané Margaret Meadovou, která mluví o rozměru bezčasovosti. V okamžiku, kdy se do vědomí naší identity nepromítly výrazné změny, kterými jsme i naše okolí prošli během posledního období, a kdy interpretujeme svou vlastní pozici s odvoláváním se na stejné časové rámce jako před těmito změnami, padá rozlišení minulosti a přítomnosti. Jde o okamžik, kdy o minulost není veden spor a přitom nepřestává platit, že naše pochopení minulosti je pro nás něčím naprosto zásadním. Tento rozměr bezčasovosti pozorovala Meadová u emigrantů z Evropy do Severní Ameriky, v jejichž vzpomínkách nebyla žádná změna reflektována a identita byla dána tradováním kontinuity ve starých, původních rámcích (Mead 1978).

Aby však tematizovaná minulost mohla být tím čím je – historií nebo pamětí – musí být vyjádřena v náležité formě: v podobě symbolů. Symbolické vyjadřování minulosti odkazuje k domnělé minulosti nebo k tradici. Minulost je zde užívána jako jeden z nástrojů symbolického konstruování společnosti, přičemž samotný způsob, jakým je minulost vzývána, je silně podmíněn okolnostmi. Tato selektivní konstrukce minulosti rezonuje se současnými vlivy. Na úrovni běžných představ se takoveto způsoby tradování historie podobají mýtu nebo meta-historii – v tom smyslu slova, jaký mu dal Malinowski: charta současného jednání, který odvozuje legitimitu z vazeb na kulturní minulost. Hodnotová konotace mýtu vystižená pojmem „spravedlnost“ ovlivňuje průběh jednání tím, že rozšiřuje posvátnost sdílených norem. Mýtus ležící mimo čas a mající anti-historický charakter tak zdánlivě blokuje minulost, činí ji nepřístupnou nárokům Historie. Jedná se o to, co Hobsbawm identifikuje u rodičích se moderních společností jako „vynalézání tradic“ (Hobsbawm 1986). Tomu by se dalo porozumět v okamžiku, když se začneme dívat na mýtus jako na způsob kognitivního mapování minulosti, přítomnosti a budoucnosti. V úsilí interpretace užívám naši minulou zkušenost povzbuzení do podoby dostatečně přijatelné tak, abychom z ní dostali smysl (Cohen 1985: 99).



Naše zkušenosti tak na sebe berou podobu toho, co Geertz nazývá „modely něčeho“, v našem případě modely reality. Modely, které mají „reprodukovat ... uspořádané procesy jako takové a vyjadřovat jejich struktury prostřednictvím alternativního média“ (Geertz 2000: 110). Mizérie veškerých našich snah vystoupení z preexistujících schémat tematizování minulosti spočívá v tom, že mimo takové modely nemáme žádný základ, od něhož bychom se mohli orientovat k jevům vyžadujícím interpretaci. Jsme odkázáni na kognitivní mapy a na jimi předznačenou orientaci ve vzájemné interakci.

### Literatura

- Alan, Josef (ed.) (1989): *Metodologie výzkumu životních drah. Výběr ze zahraniční odborné literatury*, Praha: Výzkumný ústav sociálního rozvoje a práce Bratislava.
- Augé, Marc (1999): *K antropologii současných světů*, Brno: Atlantis.
- Banaszczyk, Tadeusz (1981): *Czas jako kategoria społeczna. Wstępne rozważania socjologiczne o czasie*, Warszawa: Ossolineum.
- Balandier, Georges (2000): *Politická antropologie*, Dauphin: Praha.
- Bergson, Henri (1919): *Vývoj tvořivý*, Praha: J. Leichter.
- Bergson, Henri (1994): *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, Praha: Filosofie.
- Dakhila, Jocelyne (1998): Zapomínání města. Odolnost kolektivní paměti tuniského Džeridu vůči kmenům, in: *Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*, Praha: Cahiers du CeReS, no 13.
- Durkheim, E. (1995): *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: The Free Press.
- Cohen, Anthony (1985): *The Symbolic Construction of Community*, London – New York: Routledge.
- Elchardus, Mark (1989): Znovuobjevený chronos: nová úloha času v sociologické teorii, in: Alan. Josef (ed.) (1989): *Metodologie výzkum životních drah. Výběr ze zahraniční odborné literatury*, Praha: Výzkumný ústav sociálního rozvoje a práce Bratislava.
- Geertz, Clifford (2000): Náboženství jako kulturní systém, in: Geertz, Clifford (2000) *Interpretace kultur*, Praha: Slon.
- Gurvitch, Georges (1964): *The Spectrum of Social Time*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company
- Halbwachs, Maurice (1969): *Společné ramy paměti*, Warszawa: PWN.
- Hobsbawm, Eric J. – Ranger, Thomas (eds) (1986): *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Hubík, Stanislav (1992): Symbol a reprezentace. (Poznámky k praktické semiologii), in: *Symbol v lidském vnímání, myšlení a vyjadřování*, Praha: Filosofický ústav ČSAV.
- Husserl, Edmund (1995): *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, Praha: Ježek.
- Kandert, Josef (1999): Poznámky k výzkumu a chápání „tradice“, *Český lid*, 86, 1999, 3.
- Leach, E. R (1964): *Political Systems of Highland Burma*, London.
- Lévi-Strauss, C. (1969): *Myśli nieoswojona*, Warszawa: PWN.
- Malinowski, Bronislaw (1936): *The Foundations of Faith and Morals*, London.
- Mead, Margaret (1978): *Kultura i tożsamość*, Warszawa: PWN.
- Merton, Robert King (1982): *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa.
- Munn, Nancy D. (1992): The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay, *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, 1992, s. 93–123.
- Nora, Pierre (ed.) (1992): *Les Lieux de mémoire*, vol. 7 Paris: Les Français, La République, Le Nation. 7 vols.
- Nora, Pierre (1998): Mezi Paměti a historií. Problematika míst, in: *Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*. Praha: Cahiers du CeFREs, no 13.
- Richards, A. I. (1960): Social mechanisms for the transfer of political rights in some African tribes, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90,2.
- Saraceno, Chiara (1989): Časová struktura biografii, in: Alan. Josef (ed.) (1989) *Metodologie výzkumu životních drah. Výběr ze zahraniční odborné literatury*, Praha: Výzkumný ústav sociálního rozvoje a práce Bratislava.
- Schütz, Alfred (1962–1969): *Collected Papers I., II., III.*, Hague: Nijhoff.
- Schwartz, B. (1996): Introduction: the expanding past, in: *Qualitative Sociology*, 9 (3).
- Segre, Sandro (2000): A Weberian Theory of Time, *Time & Society*, vol. 9 (2/3), s. 147–170.
- Shaw, C. R. (1930): *The Jack-Roller. A Delinquent Boy's Own Story*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Šubrt, Jiří (2000): *Problém času v sociologické teorii*, Praha: Karolinum.
- Thomas, William I. (1966): *Social Organisation and Social Personality*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Todorov, Tzvetan (1988): Paměť před historií, in: *Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*. Praha: Cahiers du CeFREs, no 13.
- Urbánek, Eduard (1988): *Kritika fenomenologické sociologie*, Praha: Univerzita Karlova.
- Vansina, Jan (1985): *Oral Tradition as History*, Madison: University of Wisconsin Press.

# Hermeneutika a věda o životě

Pavel Kouba

## 1.

O hermeneutice v užším slova smyslu řeč vlastně nebude, nebo jen okrajově. Soustředím se na dvě důležité otázky, před něž nás staví Markošova kniha *Tajemství hladiny*<sup>1</sup>. Za prvé je to její celkový záměr využít hermeneutiku k adekvátnějšímu uchopení živého organismu, tj. použít model interpretace jako klíč pro výklad toho, co vůbec znamená „být živý“. Druhou otázkou, podstatnou i v širších souvislostech, třebaže se jí autor tematicky věnuje jen v prvních oddílech, je úvaha o možnosti využít hermeneutické inspirace k reformě vědeckého přístupu nejen k fenoménu života, nýbrž ke skutečnosti vůbec. Vodítkem této úvahy je otázka, zda a za jakých podmínek by mohlo dojít k nalezení společného rámce pro poznání přírodovědné i humanitní, ke spojení lidského vědění v jeden celek.

Společným jmenovatelem obou linií je kritika vědeckého objektivismu, tedy snahy redukovat skutečnost na obecné nebo opakující se procesy určované jednoznačnou kauzalitou, na objektivitu ve smyslu neměnnosti nebo přinejmenším uspořádanosti stálými principy a zákony. Výklad se vymezuje vůči vědě jako vědě o nutném, o tom, co se nemůže nedít. Z hlediska takové vědy je veškerá nahodilost jenom výrazem dočasné omezenosti, neúplnosti toho, co jsme schopni poznat. K tomuto pojetí vědy, jak je v knize exponováno a jak je všichni dobře známe, patří i to, že lidská zkušenost sama, tj. člověk jakožto bytost *poznávající*, do vědeckého obrazu světa nepatří. Skutečnost, jak ji zkoumá věda, je nezávislá na tom, zda ji poznáváme, takže poznávající vědomí stojí nutně mimo ni: poznání světa

<sup>1</sup> Anton Markoš, *Tajemství hladiny. Hermeneutika živého*. Praha, Vesmír 2000, Edice Medúza, sv. 11, 366 str.

není jeho součástí. Do světa patří pouze to, co je objektivně, vposled matematicky uchopitelné a vykazatelné. Věda proto není jeden z prostředků poznání, nýbrž prostředek jediný.

Autor vychází za prvé z faktu, že se tato věda nachází – přinejmenším od minulého století – v krizi. S rostoucím významem dějinnosti, jak v podobě rozvoje historických věd, tak v podobě historizace některých věd přírodních, se objevuje a stále prohlubuje rozdíl mezi vědami přírodními a historickými. Otázkou je, co tento rozdíl znamená a jak ho překlenout. Autor v této souvislosti zmiňuje dvě hypotetické cesty, jak lidské vědění sjednotit: konsekventní objektivismus, který se mu jeví jako slepá ulička, anebo možnost sjednotit vědění na základě přístupu „hermeneutického“, kterou, myslím, nevylučuje, i když ji výslovně příliš nerozvádí. Důležitější než otázka potenciální jednoty a jejího dosahování je však, jak se ještě ukáže, otázka po tom, co existence dvojího typu věd vůbec znamená.

Vedle prokazatelné a dlouhodobé krize věd týkající se jejich základů je druhým hybným motivem Markošových úvah očividná neschopnost experimentálního typu věd uchopit živé bytosti v tom, co je pro ně specifické, v čem se liší od neživých těles nebo od neživé matérie. Tento druhý motiv úzce souvisí s prvním: experimentální přírodní věda, která nechává stranou děje jedinečné, v nejšířším slova smyslu „historické“, není s to uchopit živou bytost, protože život znamená mimo jiné nejen schopnost se vyvíjet, ale dokonce se zásadním způsobem měnit, tvořit sebe sama. Velká část konkrétních dílčích analýz Markošovy knihy je založena na polemice s představou, že by geny byly jakýmsi programem, souborem objektivně daných příčin, které by vysvětlovaly nejenom vznik, ale i chování živých bytostí, celek jejich existence v její jedinečné podobě. Právě nedostatečnost, neuspokojivost experimentální objektivistické biologie v tomto bodě podněcuje autora k tomu, aby za pomoci hermeneutiky hledal vědu, která bude schopná uchopit život v jeho svébytnosti, která bude podstatným způsobem práva rozdílu mezi živým a neživým.

## 2.

Inspirací, kterou si autor pro formulaci vztahu mezi genomem a organismem přináší z oblasti hermeneutického myšlení, je náhled, že každá interpretace je vždy součástí již existujícího kontextu, že neexistuje žádné „čisté“ poznání, poznání z pozice mimo svět; interpretace je obměna něčeho, v čem už vždy stojíme, co má svou historii a své danosti. Nega-

tivním východiskem je naproti tomu představa organismu jako produktu určitého programu, který je vůči organismu samému vnější a který ho přísně kauzálně řídí. Autor neklade důraz na to, zda je toto kauzální řízení chápáno geneticky nebo evolučně v darwinistickém smyslu, tzn. jako přizpůsobování se nahodilým danostem. V obou případech mu schází to, co je pro něho podstatné: sebevztah, sebeorganizace života, který se intencionálně vztahuje k výkonu svého bytí. Organismus není pravidly ani náhodami řízen: vztahuje se k nim, organizuje se „napříč“ jimi, dává jim nějaký smysl. Vývoj tedy není něco, co by bylo řízeno zvenčí systémem příčina – účinek, je to vždy aktivní uchopení určitého vlivu, musí tu vždy být kontext, který podnět, informaci nebo impuls přijímá a vykládá.

Jádro toho, s čím Markoš přichází jako s novým pojetím organismu, se dá shrnout jeho vlastní formulací, že organismus je napětí mezi zápisem (genomem) a tvarem (tělem). Život organismu není proto zvenčí řízený opakovatelný proces, jímž by byla podoba organismu dána, nýbrž děj, ve kterém je podoba organismu v tomto napětí *vydobyta*. Konkrétně to znamená, že genom zapsaný v DNA je „čten“, a to tělem, které má vlastní historii, vlastní stabilitu, a tvoří tedy autonomní kontext. To znamená, že existuje svébytný příjemce oněch „povelů“ genetického zápisu, příjemce, který jim rozumí, to jest určitým způsobem si z nich vybírá vzhledem ke své historii a k tomu, co potřebuje.

Tento vztah, kterému můžeme zatím s autorem říkat „čtení“, je exponován z různých úhlů, v různých souvislostech a v mnoha podobách. Tyto mnohotvárné náběhy lze shrnout do dvou základních tezí: v tomto vztahu mohou podobné morfologie těla vznikat na základě velmi různých genetických zápisů a na druhé straně mohou z týchž genetických zápisů vznikat velmi odlišné morfologie, různé podoby těl. Na jiných místech je řeč o tom, že různé proteiny mohou plnit tutéž funkci a naopak týž protein může vystupovat v úplně různých funkcích, nebo že určitá materiální podstata vede k různým formám a naopak podobných forem že je dosahováno ze zcela odlišných výchozích stavů matérie. Jestliže je genetická výbava mnohem bohatší než realizované morfologie a naopak vzniklé morfologie daleko bohatší než genetická výbava, znamená to, že se tyto dva kontexty *nekryjí*. Z toho plyne, že v této perspektivě nemůže být život organismu procesem, jehož kroky bychom mohli popsat jako vztah jedna ku jedné, tj. jako vztah příčiny a účinku. I když ho nedokážu posoudit v biologických detailech, zdá se mi tento náhled přesvědčivý a důležitý.

Samozřejmě že tím zároveň vznikají problémy. Že se tyto dva kontexty

nekryjí, je vlastně způsob, jak nám chce autor ukázat, že každý má svou neredukovatelnou historii, že jsou vůči sobě určitým způsobem autonomní. Každé působení jednoho je vázáno na svébytnou existenci druhého, musí být něčím přijímáno, nezačíná nikdy od nuly. Zvláštním důsledkem, který z toho plyne a k němuž se autor často vrací, je zjištění, že život je vlastně nesmrtelný — ba nesmrtelný dokonce ve dvojitěm ohledu. Jednak jako genetický zápis, jednak jako tělo, které ten zápis takzvaně čte. I když Markoš tu a tam operuje i tradiční představou, že „nesmrtelný“ je jen genetický zápis a tělo že je na rozdíl od něho smrtelné, jde mu myslím v tomto bodě o to, aby ukázal, že nepřerušená kontinuita těla je stejně důležitá jako kontinuita genetického zápisu. Čili máme nesmrtelnosti vlastně dvě. Zde by ale bylo zapotřebí také ukázat, v jakém smyslu je živá bytost *smrtelná*, v jakém smyslu patří k životu *diskontinuita*. Na jednom místě se tento motiv objevuje, když je řeč o nutnosti tzv. „smyčky“, o nutnosti pořizovat stále znovu věrné kopie „zápisu“ i „čtecího zařízení“, které vrací celý proces k původnímu stavu; není však jasné, jak se má tato nutnost k emfaticky zdůrazňované *nesmrtelnosti* „těla“, tzn. jak se vztahuje evidentní diskontinuita individuálního bytí ke kontinuitě obou kontextů.

To je pouze jedna z obtíží, k nimž metafora genetického „textu“ a tělesného „čtenáře“ vede. Zisk, který představuje formulace vztahu dvou relativně nezávislých kontextů, které nelze identifikovat, ale ani oddělit, zůstane sporný, dokud se nevyjasní, v jakém smyslu ho lze pro daný problém vůbec využít. Autor sám říká, že v živé buňce *nelze* provést rozdělení na zápis a čtenáře, a pokud nejsme s to jasně rozlišit, co je v jakém ohledu „čtenář“ a co „text“, není zřejmé, do jaké míry je nosný model čtení jako takového. Proti modelu „četby“ mluví v jistém smyslu i to, co víme už od Kanta, že totiž v organismu je všechno nutně jak prostředek, tak účel. Dá se pak říci, že je v něm všechno jak geneticky, tak tělesně (spolu)určeno.

Všechny tyto okolnosti vedou k otázce, jakým způsobem lze pomocí dvou „nesmrtelných“ a obecných kontextů (jak genetický zápis, tak druhová morfologie jsou samozřejmě obecné) uchopit jednotlivý organismus, o kterém se na jiném místě říká – podle mne naprosto oprávněně – že jak jeho genetická výbava, tak jeho schopnost ji interpretovat jsou zcela *jedinečné*. Zde se vynořují problémy, které nejen že nejsou v knize řešeny, ale nejsou ani dostatečně jasně formulovány. Je pochopitelné, že oba kontexty musí vystupovat na jedné straně jako „nesmrtelné“ a obecné, ale že zároveň mohou existovat pouze jako *jedinečné*. Obojí je evidentně nezbytné, není však vůbec zřejmé, jak se obojí k sobě má.

Bylo by třeba ukázat, jak je možné, že každý z oněch kontextů – a život organismu není nic než jejich vzájemný vztah – je na jedné straně tvůrčí, to znamená nabízí přicházejícímu impulsu škálu nových možností, a na druhé straně je vůči druhému obecnému kontextu zužující, vybírá si pouze jednu z mnoha možností, právě vzhledem k sobě. To jsou opět dva aspekty, které se v textu oba objevují, oba jsou nějakým způsobem věcně podložené, ale zároveň je nejasné, jak spolu souvisejí. Je-li organismus „sebeorganizující totalita“, která se organizuje s využitím náhod a „napříč“ jimi, pak je zapotřebí osvětlit, jak sebe-vztažnost organismu v těchto souřadnicích funguje. Co je *subjektem* života, který se o sebe stará, co znamená toto „o sebe“ v situaci, kdy genetický i morfologický kontext jsou na jedné straně obecné („nesmrtelné“) a *určující*, a zároveň jsou *určovány* jedinečným (a konečným) organismem?

Mám pocit, že se zde koncentrují otázky, které s sebou celé východisko nese: od počátku není jasné, co a v jakém smyslu je „přijímající systém“ a co „informace“, protože oba kontexty jako by byly obojím. To samo nemusí být vůbec nesprávné, ale je třeba některé základní věci napřed ujasnit: co tu znamená „přijímat“, tj. „rozumět“? Co přesně „vyhmatává možnosti“, a z čeho? Že to není ani přibližně jasné, lze vidět z následujícího citátu: „Existuje jen *jediné* rozhraní: mezi živou bytostí a jí interpretovaným vnějším a vnitřním světem“ (244). Z toho by plynulo, že organismus je jakýmsi bezrozměrným rozhraním, které prakticky nelze myslet. Organismus musí přece *být* svým vnitřním i svým vnějším světem, ale je třeba zkoumat, *jak* jím jest.

Jestliže je, jak říká autorem citovaný S. A. Kaufmann, „vývoj systému posouvání hranic“, pak musí právě toto „posouvání hranic“ být konkrétně zachyceno. V knize se objevuje řada témat a pojmů: „pole“, „podoba“, „kultura“, „intencionalita“; všechny k tomu, co je třeba zachytit, nějak poukazují, ale všechny zůstávají na podobné úrovni zřetelnosti, či spíše nezřetelnosti, sugerují určitý směr, ale nedělají tím směrem zatím žádné kroky. Poslední zřetelná rovina, na kterou lze při sledování výkladu dospět, je právě tematizace dvou základních kontextů, v jejichž vztahu je genetická výbava bohatší než realizované morfologie a existující morfologie bohatší než genetická výbava. Ohledně hranic mezi organismem a kontextem, tj. ohledně identity a difference organismu ve vztahu ke kontextu, trvají v textu zásadní nejasnosti.

[Snad by se dalo uvažovat o tom, že pohled na to, co je vnější a co vnitřní, co je organismus a co prostředí, tzn. co je interpretující a co interpretované,

se musí měnit, chceme-li vskutku uchopit život organismu. Právě svým životem činí tělo obecnou genetickou informaci jedinečným tělem a zároveň činí jedinečnou genetickou informaci obecnou (druhovou) morfolo- gickou strukturou. Organismus se tedy musí „starat“ o kontinuitu genomu svým konkrétním tělem, i o kontinuitu těla (druhu) svým konkrétním genomem. Každý z kontextů formuje tedy svůj protějšek *ve svém smyslu*, ale zároveň se nutně podřizuje *jeho* interpretaci, mění se v jeho smyslu. Polem tohoto konfliktu, v němž je každá složka prostředkem i účelem, je život organismu.]

Nejasnosti, které tkví v povaze věci, nutí autora k tomu, aby se pohyboval na apelativně programové rovině, kde se nás snaží přesvědčit, že ve vztahu mezi genetickou výbavou a organismem nejde o prosté „dekódování“, tzn. specificky projev kauzálního působení, nýbrž o „interpretaci“. Píše například: „*Pochopení situace, ve které se organismus nachází, je skrze význam a ten se rodí v procesu interpretace. Nám přísluší posoudit, zda je tato interpretace výkonem hermeneutickým [= interpretací, P. K.], nebo je nutným vyústěním složitých kauzálních vztahů atd.*“ (293).

Domnívám se, že jednou z příčin, proč se nedaří přejít od programových prohlášení ke konkrétnějšímu uchopení bytí organismu, je volba výchozího modelu text-čtenář, který je v této podobně nevhodný. Dovedl bych si text představit jako vodítko, pokud by se měla provádět srovnávací analýza „života textu“ a „života organismu“, protože text – ve své jednotě s čtenářem a v diferenci vůči němu – vykazuje se živým vztahem mezi organismem a prostředím vskutku jisté analogie. Jedním ze společných rysů je i to, že ve skutečném textu, jak ho reprezentuje text umělecký, je rovněž vše zároveň prostředkem i účelem. Jakmile však celý vztah pojme tak, že na jedné straně máme text jako vyskytující se „zápis“ a na druhé straně vyskytujícího se čtenáře, začne být model zavádějící. Charakteristickým rysem textu není prostě fakt, že je *zapsán* a může někde ležet, to z něho ještě text nedělá. Pouhá fixace nestačí k tomu, abychom hovořili o textu a o jeho návazné interpretaci.

Když U. Eco přebíral v Praze cenu Vize, mluvil také o tom, co dělá text textem: patří k němu, že jej nelze libovolně přepisovat. To je ale jen minimalistické negativní vymezení. Text dělá textem něco mnohem složitějšího a myslím, že to jen velmi volně souvisí – nebo vůbec nesouvisí – s tím, jestli je zapsán. Napíše-li manželka lísteček „Tondo, dojdí pro pivo“, je to zapsané sdělení, ale není to text, který by řečený Tonda interpretoval. Na základě dlouhé prehistorie a sdíleného kontextu pokynu rozumí



a udělá, co je třeba, ale neinterpretuje text. Organismus, který by mohl být pendantem textu v silném slova smyslu, by v tomto případě bylo třeba manželství, které se tímto způsobem dorozumívá a které prostřednictvím rozumění takovýmto vzkazům žije. Naproti tomu by rudimentárním textem mohl být lísteček s nápisem „Tondo, dojde pro pivo, řekla Fatima“. To by nebylo prosté sdělení, ale zárodek situace, kterou by stálo za to začít nějak interpretovat. Protože text v pravém slova smyslu musí „situaci“ sám vytvářet.

Myslím, že je třeba opravdu rozlišovat mezi rozuměním v určité situaci a interpretací textu. Text v silnějším významu, jehož vzorem je text umělecký, je v nějakém smyslu autonomní, nějakým způsobem žije a jeho smysl se nevyčerpává jednorázovým sdělením. Tento text má v sobě zabudovanou mnohoznačnost jako něco konstitutivního, to znamená interpretaci si vynucuje, nedochází k ní jenom v důsledku neporozumění. To je ale téma na samostatnou diskusi, téma, které bych dal rád na tomto místě do závorek, protože chci přejít právě k problému prostého jazykového rozumění určitému sdělení, které nikdy není mechanické a které už samo všechno to, oč Markošovi jde, spoluobsahuje. Pokud je jako výchozí diskuse metafora „textu“ příliš komplikovaná, snad by mohla fungovat metafora „jazyková“.

V knize je věnováno nemálo místa popisu buněčných pochodů, z nichž je zřejmé, že proteiny mohou plnit různé funkce, nebo naopak různé proteiny tutéž funkci. Tento vztah může sloužit i jako jednoduchý popis toho, jak fungují slova: totéž slovo plní často zcela odlišné funkce, zatímco nejrůznější slova mohou plnit tutéž funkci. O úspěšnosti fungování rozhoduje způsob užití a uchopení v dané situaci. Každé přijetí informace je sdělení, jemuž musí někdo rozumět. Zápis, kterému někdo rozumí, je jakési obecné sdělení, má obecné vlastnosti, a tomuto obecnému sdělení, kterému by mohl nějakým způsobem porozumět každý, rozumí jeho příjemce právě svým jedinečným způsobem. I u prostého rozumění v situaci jsme postaveni před problém, že něco obecného je v dané situaci uchopeno jedinečným způsobem, a na druhé straně že příjemce otevírá danému jedinečnému projevu svým pochopením nové obecné možnosti. Myslím, že tato zvláštní metamorfóza patří k podstatě jazykového rozumění. Jiná otázka je, nakolik nám jazykověda či hermeneutika umožňují pochopit, jak je něco takového možné: jak to, že jsme schopni jedinečnou zkušenost vyjádřit obecně a jedinečné sdělení obecně pochopit?

Markošova kniha s modelem jazykového rozumění také pracuje, vlastně

ještě mnohem vydatněji než s modelem text-čtenář. Ale ještě než jsme schopni začít přemýšlet o tom, kdo je ve vztahu mezi zygótou a genem čtenář a kdo text, jsme postaveni před úplně nový vztah, vztah mezi slovníkem (nikoli už textem) a mluvčím (nikoli už čtenářem). O genomu, o němž se mluvilo jako o zápisu, tj. textu, dokonce kanonickém, jako je třeba bible, se pojednou říká, že to je vlastně takový Websterův slovník, ze kterého si mluvčí (proteiny) vytahují hesla, která potřebují. To jsou ovšem zcela odlišné situace a autor neříká, jak se k sobě mají.

Možná jsou tyto nesrovnalosti opět vnějším výrazem fenoménu, o kterém již byla řeč, to znamená skutečnosti, že interpretace je na jednu stranu významným rozšířením a na druhou stranu podstatným zúžením interpretovaného. Tento obtížný problém je však třeba rozvinout, a nikoli obejít tím, že budeme bez přechodu mluvit jednou o bibli a podruhé o slovníku. V užívání jazykových metafor pro vztah mezi genomem a vaječnou buňkou panuje v podstatě chaos: máme genetický zápis, ale potřebujeme jazyk s jeho promluvy. Znamená to, že šlo o zápis bez jazyka? A jak se z buňky „čtenáře“ stala buňka „promluva“? „Genom je pouhým slovníkem pro řeč, v níž je recept [genetický zápis?] napsán“, praví se na jednom místě. Genetický zápis tedy vystupuje promiscue jako *text*, který je „čten“ vaječnou buňkou, *lexikon*, z něhož si promluvy (proteiny ve složitých syntaktických vztazích) vybírají slova v jednom (zúženém) významu, a také jako genetický *jazyk*, který zůstává „konzervativní a univerzální“. Zde by bylo třeba – rozhodneme-li se pro podobné východisko – zvolit (převzít) určitý pojem a pracovat s ním důsledně, aby se ukázalo, kde jsou jeho hranice a zda jej lze vůbec použít. Nelze si vybírat jen „souznějící“, ale disparátní prostředky, a něco – byť sympatického – jimi sugerovat: v daném případě pohled na způsob bytí živých bytostí jako na určitý typ *rozumění*.

### 3.

Přesto přináší Markošův pohled nejen řadu pozoruhodných dílčích námětů, ale uplatňuje se i jako skutečná perspektiva; trochu paradoxně právě tam, kde dokáže klasicky vědeckému přístupu přiznat dílčí oprávnění. Uznává, že v organismech existují deterministické dráhy metabolické i regulační, ale odmítá předpoklad, že by byly základním stavem: musí se teprve ustavovat, a chceme-li je jako takové zkoumat, musíme je vyjmout z jejich jedinečného kontextu. Platnost zákonů fyziky a chemie neznamená,

že by naším cílem mělo být extrapolovat je takovým způsobem, aby uchopovaly živou bytost jako celek. Markoš vidí tuto úroveň zákonitostí jako jednoznačně dané meze, „mantinely“, které vnášejí do chaotických stavů řád, a právě tím umožňují otevírání nových významových souvislostí, tvořivost a produktivnost, která by se bez těchto mezí nemohla nikdy rozvíjet. Vypracované schéma se stává „součástí repertoáru automatismů. Neznamená to, že živý tvor je automat – naopak [...], díky prostoru, který automatismem získá, se opět otevírá nový explorativní prostor, kdy život může experimentovat se sebou i se svým okolím.“ (256) Ukazuje se tedy, že deterministické procesy tvoří pouze jeden aspekt dění, které lze charakterizovat jako „potencializaci“, umocňování, v němž dochází k tvorbě nového, aniž došlo ke zničení organizace a kontinuity.

Je však otázka, nakolik lze vztah mezi uchováváním identity a tvorbou nového chápat jako svého druhu hierarchii či následnost („základnu“ a „nadstavbu“), v níž se *vlastní atributy života* vyjevují až „na základě“ determinovaných hranic. „Hermeneutický“, tvořivě rozumějící pohled by v takovém případě nastupoval až tam, kde spoléhání na automatismy již nestačí. Není však rozhodující a riskantní otázkou živého rozumění (tj. otázkou „hermeneutickou“) právě to, *kde* se lze ještě spolehnout na ustavený mechanismus, a kde je třeba hledat jiné cesty a jiná řešení? Nejde tu tedy spíše o dva *aspekty*, dva možné způsoby vidění životního procesu jako takového? U Markoše poukazuje tímto směrem zejména charakteristika vztahu mezi ontogenezí a fylogenezí. „Domnívám se, že neexistuje ostré rozhraní mezi ontogenezí a fylogenezí – jsou to *dvě strany téže mince* – evoluce, sebestrukturace. Přesto máme nutkání tyto procesy rozlišovat.“ (313) Dokonce tihneme k tomu je přímo *oddělovat*: stojí pak vedle sebe ontogeneze jakožto opakující se proces striktně řízený geny a fylogeneze, evoluce, jakožto proces poháněný v podstatě náhodami. Avšak životní děj je v každém svém momentu opakovatelný (srozumitelný) proces a zároveň jedinečná a neopakovatelná událost. Opakovatelnost „mechanického“ a jedinečnost „historického“ dění nezachycují dvě sféry, dva „regiony“ bytí: jde o dva pohledy na skutečnost, které jsou oba nezbytné. Při užití jedné perspektivy [= vynětí z jedinečného kontextu] roste ovladatelnost, ale ztrácí se smysl, u druhé přibývá smyslu, ale ubývá zvladatelnosti. Podstatné však je, že jde o různé významové možnosti, jak pohlížet na tžž děj, jak jej interpretovat.

Když Markoš resumuje své pojetí organismu jako napětí mezi zápisem (genomem) a tvarem (tělem), říká: „Tak jako je z hlediska genidentity

podružné, že živým tvorem protéká hmota a energie [...], může se ukázat jako podružné, že jím protéká genetická informace jistých kvalit. Jde o sebe-definici (sebe-uvědomění) a tento proces je do velké míry emancipován jak od materiálního pozadí, tak od informace zapsané v DNA." (293). Zde si musíme uvědomit, že jeden kontext je sice vždy v jistém smyslu autonomní vůči druhému, ale že tu není žádný „proces sebeuvědomění“ autonomní vůči *obojímu*. Oba kontexty se sice navzájem přesahují a v tomto smyslu jsou „emancipovány“, ale zároveň je jeden produktem druhého, jsou možné jen jeden v druhém. „Tělo“ se udržuje prostřednictvím genetického zápisu, zatímco genetický zápis se udržuje prostřednictvím „těla“. Jakmile pojmáme identitu živého organismu jako „emancipovanou od obojího“, oživujeme de facto pozice umělého sporu mezi scientistickými „mechanicisty“ a vitalistickými „duchaři“.

#### 4.

Zde se dostáváme zpět k úvahám o možnosti „vědy o životě“ a případné vyhlídce na sjednocení lidského vědění o přírodě s vědění o člověku a historii. Zdá se, že ve vztahu k tradičně chápané vědě jakožto poznání obecných souvislostí a zákonitostí je možné se dopouštět dvojího pochybení. Tím prvním, vůči němuž je napřena autorova kritika, je zaměňování poznáných zákonů za skutečnost „samu“. Druhou chybou by bylo upírat jim skutečnost a vidět v nich pouze mocensky motivovanou „geometrizaci“, selhávající před tajemstvím „niterné“ a jedinečné zkušenosti, pro niž je třeba objevit „jinou vědu“.

V daném konfliktu nejde o *dvojí skutečnost*, nýbrž o dvojí pohled na skutečnost: jakýkoli děj – i fyzikální – je jak opakovatelný, tak jedinečný, protože vše, co je skutečné v prostoru a čase, je také jedinečné. Jde o dvojí pohled na *jednu* skutečnost, která je jak obecně uchopitelná, tak jedinečná a uchopení se vymykající. I když Markoš prohlašuje, že dva pohledy jsou cennější než jeden, nemínilo to vždy úplně doopravdy. Je spíše přesvědčen, že objektivistický pohled na život je principiálně v nepravu a chtěl by v hermeneutice najít metodickou oporu pro *jinou vědu* o životě. Nepochybně je třeba, aby biologie jakožto věda o životě byla fenoménu života co možná práva, aby se snažila uchopit, čím se odlišuje od skutečnosti neživé. Pokud ale zůstane vědou, bude jejím cílem nalézt nahlédnutelné, obecně vykazatelné, a proto ovladatelné vztahy, a nikoli nalézt život jako takový.

Těžko říct, kde se bere přesvědčení, že kdysi bylo poznání světa ucelené a jednotné, i s tím spojená otázka, zda viníkem jeho rozpadu jsou humanitní vědy, které se zpronevřily osvícenskému ideálu a propadly iracionálním sklonům, nebo vědy experimentální, které se odcizily žité zkušenosti a upsaly se matematizaci. Je snad naše rozumějící, tj. poznávající a jednající, bytí ve světě ucelené a jednotné?

Příznáme-li si, že zvládnout život není úkolem vědy, nýbrž úkolem živých bytostí, ukáže se něco překvapivého: možná není v krizi věda, možná nemůže a nemá být jiná, než je. Možná jsou v nepořádku naše představy o ní, nároky a očekávání, které s ní spojujeme. Věda nalézá a formuluje obecné souvislosti, a dává tak lidem do rukou prostředky k životu. Nedává a nemá dávat jejich životu „smysl“. Pokoušíme-li se vyznat a rozhodovat v zamotaných dějích a událostech našich životů, pak nikdo normální nehledá řešení u vědy. Proto nemůže být v nejobecnější rovině naším cílem nalezení právě vědy o životě, nýbrž spíše nahlédnutí, *jaké místo má věda v životě*.

Smysl skýtá věda jen vědcům, kteří se v teoretické oblasti konfrontují s nesrovnalostmi a s chaosem, aby mu vyrvali (vnutili) určitou podobu obecného pravidla. Jakmile ji však najdou, přestává jít o *poznání* (tj. o konfrontaci) a začíná jít o *vědění*, které má význam prostředecný a „technický“. Vědci většinou tuší, i když to většinou nereflektují, že se nemusí obávat „definitivního“ poznání, že se za každým poznáním otevírá ještě větší a hlubší problém. Meze vědění v tomto smyslu nejsou jen nahodilé a dočasné, ale nejsou ani branou k „jiné skutečnosti“: souvisejí se způsobem našeho bytí ve světě, v němž nejsme jen bytostí poznávající, ale i jednající. Proto se mi zdá, že v úsilí vpravit *do vědy* filosofické (a životní) nahlédnutí mezi vědění jako takového tkví jakýsi protimluv.

Není dnes akutním problémem, kdy už se vědě konečně podaří uchopit tajemství života, nýbrž zda jsme s to pohlédnout na vědu z hlediska života, zda si dokážeme uvědomit jak důležitost, tak meze jejího postavení v životě. Jestliže věda převádí jedinečnou skutečnost kolem nás na obecné vědění a umožňuje našemu jednání skutečnost v obecné poloze zvládat, pak toto vše není pro život jen *cílem*, nýbrž také *prostředkem*. Prostředkem k tomu, abychom vědění svým jednáním překračovali a skutečnosti vtiskovali jedinečný tvar a abychom meze obecného vědění nezakoušeli jenom jako prozatímní nedostatek, nýbrž i jako nevýratné svědectví o tom, že neuchopitelná, tvořivá jedinečnost patří k povaze skutečnosti samé.

## Člověk jako „ne-osoba“

### Poznámka k Sokolově konceptu osoby

Jan Brabec

Ve svém článku si kladu dvě otázky:

1. Kdo je člověk jako osoba? Jinými slovy, jaký je Sokolův koncept osoby?<sup>1</sup>
2. Kde jsou jeho hranice?

Tato druhá otázka tedy vede k čemusi, co by se s trochou nadsázky dalo nazvat patologií osoby, nebo se eufemisticky tázat, kdo je člověk jako „ne-osoba“<sup>2</sup>. Nebo ještě jinak: kudy cesta k Sokolově osobě nevede.

#### 1

Následující věty budou nejspíš znít banálně, záhy – ve druhé části – by se ale tento tón měl ukázat jako opodstatněný.

Už z pouhé otázky po člověku jako osobě je zřejmé, že ne každý člověk je nebo byl osobou, ale jestli někdo, pak jedině člověk. Jedině člověk se *může* stát osobou, stejně jako se jedině on *může* naučit artikulované řeči. Zdá se tedy, že osoba má něco, co „ne-osoba“ nemá. Zároveň osobu nelze redukovat na pouhý seznam vlastností, podle kterých – jejich přítomnosti nebo nepřítomnosti – bychom pak konstatovali, že ten a ten je nebo není osoba. Tato absurdní představa naznačuje důležitou věc: k osobě není přístup zvnějšku, řečeno lévinasovsky, osoba není pro pohled. Z toho také

<sup>1</sup> V první části práce vycházím úmyslně výhradně z knihy J. Sokola: *Člověk jako osoba*, Praha 2000. I poznámkový aparát se tedy převážně sestává z odkazů k ní a je určen tomu, kdo si chce relevantní pasáže dohledávat. Číslo značí číslo stránky, písmeno za ním příslušný sloupec.

Všechny neoznačené citace v druhé části jsou z knihy A. Robbe-Grilleta: *Zárlivost*, Praha 1965. Ke konkrétním stránkám však již neodkazuji.

<sup>2</sup> Neplést s otázkou, kdo není člověk jako osoba; kladný smysl věty je důležitý.

plyne Sokolova metoda zkoumání osoby, totiž výklad *vlastní zkušenosti se sebou samým*<sup>3</sup>.

Bylo řečeno, že osobou se člověk stává. Platí to jak na rovině jedince, tak na rovině lidského rodu. Dítě jí není<sup>4</sup>, musí se to naučit<sup>5</sup>; to znamená, že bez druhých by se člověk osobou nikdy nestal. Na rovině rodu je spojeno vědomí osoby s jedinečností konkrétního člověka, a tak je patrně vlastní až člověku žijícímu dějinně.<sup>6</sup> S tím souvisí další charakteristika člověka jako osoby, osobou je svobodný člověk, to znamená ten, kdo má prostor k jednání a chce jednat.<sup>7</sup> Tak k osobě patří jedinečnost, její vědomí a nějaký cíl či orientace k něčemu, co je před ní, jinými slovy osoba je vržený rozvrh<sup>8</sup>. S touto orientací směrem k něčemu pak spojujeme jednu ze základních vlastností osoby, a sice statečnost<sup>9</sup>. Heideggerova autentická existence musí být statečná.

V opozici stojí jedinečnost osoby a neosobnost institucí, které z principu nejsou vázány na konkrétní osoby. Ale rys jedinečnosti osoby vidíme i v dalších věcech, jako je např. vlastní jméno, které osobu může dokonce zastupovat, nebo, jak říká J. Sokol, jméno svým způsobem osobou „je“<sup>10</sup>; k jedinečnosti osoby patří i její „prodloužení“ v (osobním) vlastnictví.<sup>11</sup>

Už jsem naznačil, že člověk k tomu, aby se stal osobou, potřebuje druhé lidi; těmi jsou zprvu samozřejmě rodiče, ale jimi to nekončí. Osoba potřebuje osobní vztahy, dokonce, podle Lévinase, je setkání s tváří neboli osobou, její přijetí, tím, co osobu zakládá. Důležité je dodat, že osobnost, jedinečnost osoby se tímto vztahem neruší, naopak je jím vyžadována;<sup>12</sup> kdyby tomu tak nebylo, k setkání by vůbec nedošlo, byla by to jen hra na setkání. K setkávání přirozeně dochází v řeči, rozhovoru. Gramatická kategorie osoby naznačuje, oč tu jde. Zatímco třetí osoba je osobou jen pro gramatiky, první a druhá jsou skutečné osoby.<sup>13</sup> Jsou to role, které se v rozho-

<sup>3</sup> 9, l.

<sup>4</sup> 8, l.

<sup>5</sup> 16, p; 19, l; 44, p.

<sup>6</sup> 69, p.

<sup>7</sup> 7, l; 105, p.

<sup>8</sup> 57, p.

<sup>9</sup> 94, p; 108, l.

<sup>10</sup> 79, p.

<sup>11</sup> Zákon dokonce jedinečnost (nazývá ji osobnost) považuje za nehmotný statek, a tudíž se na ni vztahují vlastnická práva. „Nehmotným statkem ve smyslu právním je tedy i osobnost fyzické osoby a její obdoba u osoby právnické (...)“; *Lexikon občanského práva*, Ostrava 1997; Nehmotné statky a práva k nehmotným statkům.

<sup>12</sup> 93, l.

<sup>13</sup> 81, l.

voru střídají, jsou to dva lidé, kteří jsou osobně přítomní, já a ty. Toto střídání (gramatických) osob v rozhovoru nás přivádí k jedné podstatné věci, osoba není jednoduše synonymem člověka, osobou je člověk vždy vůči druhým, ve vztahu, jak bylo řečeno. Těto představě také odpovídá původ slova, které do latiny přešlo patrně z etruštiny, kde znamenalo právě masku – roli.<sup>14</sup> Osoba a role však nejsou úplně totéž, rolí člověk během života několik vystřídá a nikdy také „nehraje“ jen jednu roli, není jen inženýrem, ale také strýcem atd., kdežto osoby člověk nestřídá, je stále touž osobou. To neznamená, že je pořád stejný, naopak osobou se vlastně stává celý život, osoba zraje, jak říká Sokol, a potřebuje péči.<sup>15</sup> Jakou roli „hraje“ a jak ji „hraje“ se ovšem do osoby promítá, na osobu nabaluje, ať chce nebo nechce. Další ze základních vlastností osoby, tím, co ji odlišuje od „ne-osoby“, je tedy přičetnost<sup>16</sup> neboli přiznání se ke svým minulým skutkům. Zkrátka člověk není osobou přirozeně, jak už bylo řečeno, osoba svůj život chápe jako úkol a heideggerovsky řečeno o své bytí se stará.<sup>17</sup> Jasně se toto odlišení člověka a osoby ukáže, uvědomíme-li si, že smrtí, na rozdíl od jednotlivého člověka, osoba nezaniká.<sup>18</sup> Předznamenání „in memoriam“ značí, že se obracíme k osobě, jejíž nositel již nežije.

Tolik k Sokolovu konceptu osoby. Závěrem této části bych ještě chtěl upozornit na dva zajímavé momenty.

Víme už, že osobou se člověk stává, jak jednotlivec, tak lidské pokolení. Snad bychom tedy mohli o novorozenci říct, že je zárodkem osoby, potenčně je osobou. Analogicky archaický člověk je spíš příslušníkem své tlupy, totemu, klanu nebo rodu než individuální bytostí; J. Sokol říká, že ve společnostech, které chápaly čas cyklicky, je pro lidskou osobu málo místa.<sup>19</sup> To neznamená, že by naši předci nebyli osobami, ale příliš si to neuvědomovali.<sup>20</sup> Je potom ten, kdo neví, že je osoba, osobou? V případě dítěte je odpověď asi jasná, dítě není osobou, v případě archaického člověka už je to složitější<sup>21</sup> a u dospělého současníka teprve. Ačkoli otázka sama jaksi není na místě, implikuje totiž onu absurdní představu seznamu vlastností, podle kterého by se lidé dělili na osoby a „ne-osoby“. K tomuto tématu

<sup>14</sup> 75, p.

<sup>15</sup> Viz např. pozn. 11 na 16, p.

<sup>16</sup> 94, p.

<sup>17</sup> 57, p.

<sup>18</sup> 70, p; 71, p.

<sup>19</sup> 67, l.

<sup>20</sup> 10, l.

<sup>21</sup> Viz 75, p nebo 10, l. Tuto svízele patrně naznačují uvozovky.



patrně také míří kritika Sokolova výkladu jako etnocentrického.<sup>22</sup> Nejsou-li v jeho konceptu příslušníci kmenové společnosti osobami,<sup>23</sup> nebo jsou-li jimi jen potencionálně<sup>24</sup> nebo omezeně<sup>25</sup>, a zároveň z výkladu vyplývá, že být osobou je, eufemisticky řečeno, dobré<sup>26</sup>, není divu, že to nějakého sociálního/kulturního antropologa pobouří.

Když přemýšlíme nad lidskou osobou, narážíme na zajímavou věc, zkoumáme něco, čím sami jsme.<sup>27</sup> A jsme tím tak, že se tím stáváme. Osoba je hotová až po smrti.<sup>28</sup> Na tuto dvojznačnost nás upozorňují také výroky jako: ručím za to svou osobou<sup>29</sup>. Kdyby „já“ a „osoba“ byli totožné, nemuseli bychom to říkat. Přičemž by mělo být zřejmé, že anatom na tuto dvojznačnost nenarazí. Tělo, které zkoumá, se neděje, v tom smyslu je věcí jako každá jiná. Jako osoby se však můžeme jen na okamžik přistihnout, nikoli cele uchopit nebo „prozkoumat“. Jakoby to, co hledáme, bylo vždy o krok napřed a nám nezbyvá než *to* pouze stopovat.

## 2

J. Sokol na začátku své knihy doporučuje čtenáři, aby si přečetl nějaké dílo krásné literatury, nejlépe klasický román, aby si teoretický (vědecký či filosofický) výklad obohatil o konkrétní zkušenost s osobou jako románovou postavou, tedy „živou“ jednající osobou. Položil jsem si otázku, co se stane, když si претенdent na porozumění osobě místo klasického románu přečte něco jiného. A pak jsem to sám zkusil. Bylo by asi dobrodružné s touto ambicí číst pohádky nebo sci-fi, ale nikam by to nevedlo, osoby v nich nevystupují. Přidržel jsem se tedy žánru románu a sáhl jsem po knize A. Robbe-Grilleta, jehož literární historici považují za představitele nového francouzského románu. Četl jsem jeho román *Žárlivost*.

Načrtnu krátce děj. Příběh se odehrává v jisté africké kolonii, převážně v domě plantážníka, který se svou ženou A... a jejich společným přítelem

<sup>22</sup> G. Maiello: recenze knihy J. Sokola *Člověk jako osoba*, *Cargo* 3,4/2000: 248–254.

<sup>23</sup> „Přes různé fantazie o ‚konci dějin‘ žijeme jako osoby v dějinném světě, protože jinak žít nemůžeme.“; 67, p.

<sup>24</sup> 69, p.

<sup>25</sup> 67, l.

<sup>26</sup> Explicitně o tom snad jen na 105, l, kde je řeč o štěstí, které většině lidí nepřinesla emancipace, přičemž konečným ideálem všech emancipačních hnutí je „volný čas“ (104, l) neboli „volný prostor pro lidské záměry a projekty“, ten však dokáže ocenit jen „zralá osoba“. Znamená to, že být (zralou) osobou je štěstí?

<sup>27</sup> 45, l.

<sup>28</sup> 70, p.

<sup>29</sup> Srv. s 96, p.

Franckem, plantážníkem ze sousedství, jsou také hlavní a v podstatě jediné postavy románu. Zápletkou je milenecký vztah Francka s A..., o kterém její manžel začíná tušit. Vyvrcholením by dost dobře mohla být cesta Francka s A... do vzdálenějšího města. Manžel večer marně očekává A..., která se s Franckem vrátí až druhého dne, protože Franckův vůz měl poruchu a museli tak zůstat ve městě přes noc, než bude opraven, nebo měli při návratu smrtelnou nehodu. Otázku, která s tímto *nebo* vyvstává, zodpovím později.

Takto lze ve zkratce převyprávět „děj“ románu. Co nás tu zajímá především, jsou jeho postavy. Hovořil jsem o třech postavách, o třech aktérech děje, ale postavy tu *jsou* jen dvě: A... a Franck, o manželovi nepadne ani slovo. Přesto se domnívám, že právě on je „hlavní postavou“; děj sledujeme jeho očima, ačkoli i to je docela problematické; problematické tehdy, představujeme-li si tento pohled jako pohled konkrétní osoby, ve smyslu já – teď – tady. Tyto tři kategorie tu lze psát jen s největší ostražitostí a bezesporu v uvozovkách. Ono „já“ totiž není výrazem identity a jedinečnosti (sebe, osoby), „teď“ není pohybujiícím se bodem na časové přímce od „bylo“ k „bude“ a „tady“ není jednoduchým prostorovým údajem, nějakým mým datem okolí, prostoru, v jehož středu já dlím; konec konců stejně jako ono „teď“ není mým „teď“. Ke všemu to autor ví a netají se tím, explicitně nám o tom podává zprávu například v této pasáži: *„A... sedí u stolu před prvním oknem a píše. Přesněji řečeno chystá se ke psaní, pokud dopis právě nedokončila.“*

Knihla začíná mapou, půdorysem přízemního domu, v němž se „odehrává“ většina děje. To není samoúčelné. Děj románu se totiž vyznačuje tím, že se děje bez ohledu na nějakou z jeho postav. Postava, to, co vidí, slyší nebo dokonce i to, na co si vzpomíná, tu často je jen jakýmsi mechanickým recipientem (kamerou či diktafonem)<sup>30</sup> situace; její přítomnost není orientující, není žádným středobodem, vzhledem k němuž se něco děje. To, co se děje, by se dělo i bez její přítomnosti; to, co je líčeno, není líčeno proto, aby „děj“ (běžně určovaný jednáním hrdinů) zasadilo do adekvátních kulis, které by navozovaly atmosféru nebo akcentovaly něco z postav, například jejich pocit či duševní stav jako osamělost, monotónnost jejich života apod. Plantáž či skvrna na zdi, respektive popis plantáže či skvrny na zdi, se podílí na dění minimálně stejnou měrou jako to, co některá z postav udělala, řekla nebo pociťovala. Jak, k tomu se za chvíli

<sup>30</sup>To není metafora.

dostanu. Popis rozmístění rostlin na plantáži k ničemu neodkazuje, pouze signalizuje její existenci, stejně jako skřeky nočních zvířat „nepřipomínají výrazy *děsu nebo bolesti nebo hrozby nebo dokonce lásky*. Budí dojem zvuků *mechanických, vydávaných bez zjistitelného důvodu, nevyslovujících nic, signalizujících pouze existenci, přítomnost a pohyby každého tvora, jehož dráhu nocí vytyčují.*“

Přesto je toto vidění lidsky reálné, Robbe-Grilletova kniha není ani pohádkou ani sci-fi. Míra věcí tu je lidská, nikoli však osobní: „*Na opěradle zbývají z nátěru jen osamělé vypuklé ostrůvky. Na sloupcích je oprýskaných míst mnohem méně; tvoří mělké dolíčky většinou uprostřed kuželky, kde prsty nahmatají svislé pukliny v dřevě. Na obvodu těchto prohlubní se lehce odlupují další šupiny nátěru, stačí vsunout nehet pod odchlípnutý kraj a přitlačit ohnutím prstu; odpor lze sotva postřehnout.*“ Je to člověk („das Man“), kdo sotva postřehne odpor šupiny nátěru, ale žádná konkrétní osoba.

Čím je v Robbe-Grilletově románu tvořen děj, co a jak se děje? Odpověď na tuto otázku je velice přesně formulována v samotném textu. V následující pasáži je sice řeč o domorodé písni, kterou si zpívá šofér, ale pasáž můžeme chápat jako „sebereflexi“ románu; sebereflexi v uvozovkách, protože to samozřejmě žádná reflexe není, v pasáži se neodráží jako v zrcadle celkový charakter románu, úryvek je jen částí jednoho z motivů, stejně jako by byl jedním z motivů „celkový charakter románu“. Tyto motivy se pak mohou vzájemně osvětlovat, ale nikoli odrážet: „*Motivy se někdy stírají, ale jen proto, aby se za chvíli vrátily zpevněné a víceméně totožné. Avšak tyto repetitive, tyto nepatrné variace, tyto vynechávky, tyto návraty zavdávají příležitost ke změnám – i když sotva postřehnutelným – které nakonec odvádějí melodii velmi daleko od výchozího bodu.*“ Děj se tu děje proměňováním konfigurace scén, přičemž není vyvýšen žádný orientační bod, není tu žádný dramatický zlom, zápletky či její rozuzlení, začátek ani konec. Tyto scény – motivy různě k sobě přikládány a s malými obměnami vytvářejí dění. Časem je zde relace těchto dílčích scén, nikoli nějaké logické sřetězení událostí podle linky: bylo – jest – bude, po které se čtenář pohybuje na onom neviditelném jezdcí „ted“. V knize bychom napočítali několik základních scén (situací, motivů či konfigurací), například večerní posezení s koňakem na terase nebo rozmáčknutí stonožky na holé stěně jídelny, kterých zhruba do první třetiny knihy jen přibývá. Dál jsou tyto motivy opakovány, avšak *tyto návraty zavdávají příležitost ke změnám, které nakonec odvádějí melodii velmi daleko od výchozího bodu*. Tyto základní konfigurace do sebe prolínají – například scéna, kdy popis fotografie plynule přejde do „aktuálního dění“,

jinde jsou vynechávány nebo naopak přibírány další konfigurace nebo variovány tak, že se odehraje několik variant téže scény – viz výše líčení zápletky: „Franckův vůz měl poruchu a museli tedy zůstat ve městě přes noc, než bude opraven, nebo měli při návratu smrtelnou nehodu.“ Nebo jsou motivy doplňovány o další podrobnosti. Který motiv bude sledován a který naopak zapomenut je libovolné, žádný není privilegován před ostatními. Stejně jako roj hmyzu kroužící kolem rozsvícené lampy je jen změtí drah černých bodů, ačkoli *„po bedlivějším pozorování začne nakonec oko přece jen rozeznávat tělíška větší než ostatní“*.

Tak se zpětně jeví mé stručné shrnutí děje v úvodu této části jako svévolné a násilné v tom smyslu, že se snaží formu Robbe-Grilletova románu vtěsnat do kadlubu konvenčního vyprávěcího schématu. Patrně jsem stejně dobře mohl vybrat jiný motiv, třeba rozmístění rostlin na plantáži, a pře-vyprávět jeho děj. Obojí by však bylo stejně marné, konfigurace tu vedle sebe neleží jako dva nezávislé „příběhy“, ani nelze jednu redukovat na druhou (či všechny na jedinou); jediné, co lze nakonec s jistotou konstatovat, jsou jejich vztahy.

Ale náš zájem patří hlavně postavám. Už jsem naznačil, že ani zde není všechno v pořádku. Jasně vystupují pouze dvě postavy A... a Franck, o třetí postavě víme jen z několika indicií. Víme, že je prostřeno pro tři, ačkoli u oběda hovoří jen Franck a A...; víme, že ze čtyř křesel na terase zůstalo jen jedno prázdné, ačkoli ve scéně opět – jako vždy – vystupuje jen Franck a A... Dokonce víme, komu třetí obsazené křeslo patří, dozvídáme se to z plánu v úvodu, kde je označeno jako „manželova židle“. Ale to je vše, žádný manžel zde nevystupuje. Je to neviditelný, neslyšitelný pozorovatel, který do děje nikdy nezasahuje. Přesto se zdá, že vše, co se děje, je ve vztahu k němu. Manžel však není ani „já“, román není v ich-formě, v plánu není vytištěno „má židle“, ale „manželova židle“ – což neznamená, že by příběh vyprávěla A... – ani vypravěčem, žádný tu není. To, co se děje, není vyprávěno, scéna je rozpohybována autonomním pohybem vzniklým variováním scén, příběh nemá začátek ani konec, není nesen logikou vyprávění. A jestli má čtenář po první třetině knihy dojem, že příběh někdo vypráví, byť je vypravěčem cynik, který jako filmová kamera bez citu sleduje hned to hned ono, záhy musí tuto představu opustit. Scény se začnou různě variovat, vrstvit a nelogicky prolínat a to vypravěč neumí. Řekl jsem, že postava, člověk je v Robbe-Grilletově dílu jen mírou věcí, jen měřítkem toho, co lze vidět či slyšet – *„po bedlivějším pozorování začne nakonec oko přece jen rozeznávat tělíška větší než ostatní“* –, teď můžeme

dodat, že tímto člověkem (das Man) je jedině manžel. Je to manžel, který žárlí, ale nemůžeme říci, že je zžírán žárlivostí, nemůžeme ani vědět, zda je jeho žárlivost opodstatněná nebo nikoli, nezúčastňujeme se žádného psychologického ponoru, žárlivost tu je stejně jako receptce odporu šupiny nátěru jen čímsi, co se dá pociťovat. Jen díky manželovi. Franck i A... jsou jen prvky jedné konfigurace. Žárlivost se ukáže pouze v okamžiku, kdy přeložíme tuto konfiguraci konfigurací A... a manžel. Že se tato operace odehrává pouze v čtenářově myslí, je už myslím jasné.

Závěr, ke kterému jsme došli, je jednoznačný. V Robbe-Grilletově románu osoba není, čtenář Sokolovy knihy by hledal marně. Lidé, kteří v něm vystupují, nejsou osoby už z toho prostého důvodu, že nejednají, což ovšem neznamená, že se v knize nic neděje. Manžel, kterému bychom tuto výsadu nejraději přirklí, v románu *není*. Je tu pouze jako Deleuzovo prázdné pole, předmět =  $x$ ,<sup>31</sup> vzhledem k němuž má vše ostatní *smysl*, ale sám *je vzhledem k sobě vždy přemístěn*, a tudíž nikdy není tam, kde ho hledáme. Manžel je tím, kdo *může* slyšet zvuky přijíždějícího automobilu, vidět skvrnu na zdi či žárlit, ale nikde není řečeno, že *on* vidí, slyší nebo pociťuje. Je jako člověk vůbec, vidí, slyší a pociťuje, jak se vidí, slyší nebo pociťuje. Nezbyvá než konstatovat, že existuje druh románů, ve kterých osoba, jak jsme ji výše popsali, nevystupuje.

## Literatura

Deleuze, G.: *Podľa čoho rozpoznáme štrukturalismus?*, Bratislava 1993.

*Lexikon občanského práva*, Ostrava 1997.

Maiello, G.: recenze knihy J. Sokola *Člověk jako osoba*, *Cargo* 3,4 / 2000: 248–254.

Robbe-Grillet, A.: *Žárlivost*, Praha 1965.

Sokol, J.: *Člověk jako osoba*, Praha 2000.

<sup>31</sup> G. Deleuze uvádí několik kritérií strukturovatelnosti jakékoli oblasti, kritérií toho, že v nějakém přístupu ke skutečnosti rozpoznáme strukturalistický přístup. Mimo jiné říká: „*Série, ktorými prechádza predmet = x, teda preto nevyhnutne vystupujú ako navzájom relatívne premiestnenia, lebo relatívne miesta ich termínov v štruktúre závisia v každom okamihu predovšetkým od absolútneho miesta každého z nich vzhľadom na predmet = x, čo vždy obieha a vždy je premiestnený vzhľadom na seba samého.*“; G. Deleuze: *Podľa čoho rozpoznáme štrukturalismus?*, Bratislava 1993.

## Já v pólech blízkosti a cizoty (past artikulačních sítí)

Jakub Češka

Jan Sokol doporučuje četbu klasických románů pro hlubší uchopení toho, co je to osoba: *...klasický román ... dává nahlédnout „dovnitř“ úplně jiné, cizí osoby...* (Sokol 2000: 8). Diskuse nad palčivou otázkou: V jakém slova smyslu můžeme mluvit o románových postavách jako osobách? nebyla ještě téměř zahájena. Prvou trajektorii otázek vyznačil Brabec v článku *Člověk jako ne-osoba*. V hermeneutickém pohybu navazujícího rozhovoru se zaměřím na to, co znamená „dovnitř“ cizí osoby, a to zejména na výklad metafory vnitřku, která je akcentována uvozovkami.

Brabec postavil otázku, zda je možné pro seznamování s konceptem osoby číst např. Robbe-Grilletův román *Žárlivost*. Otázka zní, zda je možné jakékoli románové postavy subsumovat pod Sokolův koncept osoby. Vybírá si k tomu jeden z tzv. tradice „nového románu“. Nejenom že tento román vyvstává v jistém kontrastu ke Kunderovým románům, ale navíc v tradici „nového románu“ vyvstává jistá snaha zviditelnit strukturu vyprávění, chcete-li textovost, tedy románové postavy jsou pouhé textové instrukce, ve kterých je snad již programově rozrušena iluzivnost textu. Románový text v tradici „nového románu“ nenachází referenta ve vnějším reálném světě, který je nám udělen, ale v konturách vyprávění. „Nový román“ dává v sázku iluzi románu jako okna do světa. Netřeba se tedy divit ztrátě osoby, kterou ukrývá přízrak vyprávění. Ovšem Kunderovy romány jsou uchyceny na klasické narativní schéma, přestože vyprávěč není bohem fiktivního světa (Doležel), ale stává se jedním ze spoluhráčů. Což by nakonec měla být výhra pro Sokolův koncept osoby. Ani v našem aktuálním světě nenaletíme a ani nehledáme děda vševěda. Přesto se nepotkáme ani v takových románech s osobou. Ve chvíli, kdy se dostaneme do řeči, a román je hyperbolou takové devastace, není možné nalézt osobu. Kuratela jazyka

nás předchází a mocensky je nad námi. Románové postavy jsou chyceny do pasti paradigmat. Snad jedině tak je možné je číst. Teprve na pozadí neosoby, kterou je každá románová postava, se ukáže, co to je osoba. Osoba je negativem románové postavy.

Četba románů snad vede ke kardinální otázce: zda je možné vystoupit z pasti artikulací. A je vůbec možné ji položit bez existenciálních nářků? Kdo čte, nežije – potácí se v oblasti pomyslu, ale kdo nečte, žije chudě. Zpětný ráz románu: diskurzivní jednotka narušuje to, co jsme předtím byli schopni myslet. Kunderovy romány ukazují, jak literární motivy rozvracejí stabilizované sociální vztahy, aby nakonec samy vytvořily siločáry života.

Iluze: Jelikož nemůžeme o svém životě vyprávět jinak než v rámci různých vyprávěcích schémat, vzniká dojem, že v románu se setkávají lidské osudy a pak tedy jsou postavy buď živé nebo nikoli.

Patrná je tato iluze jak při četbě studentských prací o románových postavách, tak i při rozhovorech na semináři. Nakonec se s ní hojně setkáme i v jisté části české literární kritiky, která však vězí stále v Šaldově vitální kritice. O spletnosti lidských osudů, stejně jako o životnosti postav můžeme mluvit pouze metaforicky, ale pak nám uniká obojí. Jak to, co je to román, pak i život jako jeho negativ. Román je něco *jako* život, což nakonec vede k tomu, že se převážně ptáme, jaký je to život, namísto jaké je to *jako*. Chcete-li: jak se děje tato podobnost, která se tak ráda skrývá. Čtenář je pak vystaven splynutí ať již s románovou postavou (čtenář jakožto románová postava), nebo s celým románem (čtenářův svět jakožto svět příslušného románu, román jako zásobárna pravd o světě) nebo nakonec se stává šmírákem autorova života (čtenář jakožto voyeur). Takové splyvání však od oné podobnosti, která byla výrazně tematizována ať již ve formalismu nebo ve strukturalismu, ovšem s výrazným přetížením spíše nepodobnosti, odvádí. Jsem jinak než románová postava, můj svět je jiný než románový, ale přeci jsem nějak *jako* románová postava a i můj svět nachází afinitu v románovém. Nacházím se v pólech cizoty a blízkosti.

Podívejme se na jistou komplementaritu románu *Žárlivost* a Kunderových románů. Základní rozdíl je nabíledni. V Robbe-Grilletově románu nemají postavy vnitřek. Veškeré situace jsou snímány jakoby pohledem objektivu, pohledem žárlivce, který se však vyvázal z jakéhokoli komentáře. Ani vypravěč nemá viditelné nitro. Vše je obrazem bez významu, řeči jsou pouhá slova bez pozadí. Sice nás může jímat hrůza ze zástěny vnějšku, která nechává na čtenáři, aby se stával konstruktérem vnitřku, ale jelikož nemá

ani žádné náznaky toho, co je uvnitř, stává se lyrickým žárlivcem, který nutkavě doplňuje nepřítomné, čímž však vypadává z textu. *Žárlivost* jako by výrazně stavěla otázku, zdali je kulturně únosný pohled bez komentáře, či pohled, který sám sebou nekomentuje.

V Kunderových románech nalezneme hyperbolu opačného přístupu. To, co je vně, je ukryto tím, co se odehrává uvnitř. Zkusíme-li převyprávět Kunderův román, ať je to např. *Žert*, který je českou literární kritikou považován za nejméně artistní, a tedy přirozený, bez jakékoli teoretické ambice, narazíme na nesnáz, neboť se obtížně rozpomínáme na pohyby jednotlivých postav v časoprostorové síti románu, ale spíše si vzpomeneleme na to, jak jednotlivé postavy určité situace „žily“, tzn. komentovaly. Tím však nechci říci, že nemůžeme rekonstruovat časoprostorovou síť románu *Žert*, pouze to, že motivace pohybu jednotlivých postav vyrůstá z jejich komentáře, a čtenář je stimulován k tomu, aby to nekomentované vnímal symbolicky, ať je to např. Ludvíkova cesta z hotelu poslední den. To, co se děje vně, je vyvlastňováno (přivlastňováno) tím, co se děje uvnitř. Místo souvislého vyprávění se nám příběh rozpadne do jednotlivých komentářů, které překrývají vnějšek. Románové postavy pak můžeme chápat jako místa, kde je vnějšek směřován vnitřkem, a postavy „vidí“ vnějšek jen potud, pokud má vazbu k vnitřku. Kunderovy postavy jako by se dívaly zevnitř ven, zatímco postavy *Žárlivosti* jako by nemohly proniknout zástěnou vnějšku. V pohybu směny u Kunderových postav se kryje hermeneutický problém. Postavy s vnitřkem budí iluzi zviditelnění hermeneutického pohybu, jelikož vyjádření (tzn. jak se vnějšek odráží uvnitř) je následováno komentářem (výkladem), který odsouvá výraz jako nepřipadnou artikulaci vnějšku, čímž otevírá prostor pro nový. Nakonec můžeme prohlásit, že ani Kunderovy postavy nemají žádné nitro, ale pouze zvnější vnitřek, který podléhá artikulačním sítím. V takovém teatrálním předvádění směny bují komentář, přestože jde o samomluvy postav. Ale v románu, na rozdíl od běžné životní situace, musí i samomluva podléhat artikulačním pravidlům.

Chtěl bych prokázat: jak jsou postavy strukturálně podobné, vyznačit způsob, jakým směna probíhá, a zároveň ukázat, že jakmile vnitřek podlehne narativitě, stává se zvnější nitrem, které ruší jakoukoli partikularitu, což znamená, že taková postava nemůže být subsumována pod Sokolův koncept osoby.

V příkladech se nebudu držet pouze Kunderových románů, ale i Kohoutovy románové autobiografie, která může prokázat, že před kon-



ceptem románových postav nejsme chráněni, ani pokud se vydáme po ose vlastního života.

Nejprve nakupím citace, které by měly poodhalit, jakým způsobem pomocné syntagmatické osy rozvrhují ať již vypravěči nebo románové postavě prostor reflexe.

„Přispěl jsem snad (...), že **kormidlo národního korábu** uchopili po dvaceti letech mužové, kteří mají charakter, vzdělání a důvěru.“ (Kohout 1998: 211; zvýrazněni J. Č.) Metafora z námořnictví: stejně i Stalin stál na **kapitánském můstku**; **vrak** buržoasie a **záchranná loď** komunismu; inteligence, která bude za nedlouho stát na **kapitánských můstcích** naší země (z projevu na 4. sjezdu Československých spisovatelů).

Při rozchodu PK se Z. evokuje vypravěč užitím pomocných syntagmat (moře, námořnictví) paralelní situaci jak k okupaci Československa, ve kterém **ztroskotal** socialismus s lidskou tváří: „**Svobodný vysílač utonul v atmosférické poruše.**“ (Kohout 1998: 260), tak k rozchodu se Z., která mu pomohla nalézt ztracenou souvislost života. I ztráta Z. je něco jako utonutí.<sup>1</sup>

„Hotel (...) mizel ve zpětném zrcátku jako poslední **maják pevniny**, na kterou jsem se už nikdy neměl vrátit. Plakal jsem naposledy před pěti lety za sklem motolské prosektury. Potkal jsem smrt už tolikrát v životě, že jsem vážně nepomyslel na tu svou. (...) Jel jsem jeho ulicemi (Říma), abych našel svou výpadovku ze života.“ (Kohout 1998: 296; zvýrazněni J. Č.)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Srv. „utonutí“ v lavině, ve které mizí všichni, kteří psali příběh života P.K. (Kohout 1998: 257). K tomu srv. kapitulu *Maminka*, kterou můžeme rozdělit do dvou částí: 1. tragická ztráta maminky, 2. setkání se Z., která jako by nahradila ztracenou matku a znovu navrátila P. K. do života. Z. navázala ztracenou souvislost života P. K.

<sup>2</sup> K základnímu námětu z deníku turisty lze číst paralelně povídku M. K. *Falešný autostop*. Obdobná je výchozí motivace odbočení z naplánované cesty. Mladíkovi je silnice symbolem vlastního omezení. P. K. mění směr, aby se vyhnul géniu loci Rimini. Tzn. odbočení je motivováno realitou, kterou zpřístupňuje intertextová výpůjčka. Vnější podoba odbočení má zcela jinou motivaci. V prvním případě má znamenat zásadní zvrat v mladíkově životě, v druhém také (P. K. si má vzít Z.), ale P. K. jakoby vzdával hold omezením, vulgárně pověrá. Zatímco Kunderova povídka končí neřešitelným konfliktem (který otevírá otázku, zdali je individualita mimo dominanci signifikátů) první den dovolené, dovolená P. K. nekončí konfliktem první ráno, ale postupně nachází P. K. z konfliktu (ten je rozvržen neslučitelností komunity *my a oni*, který generuje ostentativní *Vy*, lhostejno kdo jej vyřkne) východisko. Vztah je nakonec zajištěn vyloučením slova *Vy* ze slovníku Z. (tzn. odloučením sféry soukromé od veřejné) a zároveň převzetím takových signifikantů, které soužití umožňují. Zásadní otázka *Falešného autostopu* není položena. Má to snad znamenat, že meze signifikantů se zakouší v teoretických diskurzech, zatímco v soukromém životě je každá hra se signifikanty, které nepatří do slovníku konkrétního vztahu, předem vyloučena? Má-li být soukromí uchráněno před zraky veřejnosti, musí vypravěč ustát ve vyprávění o něm. Nakonec se z *deníku turisty* nestane pornografie: P. K. odchází až tam, kde začíná nesmrtelnost; záběr kamery do paralelních scén v manželských postelích, kde hledají v Labyrintu světa Hlubinu bezpečnosti (Kohout 1998: 301). Poslední záběr na titulěk: Navrát se, odkud vyšel, do domu srdce svého a zavři za sebou dveře.

Podobnost až identičnost časově odlehlých, rozmanitých událostí vytváří vypravěč (postava), který v nich rozpoznává obdobu základního konfliktu. Tento základní konflikt není možné popsat objektovým jazykem, ale vždy oklikou přes pomocné syntagma (vždy pouze *jako něco jiného*). Zprostředkování (ať již má jakoukoli povahu – metafora, metonymie, synekdocha...) funguje jako totalizující rámec (referenční), který umožňuje poměřovat nesouměřitelné události. Konkrétní událost je prostředníkem směněna za novou konfiguraci základního konfliktu. Událost je pouze vnějškem, jejíž (jehož) hodnotu určuje teprve její rub (její zvýznamnění v totalizujícím rámci). Směnou je konkrétní událost (popsatelná objektovým jazykem) zakryta (zneviditelněna) odkrytím základního konfliktu.

V metafoře nebo v jiném paradigmatickém vztahu jsou zahrnuty dvě tendence vyprávění – jak odstředivá (ta je způsobena otevřením situace jiným syntagmatům – např. pověstní kurevníci a opilci<sup>3</sup> – odkazují k ostatním historikům, které o nich kolují), tak i dostředivá. O odstředivosti/dostředivosti rozhodne čtenář, kterému je buď označení shrnující nálepkou, (tuto strohost chce rozlomit vlastním vyprávěním básník v románu *Povětroň*), nebo jej zavádí k dalším historikům. Je-li paradigma jakýmsi společným jmenovatelem příslušných syntagmat, pak je pohyb obousměrný a kyvadlový: rozvití a uzavření v nátlaku pomocného syntagmatu. Skrz toto uzavření zpět k událostem, které jsou osmyslněny stejným paradigmatickým. V románu *Z deníku kontra – revolucionáře* je okolní svět viditelný potud, pokud se týká základního konfliktu. Např. pověstní kurevníci a opilci získali místo pouze jako jeho pozadí.

Jako příklad nemožnosti vyvázat se z nátlaku paradigmatického můžeme číst román *Povětroň*. Jako by chtěl básník překlenout paradigma *chudák* konstrukcí příběhu neznámého – jsa popuzen dostředivou silou označení.

<sup>3</sup> Hranice románu tvoří konflikt komunit *my* s *oni*. Ti, co přecházejí zpoza takového konfliktu k jedné z komunit, umožňují zviditelnit hranice románu. Např. vstoupí do románu pověstní opilci a kurevníci, kteří sledují v hospodě v televizi diskusní vystoupení z okresních konferencí strany (Kohout 1998: 81). Svět lidí, který se o politické dění nezajímá, je mimo-  
běžný ať již komunistům nebo lidem, kteří se snaží vyjádřit svůj nesouhlas s komunistickou  
mocí. Ve chvíli, kdy je možné na něm ilustrovat přitažlivost revoluce, vstoupí od románu.

„Závěrem večere u Golema. **Pověstní kurevníci a opilci, kteří při slově Marx dostávali kopřivku, hleděli dvě hodiny u vytržení nad barový puť. Televize vysílala úryvku z diskusních vystoupení z okresních konferencí strany.**“ (Kohout 1998: 81; zvýraznění J. Č.)

Sama společnost je důležitá jen jako obraz. Proto ti, co zatemňují pohyb socialismu (např. *pověstní kurevníci a opilci*) jsou jeho nepřátelé. Teprve ve chvíli, kdy jsou strženi „obrodným procesem“, se stávají pro vypravěče, v podobě „dobrého znamení“, viditelní. Zviditelnění dříve neviděného okrsku světa neznamená však změnu postoje P. K., který nahlíží realitu prostřednictvím stabilních signifikantů: z *opilců a kurevníků* se stanou *příznivci socialismu*.

Vyjádření mu připadne kusé, které zakrývá proponovanou bohatost života. Pokud chce se svým vyprávěním skončit, nemůže se vyvázat z dominance paradigmat. Vyprávění, které vede jako spor s chirurgem, obsahuje zrcadlový obraz sporu. Pokud by básník promítl svůj postoj do zrcadlové románové postavy, byl by se v nekonečné rekurzi vyprávění zacyklil.

Vraťme se ke Kunderovým románům. Romány je možné hierarchizovat vzdáleností vypravěče k postavám, která je ukazatelem viditelnosti nátlaku ať již literárních motivů, nebo metafor v širokém slova smyslu. Čím je vzdálenost větší, tím je observace důslednější, ta ale v jistém slova smyslu sterilizuje dílo, neboť nabourává splyívání (s románovými postavami a jinak), které však odpovídá naší nalomené, disparátní životní artikulaci. Podívejme se na pár stupňů distance a na její důsledky. V *Deníku kontra – revolucionáře* je vzdálenost nejmenší: vypravěč propadne metaforizované skutečnosti, neboť ani na rovině románových postav není schopen oddělit popis události od interpretačního schématu, ve kterém nachází její pravý obsah. Ve *Valčíku na rozloučenou* je situace význačná. Např. Jakub (v případě psa, ve kterém viděl *pronásledovaného*, jednoho z těch, co unikli, a kterého si chce jako trofej odvézt ze země nesvobody) je schopen získat odstup od svého zaslepení – připadá mu komické, jak mohl ve psu vidět *psance*. Avšak v *Růženě*, která se vyskytla ve stejném paradigmatu jako pes, vidí pouze jako *přísluhovačku katů*. Dále vypravěč ironizuje Jakubovu pózu ve chvíli, kdy se chce před Olgou vytáhnout modrou tabletkou jedu, a je schopen odhalit jeho intimní příběh (*Pro Jakuba byla... symbolickou rekvizitou, kterou teď v jakémsi sakrálním obřadu musí odevzdat veleknězi*. Kundera 1997: 109), ale v závěru románu s ním splyívá, což nakonec způsobí, že není schopen odlišit trauma Jakubova politického života (přesněji artikulaci takového traumatu, jeho archivaci), které utvářelo jeho osobní příběh – od vnější reality, kterou deformuje. V *Nesnesitelné lehkosti bytí* je vzdálenost největší, vypravěč přímo mluví o nebezpečí metafor.

Románové postavy se utvářejí v pólech vnějšku (vnější reality, prostředí, situace) a vnitřku („duševních stavů“). Nejsou určeny výčtem vlastností, zdá se tedy, že jsou dynamické (na rozdíl od statických Homérových postav (Auerbach)). Ale je možné mluvit ještě o jiném druhu státnosti, která se již netýká stabilního neproměnného charakteru, ale metafory vypravěče, která funguje jako vztažný rámec postavy. Hlavní postavy *Nesnesitelné lehkosti bytí* (Tomáš a Tereza) jsou určeny ať již metaforou bezradnosti (Tomáš), či metaforou nesouladu mezi tělem a duší (Tereza). Tomáš se pohybuje mezi póly citu (Tereza) a formy (Sabina, a ostatní mi-

lenky, Sabina však jako uvaděčka do země formy). Zároveň můžeme sledovat i pohyb základních metafor vypravěče napříč romány. Např. Agnes (Nesmrtelnost) jako by pokračovala v Tomášově dilematu, avšak ta je schopna žít v obou světech (rodina – cit, Rubens – forma), otázkou již není, kterému světu dát přednost, ale východisko nalézá v úniku z této polarity (odjezd do Švýcarska). Naopak v podloží románových postav *Valčiku na rozloučenou* žádná taková určující metafora není. Pokud je vypravěč schopen určit počátek románové postavy, přivede ji k výrazu. Podobně jako Růžena získává orientační bod ve chvíli, kdy je schopna dát své negativní emoci výraz – svést ji např. do řečiště signifikantu – *strážce v bráně budoucnosti*. Jsou-li postavy stabilizovány základní metaforou, pak funguje jako úběžník smyslu, jako vztažný rámec.

## K pohybu směny

Ve *Valčiku na rozloučenou* Růžena směňuje vnější realitu za signifikanty ze svého osudového příběhu. V dárku od Františka (bleděmodré noční košili) rozpozná *bažinu dobroty a oddanosti*, která ji nakonec pohlítí. Na tento význam navazuje výjev honců v parku – jako doplnění, *Františkův svět ... si pro ni přišel v podobě této útočné čtyři, jako by si ji chtěl odvléci v jednom z drátěných ok.* (Kundera 1997: 117) Růžena je přikovaná k lavičce, ze které sleduje tento výjev. Nad tuto situaci se může povznést pouze potud, pokud ji přebije výrazem: *klíčícím plodem*, který považuje za *vstupenku do budoucnosti*. V rámci svého příběhu vězí mezi nudnou minulostí (František) a lákavou budoucností (Klíma). Detail vertikální směny: Ve chvíli, kdy si uvědomí obsah svých útrob, *nejasně cítí*, že ji nad honbu na psy a starce povyšuje, až nakonec tento pocit smění za výraz – plod se stává *vstupenkou do budoucnosti*.

Vertikální směna (vnější realita/osudový obraz) provokuje horizontální (proti minulosti: *násilí drátěného oka*, *bažině dobroty a oddanosti*, staví rekvizitu budoucnosti: *vstupenku*). Nakonec získá pocit, že *vstupenka do budoucnosti* má vyšší hodnotu než to, co z ní dělá oběť. Hra v rámci osudového obrazu nemusí být již pouze sporem uvnitř jednoho syntagmatu, ale spíše mezi dvěma příběhy – příběhem minulosti a příběhem budoucnosti. Jako by šlo o jakési přepínání mezi dvěma významovými plány. V naznačeném schématu má jedno syntagma vyšší platnost, a proto se stane určující pro podobu osobního příběhu. Nechce se mi bloudit v psychologii osobnosti, kde bych musel jednotlivá syntagmata vážit na vahách psychologických konceptů, a proto otázka, proč má jedno syntagma vyšší hodnotu než jiné,

zůstane otevřena. Do rozehraného sporu vchází Jakub. Jeho tvář se Růženě nelíbí, až nakonec v ní rozpozná ironii a co víc, ironii si vždy představovala jako *ozbrojeného strážce v bráně budoucnosti*, který si ji zkoumavě prohlíží a zamítavě vrtí hlavou. Růžena chce projít kolem Jakuba s vyzývavostí prsou a pýchou břicha. Je však uražena, ať již jako žena (nevšiml si poprsí), či jako hráčka svého osudu, nevšiml si jejího osudového obrazu. Růžena se stane strážcem u vchodu do Richmondu, nechce vpustit Jakuba se psem. Jde o symbolický souboj. Musí zvítězit nad ironií – *strážcem v bráně budoucnosti*. Hrou vypravěče samotná Růžena figuruje pro ni v neznámé roli v Jakubově osudovém příběhu. Souboj o psa je pro Jakuba bojem o *naději*, pro Růženu o *šťastnou budoucnost*. Pokračování nalézá v přetahování o modrou tabletu. Veškeré konflikty jsou předznačeny v zakrytosti pohledu druhého a v zaslepenosti ve vlastním příběhu. Jakub vnímá Růženu jako *pomocnici katů, dědičku politických štvanic, nadbíhačku katů*. V Růženině tváři potkává celý zástup tváří, celý život mu připadá jako *nepřetržitý dialog s touto tváří*. Růženina tvář je pro něj synekdochou nepřátel. Dokonce vlastně vnímá jako *království této tváře* (Kundera 1997: 138).

Nalezení výrazu umožňuje teprve archivaci zkušenosti. Výraz nás však vevazuje do artikulačních sítí, ze kterých je svoboda vždy již exkomunikována. Růžena nejprve pouze „nejasně tuší“, že ji obsah jejích útrob povyšuje nad starce, ale teprve když nalezne pro tušení výraz – „vstupenku do budoucnosti“ je vysvobozena v slabém slova smyslu (vysvobození z jednoho příběhu a připoutání k jinému prohláše za iluzivní svobodu) a tedy labilně. Směnou se vykupuje z příběhu, ve kterém je obětí. Výraz (plod – vstupenka do budoucnosti) volá po jiném významovém plánu. Jako by skládala puzzle. K velmi detailní podobě je dovedena konstrukce postavy jakožto skládačky v Nesmrtelnosti. Vypravěč určuje postavu dívky jedinou metaforou: nikdo ji neslyšel, všichni ji přehlíželi. Z této základní metafory vyrůstá její tragický příběh, který končí vysvobozením, tzn. jeho uzavřením. Dívka způsobí hromadnou havárii, ozve se strašlivý křik, jde k telefonu, volá, že se stalo neštěstí a slyší svůj silný hlas, který ji navrácí životu, a odchází. Konstrukci postavy odhaluje vypravěč: vysvětluje, co je příčinou našich činů. Příčinou není rozum (*ratio, raison, reason*), ale Grund (znamená původně půdu a základ, Kundera 1993: 234)<sup>4</sup>. Tento Grund má povahu metafory.

<sup>4</sup> Takové pojetí postavy odpovídá Lukácsově pojetí tragična (*Metafyzika tragédie* 1911). Distinkce mezi osudovým obrazem a vnější realitou je pak pouze variací Lukácsovy distinkce tragična / obyčejného života. V tragičnu se vyjevuje a dotváří podstata postavy. Pouze Lukácsovo hodnocení, které vychází z ontologického slovníku (podstata, zde – bytí, ...) je opačné – totiž kladné. V Kunderově pojetí nejde však o tragické postavy, neboť svět je

Je-li postava určena základní metaforou, která jí slouží jako vztažný rámec, (srv. postavy v *Nesnesitelné lehkosti bytí*), pak můžeme její příběh jednoduše skládat. Ale tím se jenom přesouvá místo směny na jinou úroveň a sice mezi vypravěče (např. v románu *Nesnesitelná lehkost bytí*) a románové postavy. Přestože směna typu *Valčíku na rozloučenou* probíhá též u postav *Nesnesitelné lehkosti bytí*, je pouze důsledkem směny mezi vypravěčem a románovou postavou. Směna uvnitř postavy v *Nesnesitelné lehkosti bytí* je pouze didaktickým rozvedením základní směny mezi vypravěčem a románovou postavou.

Vezměme vyšetřovací diskurs za metaforu „dostávání se do řečí“. V detektivce se postava snaží ukrýt před dohledem diskursu vyšetřovatele, ve kterém se nalézá slovo zločin/zločinec. Justiční omyl poukazuje k násilnosti a arbitrárnosti takového diskursu. Přestože Sokol poukazuje k pólu pravdivosti vyšetřování, tzn. vyšetřovatelský diskurs je bližší realitě než zločincem zkonstruovaná verze, pracuje již s konceptem zločince, zatímco tady bych poukázal k druhému pólu, a sice k justičnímu omylu, který ukazuje, jak může být arbitrární to, co děláme vzhledem k tomu, v jakých diskurzech vystupujeme. Zároveň je mi metaforou „dostávání se do řečí“, ve kterých jsme jakožto postavy podřízeni obecnějším artikulačním sítím.

Snad bylo alespoň v náznavu ukázáno že a jak románové postavy propadají artikulačním sítím, jak artikulace dává do pohybu nespavý pohyb kyvadla mezi vnitřkem a vnějškem. Co znamená padnout do řečí. Nakonec sami jsme milováni jako arbitrární artikulace, jako to, čemu jsme (ne)podobní. Přesto je náš svět disjunktní románovému, nevejde se do pohledu žárlivce ani do nekrofilního snu.

## Literatura

- Auerbach, Eric 1968: *Mimesis* (Praha: Mladá Fronta)  
 Brabec, Jan 2001: „Člověk jako ne-osoba“ (příspěvek do tohoto sborníku)  
 Čapek, Karel 1956: *Povětroň* in *Hordubal, Povětroň, Obyčejný život* (Praha: Československý spisovatel)  
 Doležel, Lubomír 1993: *Narativní způsoby v české literatuře* (Praha: Český spisovatel)  
 Kohout, Pavel 1998: *Z deníku kontrarevolucionáře* (Praha: Mladá fronta)

hluchý vůči jejich osobním traumatům (osudovým příběhům). Tragičnost v Kunderových románech glorifikují nedospělé lyrické postavy, které nevidí důsledky vlastních činů. Tragičnosti propadají románové postavy (např. ve *Valčíku na rozloučenou* – Růžena, Jakub...).

- Kundera, Milan 1968: *Žert* (Praha: Československý spisovatel)
- Kundera, Milan 1985: *Nesnesitelná lehkost bytí* (Toronto: 68 Publishers)
- Kundera, Milan 1991: *Směšné lásky* (Brno: Atlantis)
- Kundera, Milan 1993: *Nesmrtelnost* (Brno: Atlantis)
- Kundera, Milan 1997: *Valčík na rozloučenou* (Brno: Atlantis)
- Lukács, Georg 1967: *Metafyzika tragédie* (Praha: Československý spisovatel)
- Robbe-Grillet, Alain 1965: *Žárlivost* (Praha: Československý spisovatel)
- Sokol, Jan 2000: *Člověk jako osoba* (Praha: Institut základů vzdělanosti)

## Kdo je můj nepřítel?<sup>1</sup>

Jan Heller

Známa otázka „Kdo je můj bližní?“ /L. 10,29/ má svůj protějšek v otázce neméně závažné „Kdo je můj nepřítel?“. Kolem těchto dvou otázek krouží celé životní dílo našeho jubilanta: zasazovat se o bližního znamená nepodávat se nepříteli, zápasit a bojovat. Ale jakými zbraněmi a proti komu vlastně? Jsem přesvědčen, že tuto otázku řeší náš jubilant celoživotně způsobem, který je v hluboké shodě s poselstvím Písma i s úkolem křesťana. Shrnuť do teze: vlastním nepřítelem je hřích, nikoli lidé; ti jsou spíše jen jeho zajatci, a proto potřebují vysvobození.

Ale není to řešení až příliš přímočaré, zjednodušující, a proto nevěrohodné? Nejen ve Starém zákoně, i v Novém jsou místa, která se tomu zdají odporovat. Vzpomeňme na příběh Ananiáše a Safiry /Sk 5,1–11/ nebo na rozsudek nad Jidášem /Sk 1,20/, kde se bez rozpaků citují dvě tvrdé stati ze Ž 69,26 a 109,8. Právě žalmy, tak oblíbené v křesťanské tradici, obsahují výroky o nepřítelích, které výrazně odporují našim humanistickým představám, které často dokládáme Novým zákonem a Ježíšovým postojem. Analýza tohoto rozporu je vlastním tématem mého příspěvku.

Tento rozpor jsme ovšem cítili, když jsme připravovali nový ekumenický překlad Písma. Náš jubilant se ostatně zdatně podílel na práci novozákonní komise. Starozákonní komise řekla své slovo k otázce nepřátel v úvodu k žalmům: „ŽALMISTOVI NEPŘÁTELÉ. Některým čtenářům žalmů nezřídka působí potíže žalmistovy prosby o potrestání jeho nepřátel či nepřítel. K tomu je třeba vědět, že nejde o osobní protivníky žalmistovy. Žalmista, zvláště v tzv. davidovských žalmech, vystupuje zástupně (v novozákonním pohledu by se dalo říci kristovsky) jako ten, kdo viditelně zastupuje

<sup>1</sup> Článek vznikl v rámci grantu GAAV – AO 183701.



Boha vůči lidu a za lid předstupuje modlitebně před Boha. Nepřátelství proti němu je proto projevem nepřátelství proti samému Bohu. Jde tedy vposledu o přemožení nečistých sil a mocností zloby a zhouby, které se v životě ovšem projevují lidským prostřednictvím. I křesťan stojí v podobném zápase proti zlu /Ef 6,12/, i když v moci lásky Kristovy se bude za člověka propadlého zlu modlit /srov. L 23,34/."

Tu je třeba zeptat se znovu: Je toto stanovisko jen druhotným křesťanským přeznačením, nebo má své kořeny už ve Starém zákoně samém? Vnášíme tu do něho něco, co je mu cizí a co je vlastně jeho znásilněním? Pokusme se proto zamyslet se nad obsahem výrazu nepřítel ve Starém zákoně a konfrontovat tyto zneklidňující otázky s tím, co o věci říká sám biblický text.

Běžný postup, který se zde nabízí, je vyjít od výrazu *nepřítel*, samozřejmě v hebrejštině a řečtině, a ohledat jeho význam i závažné konotace v celé šíři biblického výskytu. To už je ovšem zpracováno, především ve velkých a známých encyklopediích.<sup>2</sup> Výsledky v nich předložené nejsou na první pohled jednoznačné. Při bližším přihlédnutí však ukazují, že problému „nepřítel v Písmu“ či „ve Starém zákoně“ nemůžeme být právi, pokud myslíme jen v souřadnicích moderního plochého horizontalismu a nezapočítáme vztah k nadlidským démonským mocnostem. Sémantická analýza výraziva má ovšem své hranice, postihuje jen výseč problému.

*Nepřátelé* v žalmech je téma také už zpracované, především ve velkém komentáři Krausově.<sup>3</sup> Kraus dochází k závěru velmi podobnému. Říká: jde sice o lidi, kteří však jsou reprezentanty nadlidských ničivých sil, oddělujících člověka od Hospodina. V tomto smyslu jsou nepřátelé protikladem chudého a spravedlivého, kolem jehož údělu žalmy krouží.<sup>4</sup> Důležitá je tu zvláště kategorie „činitelů nepravosti“ /hebrejsky *poʿalé ʿaven*/, kterou rozebral už Mowinckel.<sup>5</sup> Jde o zlovolné čaroděje, přivolavače klatby a zhouby, kteří dodávají nepřítelům žalmisty přízračné pozadí.

Tyto oblasti už jsou tedy zpracovány. Pokusme se proto jít ještě jinou cestou, která víc počítá s kontextem: Vyberme nějaký výrazný oddíl Starého zákona a přezkoumejme v něm, kdo se tu představuje jako nepřítel. Po úvaze nad mnoha možnostmi jsem se rozhodl vybrat stať opravdu klíčo-

<sup>2</sup> Theol. Handwörterbuch zum Alten Testament, ed. E. Jenni und C. Westermann, München 1971, heslo 'oheb – Feind /E. Jenni/ sl. 118 – 122; Theol. Handwörterbuch zum Alten Testament, ed. G. J. Botterweck und H. Ringgren, Stuttgart 1973, Bd. I, heslo 'ajab et cons. /H. Ringgren/ sl. 228 – 235.

<sup>3</sup> H. J. Kraus, Psalmen, BK XV/1, 5. Aufl, Neukirchen 1978, 112 – 117; H. J. Kraus, Theologie der Psalmen, 2. Aufl, Neukirchen 1989.

<sup>4</sup> Kraus, Psalmen s. 116.

<sup>5</sup> Kraus, Psalmen str. 117.

vou, totiž výčet nepřátel z úst zbabělých zvěděů v Nu 13,28–34. Je to zároveň seznam národů, které se Izraeli vzepřely a jsou proto určeny k vyhubení.

Jak vypadá situace? Zvědové, vyslaní do zaslíbené země, hlásí po návratu /Nu 13,28–34/ Mojžíšovi, že mezi jejími obyvateli viděli bytosti, které Izrael určitě nepřemůže. Odporují jim jen dva z nich, Jozue a Keleb /čili po kralicku Kálef – Nu 14,6–9/. Tím většina zbabělých zvěděů odvrátila lid od další cesty. Ten pak byl za to potrestán čtyřicetiletým putováním po poušti. Teologicky je věc jasná: deset vystrašených zvěděů mělo jistě pravdu, pokud počítali jen s lidskou silou; ale ve své nedověře či nevěře nepočítali s Hospodinem. V tom selhali.

Podívejme se tedy blíže na to, koho tam zvědové vlastně potkali: prý mocné a silné „národy“, tajemné obry a netvory. Jsou to Anakovci, Amalekovci, Chetejci, Jebusejci, Emorejci a Kenaanci. Proberme si je postupně – jméno po jménu.

První „národ“, který zvědové zmiňují, jsou „potomci“ /dosl. podle hebr. synové/ Anakovi /Nu 12,28 – b<sup>e</sup>ne e<sup>naq</sup>/. V SZ se o nich mluví poměrně často.<sup>6</sup> Dovídáme se o nich, že patřili mezi „obry“, tak Nu /n im ha-n<sup>e</sup>fi-lim/. Kdo jsou tito „obři“? o nich mluví Gn 6,1–4. Jde – alespoň podle hebrejského znění – o „vypadlé“, totiž z matky při porodu, spíše nežli spadlé s nebe na zemi; potomky nerovných sňatků „synů božských“ s „dcerami lidskými“, tedy jde spíš o zrůdy a netvory nežli o obry. Ale nejsou to jen lidé velkého vzrůstu jako gatský šestiloketní Goliáš /IS 17,4/, nýbrž sahají téměř do oblak, alespoň podle Nu 13,33: „A byli jsme /totiž zvědové/ v jejich očích jako kobylinky, takoví jsme byli v jejich očích.“

Tak není prázdným slovem to, co o Anakovcích říká Dt 9,1–3: „Slyš, Izraeli, dnes přejdeš Jordán, aby sis podrobil pronárody větší a zdatnější, než jsi ty, města veliká a opevněná až k nebi, veliký a vysoký ... lid, Anákovce, o kterých víš. Slyšel jsi o nich /úsloví/: „Kdo se postaví proti Anákovcům?“ Dnes poznáš, že Hospodin, tvůj Bůh, který jde před tebou, je jako šírající oheň. On je vyhladí a on je před tebou pokoří ...“

Co říká jméno Anákovců? Zřejmě souvisí s výrazem <sup>a</sup>naq = náhrdelník a se slovesem anaq = vložit či pověsit něco někomu na šíji či kolem krku.<sup>7</sup> V SZ je doloženo jen Dt 15,14 a Ž 73,6 náhrdelník je také jen dvakrát: Př 1,9 u ženy a Sd 8,26 u velbloudů. Slovo označuje zřejmě cokoli, co je zavěšeno

<sup>6</sup> Nu 13,22.28.33; Dt 1,28 2,10.11.21 9,2bis; Joz 11,21.22 14,12 15,13.14bis 24,11; Sd 1,10.

<sup>7</sup> L. Köhler – W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Aufl. Leiden 1967nn, 812n.

na krku nebo na šíji. Tak jsou tajemní Anakovci zřejmě původně „lidé krku“ či „lidé šíje“. Jak si to představit?

Uvádějí se dva výklady:<sup>8</sup>

a/ podle Gesenia /Thesaurus 1054/ jde o dlouhokrké,<sup>9</sup>

b/ podle Notha /Jos. 92/ jde o ty, kdo nosí náhrdelníky.

Ale proč by pak z nich šla hrůza? Samozřejmě náhrdelníky bývaly zároveň amulety a mohlo jít o magické náčiní, ale patrně spíše ochranné. Je nutno hledat jinde. A tu se nabízí výklad, který si sloveso anaq zachovalo v arabštině: chopit někoho za krk či pod krkem, nebo lidově, ale názorně: „jít někomu po krku“, tedy ohrožovat útokem na krk, snad i škrtit a dusit, a to tak, že jde o život. Takových zjevů je se co bát. Vzpomeňme: lidé, kteří se dusí, mívají pocit, že je někdo neviditelný škrtí, takže jde vlastně o „škrtiče“. To je nejspíše původní význam jména a žádné místo SZ tomuto výkladu neodporuje.

Další „národ“ jsou Amalekovci /Nu 13,29/. Je pozoruhodné, že stejně jako Anakovci nejsou mimobiblicky doloženi; všechny zmínky o nich jsou ohlaselem SZ. Zmiňování jsou často, včetně gentilicia asi 51-krát. Podle Gn 36,12.16 a 1Pa 1,36 jde o potomky Ezaua, podle Nu 24,20 jde o „prvotinu /pohan-ských/ národů“ /rešit gojim/, tedy o jakýsi model pohanů. Tak nepřekvapuje, že se Amalek staví do cesty Izraeli při jeho pouti do zaslíbené země /Ex 17,8–13/. V boji s Amalekem však nerozhodují zbraně, nýbrž Hospodinovo požehnání, takže Mojžíš musí žehnat po celou dobu boje. Proto je vztažená – tedy žehnající – ruka nad Hospodinovým trůnem znamením čili korouhví boje proti Amalekovi až do posledních pokolení /Ex 18,15–16/.

Rabíni vykládali, že Amalek byl zlý čaroděj, proto usiloval už na poušti o to, přemoci Izraele a zastavit jeho pouť zlovolnými kouzly. Proto dokud je Amalek, dábův služebník, na zemi, je prý Boží tvář zakryta.<sup>10</sup>

Útok na Izraele Amalek opakuje – srov. Sd 4,13 6,3.33 7,12 10,12 1S 27,8–9.30. Proto je určen k vyhlazení /Dt 25,17–19/. Tak Samuel svým příkazem k vyhlazení Amaleka /15,2–4/ jen připomněl Saulovi Zákon, kdežto Saul svým zisťným jednáním se Zákonu vzepřel /1S 15,4–23/. Souhrnně lze říci, že Amalek je postava antikristovská.

Co s jeho jménem? Velký slovník Köhler-Baumgartner<sup>11</sup> sice tvrdí, že „jazykový výklad jména není možný“ a cituje práci M. Weipperta,<sup>12</sup> kde

<sup>8</sup> Lexikon, 813.

<sup>9</sup> Encyklopaedia Judaica Berlin 1928nn /dále jen EJ/ I, 750.

<sup>10</sup> EJ I 544.

<sup>11</sup> Lexikon, 813.

<sup>12</sup> M. Weippert, Edom, Tübingen 1971, 252 a 594.

jsou shromážděny dosavadní výklady. Oba mají pravdu potud, že bezpečně odvození jména zatím neznáme.

Ale hebrejskému uchu musilo něco připomínat. Jaké byly jeho asociace? Tři se mi jeví jako závažné:

A/ amal = námaha, nezdar srov. Nu 23,21 „/Hospodin/ nevhlíží na kouzla proti Jákobovi, nehledí na nezdar v Izraeli /nebo úsilí proti Izraeli/, Hospodin, jeho Bůh, je s ním ...“ Výraz amal tu stojí tedy v paralelismu s kouzly.

B/ malaq = odtrhnout, např. hlavu ptáku /Lv 1,5 5,8/, pak podle akad. Označuje i člověka s chybějícími údy /KB 562/.

C/ amaq = být hluboký, tajemný, srov. Ž 92,6. Závažnější však nežli sloveso je asi apelativum emeq = údolí, dolina, hlubina, např. údolí či dolina Refajců v Joz 15,8 18,16, tedy místo, kde se to Refajci jen hemžilo či kde vystupovali z podsvětí /srov. Jz 14,9/.<sup>13</sup>

Všecky konotace jsou tedy zlověstné Amalekovci, „Hloubkaři“ či „Doláci“ páchnou hlubinami neblahými.

Dále následují v líčení zvědů tři „národy“, usazené na pohoří. Jsou to Chetejci, Jebusejci a Emorejci. První z nich, Chetejci, zmínění poprvé už v rodokmenu Chamovců v Gn 10,15, se běžně ztotožňují s Chetity, významným indoevropským národem i státem v Malé Asii.<sup>14</sup> Jméno je tedy nesemitské a je zbytečné hledat jeho etymologii v hebrejštině. Zařazení mezi syny Kenaanovy v Gn 10,15 není etnografické, nýbrž náboženské – duchovní profil těch Chetitů, s nimiž se Izrael setkával v zaslíbené zemi, byl blízký Kenaancům. Nejznámější z nich byl nespíše Urijáš Chetita, první manžel Matšeby a důstojník Davidova vojska /2S 11,3/. Důležitá však je otázka, jak Izraelci rozuměli jejich jménu. Zde je odpověď dosti zřetelná – zřejmě je spojovali s kořenem hatat = děsit a s apelativy hat = děs, vyděšený, hitta = zděšení, hittit = zděšení a hatat = děs. Tak ti, které zvědové potkali, byli podle jména ztělesnění děsu, děsní a děsiví. Tím dobře zapadají do výčtu.

Další jsou Jebusejci, tradičně název obyvatelů předizraelského Jeruzaléma /1S 5,6/. Že šlo o jeden z kenaanských kmenů, potvrzuje i to, že jejich údajný praotec byl stejně jako Chét také synem Kenaana /Gn

<sup>13</sup> Podle pravidla o možné disimilaci geminovaných souhlásek, při níž vzniká druhotné -l- /Lexikon 482, srov. L. Koehler ThZ 2,314 nn/, je pravděpodobné, že také -l- ve jménu Amaleq je druhotné a vzniklo dissimilací z geminovaného -mm-, takže předpokládaný výchozí tvar zněl Ammeq. V tom případě by interpretace jména jako „Dolák“ nebyla druhotnou rectymologizací, nýbrž korektní etymon jména.

<sup>14</sup> Lexikon 349.

10,16/. SZ se o nich zmiňuje poměrně často. Jejich jméno však není průhledné. Slovník<sup>15</sup> jen připomíná výklad Geseniův,<sup>16</sup> že je odvozeno od kořene bus, které se obvykle vykládá jako rozšlapat, rozdupat. Srovnání míst jeho výskytu však vede k závěru, že buď původně nebo specificky znamenalo znesvětit pošlapáním – srov. Iz 63,18: „Tvou svatyni pošlapali naši protivníci“ nebo Jr 12,10 „Mnozí pastýři zničili mou vinici, pošlapali můj podíl“. Z toho by vyplývalo, že jméno Jebus mohlo být chápáno jako označení těch, kdo neprávem a svémocně pošlapali a tím znesvětili místo, svaté Hospodinu či Izraeli od pradávna, od časů Abrahamových /Gn 14,18 22,2/. V tomto posvátném okrsku si pak Jebusejci postavili své modly nebo kultický personál – totiž „poskakovače“ a „slepce“ /2S 5,6/.<sup>17</sup> Ani tím neodvrátili porážku a byli posléze sami rozdrčení a pošlapáni.

Třetí z horských národů jsou Emorejci. Jejich původ i jméno jsou relativně průhledné. Akkadské Amurru, ze sumerského Mar-tu znamená „západní země“; také známe boha Amurru, eponyma této oblasti. Amurru bylo starobabylónské označení celé Syropalestiny už ve 3. tisíciletí a je dobře dokumentováno epigraficky v textech klínových a egyptských. V textech el-Amarnských označuje zvláště oblast Libanonu.<sup>18</sup> V SZ se stalo běžným názvem především pro obyvatele středopalestinské hornatiny, srov. Pohoří Emorejců v Dt 1,7.19.20. Jméno však může označovat i souborně všechny předizraelské obyvatele Kenaanu, srov. Gn 15,16 48,22 Joz 10,12 Am 2,8n. Někteří vykladači jsou toho názoru, že totéž etnikum na horách se nazývalo Emorejci a v nížinách či rovinách Kenaanci.

Nás však ve zkoumaných souvislostech zajímá, jak toto jméno vnímal Izrael. Souvislost se sumerským mar-tu byla jistě dávno zapomenuta. Důležité však je, že Izrael – skupina vyznavačů Hospodinových, usadivší se v Kenaanu – převzal od Emorejců /a Kenaanců/ jejich jazyk. Hebrejšтина je jeden z kenaanských dialektů. Zřejmě se proto uvádělo jméno Emorejců do souvislosti s kořenem 'amar = říkat, mluvit, a to mluvit srozumitelně. Je to obdoba s naším „Slované“ – lidé slova, jimž lze rozumět, na rozdíl od lidí nemluvicích, němých, a tedy „němců“.

Tu lze namítnout: Byli-li Emorejci lidé slova, jacísi „slované“, proč se jich bát? Jenže stará doba ví o moci slova, ví o /K. J. Erben/ „mocném slovu, které draka sváže a jasnou hvězdu strhne s nebe“. Stačí vzpomenout na

<sup>15</sup> Lexikon 366.

<sup>16</sup> W. Gesenius, Thesaurus. Linguae Hebr. Et Chald. 1835, 189.

<sup>17</sup> J. Heller, David und die Krüppel, *Communio viatorum* 8, 1965, 251 – 257, přetištěno v: J. Heller, *An der Quelle des Lebens*, Frankfurt a. M. 1988, 25 – 32.

<sup>18</sup> Lexikon 65.

„muže jména“ /Gn 6,4 'anše ha-šem/ či „vlastníka jazyka“ /Kaz 10,11 ba al lašon/ čili zaříkavače, abychom pochopili, že „lidé slova“ mohou být nebezpeční. Rozhodně však ani zde nejde o kvalifikaci etnografickou.

Protikladem „horáků“ jsou ti, kdo jsou usazeni při moři a podél Jordánu, totiž Kenaanci. Jako Emorejci se i Kenaanci vyskytují v SZ velmi často. Kanaan jako osoba je zmíněn jen v Gn 9,18–28 /5x/ a v Gn 10 v rodokmenu. Je pozoruhodné, že nositel jména sám nikde nevystupuje, nemluví ani nejedná, takže jeho zcela pasivní role zpochybňuje, že tu jde vůbec o osobní jméno. Vykladači se shodují v tom, že jde od počátku o název společenství.

Závažným exegetickým problémem je, proč Noe zlořečí Kenaanovi, když se na něm provinil Cham. Odpověď je v tom, že se Cham choval ke svému otci „kenaansky“, po kenaanském způsobu. Tak je Kanaan proklet jako typ, jinak řečeno je proketo kenaanství, kenaanský postoj, který tu nositel jména Kanaan reprezentuje. Ani v mimobiblických textech není toto jméno nikde doloženo jako personale či gentilicium, ale vždy jako lokale, jméno místní, označení země. Vykladači<sup>19</sup> se dnes shodují, že jde o jméno egyptského původu, které znamená „země purpuru“, tedy nejdříve Fénicie čili Foinikie, kde se vyráběly purpurové látky. Tímto exportním zbožím se foinické osady staly slavné a daly jméno celé zemi.<sup>20</sup>

Debata o jménu Kanaan je široká. Pokusme se proto raději o její utřídění a jakousi rekonstrukci dějin tohoto jména.

1. Egypťané označují zemi názvem podle jejího typického produktu, purpuru.

2. Název země je přenesen na její obyvatele – tak vznikají Kenaanci jako jiný název pro Emorejce – lid Amurru = západu.

3. Vegetačně-sexuální prvky kenaanského kultu chce Izrael diskvalifikovat, označuje je jako „smilstvo“, což se postupně stává souborným názvem pro

<sup>19</sup> Lexikon 420.

<sup>20</sup> Srov. W. F. Albright, *Studies in the History of Culture: Leland Festschrift Volume*, p. 25: k\_ = Hurrian designation signifying „belonging to the land of Purple“. Stejně Ephraim A. Speiser, *Mesopotamian Origins* 1930, p. 141 – citováno podle Paterson, *Present Vol. To W. B. Stevenson*, p. 106/ – Dále Michael C. Astour, *The Origin of the term Canaan, Phoenician und Purple*, *Journal of Near Eastern Studies* 1965, 24 = 346 – 350 /N.4./: kn = to bend or to set, kn n = the land of the „setting“ sun = the Akkadian term „Amurru“. Druhý výklad M. C. Astoura, že jde o západ /v geografickém smyslu/, je přijímán méně. Také poznámka A. Guillaumea /Hess, pozn. 82, 1964, 283/ je vlastně jen upozorněním na souzvuk s kořenem kn = být poníženy. Podle Guillaumea se to hodí lépe do kontextu Gn 9,18 a ke klatbě nežli jméno Cham. Proto prý Noe zlořečil Kenaanovi a ne Chamovi. To je sotva správné, připomíná Hess, zvláště proto, že se tím nevysvětluje vznik koncového nún.

pohanské kulty vůbec /Ez 16,15–42/ a tím se i jméno Kanaan stává označením náboženského postoje. To se nejzřetelněji jeví v prokletí Kanaana v Gn 9.

4. Protože Kenaanci byli nejen známí barvíři a námořníci, nýbrž i obchodníci, dostává jméno Kanaan další význam, totiž kupec /Iz 23,8/. Tento význam je doložen v textech egyptských.

5. Teprve nakonec se objevuje souvislost s kořenem kana = pokořit, zkrusit<sup>21</sup> jako šifra údělu, který pohanským Kenaancům připravil Hospodin skrze svůj nástroj – Izraele. K soudu Božímu nad kenaanským modlářstvím i kupectvím ukazuje Ez 17,4 Sf 1,11 Oz 12,9 i Ž 106,38 „obětovali modlářským stvůrám Kanaanu“.

Výraz Kanaan měl tedy v posledku zřetelnou náboženskou příchuť ne-li přímo náplň, šlo o kupčení s Bohem či bohy, tedy o magii.

Pokusme se nyní shrnout výtěžek z rozboru jak profilu „národů“, tak i jejich jmen. Je to až překvapivé, jak tu vše ukazuje jedním směrem: Anakové se odhalují jako „Škrťáci“, Amalekovci „Hlubináři“, Chetejci „Děsivci“, Jebusejci „Znesvěcovači“, Emorejci „Slovňáci“ a Kenaanci „Svatokupci“. Některé v historii Předního východu vůbec nenajdeme, jako Anakovce či Amalekovce, jiní, jako Chetejci, Emorejci či Kenaanci, tam sice jsou, ale SZ velmi svobodně obměňuje a přeznačuje jejich jméno a přetváří jejich charakter. Jejich „poctivá civilnost“ se ztrácí téměř v nedohlednu, lidské a nadlidské rozměry se mísí, jakoby kolem Izraele tančil kruh přízraků. Divní nepřátelé! Odtud lze i nově rozumět úzkosti izraelských zvěďů i velikosti víry, kterou osvědčili Jozue i Keleb, když se takovými protivníky nedali zvíkat ve své naději, že Hospodin splní své slovo a dá zaslíbenou zemi svému lidu navzdory všemu.

Zeptejme se závěrem, co z toho vyplývá pro starozákonní pojetí nepřátel. To byla ostatně naše výchozí otázka. Nejsou to bájeslovné nestvůry, to bychom byli v mýtu, a o ten zde nejde. Ale také nejde o pouhé civilisty s jejich vlasteneckými nebo sociálními city, jak se někdy zcela povrchně vykládaly boje Izraele s nepřáteli. Jde o to, že v biblickém světě se musíme nejdříve orientovat na vertikále – vztahu k Bohu – a pak teprve na okolnostech horizontály, tedy na lidských okolnostech. I ty zde totiž jsou převážně zrcadlem vztahu k Bohu. A tak ti, kdo tu vystupují v roli nepřátel, jsou na biblické scéně exponenty či reprezentanty sil, které lidský rozměr zřetelně přesahují. Prostě všichni, ať to víme nebo nevíme, uznáváme nebo

<sup>21</sup> Lexikon 461.

popíráme, sloužíme buď Bohu nebo jeho Protivníku. Tak nejen biblické postavy, ale i my sami jsme účastni onoho velkého boje mezi nebem a peklem, Bohem a ďáblem, Životem a Nicotou. V pohledu Písma prostě svět není pouhá civilní horizontála, nýbrž bojiště, a to nejen mezi dobrem a zlem, nýbrž i nad to především mezi Dobrým a Zlým. Bible to vidí personifikovaně. Nijak to nezměníme, když před tím budeme zavírat oči nebo to začneme popírat. Tak už v Jozuových bitvách – rozumíme-li jim v této vertikální dimenzi – jde vlastně o totéž, oč jde v celoživotním zápasu Ježíše, totiž aby tu ten Zlý neměl místo. Způsob boje se mění – z boje proti nepřátelům se stává boj proti Nepříteli, ale tento poslední Nepřítel přichází ke slovu již v oněch dávných nepřátelích Izraele. Odtud musíme vycházet, má-li se nám stát zřetelným, kdo jsou vlastně nepřátelé podle Písma. Zcela přesně to pak vystihl apoštol v Ef 6,12: „Naše bojování není proti tělu a krvi, ale proti mocnostem, silám a všemu, co ovládá věk temnoty, proti duchům zla v nadpozemských oblastech.“



## Posvátné a profánní, sváteční a všední

Josef Kružík

Fenomenologové náboženství chápou posvátné obvykle jakožto protiklad profánního, přičemž mu přisuzují přívlastky jako mocné, plodné, tvořivé, trvalé či hroživé: i když se posvátno projevuje v nespočetných podobách a variantách, vždy je obdařeno určitou mocí či silou.<sup>1</sup> M. Eliade problematiku posvátného tematizuje poněkud jinak: podle jeho mínění je třeba otázku po tom, co je posvátné, postavit v první řadě ontologicky: co je posvátné, existuje na jiné ontologické úrovni než profánní, a proto je působivé, plodné, tvořivé, děsivé či mocné – moc znamená současně realitu, věčnost a působnost.<sup>2</sup> Pro nejobecnější označení projevu posvátna zavádí Eliade pojem hierofanie: hierofanie znamená, že něco posvátného je nám odhalováno. Pro člověka, jenž je bytostně *homo religiosus*,<sup>3</sup> jsou hierofanie středobodem veškerého zájmu, samo profánní pak pro něj nemá žádný význam, pouze nakolik zjevuje posvátné.<sup>4</sup> Hierofanií může být v zásadě

<sup>1</sup> G. van der Leeuwe, *Religion in Essence and Manifestation*, Gloucester: Peter Smith, 1967, s. 23–37; R. Otto, *Posvátno*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 26–34.

<sup>2</sup> Např. M. Eliade, *Mýty, sny a mystéria*, Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 111.

<sup>3</sup> Pojmem *homo religiosus* podle mého mínění Eliade v první řadě vyjadřuje skutečnost, že náboženství je antropologická konstanta (např. M. Eliade, *The Quest*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969, s. ii „Stát se člověkem znamená být náboženským“, popř. str. i „Náboženství je struktura v lidském vědomí a ne stádium v dějinách tohoto vědomí“, tento pojem je zhruba ekvivalentní pojmu celostný člověk (*total man*); v M. Eliade, *Posvátné a profánní*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 6, klade autor *homo religiosus* do protikladu k modernímu sekularizovanému člověku. Viz též B. Rennie, *Reconstructing Eliade*, New York: State University of New York, 1996, s. 41: „Eliade užívá pojem *Homo religiosus* ... aby mohl vzájemně konfrontovat člověka v jeho religiózním a nereligiózním aspektu.“ A. Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, Uppsala: 1982, s. 196, ztotožňuje *homo religiosus* s archaickým člověkem, jenž podle Eliadeho zakouší posvátno nejčistším způsobem.

<sup>4</sup> V knize M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH, 1993, např. s. 26–29. autor ukazuje, jak má archaický člověk z profánního přímo hrůzu a snaží se žít v největší možné blízkosti posvátného.

cokoliv, podle Eliadeho lze hierofanie (užijeme-li vhodnou hermeneutiku) rozeznat naprosto všude, v každé oblasti psychického, ekonomického, duchovního a společenského života. Vše, co člověk držel v ruce, co pociťoval, s čím přišel do kontaktu či co miloval, se v určitém dějinném momentu mohlo stát hierofanií: je nepravděpodobné, že by na světě byl nějaký druh živočicha či důležitý druh rostliny, který by nikdy neměl místo v náboženství, stejně tak i obchod, umění, technické dovednosti, každodenní lidské úkony jako vstávání, chození či běhání, různé činnosti (rybaření, lov, zaměstnání), přijímání potravy či sexuální život.<sup>5</sup> Každá lidská společnost, na určitém místě a v určitém čase, si vybere jistý počet věcí, zvířat, rostlin či gest, které jsou pak pro ni hierofaniemi. Tento výběr nelze myslet evolučně: není to tak, že by společnost procházela určitými stádii, kdy by se v určité posloupnosti měnilo to, co považuje za posvátné. Zdá se však, že náboženské danosti samy jednoduše nezjevují distinkci mezi posvátným a profánním tak, jak ji zahlédáme v jejich paradoxní koexistenci v každé hierofanii.<sup>6</sup> Když *homo religiosus* zakouší hierofanii, čelí existenciální krizi, v níž je zpochybněna jeho vlastní existence: je vyzýván, aby ohodnotil dva řády bytí a učinil volbu. Je nucen jednu z dimenzí jsoucná nahlédnout jako významnější, jako zcela jinou a mocnou, jako tu, jež je normativním měřítkem lidské existence. *Homo religiosus* si tak vybírá posvátné, touží transcendovat profánní a ustavit svou existenci v posvátném, svůj běžný způsob existence teď hodnotí negativně. Touto volbou je též dána lidské bytosti možnost smysluplného souzení a tvořivého jednání. Negativní ohodnocení profánního dostává pozitivní náboženskou hodnotu, ta je vyjádřena v intencionalitě smysluplné komunikace s posvátným a v intencionalitě náboženského jednání, jež se nyní odkrývá jako struktura ve vědomí *homo religiosus*.

Hierofanií se sice může stát cokoliv, nicméně žádné náboženství ve své historii všechny tyto hierofanie najednou neobsáhlo. Vždy tak zůstává zachována dichotomie posvátného a profánního – jisté třídy věcí mohou být vhodnými nositeli posvátného, avšak vždy zůstávají jiné třídy věcí, jímž se této cti nikdy nedostane. Věc se stává posvátnou, nakolik zjevuje něco jiného, než je sama. Hierofanie v sobě vždy zahrnují volbu, ostré oddělení věcí, jež manifestuje posvátné, od všeho ostatního kolem.<sup>7</sup> Věc, která se stává posvátnou, přestává být pouhou profánní věcí a získává novou dimenzi posvátnosti.

<sup>5</sup> M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, s. 12.

<sup>6</sup> D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, New York: Garland, 1980, s. 127–128.

<sup>7</sup> Tamt., s. 124. Hierofanie sebou nese „radikální ontologickou separaci“ věcí, jež posvátné zjevuje, od všeho jiného

Zde jsme podle Eliadeho svědky „tajuplného aktu“: projevu něčeho „zcela jiného“ (*ganz andere*) – tj. skutečnosti, jež do našeho světa nepatří – a to v předmětech, které jsou nedílnou součástí našeho „přirozeného“ světa. Přírodní objekt, jenž se stává hierofanií, přestává být sám sebou jakožto přírodním objektem, přestože jeho vzhled zůstává nezměněn. Posvátný předmět jako např. kámen nebo strom přitom nejsou uctívány jakožto kámen či strom, ale právě proto, že jsou hierofaniemi, tedy proto, že „ukazují“ něco, co není kamenem ani stromem, ale posvátnem. Posvátné se vyjadřuje skrze něco jiného, než je samo, objevuje se v mýtech, věcech, symbolech, nikdy však ne plně či přímo. Posvátné se ve všech případech manifestuje jako inkarnované a omezené. Paradox inkarnace činí hierofanii vůbec možnou, posvátné se vždy nutně manifestuje v něčem profánním. Tento vztah mezi posvátným a profánním charakterizuje Eliade jako *dialektiku posvátného a profánního*.<sup>8</sup> Není tomu tedy tak, že by posvátné bylo pouze protikladem profánního; tak, že by se posvátné a profánní vzájemně vylučovalo či bylo logicky kontradiktorické a určitý předmět či dějinný moment by nemohl být posvátný a profánní zároveň; posvátné a profánní naopak koexistují v paradoxním vztahu.<sup>9</sup> Předmět se stává posvátným a současně zůstává přesně stejný, jaký byl dříve. Dialektika posvátného pak spočívá v tom, že posvátné se samo vyjadřuje skrze určitou věc, která sama o sobě posvátná není, a v tom, že v každém případě se posvátné zjevuje jako omezené a inkarnované. „Největším mystériem“ je přitom sama skutečnost, že se posvátno projevuje, a ne to, v čem se projevuje. Podle všeho je to tak, že se posvátno zjevuje proto, že se někomu zjevit chce. Koexistence posvátného a profánního vytváří jakýsi zlom různých rovin existence; každá hierofanie manifestuje koexistenci protikladů (bytí-nebytí, časné-věčné atd.).

V žádné konkrétní hierofanii se však posvátno nikdy nemanifestuje plně, vždy se nám dává pouze jeho dílčí aspekt, jeho určitá modalita. Každá takto zjevená modalita posvátného je však součástí koherentního systému.<sup>10</sup> Chceme-li proto porozumět například rostlinným hierofaniím, musíme vzít do úvahy všechny jejich možné případy a vždy se ptát, jaký význam daná konkrétní hierofanie zjevuje. Tímto způsobem dostaneme soubor společných rysů, které umožňují vytvořit koherentní systém různých modalit vegetačního kultu; všechny takové hierofanie odkazují k systému koherentních tvrzení, k „teorii“ posvátného významu vegetace. Modalita

<sup>8</sup> Termín *dialektika hierofanií* znamená totéž.

<sup>9</sup> D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, s. 126.

<sup>10</sup> M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, s. 8.

posvátného, kterou daná hierofanie zjevuje, je přitom do značné míry záležitostí interpretace: mezi způsobem, jakým interpretují konkrétní hierofanii elity a masy věřících, je velmi často zásadní rozdíl, obě však zjevují stejně autentickou modalitou posvátného.

Posvátnému nelze porozumět, odhlédneme-li od toho, že hierofanie je také historickým faktem. Každá hierofanie zjevuje určitou modalitu posvátného; jelikož je současně i historickou událostí, zjevuje určitý přístup člověka k posvátnému. Eliade ovšem nemá za to, že každá hierofanie je jedinečná a neopakovatelná událost.<sup>11</sup> Největší náboženské zkušenosti si nejsou podobné pouze co do obsahu, ale často i co do svého výrazu. Skutečnost, že hierofanie je vždy historická událost (tj. vždy se vyskytuje v určité situaci) nijak neumenšuje její univerzalitu. Některé hierofanie mohou mít univerzální hodnotu a význam, zatímco jiné mohou zůstat pouze lokální či omezené na jednu dějinnou periodu – neotvírají se jiným kulturám a nakonec upadají v zapomnění i v té společnosti, jež je vytvořila.

Na příkladu kamene Eliade ukazuje, co je to elementární hierofanie a její evaluace: kámen je v jednom historickém okamžiku v jedné kultuře uctíván proto, že zjevuje jistou modalitu posvátna: posvátné je to, co je nezničitelné, neměnné atd.<sup>12</sup> Tato artikulace posvátna v kameni však může v průběhu historie změnit svou „formu“: kámen je později uctíván ne proto, co zjevuje přímo (jako elementární hierofanie), ale jelikož se stane např. součástí oltáře, či protože je manifestací určitého božstva. V každém případě zůstává něčím jiným než věci, jež ho obklopují; stále je posvátný díky primordiální hierofanii, kterou byl vybrán, avšak jeho náboženská hodnota se mění podle náboženské „teorie“, jejíž je tato hierofanie v daném čase součástí. Jednotlivé elementární hierofanie v dané kultuře vždy tvoří svého druhu systém, kde má každá své místo. Fenomenologie náboženství je podle Eliadeho z velké části historie devaluací a revaluací, k nimž dochází v procesu artikulace posvátného. Mezi nespočetnými hierofaniemi existuje mnoho rozdílů, jejich struktura a dialektika jsou ale vždycky stejné.<sup>13</sup>

V souvislosti s historičností hierofanií předkládá Eliade jisté dějinné schéma, kdy v zásadě přejímá regresivní evoluční hypotézu W. Schmidta. Dějiny náboženství se skládají z obrovského množství hierofanií, projevů posvátna, přičemž mezi nejelementárnější hierofanií (např. projevem posvátna v kameni či stromu) a nejvyšší hierofanií, kterou je pro něj vtě-

<sup>11</sup> Tamt., s. 3.

<sup>12</sup> Tamt., s. 25.

<sup>13</sup> Tamt., s. 108.

lení Boha v Ježíši Kristu, konstatuje nepřetržitou souvislost. Dějiny Eliade nahlíží v zásadě jako pád, přičemž mluví o dvou pádech: první pád člověka byl „pádem do života“, do sakralizace životních sil, kdy zposvátnění života, především sil plodnosti, vytlačilo kult Nejvyšších bytostí.<sup>14</sup> Druhý pád je pak pádem do historie, čímž Eliade nazývá to, že si je moderní člověk vědom nespočetných historických okolností, jimž podléhá. Pád do historie přitom za poslední dvě století velmi akceleroval, jeho počátky je však třeba vidět v profétickém judaismu a následně v křesťanství. Právě židovští proroci provedli zásadní náboženskou valorizaci dějin: dějiny jsou nadále nahlíženy jako Hospodinovy negativní theofanie, prostřednictvím dějin jsou sesílány na vyvolený národ dějinné pohromy jakožto trest ze odpadnutí k jiným bohům, jež ovšem představují nutnou etapu na cestě ke konečné spáse. V souvislosti s uvedenou valorizací dějin se objevuje nová kategorie víry, kterou Eliade chápe jako jedinou novinku v historii náboženství od neolitu.<sup>15</sup> Náboženské zhodnocení dějin však s sebou přineslo závažné důsledky: posvátno, jež se do té doby projevovalo pouze v kosmu a bylo tak snadno rozpoznatelné, se přesouvá jinam a stává se méně zřejmým. Zatímco před nástupem křesťanství nebylo pro zbožného člověka obtížné odlišit např. posvátný kámen od ostatních, křesťan je vystaven dosti problematické volbě, neboť mezi různými historickými událostmi je radikální rozdíl, některé události byly theofaniemi (např. historická přítomnost Krista), jiné jsou všedními událostmi. Současně však Kristus svým mystickým tělem, církví, je v dějinách neustále přítomen. Tento paradox představuje pro křesťana neobyčejnou obtíž. Nemůže odmítat historii, ale také ji nemůže přijmout všeobecně. Musí si neustále vybírat, snažit se rozpoznat mezi historickými událostmi tu, která by pro něj mohla mít spásenosný smysl. Tento výběr je obtížný, neboť v historii už není rozdíl mezi posvátným a profánním tak jasný a zřetelný jako v předkřesťanské době.<sup>16</sup>

Koncepce dialektiky posvátného a profánního představuje nepochybně samé jádro Eliadeho hermeneutiky náboženství: na tomto místě je však třeba položit otázku, zdali jsou tyto kategorie skutečně těmi nejzákladnějšími a zda na nich tedy lze vystavět hermeneutiku, která postihne reliгиозní momenty i tam, kde posvátné není tak zcela transparentní a zřejmé, což je právě situace moderní doby. Domníváme se, že nikoliv: hlavní obtíž přitom představuje zejména ta skutečnost, že Eliade vztahuje tyto kategorie

<sup>14</sup> M. Eliade, *Mýty, sny a mystéria*, s. 118 (k prvnímu pádu) a s. 131 (k druhému pádu).

<sup>15</sup> Tamt., s. 122.

<sup>16</sup> Tamt., s. 131.

převážně na věci. Moderní člověk se ovšem s posvátnem obvykle setkává jinak, mnohem častěji ho spíše netematicky prožívá jakožto událost, která je nějakým způsobem mimořádná (už třeba jen tím, že se při této příležitosti nechodí do práce, popř. že je to vhodná možnost, jak se setkat s přáteli či rodinou). Pro postížení rozdílu mezi podobnou událostí a „běžným provozem“ se nám však jako mnohem vhodnější zdá dvojice sváteční – všední.

Takovou příkladnou sváteční událostí jsou bezpochyby narozeniny: přeji Vám k nim, pane profesore, vše nejlepší.

## Malý retrográdní slovník filosofických pojmů

Marek Jakoubek a Tomáš Hirt

U příležitosti významného životního jubilea našeho dlouholetého učitele si dovoluujeme přispět dílkem navazujícím na jednu z jeho prací, která se od doby svého vydání dočkala již tři rozšířených reprintů a nechybí v knihovně snad žádného studenta humanitních oborů. V námi předkládané práci prezentujeme výsledky „dekonstruktivního“ čtení (tzn. čtení proti záměru autora) Malé filosofie člověka a zejména Slovníku filosofických pojmů Prof. Jana Sokola, jehož jedním z prvních skromných výstupů je například vnoření „nečekaných a nevysvětlitelných ‚shod okolností‘ – synchronicit“ (Sokol 1998, s.: 365). Vedle často smyslných koincidencí mezi pojmy lze za všechny uvést zejména pozoruhodný fakt, že řazení *a tergo* vyneslo jeden z autorových centrálních pojmů na čelní místo souboru.

### Úvod

#### Pojetí a poslání slovníku

Malý retrográdní slovník filosofických pojmů (dále MRSEFP) vstupuje do řady slovníků, které vznikly – za jejich více než stoleté tradice – na principu abecedního pořádku podle pravé strany slov, tj. *a tergo*. Zásadně se odlišuje od dosud vydávaných retrográdních slovníků zejména dvěma zásadními vlastnostmi: 1. u všech jednotek uvádí jejich absolutní frekvenci empiricky zjištěnou v korpusu 975 pojmů na základě kvantitativní analýzy Slovníku filosofických pojmů Jana Sokola (Sokol 1998), 2. jedná se o vůbec první *filosofický* retrográdní slovník na světě. Proto bychom měli spíše mluvit o *filosofickém frekvenčním* retrográdním slovníku, který reprezentuje první soustavný kvantitativní výzkum v této oblasti. Oba zmíněné rysy

MRSFP nabyly v celkovém pojetí tohoto slovníku vědomě dominantního postavení a vzhledem k tomu, že se jedná o počín na poli filosofického i jazykovědného bádání doposud bezprecedentní, mají tato data povahu vskutku objevnou.

Při uspořádání slovních tvarů (slovoforem) podle jejich pravé strany dostává se do zcela nového světla význam informace, jejímž nositelem jsou koncovky, úloha morfologických kategorií, a to jednotlivě i v jejich vzájemné kombinaci, popř. „souhře“. Údaje o frekvenci dokládají jejich úlohu v textu a hierarchizují užití jednotlivých tvarů.

MRSFP tak ukazuje složení filosofické slovní zásoby v korpusu při abecedním seřazení zprava v nových vztazích, představuje bohatý pramen pro poznání dosud skrytých vazeb a hierarchických souvislostí mezi pojmy. Zároveň filosofický frekvenční retrográdní slovník vytváří předpoklady k tomu, aby se kvantifikovala produktivnost jednotlivých sufixů, jejich konkurence, kompatibilitnost i synonymie v současném filosofickém pojmosloví. Je samozřejmé, že zde byly naznačeny jen některé možnosti, které MRSFP nabízí filosofům a lingvistům, a že by bylo možno výčet jeho možného využití rozšiřovat a prohlubovat.

## Charakteristika materiálu, korpusu

MRSFP byl pořízen na základě Slovníku filosofických pojmů (Sokol 1998). Vzhledem k tomu, že korpus měl sloužit především kvantitativní analýze současné filosofické terminologie, hrála tu významnou úlohu i *jednotka textu*, kterou je v zásadě *filosofický pojem, pojmový pár* či *opozita*. Každou jednotku v slovníku bezprostředně provází jednomístný číselný kód, který označuje absolutní frekvenci jednotky v korpusu.

## K technice vypracování MRSFP

Slovník byl připraven za pomoci počítače COMPAQ Armada 4130T. Vstupní data se skládala z uvedeného souboru (viz výše), na kterém však bylo nutné provést několik úprav: připravené záznamy byly retrográdně obráceny, tj. převedeny ve zpětném pořadí symbolů na pravou zarážku své zóny a posunuty podle délky zpět na zarážku levou. Stran personálních aktivit konkrétní činnost sestávala ze dvou základních kroků: Marek Jakoubek četl jednotky z uvedeného souboru *prográdně* jednu podruhé, aby je Tomáš Hirt vzápětí *a tergo* za využití zmíněné výpočetní techniky řadil.



## Seznam nejdůležitější literatury

- Alinei, M. L.: *Dizionario inverso italiano. Con indici e lista di frequenza delle terminazioni*. The Hague 1962
- Bielfeldt, H. N.: *Rückläufiges Wörterbuch der russischen Sprache der Gegenwart*. Berlin 1958
- Indeks a tergo do Słownika języka polskiego pod redakcją Witolda Doroszewskiego*. Warszawa 1971
- Juilland, A.: *Dictionnaire inverse de la langue française*. The Hague – Paris 1965
- Miličić, V.: *Obraten rečnik na makedonskiot jazik*. Skopje 1967
- Mistik, J.: *Retrogradny slovník slovenčiny*. Bratislava 1976
- Papp, F.: *Reverse-alphabetised Dictionary of the Hungarian Language*. Budapest 1969
- Slavičková, E.: *Retrogradní morfemický slovník češtiny*. Praha 1975
- Sokol, J.: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha 1998
- Tešitelová, M. – Petr, J. – Králík, J.: *Retrogradní slovník současné češtiny*. Praha 1986
- Tešitelová, M. – Petr, J. – Králík, J.: *Retrogradní slovník tvarů adjektiv v současné češtině*. Praha 1985

## Malý retrogradní slovník filosofických pojmů

A	metoda	1	ousia	1	
	pravda	1	úsia	1	
osoba	1	theodicea	1	mája	1
zpětná vazba	1	idea	1	logika	1
kladná zpětná vazba	1	autos efa	1	polemika	1
záporná větná vazba	1	jóga	1	technika	1
differentia specifica	1	epocha	1	gramatika	1
hromada	1	Gaia	1	pragmatika	1
vláda	1	paideia	1	etika	1
monáda	1	energeia	1	noetika	1
věda	1	alétheia	1	apologetika	1
třída	1	sofia	1	estetika	1
svoboda	1	touha	1	kinestetika	1
náhoda	1	penia	1	politika	1
příroda	1	metanoia	1	kritika	1

dialektika 1	příčina 1	kvantita 1
sémantika 1	rodina 1	entita 1
sémiotika 1	vina 1	identita 1
patristika 1	množina 1	relativita 1
heuristika 1	algebra 1	objektivita 1
kausistika 1	booleovská algebra 2	fakulta 1
mystika 1	biosféra 1	nicota 1
maieutika 1	šifra 1	hmota 1
hermeneutika 1	víra 1	nadhodnota 1
metafyzika 1	metafora 1	asymptota 1
morálka 1	agora 1	proselyta 1
láska 1	struktura 1	filosofie práva 1
scholastika 1	kultura 1	Achillés a želva 2
látka 1	cenzura 1	výchova 1
jednotka 1	tabula rasa 1	břítva Ockhamova 1
filosofie jazyka 1	premisa 1	promluva 1
Pascalova sázka 1	res extensa 1	společenská smlouva 1
kabala 1	podstata 1	doxa 1
Iónská škola 1	úcta 1	syntéza 1
Kodaňská škola 1	věta 1	hypotéza 1
Marburská škola 1	synchronicita 1	apoteóza 1
Milétská škola 1	aseita 1	metempsychóza 1
Frankfurtská škola 1	legalita 1	hypnóza 1
dilema 1	finalita 1	analýza 1
schéma 1	intencionalita 1	psychoanalýza 1
noéma 1	totalita 1	
paradigma 1	sexualita 1	Á
dogma 1	kvalita 1	
anima 1	kauzalita 1	já 1
maxima 1	elita 1	teorie organistická 1
lemma 1	sensibilita 1	filosofie křesťanská 1
forma 1	konformita 1	smlouva společenská 1
norma 1	afinita 1	falzifikovatelná 1
fantasma 1	solidarita 1	proměnná 1
charisma 1	polarita 1	
pneuma 1	singularita 1	B
základna 1	autorita 1	
prolegomena 1	biodiversita 1	pán a rab 1

pohyb	1	aplikace	1	situace	1
		implikace	1	mezní situace	1
<b>C</b>		explikace	1	privace	1
fuzzy logic	1	komunikace	1	deprivace	1
nic	1	ekvivokace	1	motivace	1
ad hoc	1	bifurkace	1	adekvace	1
post hoc, ergo propter hoc	1	relace	1	demytologizace	1
moc	1	korelace	1	socializace	1
		asimilace	1	internalizace	1
		extrapolace	1	generalizace	1
<b>D</b>		interpolace	1	civilizace	1
		kontemplace	1	sekularizace	1
q. e. d.	1	spekulace	1	práce	1
výklad	1	manipulace	1	tradice	1
alegorický výklad	1	sublimace	1	definice	1
id	1	afirmace	1	intuice	1
operand	1	informace	1	opozice	1
národ	1	emanace	1	dispozice	1
kód	1	imaginace	1	projekce	1
talmud	1	diskriminace	1	introspekce	1
soud	1	predestinace	1	kontradikce	1
syntetický soud	2	fonace	1	princip kontrakce	1
analytický soud	1	emancipace	1	fikce	1
osud	1	anticipace	1	funkce	1
stud	1	participace	1	dedukce	1
		metanarace	1	redukce	1
<b>E</b>		operace	1	konjunkce	1
		integrace	1	disjunkce	1
ancilla theologiae	1	aspirace	1	redukce	1
negace	1	inspirace	1	eidetická redukce	1
iniciace	1	frustrace	1	indukce	1
asociace	1	akulturace	1	konstrukce	1
variace	1	interpretace	1	dekonstrukce	1
eidetické variace	1	meditace	1	tolerance	1
deviace	1	konotace	1	substance	1
klasifikace	1	denotace	1	instance	1
identifikace	1	adaptace	1	evidence	1
verifikace	1	princip individuace	1	transcendence	1

inteligence 1	gnoseologie 1	dichotomie 1
emergence 1	teologie 1	alchymie 1
konvergence 1	negativní teologie 1	metonymie 1
ambivalence 1	Gestalt psychologie 1	epifanie 1
reference 1	etymologie 1	tyranie 1
esence 1	sémiologie 1	teogonie 1
kvintesence 1	etiologie 1	kosmogonie 1
intence 1	aitiologie 1	harmonie 1
protence 1	axiologie 1	ironie 1
retence – protence 1	ekologie 1	entropie 1
existence 1	epistemologie 1	utopie 1
preexistence 1	homologie 1	periferie 1
konsekvence 1	apologie 1	materie 1
konvence 1	antropologie 1	teorie 1
emoce 1	filosofická antropologie 1	alegorie 1
percepce 1	typologie 1	kategorie 1
apercepce 1	eschatologie 1	aporie 1
sugesce 1	ontologie 1	afasie 1
evoluce 1	deontologie 1	parusie 1
revoluce 1	tautologie 1	apatie 1
substituce 1	mytologie 1	empatie 1
image 1	synergie 1	sympatie 1
ochlokracie 1	entelechie 1	ortodoxie 1
demokracie 1	oligarchie 1	cenestézie 1
aristokracie 1	hierarchie 1	naděje 1
Arkádie 1	autarkie 1	pole 1
pansofie 1	anomalie 1	vůle 1
teosofie 1	marginálie 1	laissez faire 1
filosofie 1	univerzálie 1	exegese 1
naturfilosofie 1	Akadémie 1	fylogeneze 1
první filosofie 1	anomie 1	agrese 1
dějiny filosofie 1	ekonomie 1	regrese 1
antroposofie 1	makroekonomie 1	deprese 1
magie 1	mikroekonomie 1	represe 1
genealogie 1	heteronomie 1	exprese 1
analogie 1	autonomie 1	duše 1
ideologie 1	taxonomie 1	status quo ante 1
teleologie 1	antinomie 1	praxe 1

syntaxe 1	Ě	a priori 1
reflexe 1		a fortiori 1
ekstáze 1	věc o sobě 1	amor fati 1
hypostáze 1	jeskyně 1	tode ti 1
extáze 1		princip totožnosti 1
askeze 1	G	causa sui 1
geneze 1		
ontogeneze 1	e.g. 1	I
hereze 1	Areopág 1	
teze 1	jin a jang 1	násilí 1
antiteze 1	Sturm und Drang 1	vědomí 1
krize 1	demagog 1	podvědomí 1
intenze 1	dialog 1	nevědomí 1
extenze 1	demiurg 1	kolektivní nevědomí 1
katarze 1		svědomí 1
iluze 1	H	vnímání' 1
konkluze 1		poznání 1
nouze 1	rozvrh 1	fundování 1
	Vídeňský kruh 1	podmiňování 1
É	bludný kruh 1	angažování 1
	Bůh 1	trvání 1
epoché 1		absurdní 1
arché 1	CH	předurčení 1
Tyché 1		učení 1
nomotetické 1	úspěch 1	analogické myšlení 1
diké 1	Ding an sich 1	utrpení 1
ananké 1	duch 1	měření 1
fylé 1		ověření 1
epistémé 1	I	odcizení 1
dané 1		umění 1
nadpřirozené 1	fainesthai 1	mínění 1
agapé 1	dělba moci 1	vytěsnění 1
technokraté 1	in statu nascenci 1	odpuštění 1
encyklopedisté 1	panta rhei 1	amorfní 1
sofisté 1	ignoratio elenchi 1	materiální 1
kynikové 1	petitio principii 1	triviální 1
peripatetikové 1	mýtus o jeskyni 1	radikální 1
	a posteriori 1	normální 1

iracionální 1	normativní 1	pokrok 1
generální 1	konzervativní 1	výrok 1
integrální 1	kognitivní 1	jazyk 1
akcidentální 1	transitivní 1	metajazyk 1
transcendentální 1	pozitivní 1	přirozený jazyk 1
habituální 1	aktivní 1	
aktuální 1	objektivní 1	L
inteligibilní 1	subjektivní 1	
legitimní 1	intersubjektivní 1	élan vital 1
profánní 1	deskriptivní 1	ideál 1
posvátné a profánní 1	sugestivní 1	existenciál 1
spontánní 1	konstitutivní 1	rituál 1
diachronní 1	diskurzivní 1	první hybatel 1
synchronní 1	expresivní 1	úděl 1
partikulární 1	koextenzivní 1	epicykl 1
komplementární 1	heterodoxní 1	symbol 1
fragmentární 1	štěstí 1	smysl 1
moderní 1	bytí 1	kalkul 1
postmoderní 1	svědectví 1	krokodýl 1
aposteriorní 1	vlastnictví 1	
apriorní 1	přátelství 1	M
foresní 1	osvícenství 1	
adekvátní 1	náboženství 1	credo ut intelligam 1
konkrétní 1	filosofie náboženství 1	per analogiam 1
implicitní 1		islám 1
finitní 1	J	ad vocem 1
transcendentní 1		zájem 1
kontingentní 1	vývoj 1	pojem 1
imanentní 1		vjem 1
inherentní 1	K	problém 1
koherentní 1		ad hominem 1
konsistentní 1	znak 1	teorém 1
abstraktní 1	feedback 1	extrém 1
disjunktní 1	úsudek 1	systém 1
extrovertní 1	počitek 1	lexém 1
absolutní 1	závazek 1	axiom 1
negativní 1	zlatý věk 1	symptom 1
relativní 1	nadčlověk 1	credo quia absurdum 1

ad absurdum 1	Lykeion 1	de facto 1
reductio ad absurdum 1	daimónion 1	contradictio in adiecto 1
empireum 1	zákon 1	cogito 1
korollarium 1	zóon politikon 1	status quo 1
kritérium 1	chybný výkon 1	právo 1
sensorium 1	conditio sine qua non 1	přirozené právo 1
trivium 1	organon 1	
exemplum 1	kánon 1	P
fylum 1	hypokeimenon 1	princíp 1
actio in proximum 1	noumenon 1	antropický princíp 1
genus proximum 1	apeiron 1	slabý antropický princíp 1
summum bonum 1	adiaforon 1	silný antropický princíp 1
fatum 1	gnothi seauton 1	apolónský princíp 1
fides quaerens intellectum 1	taxon 1	letící šíp 1
regressus in infinitum 1	eón 2	typ 1
kvantum 1	agón 1	archetyp 1
quaternio terminorum 1	aión 1	
universum 1	daimón 1	R
rozum 1	próton kinún 1	látka a tvar 1
antonym 1	androgyn 1	Homo faber 1
		éter 1
N	O	arbiter 1
das Man 1	tao 1	charakter 1
aufheben 1	more geometrico 1	harmonie sfér 1
gen 1	libido 1	mír 1
Sobecký gen 1	ego 1	humor 1
to hen 1	superego 1	zápor 1
clinamen 1	a tergo 1	Homo viator 1
Zen 1	princíp vyloučeného třetího 1	kvantifikátor 1
fenomén 1	zlaté pravidlo 1	prostor 1
epifenomén 1	zlo 1	časoprostor 1
Dasein 1	homo 1	světový názor 1
periodizace dějin 1	jsoucno 1	tertium non datur 1
filosofie dějin 1	nekonečno 1	non sequitur 1
termín 1	absolutno 1	
epigon 1	dobro 1	
zóon logon echon 1	amicus Plato 1	

Ř		próton pseudos 1	racionalismus 1
		logos 1	konvencionalismus 1
	lhář 1	omfalos 1	pluralismus 1
		Euathlos 1	naturalismus 1
S		polemos 1	strukturalismus 1
		nomos 1	sensualismus 1
	čas 1	chórismos 1	spiritualismus 1
	peras 1	makrokosmos 1	nihilismus 1
	proces 1	mikrokosmos 1	holismus 1
kré'tan Epimenidés 1		přenos 1	populismus 1
	sórités 1	topos 1	pesimismus 1
	mesotés 1	kairos 1	tomismus 1
	expressis verbis 1	poros 1	novotomismus 1
	mutatis mutandis 1	fuzzy sets 1	pyrthonismus 1
mathesis universalis 1		ceteris paribus 1	platonismus 1
	dynamis 1	homo sociologicus 1	taoismus 1
philosophia perennis 1		homo economicus 1	solipsismus 1
tertium comparationis 1		geni	synkretismus 1
sensus communis 1		cykl	
sui generis 1		homuncul	
diairesis 1		stimul	
mimésis 1	ignoramus et ignorabim		novopozitivismus 1
anamnésis 1		chiliasmus 1	animus 1
fronésis 1		stoicismus 1	humanismus 1
noésis 1		skepticismus 1	historicismus 1
experimentum crucis 1		gnosticismus 1	agnosticismus 1
	fysis 1	narcismus 1	manicheismus 1
	analogia entis 1	chasidismus 1	epikureismus 1
actio in distans 1		deismus 1	ateismus 1
	ens 1	polyteismus 1	panteismus 1
	antecedens 1	psychologismus 1	panenteismus 1
	akcidens 1	sylogismus 1	monoteismus 1
homo ludens 1		tychismus 1	pacifismus 1
	agens 1	realismus 1	orfismus 1
	referens 1	tradicionalismus 1	antropomorfismus 1
adresát-referens 1		existencialismus 1	paralogismus 1
	chaos 1	nominalismus 1	panlogismus 1
	eidos 1	nacionalismus 1	anarchismus 1



panpsychismus	1	historismus	1	akt	1
ostrakismus	1	antropocentrismus	1	fakt	1
idealismus	1	fetišismus	1	artefakt	1
materialismus	1	pragmatismus	1	afekt	1
personalismus	1	dogmatismus	1	synergický efekt	1
liberalismus	1	fanatismus	1	objekt	1
fatalismus	1	etatismus	1	subjekt	1
vitalismus	1	kvietismus	1	intelekt	1
individualismus	1	hermetismus	1	konflikt	1
dualismus	1	absolutismus	1	instinkt	1
intelektualismus	1	hinduismus	1	Gestalt	1
machiavelismus	1	atavismus	1	Lebenswelt	1
falibilismus	1	logický pozitivismus	1	invariant	1
eufemismus	1	pozitivismus	1	element	1
animismus	1	altruismus	1	fragment	1
optimismus	1	algoritmus	1	experiment	1
atomismus	1	nous	1	argument	1
organismus	1	homo homini lupus	1	horizont	1
mechanismus	1	circulus vitiosus	1	život	1
egalitarianismus	1	conatus	1	smrt	1
komunitarianismus	1	habitus	1	incest	1
mesianismus	1	mýtus	1	čest	1
helénismus	1	nexus	1	trest	1
feminismus	1	kauzální nexus	2	odměna a trest	1
determinismus	1	nús	1	neřest	1
indeterminismus	1			palimpsest	1
hedonismus	1	<b>T</b>		test	1
antagonismus	1			závist	1
kreacionismus	1	věčný návrat	1	radost	1
redukcionismus	1	falzifikovat	1	jinakost	1
monismus	1	subsumovat	1	úzkost	1
eudaimonismus	1	postulát	1	událost	1
novoplatonismus	1	signifikant – signifikát	1	milost	1
hylozoismus	1	predikát	1	danost	1
utilitarismus	1	adresát	1	pravděpodobnost	1
voluntarismus	1	stát	1	společnost	1
empirismus	1	předmět	1	otevřená společnost	1
behaviorismus	1	svět	1	věčnost	1

odpovědnost 1	V	chtonický 1
zkušenost 1		esoterický 1
vrženost 1	jev 1	onirický 1
spravedlnost 1	imperativ 1	empirický 1
prozřetelnost 1	osel Buridanův 1	egocentrický 1
nesmrtelnost 1		problematický 1
přítomnost 1	X	pragmatický 1
příčinnost 1		eidetický 1
dějinnost 1	komplex 1	genetický 1
povinnost 1	oidipovský komplex 1	heretický 1
ctnost 1	black box 1	estetický 1
nutnost 1	paradox 1	eklektický 1
mravnost 1		apodiktický 1
rovnost 1	Y	apofantický 1
možnost 1		autentický 1
holocaust 1	Upanišády 1	ontický 1
atribut 1	Vědy 1	asymptotický 1
text 1	eidetické vědy 1	stochastický 1
kontext 1	algebra logiky 1	kategorický 1
pobyt 1	Bůh hraje v kostky 1	klasický 1
	řečové hry 1	karteziánský 1
Ě	operátory 1	eukleidovský 1
	dějiny spásy 1	nekonečný 1
oběť 1	princip identity 1	konečný – nekonečný 1
paměť 1	hodnoty 1	
	Zenonovy paradoxy 1	Z
U	fuzzy 1	
		důkaz 1
tabu 1	Ý	zlatý řez 1
princip dostatečného důvodu 1		diskurz 1
milieu 1	jednoduchý 1	
lest rozumu 1	cyklický 1	Ž
parvenu 1	akademický 1	
guru 1	kanonický 1	lež 1

## Sokol hore pod oblaky (Fenomén sokol v moravské lidové písni)

*Libor Prudký*

František Sušil ve vydání „Moravských národních písní s nápěvy do textu vřaděnými“ z roku 1859 (podle 3. vydání: Čin, Praha 1941) uvádí více než 2360 písní. Až překvapivě málo jich je s tematikou přírodní, tím méně s motivy zvířecími, o sokolech skoro nic. Ze zvířat se nejčastěji vyskytuje kuň, celkem sto čtyřicet dvakrát, po něm další domácí zvířata, především holubi (a holubice), kráva (včetně vola, býk však vůbec) a koza, téměř stejně časté jsou kočky, ryby, křepelky, slavíci, žežulky (vč. kukaček), husy, kachny (opět v několika mutacích), kosi, ale i lišky, komáři, slepice, straky, krkavci, vlci, zajáci, srny, jeleni, atd. Jak patrně vedou savci. Naproti tomu hmyz je zastoupen jen minimálně. O sokolu dovidáme se explicitě jen ve 13 textech.

U některých písní ovšem není jisté, zda se také – či dokonce jen! – netýkají sokola nebo jeho družky. To může být třeba u titulu č. 826 /pořadové 2108, str. 635/: „Seděla na vršku na jedli, všecku ju brabenci objedli“. Či podobně /titul č. 810, p. č. 2054, str. 620/: „Koza leží za plotem, natahuje trubu, přiletělo hovado, dalo í přes hubu“. (Spor o významy slova „hovado“ může být velmi podnětný. Zjednodušovat výklad tohoto slova jen na ováda nebo naopak na domácí zvířectvo však nelze! Ovád nemůže „dát přes hubu“ a domácí hovádka nelétají.) Ale ani titul č. 798, p. č. 1916, str. 588: „Svázalas mně křídla hedvábnú šnúřečkú, nemožu uletět za jinú děvečkú“ není zcela jasný. Stejně je nejasná zacílenost textu titulu č. 481 (číslo pořadové 887, str. 305): „Škoda je ti, vtáčko, že seš lazebník, potratils pířečka, leťa přes rebník“. (Ostatně proč by sokol nemohl být lazebníkem? Jaké významy v sobě může lazebník nést? A jaké sokol? Nevíme. Dvakrát nevíme. Možná i vícekrát.) Tyto ani další sporné texty však zde nebereme v úvahu.

Erben s Martinovským (K.J.Erben, J. P. Mich. Martinovský, „Nápěvy písni národních v Čechách“, podle vydání Urbánek a synové, Praha 1940) na prostoru menším, pouhých 780 písní, dopadají podobně. Jen všeho vsudy tři tituly se zmiňují o sokolu. Věnujme se však moravským písním.

Lev Janáček a František Bartoš („Kytice písní moravských“, vydání z roku 1906, Brno) i na malém prostoru nejsou tak skoupi: z téměř 300 titulů je sedm sokolích.

I tento letný přehled míří k poměrně překvapivému poznatku: sokol je téma v lidové písni Moravy a Slezska více vzácné, než bychom snad předpokládali.

Je však třeba současně připomenout, že některé texty, u kterých lze s jistotou pravděpodobností očekávat všeobecnou znalost, v žádném z citovaných sborníků nenajdeme. Snad proto, že už v době tvorby sborníků je sběratelé považovali za padlé a neuvedli je vlastně ze studu? Nebo jde o texty a nápěvy mladší, které vznikly až po sběru podkladů pro citované sborníky? To by ovšem mohlo vysvětlovat jejich mizernou kvalitu. Máme zde na mysli hlavně vítěze řady hitparád z padesátých let v Československém rozhlase, píseň „Sedí sokol na javori“.

Lokální rozsev tématu sokol je rozpoznatelný vlastně jen u Sušila. Tituly p.č. 388 až 392, 367 až 372, dále p.č. 763, 1274, 1276, 1792 a konečně p.č. 2962 upozorňují na lokalizaci fenoménu sokol na Moravě. Lokalizaci lze zajisté chápat jako svérázný dokument o výskytu sokolů v této zemi. Pokud ovšem nejde současně o dokumentaci o lokální absenci nevidomých (nebo naopak o jejich rozšíření) či o rozložení úrovně abstrakce na Moravě, opřené o průkaz schopnosti zobecnění sokolů existence, i když tito nejsou vidět. Může ovšem také jít o rozložení znalců sokolů v moravské zemi. (Je třeba připomenout, že i v této souvislosti by byl žádoucí srovnávací výzkum ornitologický. Na objednání takové analýzy však nemáme dostatek času ani prostředků.)

Ať platí kterákoliv z explikací, jedno je jisté: vedou Moravany u Kyjova. Zde byl fenomén sokol zaznamenán třikrát. Pak následuje nejbližší okolí Brna (Žebětín, Juliánov – dnes už městské části moravské metropole), zastoupen je i nejjižnější cíp, konkrétně Lanžhot a Poštorná, ale i východ u uherské hranice (Uherský Brod, Březová). Slezské či lašské pomezí se také vyskytuje (Skřipov, Rybí u Příbora – rodiště Freudovo je fakticky zastoupeno), z Hané jen Zdounky. Prostějov vůbec ne! (Freud ano, Husserl ne? Pozoruhodné.) Zcela chybí hory. I pahorkatiny. Jeseníky, Beskydy, Javorníky, ale i Vysočina a dokonce i Dražanská vrchovina. Zdá se, že

sokol je zvláštním způsobem choulostivý a nevyhledává drsnější klima. Lze ovšem také vyslovit hypotézu, že drsnější klima nenapomáhá abstrakci. Ba dokonce hypotézu, že na horách se nevyskytují znalci sokolů. Nebo, že s nadmořskou výškou roste slepota. Ani jednu z těchto hypotéz nemůžeme vyloučit.

Především však badatele v analýze určitého fenoménu v lidových textech zajímají poselství v nich obsažená. I současná věda pracuje s těmito sděleními: inspirace anglosaskými prameny – tak často a tak obezřetně ohledávajícími stěžejní message textu – je zřetelná. Nuže, položme si tuto otázku i my: jaká poselství nacházíme v lidových písních sokolích (především moravských)?

I tady se opřeme o Sušila. Nejfrekventovanější je téma sokol u p.č. 388–392. Zahrnuje pět mutací téhož. Společně tvoří samostatný oddíl, který se – pod číslem 182 – dokonce nazývá „sokol“. Jakoby tento název předznamenával, že jde o písně nejvíce vystihující podstatu zkoumaného fenoménu. Připomínáme, že celý oddíl je začleněn do kapitoly zahrnující písně „dějepravné“.

Text byl Sušilem zaznamenán na čtyřech lokalitách. Je vlastně stejný, melodie se odlišují. „Vyletěl sokol na oblaky, vynášel se nade všecy ptáky, nade všecko stvoření“, tak začíná tato píseň vlastně vždy. A pokračuje také společně: střelil po něm král či správce či myslivec, sokol zaletěl k milé, ta ho posléze (po jeho návratu ze světa) přijala, léčila, nevyлéčila, sokol umírá.

Je tu obsaženo na prvním místě ztvrzení slavného konstatování, že pýcha předchází pád? Je tedy nosným sokolím sdělením to třepetavé obsazení nebes „nade všemi stvořeními“? Nebo tu jde o varování, že výlet z bezpečí pečující náruče do širého světa končí špatně? Když se sokol z dalekého a podivného světa vrací zraněn, sice zpět ke své milé, ale vlastně jen proto, aby u ní našel místo svého posledního spočinutí? Nebo je tato píseň právě projevem stesku a tužeb? To autor či zpěvák, s hlavou zvrácenou vysoko k nebi s kroužícím sokolem – skutečně výš než všichni ostatní ptáci, sokolem vidícím až kamsi daleko a také kamsi daleko mířícím, sokolem svobodně plovoucím oblohou – zatímco vedle čeká pluh, kosa, snop, pouta tohoto místa a tohoto života, života od humen k humnům...?

Pokusme se hledat dál. Víme přece, že z jednoho textu nemůžeme činit závěry. Že teprve srovnáním dostupných aspektů vztahového rámce jsme s to přiblížit se obsahu.

Pod pořadovými čísly 369 až 372 se nacházejí texty se základní fakturou navzájem takřka shodnou: dívka po sedm let chovala sokolíka, osmý rok

jej pustila (není nikde přímo řečeno proč), letěl do Krakova či do jiné vzdálené ciziny, tam sedl na náměstí a vesele a krásně zpíval. I ptali se ho, proč tak krásně zpívá. A proč bych nezpíval, když mi nikdo neumřel, odpovídá sokol. I umřel, zní odpověď. Tvoje milá, co tě tak dlouho chovala.

Ani tady není, zdá se, poselství obsažené v textu jednoznačné. Jeden výklad může znít, že za svobodu jednoho musí vždy někdo zaplatit. Že tedy je svoboda vzácný artikl, a také artikl nebezpečný... Nebo také džin, kterého lze snadno vypustit, avšak nemožno chytnout? Takže se tu nabízí další výklad: svobodu neudržíš, i když by tě to stálo život. Jenže může být ještě další: právě, když si nejvíc užíváš opojení svobodou a volností a současně když se raduješ ze svého štěstí, past se uzavřela. Svobodu nahrazuje žal a osamění. Znovu reminiscence na pýchu předcházející pád? Tento poslední výklad je zřejmě nejbližší výkladu předchozímu. Navíc může být výklad i další a ještě bližší předchozím: když jsi odešel od své milé sokolíku, když jsi volně vylétl z přepečlivého hnízda, zničil jsi život své pečovatelce, ale také jsi zřejmě zničil svůj pocit volnosti, svou cestu od ní, své svobodné volné směřování. I tady může jít o varování před výletem z hnízda, před utržením se z řetězu závazků. Varování před špatnými konci nedodrženého slova.

Je tu jistá podobnost s výkladem předchozím. Že by ale šlo o přímou návaznost? Nebo dokonce potvrzení předchozího poselství? To bychom asi obsahy sdělení těchto písní příliš zjednodušili.

Pokračujme. Texty s pořadovými čísly 1274 a 127G jsou v oddílu Páv a sokol (č. 638), kapitola písní svatebních. V tomto oddílu sice nacházíme texty tři, v prostředním z nich se však slovo sokol vůbec nevyskytuje. Ve dvou citovaných je text podobný. Začíná lamentací dívky nad tím, co to učinila, když zanechala sokola pro páva. Ted' toho lituje, šla by ho hledat, ale neví kam. Když se doví, kde je, zjistí, že ji tak bolí hlava, že nemůže nikam jít. Kdyby někoho pro sokola poslala, říká verze pod číslem 1274, nedošel by, nebo by se nevrátil. V druhé verzi prosí svou hlavičku, aby už přestala bolet, buď'to aby se zahojila, nebo aby odpadla.

Tady snad může jít o výklady přesvědčivější, protože jasnější. Nepochybně tu sokol vystupuje jako symbol čehosi opravdového, autentického, lásky hodného. Určitě víc než předvádějící se a natrásající krasavec páv. Jenže – právě snad proto, že jde o vysokou kvalitu není vůbec snadné získat ho zpět. Sokoli se prostě nevyměňují. Ještě jedno poselství lze z těchto textů vyvodit: když už jednou dívka sokola vyměnila za páva, když už se

jednou stalo, že dala přednost ukázkové a ukazující se formě před obsahem, zabránila možnosti vrátit se k obsahu zpět. Scestí je třeba i zprvu nerozpoznatelné, avšak velmi poutavé i poutající.

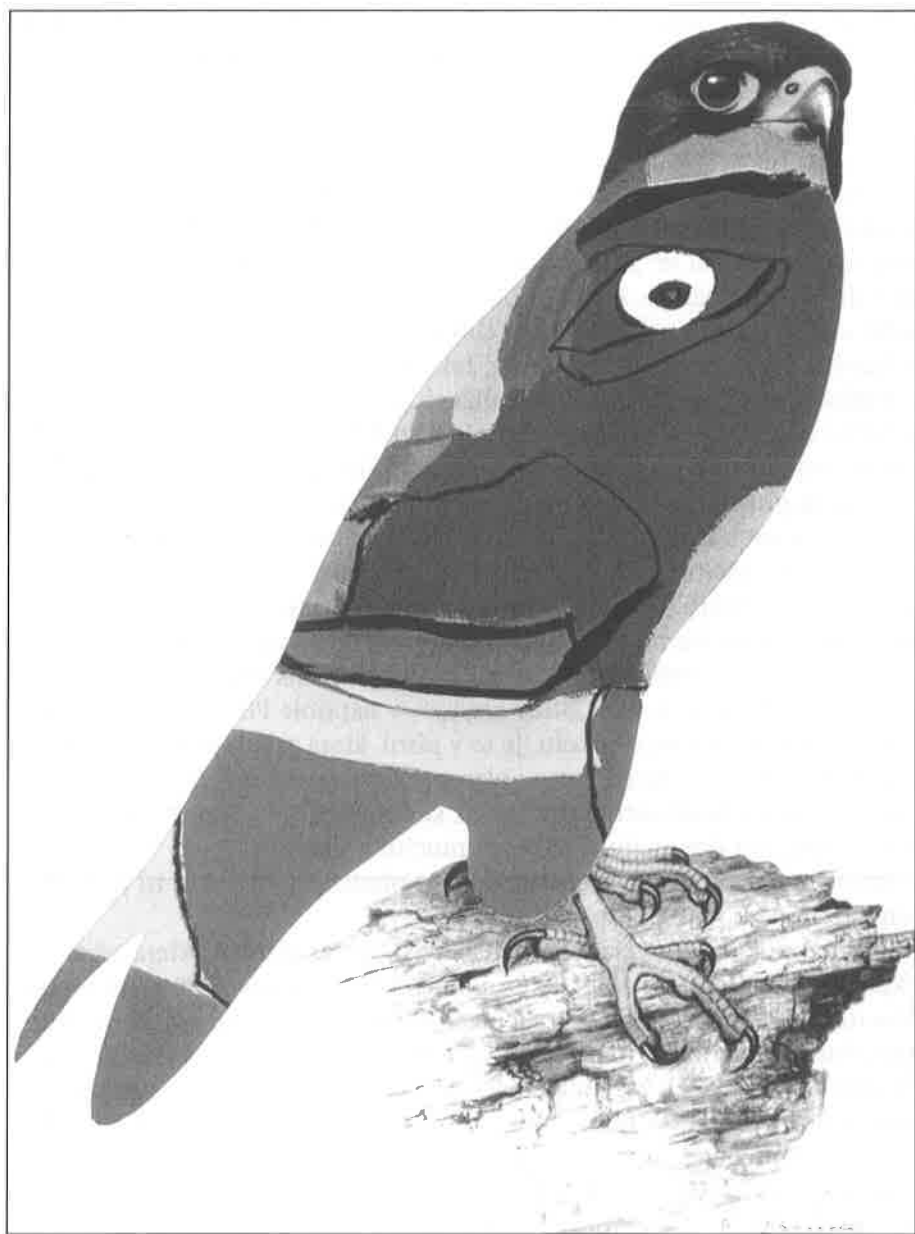
V písni pod číslem 1792 v oddíle společenských písní (číslo 786), kapitole písní hospodných, se setkáme se sokolem jako s cílem lovu chrtů. A také jako s objektem dělení výsledků lovu. Loví se zajíc, srna, sokol a panna. Na zajíce, srnu a sokola vypouští autor chrtu, na pannu se pouští s kamarádem a ptá se: „Který pannu uloví, kamaráde můj?“ Když všechno ulovili, dělí se o kořist. Autor příteli nabízí půl na půl: jemu zajíce a srnu, sobě sokola a pannu. A kdyby se s tím kamarád nespokojil, přidá i sokola. A když se ani to kamarádovi nelíbí, tak ať si honí panenku sám.

Výklady se nabízejí rovněž několikeré: může vůbec chrt ulovit sokola? Když to nepřichází v úvahu, těžko přichází v úvahu i vše ostatní. Nebo tu vůbec nejde o faktickou možnost takového lovu, ale o dělení výsledků? V každém případě je tu nabízena směna ulovené zvěře za člověka. Nejprve je při této nabídce sokol spolu s člověkem (byl vskutku pro autory sokol něco víc než ostatní zvířata?), později ale se vrací do říše zvířat. Přece jen je panna cennější. I tu se setkáváme s vysokým oceněním sokola. Symbolických významů tu však není mnoho. Přece jen jde o návrh ke směně. A ta v místních poměrech zřejmě nikdy nebyla příliš zatěžkána symboly.

Konečně v oddíle č. 406 „Sliby chyby“, v kapitole Písně o lásce, nacházíme poslední zmínku o sokolu. Je to v písni, která začíná slovy: „Sokolove oči, jastřabove peři; každá panna blazen, co pacholkum věří.“ A pokračuje výčtem chyb a falešnosti pacholků, až ke čtyřverší: „Pacholek je lživý jako pes prašivý, un dzěvuchu svedžě jak muchu na medze“.

Sokolí poselství je zde zcela odlišné od předchozích. Sokol tu je nositelem zrady. Nebo alespoň připomínky zrady.

I chabé pokusy o výklady sokolích poselství v písních, která obsahují explicitní zmínku o sokolovi, ukazují na několik důležitých atributů tohoto tématu. Především je jimi vysoká pestrost témat (obsahů), byť jen v několika písních. Zároveň je tu poměrně značné množství variant výkladů těchto obsahů – tedy i velká variabilita sdělovaných významů. Zdá se, že je fenomén sokol v moravské lidové písni vysoce sofistikováný. Jde zřejmě o hluboce strukturovaný fenomén. Jde o fenomén vyvolávající řadu asociací, podněcující k dalšímu a dalšímu přemýšlení a zároveň k vysoké tvořivosti. Je v něm pýcha i pád, hrdost i zrada, láska i ztráta, svoboda i obava před svobodou, zvědavost i moudrost zastavení před koncem. Kvantitativní chudoba tématu je vyvážena bohatou variabilitou obsahů tématu.



Jiří Kolář: Sokol, proláz z knihy *Ornitologie moderního umění*, Protis, Camina, Praha 1997



Ještě před tím, než jsme přikročili k analýze sousloví a nejbližšího pojmového okolí fenoménu sokol v moravské lidové písni, prostudovali jsme pro jistotu i svazeček Otakara Hostinského s jeho slavnými lidovými texty z renesance, snad dokonce až ze středověku. Jde o texty jednoznačně se vážící k české či moravské tradici a prostoru obývaném lidmi převážně hovořícími českým jazykem. A v jedné z těchto písní jsme našli jednak výraz sokol, ale především frontispis s původním zápisem z písně. Šlo o zapsání zřejmě z konce 15. století. A tady jsme narazili na skutečnost, která by mohla být klíčem k fenoménu sokol v (moravské, ale i české, snad) lidové písni.

Ukázalo se totiž, že bylo toto slovo tehdy autenticky zapsáno jako „sogol“. Jak vyplynulo z diskuse s odborníky, vyskytoval se snad podobný druh zápisu i v dřívějších dobách. Dokonce byl vysloven názor, že šlo o jediné správné zapsání. Při nejmenším platí, že se tento zápis vyskytuje častěji.

Otakar Hostinský nechal uvedenou skutečnost bez povšimnutí. Není to však omyl? Není právě v tomto záznamu možné najít svorník sofistikovaných, dynamických, proměnlivých a tvořivost podněcujících významů nalézáných v písních o sokolech? Nebylo by to poprvé, kdyby se v dávném záznamu slova skrýval jeho skutečný obsah. Zde se nabízí klíč k výkladu například takový, že adekvátní obsah poselství ve slovu sogol odhalíme tehdy, když je přečteme opačně: logos.

Nabízí se tu hypotéza, která by umožnila vyložit to, co se dosud jevilo jako tříšť, jedním uceleným výkladem, totiž prolnutí ba dokonce shodou logos a sokol. Dospěli jsme k jejímu zformulování. Můžeme vyzvat další badatele k hledání cest k jejímu ověřování? Samozřejmě, že především Sokoly...

## Smysl, mysl a smích Sidonius a Sakateka

Lustra tredecim iam peracta Falconis sapientiae veritatem per risus et gaudii explosiones

quaerendam & revelandam, eamque ita inventam laetorum discipulorum multitudini

multos per annos amplius in fortitudine spiritus valetudineque corporis docendam, exponendam, tradendam, praestandamque tamquam symbolum ex eorum laboratorio intellectuali recentem fragmentulum modestum

*Sidonius et Sakateka* reverenter dedicare audiunt.

SAKATEKA: Kdo se směje, smí se smát?

SIDONIUS: Zdálo by se, že ano. Jak často jsme dělali, co jsme nesměli, ba i to, co se nesmí. Stačí ne směle, nesměle mít čas.

SAKATEKA: Máme my čas se smát?

SIDONIUS: Kdo se směje, má čas se smát.

SAKATEKA: Nejspíš proto, že pravý, srdečný smích (na rozdíl od zdvořilého zasmání) je vpádem přebytku smyslu do klidně tekoucího polosmyslu běžného života. Proto nemůže, dokonce nesmí respektovat klidně tekoucí čas.

SIDONIUS: Uvede jeho klidný tok do víru zviření – disturbanci. Proto „bouřlivý smích“. Smích od srdce způsobí turbulenci času – jeho hladkého, pro všechny zúčasněné společného – průběhu. Takový smích je nezdvorný vůči uhlazeným dvořanům. Ruší plynulý chod dvora.

SAKATEKA: Jaký účel však sleduje takovýto bouřlivý smích? Kam směřuje?

SIDONIUS: Výbuch smíchu se šíří do všech směrů. (Ani to není správné: narušuje prostor stávajících nádvoří, rozvrh prostranství dvoran.) Je průnikem čisté energie do usměrněného světa daných možností. Zjevuje se v něm hravost, spontaneita skutečnosti, která nemá ani cíle ani příčiny. Jde od srdce: vychází z vlastního nitra bytí, zřídla vši skutečnosti. Ta si své příčiny a účely teprve vytváří – jiné svébytné, odlišné od těch, kterým se věřilo. Smích uvádí věru víru do varu, důvěru v stálost hlavního proudu. Kýho víral, jakoby se ozvalo.

SAKATEKA: Ale co důvody? Rozumem zdravý člověk přece nevybuchne v smích jen tak bezdůvodně.

SIDONIUS: Důvod se vždy najde. Z hlediska stávajících dvorních způsobů obvykle zcela nedostatečný, nezpůsobilý, nezpůsobný. *Principium rationis insufficientis*. Pascal se mýlil řka, že *le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas*. Srdce žádné vlastní důvody nemá: jeho puls dává impuls – pobídku, aby povstaly, poskytuje vzmach jejich vzniku.

SAKATEKA: Jakýsi *élan purposive*?

SIDONIUS: Spíše *élan explosive*, výbušný vzmach, otec všech propozic.

SAKATEKA: Kdo je matka?

SIDONIUS: Snad rozum... Francouzsky *la raison*, na rozdíl od *le coeur*.

SAKATEKA: Tu bych se rád pozastavil s vrtošivou otázkou. Vypadá to tak, že neznající srdce začíná se svým pobízením dřív, než se rozum rozhodne ohlížet po nějakých důvodech. Co se vlastně děje, zajímalo by mě, v onom mezidobí?

SIDONIUS: Rozum-matka, tedy řekněme *mysl*, poskytne srdečnému popudu dělohu důvodů a opřede je placentou účelů a záměrů. Mezidobí, na které se ptáš, je něco jako inkubační doba. Vědomě něco podobného prožíváme při proměně smíchu zdvořilého-umělého – společenské odezvy na vyprávěný vtíp – ve smích přirozený-skutečný při tom, jak nám vlastní vtíp vtípu postupně dochází.

SAKATEKA: Znímám ovšem i případy opačné. Zatímco jiným vtíp vtípu dochází a jejich zdvořilost propuká v burácivou přirozenost, mne vtíp vtípu obchází a na mé tváři setrvává jen nezdvořile přiblblý škleb.

SIDONIUS: Kočka se vytratila aniž se včas okotila. Nejde o překocení – opak-obrat, nýbrž o nekocení – překotný potrat. Nic se nepřirodilo. Pokud není šklebné krabatění včas zahlazeno, po době inkubace zbude podoba inkubu. Přiblblá Šklíba zanechá pochmurnou Múru: pocit dluhu. Namáhavá nedovtipnost přechází v nevymahatelnou pohledávku. Racionalita na dluh: opak se rozplývá v pak...

SAKATEKA: Co pak?

SIDONIUS: „Copak?“! – toť otázka.

SAKATEKA: Toť pak další otázka – po samém smyslu onoho „pak“ v „copak“.

Jako bychom cosi již měli před sebou, a mířili své „co?“ někam za toto cosi, do hloubky nebo do času.

SIDONIUS: Míříme *do* pak, míříme *na* potom. K otázce.

SAKATEKA: V případě nedovtipnosti to pak může být i otázka po vtipu vtipu (tu se však zpravidla nehodí vyslovit nahlas, bylo by to jednak nezdvořilé a jednak by to odhalilo naši omezenost).

SIDONIUS: Nedostatek důmyslu, selhání v domyšlení důvodů k smíchu uvádí mysl v rozpaky. Smích srdečný se přetváří v přetvářku. Co nezdvořile přiblblý škleb, jaks to vyjádřil, trne na tváři s trnem výčitek.

SAKATEKA: Komu? Vtipnému? Důvtipnějším?

SIDONIUS: Těm je to srdečně jedno. Tomu, komu zůstává dlužen: sobě, nitru svého bytí. Svému srdci, jehož smíchusmělá směňka zůstává nekryta, toliko překryta; přikryta šklebem na tváři, který zůstaví. Vtip potratem potratí vtipnost, odložený plod však odkladem neztratí plodnost. Opakovaný vtip sic přestává být vtipem, vtip je však v tom, že svým odkladem v pak se mění v opak.

SAKATEKA: V co?

SIDONIUS: V „copak?“! – v otázku po vtipu vtipu – v opakovaný vtip.

SAKATEKA: Je vidět můj přiblblý škleb?

SIDONIUS: Vidím, že se mi v něj nechce věřit.

SAKATEKA: Užívám jej občas jen tak, bez důvodu. Moc to neumím a proto se ptám.

SIDONIUS: Nedíval jsem se, zahleděn do sebe, patřil jsem na naše úvahy. – Vidím jen zdvořilý úsměv. Ostatně, to s tím opakovaným vtipem neměl být vtip...

SAKATEKA: Ať tak či onak, jsem poněkud zmaten: mluvíme-li o opakovaném vtipu, co se vlastně *opakuje*, vtip anebo vtip vtipu? Není to přece totéž: prvé slyším (nebo neslyším), na druhé se ptám (nebo neptám). Ledaže by „opakování“ znamenalo o-pak-ování čili opatření pakem.

SIDONIUS: Obkladem odkladem.

SAKATEKA: To jistě také není vtip, protože Tě znám i s Tvým radostným příklonem k zvukomalebným slovním hříčkám, rýmům a aliteracím právě tam, kde Ti vůbec nejde o plytké vtipkování, nýbrž o vklad hlubších smyslů do zdánlivě povrchních podob slov. Pak nelze se ovšem divit, že i tomu, kdo Tebe a Tvůj příklon zná, může vzít nějaký čas, než obklady

odloží a co je pod nimi vy-pak-uje a vyloží. Tu činnost halí do zdvořilého úsměvu: na tváři lehký smích, hluboký v duši děj.

SIDONIUS: Děj se co děj, vždycky se směj! Upjatě-nedovtipně, dokud se mysl k smyslu vtipu upíná; rozpačitě, než si své implicitní důvody rozpačuje – explikuje. Vtipně, jakmile se jich – alespoň některého z důvodů – dovtipí, v srdce jej vštípí. Rozpustile, bez rozpaku, jakmile své důvody rozloží a rozpustí, vloží je v srdce, aby zapustily kořeny jeho smíchu, koření života. Nevážně-nevázaně, pakli smích sám, zvlažován štavnatým srdečným humorem – vlahostí tělesných šťáv – naváže na vlastní souvislosti. Smích tak činí po svém, směšně-směsně: mísí, plete, plácá všechno možné i nemožné, moudré a pošetilé, známé i neznámé. Svou výbušně disturbantní indiskrecí ruší plynulost, jeho víření kryje nevhodnost a nenáležitost, s níž odkrývá nové náležitosti, souvislosti, prostory smyslu. *Ridendo dicere verum*, říkávali staří. Tehdy – pak – zazní bezstarostně, směle, srdečně: mysl se už o jeho důvody nemusí starat. Vody tryskají od srdce, svodí a rozvodí rajske fontány života. Na obě počáteční otázky, zda *kdo se směje smí se smát a zda máme na smích čas*, a tudíž, zda *se smíme smát*, jsme na své procházce dospěli – jen tak mimochodem, ba přímo s-chodem – shodně, bezděčně leč vděčně, ke kladné odpovědi. *Solvitur ambulando*. Schůzka, nové vykročení, poskytl smíchu scházející čas. Co nám schází?

SAKATEKA: Nám dvěma nebo nám lidem? Jsou jistě tací, jimž musí scházet možnost se scházet. Dokonce mnohým může nejít s druhými se sejit. Není ani jisté, že těm, co se snaží, se to vůbec daří. (Měsíček ti tajemství sdělí v šprýmu: co přehumorný tvor, tak mluvím kvůli rýmu.)

SIDONIUS: Ovšem nám dvěma – duchovním výtvorům lidským, ne však jim lidem, našim kdys tvůrcům. Jim tělesným tvorům – třeba scházet se úplně spolu. Co na tom sejde, že jim to nejde! Marně čas maří. Na to jsme staří. Nám dnes již stačí jen zpola být spolu: promlouvat s pólu jiného výtvoru božích těch tvorů, skvělého vzoru lidského důmyslu, který v ně vložil, ten, kdo je stvořil s anděly spolu. Teď je však v háji (chci říci v ráji), neboť si lidští tvoří anděly sami tvoří. Na Něj už nevěří, snad už jen někteří, nanejvýš v neděli, když se mu koří. Nám však jde k duhu nového druhu poselských sluhů na pomoc zváti. Lidský čas kvačí, nám sice stačí, též se však krátí. Jenom si pomysli: jsmeť duchů pomysly, nejsme však duši! Pročež nám sluší při našem hovoru – tohoto výtvoru při každém výroku – chci říci *výkroku!* – použít k přenesení. Přispěje k našemu novému vykročení. Netřeba totiž k tomu vykročit vůbec z domu.

Současné vykročení se obejde bez vycházení. Snad proto nám dosud nic neschází, a dobře nám to vychází. I spolu dobře vycházíme: snad, že se obvykle – pro nás tak nezvykle – jindy a jinde nacházíme. Možná se časem vycházet s časem naučíme. Což naši původci, naši kdys průvodci, stěží kdy stihnou: sebe sotva si všimnou, když kolem sebe se mihnou.

SAKATEKA: Zatímco my, vtaženi do víru skrytého rýmu, holdujem šprýmu. SIDONIUS: Je proto na čase využít naší emancipace: odhodit rýmy, verše a šprýmy, a jako vždycky, říct prozaicky, když jsme se prošli, k čemu jsme došli. Nezdá se Ti, že s úvahami o smíchu vpadl do našeho klidně tekoucího polosmyslu běžného života přebytek smyslu, nahromaděný během naší dlouhé intermitence? Překročením kritického prahu přiveden k explozi? Všiml sis, jak jsme nenápadně sic, leč výmluvně přešli od obtíží se společenskou odezvou ke slastem obtížení nadějným těhotenstvím, od nedostatku důvodů k potřebě smyslu a touze po otázkách, od komplikace s replikací a trápení s explikací vtipu, k replikám pobývajícím u smyslu, od rozpačitého *pak* k opáčivému *potom* – od potratu k potomstvu?

SAKATEKA: *Le roi est mort, vive le roi!* A tak to i jest, po ztrátě přichází zrod. Není to však jen prostá následnost, ztráta *přivádí* nový zrod. Dění v mezidobí mezi ztrátou a zrodem, ač nám nejvíc utajené, je právě tím podstatným. Jako metamorfóza: ztratí se housenka, zrodí se motýl. Co se děje mezi tím? Snad Život. Hromadí se smysl, dokud nedosáhne kritického prahu, abych užil tvých slov.

SIDONIUS: Ba, příroda – totiž přirození, při-rozování – se ráda skrývá. V skrytosti nabývá smyslu. Ten tíhne k projevu. Vyklíčí v zjevnost – pravdu hledající zdůvodnění: své místo na světě, živnou půdu–substrát, v níž by zapustila kořeny: vnímavý subjekt svého prosazení.

SAKATEKA: Takže existují dva světy, jednomu říkáme skrytý, druhému říkáme svět. V tom skrytém – asi právě tam se děje to hlavní.

SIDONIUS: Dva světy? A jeden z nich, že se jmenuje Skrytý? A ten druhý Svět? Existuje přece vždy jen jeden svět. Ten, kterýs označil jako druhý a kterému – dle tebe – říkáme Svět.

SAKATEKA: Jak víš, že existuje jen jeden svět?

SIDONIUS: Takový je způsob jeho existence: Svět je jednotný projev skutečnosti. Jednotná tvář skutečnosti, její výraz, celkový vzhled. Ne nadarmo se této celistvé tvářnosti – stvárněnosti – říkávalo s-tvoření. Výraz „stvoření“, v jazyce naší rodné vsi, nevypovídá o původu světa, nepředpokládá původce. Alespoň nikoliv původně. Pojmoslovně je „stvoření“

výrazem jevoslovným, tvaroslovným – „tvářeznaleckým“, tedy fyziognomickým. A to skvělým. Vznik a zrod, původ a důvod, záměr a tvůrčí čin označuje „stvoření“ jen v jeho užití bájeslovném. Báj vyjadřuje zjevnou jednotu a jevovou celistvost světa příběhem – kosmogonickým mýtem. Jeho děj se skrývá za touto jednotou, za světem. Toto zázračné dění je vskutku nezjevné skryté.

SAKATEKA: Jest tedy dvojí dění, nikoliv dvojí svět, soudíš?

SIDONIUS: Přesně tak. Přičemž dění skryté, v němž se děje to důležité, jež jsi označil za ‚hlavní‘, bych *já* – nazval *srdečním*. Přívlastek *hlavní* bych vyhradil hlavě – sídelnímu místu mysli (alespoň se říká). Zde, na jevišti světa, se odehrává dění zjevné: vystupuje svět, jevová stránka skutečnosti. Ostatně cela ve shodě s běžným užitím: za to ‚hlavní‘, důležité, je obecně považováno to, co se děje ve světě.

SAKATEKA: V němž se také divíme, smějeme a kocháme.

SIDONIUS: Lépe snad: *jemuž* se divíme a smějeme, *jímž* se kocháme. *Hlavní děj probíhá na jevišti světa jako skutečné drama: theatrum mundi*. Skutečnost v jednotě místa a času. Mysl mu přihlíží z hlediště – *From the funny edge of reality*, řekl by náš mistr. Pokud mysl zapomíná, že je se skutečností tohoto dramatu spojena srdcem, připadá si jako trpný, bezmocný divák: *the helpless spectator*, říkají někteří mozkovědci. Na jedné straně považuje dění na scéně za nezávislé na sobě samé – „objektivní“, na druhé straně je vnímá jako pouhý sled svých představ – své soukromé představení.

SAKATEKA: V obou případech však může být tímto děním okouzlena.

SIDONIUS: Právě! Okouzlená mysl zapomíná, že je propojena s děním na jevišti cestou vedoucí skrze tutéž srdeční oblast: *the path of heart*, říká náš mistr. Učil překlápět hledisko: z dívání k vidění a zpět. Vidíme smysl – původ smíchu: nemáme důvod se smát. Nelze se *divit*; k údivu třeba se *dívat*. *Vidět* – toť *vědět* a znát. *Vidět* – toť *hledět*, *hledati* smysl. Ten zjedná mysl. V něm tkví skutečnost světa. Jednota jednání na jevišti je ve skutečnosti sjednané. Svět jako sjednaná skutečnost. Z takové nouze, v takové touze na mysli pouze je otázky sobě klást. Dodá-li mysl v odpověď smysl, lze se z něj radovat, smíme se smát.

## Dopis redaktorovi Práce

Jan Sokol

V Praze dne 13. 12. 1993

Vážený pane šéfredaktore,

Váš list otiskl dne 11. 12. t.r. článek, který se přímo dotýká mé cti. Váš redaktor, který mne předtím s dosti nejapnými omluvami navštívil, podal věc tak, jako bych ke svému (pozdnímu) titulu přišel neprávem či snad dokonce podvodem.

Nepatřím k ukřivděným a za celý život jsem si různých urážek zažil dost. Jsem zvyklý na věcné spory, ale vůči pomluvě se cítím jaksí bezbranný. Na naléhání přátel však v tomto případě už mlčet nebudu, zejména proto, že celá věc má zřejmě širší pozadí. Mrzí mne, že se k této hanebné záležitosti propůjčila právě Práce, na niž jsem zatím neměl důvod si stěžovat.

O tom, že tvrzení Vašeho listu jsou jedno vedle druhého nepravdivá, Vás patrně už zpravili povolanější. Mohu jen doplnit, že i tvrzení, že jsem byl kandidátem na prezidenta, je také omyl. Nemám však zatím důvod pokládat Vás za člověka beze cti a tak bych Vám rád napsal něco víc: předně o své složité cestě k vysokoškolskému uznání (o vzdělání těžko mluvit, to jsem tak jako tak musel získávat jinde), za druhé o pozadí a souvislostech.

Jako věřící katolík jsem v roce 1951 nedostal tehdy povinné doporučení ke studiu, mj. proto, že jsem nikdy nebyl členem Pionýra, ČSM a jak se to všecko jmenovalo. Vyučil jsem se a do roku 1964 pracoval jako řemeslník. Po dlouhých tahanicích a změně zaměstnání se mi v roce 58 podařilo složit maturitu v dálkovém studiu (s vyznamenáním), pak jsem se několikrát pokoušel o vysokou školu – samozřejmě jen dálkově a jen v technických



oborech. Jinde to nešlo. Naposled jsem byl vyloučen z ČVUT v roce 1961 – na udání. 1963, opět po změně zaměstnání, jsem byl přijat na dálkové studium na Matematicko-fyzikální fakultě UK, kde jsem absolvoval tři roky (studijní průměr 1,4). To jsem už měl rodinu a děti a musel se dost ohánět. Pak přišel rok 68, nové prověrky, později Charta 77.

Měl jsem to štěstí, že jsem měl u koho studovat i doma a že jsem mohl psát, překládat a přednášet: veřejně aspoň o počítačích a občas i o biblistice (např. v souvislosti s novým překladem bible, na němž jsem patnáct let pracoval), soukromě a v samizdatu o kulturní historii, filosofii, religionistice aj. Po roce 89 jsem odmítl jakoukoli rehabilitaci (ostatně také z čeho?) a trval na tom, že studium dokončím regulérně. Tři roky MFF mi univerzita uznala jako bakalářský stupeň a v letech 1992 až 93 jsem dál studoval antropologii na IZV UK. Napsal jsem práci „Člověk a svět očima bible“, která brzy vyjde tiskem. Při veřejné obhajobě 17. 5. t.r. (opponenty byli biblista prof. Heller, psycholog prof. Helus a antropolog doc. Kandert), které se zúčastnilo asi 70 hostů, včetně býv. ministra školství prof. Vopěnky, vyjádřili někteří přítomní názor, že je jim hanba mne zkoušet. Práci jsem obhájil summa cum laude a věnoval se naplno dvěma věcem: učení a pokusům o reformu univerzitního studia.

Neověřené udání, jemuž Vaše noviny daly takovou publicitu, mne skutečně překvapilo. Jistě jsou lidé, kterým přijde vhod. Jako člen Akademického senátu se také snažím, aby se i univerzita konečně probudila z komunistického spánku. Jak se to pomalu daří, přibývá pochopitelně i závistivců a lidí, kteří se změnám brání doslova všemi prostředky. To je sice smutné, ale přirozené. Horší je, když se do této hry nechá zatáhnout novinář, který (doufejme) ani netuší, o co se hraje. Předpokládám, že Vy to nejste: proto se na Vás obracím stále ještě touto formou. Na Vás, vážený pane šéfredaktore, však přesto zůstává, abyste věc veřejně uvedl do pořádku. Nejen vůči univerzitě, ale také vůči mé osobě.

S pozdravem

mag. Jan Sokol

## Dopis Janu Sokolovi

Radim Palouš

Milý Jene,

přál jsem Ti k Tvému životnímu jubileu, totiž k Tvým neuvěřitelným pětadesátinám, již telefonicky a ovlivněn svým nemocničním pobytem jsem Ti sice s omluvou sdělil, že nejsem s to v současného době do sborníku *ad Tuum honorem* něco stvořit, avšak stále ta možnost ve mně nějak ležela. Hlavou mně totiž letěly vzpomínky na mnohé z obou našich životních příběhů: viděl jsem Tě v Tomanově i v Hošťálkově ulici, viděl a slyšel jsem Tě v bytových seminářích – vždy s nějakým nemálo poutavým sdělením, znovu jsem si v mysli vyvolal těch Tvých (či našich?) společných neuvěřitelných deset–jedenáct let, kdy jsi – přes všechny překážky – dosáhl univerzitních titulů dříve Tobě zcela nepřístupných... A tak jsem listoval v knihách a poznámkách, až jsem dostal jakýsi nápad, sedl a začal psát. Zasloužil bys vzhledem k tomu, cos toho vytvořil jak jako autor, tak jako překladatel, něco důkladnějšího, než to, co Ti nabízím. Nu což, staniž se, co se riskantně stát má, a tak pouštím se do díla byť jen zlehka připraveného.

Když jsem znovu otevřel Tvou „Malou filosofii člověka“ (skriptum Pedagogické fakulty, Praha 1994), našel jsem na straně 6 zatržený odstavec: „Platon totiž jednou napsal, že začátkem každého pořádného filosofování je údiv, úžas. Platon byl jistě velký filosof – ale tohle snad přece jen trochu přehnal. Filosof, to je přece takový milý starší pán, trochu podivínský, který se moc nestará o obyčejné a praktické věci, po pravdě řečeno, ani se v nich moc nevyzná, a místo toho si láme hlavu otázkami, které nikoho nepálí. Filosofování prý také nějak souvisí s moudrostí a moudrý člověk, to je přece někdo, kdo všemu rozumí a všude byl, kterého nic nepřekvapí a nade vším

spíš mávne rukou. Aby se divil nebo žasnul nad kdejakou hloupostí jako malé dítě? To snad přece ne.“ V dalších odstavcích ovšem vysvětluješ, jak je ten údiv přece jen velevýznamný, a to nejen „filosoficky“, nýbrž všeobecně: „Vědci, filosofové a malé děti – není to zvláštní společnost? .... Jsou to přece všichni ti, kteří dovedou žasnout.“ (Tamtéž s. 7)

Kdysi mě ona úsměvná ironie inspirovala k této písemné poznámce: „Divit se a žasnout je možno nad naivitou hlupáka, ale filosofické žasnutí stojí pod, je *under-standing*, *pod-stojící*, je tam, kde můj um zůstává stát a pozastavuje se nad roz-to-div-ností postřehnutého, jeho mysl je v tu chvíli roz-bitá, roz-vrácena, z umu se stává roz-um, jemuž nezbyvá než se věcí zaobírat, roz-važovat a tak se pokorně s-roz-umět, či spíše s-roz-umívat.“

Teď, kdy jsem si občerstvoval onu četbu a své záznamy, napadlo mě, že to možná poukazuje k současnému vanutí ducha, pokud je postřehuji nejen v postmoderní filosofii, nýbrž v celkovém ladění našich tak proměněných, nových časů. Jak nových?

Staré řády vybledly a není možno očekávat, že své dnešní, nové odpovědnosti člověk dostojí pouhým vřazením v bývalé řády. Kdysi – asi tak před dvaceti třiceti lety – jsem charakterizoval někdejší pořádek tak, že jsem interpretoval Babičku Boženy Němcové. Připomenu, co jsem tenkrát napsal (v knížce *Dopisy kmotřenci*, samizdatově vyšly několikrát v letech sedmdesátých a osmdesátých a knižně v Zvonu, Praha 1990), a poněkud to po zkušenostech svého stáří upravím.

Z čeho plyne ten pořádek obyvatel ze Starého Bělidla ve snění spisovatelky nemálo životem zkoušené? Jsou pořádní a řádní, protože jsou v řádu. Babička nehoní svou vnučku za pírkem přes plot proto, že by byla hrabivá, ale protože pírkó patří jinam, než aby se kdekoli povalovalo. Babička se chová řádně ke všem věcem i lidem: je uctivá, ale neztrácí svou důstojnost ani tváří v tvář panstvu. Je šetrná, neboť šetří věci i lidi podle jejich pořádnosti. Pro tuto šetrnost však ještě není lakomá. Tou milou knížkou proniká i řád času, roku – každé době, jaru, létu, podzimu i zimě, je dáváno, co jejich jest. Ten, kdo se z řádu vymkne, vypadne i z řádnosti, ztratí nárok na babiččin pořádek, ztratí domovské právo Starého Bělidla a zůstane na okraji jako vyřazený přízrak pro výstrahu všem ostatním: hle osud nešťastné Viktorky, která propadla temné moci cizincových očí.

Staré Bělidlo – jak příznačný název. Je staré, prastaré, a svou starobylostí utvrzeno v pořádcích, překonávajících osudy jednotlivců. Jednotlivci se mohou pouze přiřazovat, aby mohli řádně pokračovat, aby jejich život byl

prohřát, prosvícen, vybělen – a nikoli vrhán do temnot. Ten odvěký řád, to, co se respektuje jako spolehlivá, stále udržovaná střecha a zdi rodného domu, to působí, že svět je světlý, že je jako den bílý: Staré Bělidlo. Stačí jen vyprávět životaběhy obyvatel, aby posluchač zaslechl harmonický souzvuk onoho pořádku. Není třeba, a není to ani to nejlepší, pojednávat jaksi přímo o „principech“ takového života. Stačí pouze popisovat, co a jak babička dělala, co se na Starém Bělidle po celý ten Boží rok dělo, a máme před sebou řád sám.

Dobře víme, že ze Starého Bělidla, z té lokality básnického vzpomínání Boženy Němcové, zbyla jen fasáda: turistický objekt, navštěvovaný ročně prý mnoha tisíci, snad desítkami tisíců lidí. Nikdo z nich už nežije na žádném někdejší Starém Bělidle. Dnes se žije v době zbrusu nové, vykořeňené ze starého řádu, ano programově vykořeňované: nezabudujeme na věky to či ono místo naší domoviny, ale kmitá se sem a tam – říká se tomu zvýšená migrace. Nepobýváme v přírodě v rytmu střídání ročních dob, ale za okny bytokup se stále rozpíná celoročně mrtvolně šedý asfalt a do přírody se jezdí jako za turistickou rekreací.

Novost je přijímána, ba často vítána, jako nezávislost na čemkoli tradičním, na jakémkoli řádu, leda by se ten řád nově vyrobil v dílnách anonymní společenské hromady. Takový nový řád už potom není tím, v čem lze domovsky bydlet a žít, není tím, co nás má v náručí. Novost znamená především nezávislost na starém, reklamuje moji osobní a naši autonomii. Je vymknutostí z pokorné příslušnosti, je propadnutím temným očím cizího myslivce. Až potud připomínka toho, co jsem kdysi napsal o starých a nových řádech.

Nežijeme na Starém Bělidle (a ani tenkrát nebyly časy bez drsné nepohody, i když jakýsi podklad ona idyla nepochybně měla), nýbrž v „nových mrákotách“. Malá písmena v názvu znamenají, že to není jméno pomístní, protože nové mrákoty nemají žádné světlé přirozené místo. Mračna zakrývají slunce a nikde vesnička či samota v Ratibořském údolí, nikde letitá světlna „vlasti“, uvlastněného domovského práva. „Příšeří“ smrákání vytváří časný interval „příšerného ne-řádu. Proč příšerného? Vždyť se rozrostl do zrudnosti dnešní globalizované mega-společnosti, je to společenská elefantíza.) Nelze ovšem vydupat ze země naší přítomnosti sebepěknější někdejší přiměřenost a někdejší pořádky, pokud vůbec existovaly, vytroucovat si bývalé domovy, pokud by se nabízely k bydlení. Nezbyvá, než žít v tom, do čeho jsme byli vrozeni.

Ona ta novost na druhé straně oprávněně překračuje minulé a) nabízí

nejen propadla hrůz, ale i prostor novým počátkům. Sám jsi, Jene, v té své knize z r. 1994 napsal, že „to, že jsme jiní, může být v běžném životě nesnáz a každému z nás to občas pije krev. Ale komu záleží na tom, aby i jeho děti žily ve svobodné společnosti, už dnes také ví, že tyhle protivné jiné názory, lidi, menšiny, skupiny a strany, k nimž sám nepatří a s nimiž nemůže souhlasit, by měl nejen tolerovat, ale že by si jich měl vážit.“ (viz výše s. 56). Co neřádného se skrývalo v leckterých minulých „pořádčích“! Řád posvěceného a legalizovaného soužití muže s ženou vytvářel nejen řádné rodiny, ale i španělské stěny pro manželské pokrytectví. Demonstrovaný stud nejednou kryl pohlavní nestoudnost. Panování vyhlašované jako vláda z moci Boží nebo z moci lidu tolikrát kamuflovalo panovačnou zvůli mocichtivých jednotlivců či skupin ...

Když jsem tento náčrt začal psát – a omlouvám se Ti, Jene, že Ti nenabízím studii zevrubnější, propracovanější –, tak mně napadlo, že vlastně s více či méně přibuznou distancí vůči „dřívějším řádům“, vůči stabilizované zajištěnosti lze se shledat u leckterých reprezentantů současné filosofie. Zalistroval jsem ve svých poznámkách, ve své knihovně a ve své paměti a pokusím se Ti předestřít, co jsem sesbíral.

Tak jestliže Lévinas praví, že être je víc než être (*Etika a nekonečno*. Praha 1994, s. 163–164), jestliže „se obrací spíš proti bytí než směrem k bytí, neboť oproti Heideggerovi nadřazuje jsoucí nad bytí“ (Jean Lacroix: *Nekonečno a bližní* podle E. Lévinase. In: *O filosofii E. Lévinase*. Praha 1993, s. 9), není to právě poukazem k pluralitní proměnlivosti každého jsoucího, k pohybu „přirozování“, a tedy k jeho nepetrifikovatelnosti z pozice nějakého suveréna, stojícího „nad“? „Napříště není možné myslet substanci jako trvalost nějakého neměnného substrata v přívalu dění, protože pak bychom neporozuměli vztahu tohoto substrata k dění, vztahu, který by postihl jeho trvání.“ (E. Lévinas: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha 1997, s. 82).

Dál listuji ve svých výpiscích a prohlížím podtržená místa v knihách a napadá mě, abych shromáždil vše, co se týká interpretace. Vždyť jestliže P. Ricoeur (*La métaphore vive*. Paris 1975) hovoří o živé metaforičnosti jako o neodmyslitelném způsobu nejen lidského postihování čehokoli na světě, nenaznačuje, že jde vždy o citlivý dotek, poukaz, přenášení (meta-foreign), aniž by tento přenos byl uvržením do vězení definitivy? Dokonce každý výrok je vyčtením, nesoucím s sebou volky nevolky přeci jen tvrzení „je to tak“, „je pouze“, a tak umožňuje lež, tudíž „prvotní hřích jazyka“. Ricoeur připojuje pěkný příklad: „Pro malíře je výzvou fakt, že se mu dostalo jistého vidění, a toto vidění si žádá jisté konání, totiž ‚malování‘,

a přitom žádný jednotlivý akt malování nikdy nevyčerpá výzvu jeho vidění.“ (In Z. Neubauer: *Nový areopág*. Praha 1992, s. 135). Tvrdí-li potom, že interpretace není násilí, pak jen tehdy, existuje-li „konflikt interpretací“ (viz *Le conflict des interprétations*, Paris 1969), totiž pluralita, různorodost a pestrost, stojící proti eventuálnímu násilí, jestliže se určitá interpretace má za jedinou možnou. Při interpretaci jde sice o odpovědnost vůči tomu, co je interpretováno, avšak výsledkem interpretační odpovědnosti není jediné platná pravda této určité interpretace, nýbrž její oprávněnost, vhodnost.

Ano, pouhá interpretace, nikdy nevyčerpávající interpretované; je vždy znovutvořením, ale přitom vždy za vytvořené odpovědná. Tak rozumím tomu, co v Praze řekl Umberto Eco, že totiž „jednou z povinností sémiotiky v dalším tisíciletí bude pravděpodobně naučit lidi nejen jak používat znaky k surfování po nekonečném oceánu sémioze, ale také jak se vrátit ne provždy, ale aspoň na každé etapě našeho sémiotického tázání k objektům dynamickým“ (U. Eco: *Mysl a smysl*. Praha 2000, s. 48).

Ještě mě napadají slova, která napsal G. Deleuze, že totiž „pravda se ve skutečnosti sama nepředkládá, nýbrž se interpretuje; není chtěná (jako v dosavadní filosofické tradici, pozn. R. P.), nýbrž mimovolná. Hledání pravdy je dobrodružství bytostně náležející mimovolnému.“ (G. Deleuze: *Proust a znaky*. Praha 1999, s. 108) Fabuluji: nehovoří tato mimovolnost proti lidské svévůli? Odvážuji se k ontologickému posunu: nezve k pobytu v domácnosti „svět“, kde jsme „vedle“ se svým panstvím, pokud je to panování v duchu „God like position“?

A což výroky problematizující nárok celkového přehledu? Právě-li J. F. Lyotard, že projekt realizace univerzálnosti „nebyl opuštěn, nýbrž zničen, likvidován“ (*O postmodernismu*. Praha 1993, s. 29), neznamená to cosi někde v hloubi stejného: nemožnost být svrchovaně univerzálními, nýbrž jen skromně pouhými? „Bylo tu více způsobů zničení, více jmen, která jsou jeho symboly. Jako vzorové jméno pro tragické ‘nedokončení’ modernosti může sloužit slovo ‘Osvětim’.“ (Tamtéž) Nepatří sem též upozornění na Derridovu dekonstrukci, tedy likvidaci zatuchlých konstrukcí? Vždyť jde o delimitaci, totiž o odstraňování hranic, o vyznačování a uvolňování mezi systémi! (*Texty k dekonstrukci*, Bratislava 1993).

Všechno to poukazuje k pluralitní živé skutečnosti, ovšemže nikoli beztvaré, avšak vyžadující stálý ohled na nezbadatelnou polyfonii neustále „skutkující“ skutečnosti, v níž opravdu a doslova nakonec „všechno souvisí se vším“, takže nelze zcela apodikticky tvrdit, že skutek bytí sebemenší

neovlivní budoucnost světa. Holografická teorie mozku a paměti neurologa K. Pribrama platí nejen pro lidskou hlavu, nýbrž pro veškerenstvo, při čemž ani v této holonomické provázanosti a jakoby změti nechybí řád: „Chybí-li časoprostorové souřadnice, mizí i běžná kauzalita, na níž závisí většina vědeckých výkladů. Za vysvětlující principy je pak třeba brát komplementarity, synchronicity, symetrie a duality. Odpověď na výchozí otázku, zda totiž mysl, vědomí a psychologické vlastnosti obecně jsou výrazem nebo důsledkem jistého základního uspořádávajícího principu, závisí na tom, kterou z těchto dvou vzájemně spojených oblastí pokládáme za prvotní – zda oblast objektů/obrazů, anebo holografickou oblast. Vědci mají jen slabé tušení o implikačním řádu...“ (Viz K. H. Pribram. *O co tady vlastně jde*. In: *Pribramova holonomická vize světa*. CTS Praha 1999, s. 26–27) Z. Neubauer nabízí metaforu struny : „Přírodě náleží provázanost a spojitost, takže každá vyšší síla rozptylujíc se dlouhou a spojitou řadou svých paprsků proniká k posledním, a nejnižší skrze své jedinečné vyšší dosahuje nejvyšších. Nejnižší s nejvyššími jsou takovým způsobem propojeny, asi jako napjatá struna prochází od hlavy k spodku : kdykoliv se dotkneme jednoho jejího konce, celá se najednou rozezní a tento dotek stejným způsobem zní k druhému konci, takže jediným pohybem je pohybována nahoře i dole...“ (*O Přírodě a přirozenosti věcí*. Praha 1998, s. 123)

Není divu, že někteří jakoby odmítali dosavadní ctižádost filosofického nadhledu, a to zcela. Tak V. Descombes radikálně požaduje : „Filosofie musí odložit starou masku, kterou nosila za vlády jediné pravdy (neboli v křesťanské, monotheistické éře) a nasadit si masku pohanskou, polytheistickou. Ctnostný úbor kritiky jí už nepadne.“ (*Stejně a jiné*, Praha 1995, s. 176) Každé „mono“ je podle toho deformující, jedině „poly“ je východiskem, vyvozují z citovaného výroku ! Není to šokující konsekvence?

Napadá mě: je křesťanství, náboženství ve své intenci tak otevřené celému světu, skutečně v tomto smyslu „mono“?. Jak se má ona požadovaná skromnost a otevřenost vůči živému světu ve věcech křesťanské víry?

Ano, kolikrát deklarovaná zbožnost zaváněla dábelským svodem namyšlené sebejistoty! Nemá v sobě proto cosi naléhavě přijatelného po-řádna nejistota dnešní doby i v těch nejsamozřejmějších věcech věkovité náboženské tradice? Což skepse k tradovaným morálním normám je zcela neplodná? Je tak nepochopitelné, že mnozí říkají „nevěřím ničemu“, ať jde o politiku či o nejrůznější ideologie?

Mnozí současníci prohlašují – a těch je, soudím, nemálo –, že něčemu přece jen věří, ale nesmí se tomu proboha říkat Bůh nebo Manitu nebo

Olympan nebo Příroda nebo Vesmír, stačí jim jen právě ono nejisté „něco“, co je jaksi za, před i nad námi. Žijeme v době, kdy nás romantismus devatenáctého století odpovědně zavedl do hájemství minulosti, předváděje „jiný čas, jiný mrav“, a v době globalizovaného světa, kdy pobýváme spolu daleko víc tělo na tělo, zakoušejíce „jiný kraj, jiný mrav“. Vrhá nás to do nemalých pochybností o vlastních zavedených jistotách.

Přirozeně že i u nás, v naší vlasti, se nejedna jakkoli úctyhodná jistota rozvíklala - někteří říkají, že víc než jinde. Skalních věřících ubývá, mnozí praví že věření pro ně není, nebo že jsou ochotni připustit, že věří v „něco“, jak jsem se zmínil. A tu ostražitě zavěťtím : Jakkoli si mnozí takoví zaslouží ironické označení za „něcisty“ (výraz, který jsem uslyšel z úst přítele Tomáše Halíka), nevyjadřují jakousi přeopatrnou pokoru, novou taktní a skromnou mravnost, když ta stará se tolikrát znevážila? Nemám na mysli lhostejné cyniky a relativisty soudící, že každá víra má jaksi kousek pravdy, že je nutno vznést se nad všechny ty „dogmatiky“ a vznešeně je odsoudit jako hlupáky. Jde mně právě naopak o překonávání namyšlené klauzury, a to jak suverénně nevěřících, tak sebejistě věřících.

Já se totiž v onom „něco“ odvažuji zaslýchat tuchu vespolné příslušnosti, univerzálního společenství, kontinuitu a souvislost událostí, příběhů, dějin. Smím to nazvat jakousi rudimentární vírou? Totiž v tom smyslu, že to je „postoj člověka, který je připraven k tomu, aby interpretací světa ... byl interpretován i on sám“. (V Ricoeurově výroku troufale vynechávám slovo „textu“, poukazující k hermeneutické interpretaci biblického podání. Viz P. Ricoeur: *Život, pravda, symbol*. Praha 1993, s. 254.)

Vzpomínám na svá první léta na filosofické fakultě, kdy se nám Jan Patočka snažil předvést Sokratovu osobnost: Sokrates – ten stále otevřený, ten stále se tážící, nikdy ne suverénní majitel definitivního názoru, ten zkoumající a nikdy neustávající ve svém hledání, ten vždy na cestě, neustále pohotový pečlivě poslouchat, co druhý či druzí vlastně chtějí vyjádřit... Dlouho jsem obdivoval myslitelskou virtuozitu věru tvrdého debatéra ... a teprve po mnoha létech, až ve svém stáří, jsem pochopil, co vlastně je základem tohoto dávného myslitele a občana athénské polis: nikoli řečnický um, nýbrž zbožnost! Vždyť z reverence vůči božské instanci přijímá neuvěřitelný výrok z božského zdroje, že on je ze všech Athéňanů nejmoudřejší a vyloží si tuto jakoby nadřazenost jakožto pokoru poutníka za uloženým cílem, tedy podřazenost vždy naléhajícimu nároku skromného hledání.

Takže se mně nakonec zezdalo, že v současné postmoderní filosofii



(odpuště, že používám tohoto mnohoznačného označení – raději bych řekl po-novověké) jde právě o opouštění nejen novověkých, ale vůbec všech eurověkých jistot, a že myslitelé ve světověku z různých stran překonávají nánosy pýchy, aby se vrátili k počátkům – zajisté zkušeni dosavadními peripetii evropské historie.

Neboť právě za jeden ze znaků dnešní spirituality mám dle svého soudu jakousi hlubokou nejistotu, ostých chytat se zavedených a často vyprázdněných a tedy málo obsažných slov, vět, postojů. Neotevívá se tím brána oné nachybané otevřenosti, umožňující úžas?

Křesťanská víra znamená přece nebýt zabeďněn a slyšet, poslouchat, co ke mně hovoří. Pokud tedy „něcismus“ vyjadřuje odpor k zabeďnovanosti a pokud znamená otevřenost poselství „shůry“, totiž ze sfér, do nichž jsme vřazeni a které na nás svým řádem naléhají, potud je tento nový styl skromného a pilného „něcismu“ lze mít za jistou naději.

Ostatně: neběží o občanství v obci „svět“? O vše-obecní slušnost, o holistickou (kat'holú) pří-slušnost? Že by skutečně „plachá zbožnost“?

S přáním dobrých dalších let (a letů) Tvůj

Radim Palouš.

Psáno v Praze v březnu l.p. 2001

## Dopis

*Oto Mádr*

9. 2. 2001

Jana Sokola jsem poznal jako primána na Arcibiskupském gymnáziu v Dejvicích, kde jsem po válce necelý rok učil náboženství. Ve třídě převyšoval ostatní všestranně, jak věděním, inteligencí a spoluprací, tak kultivovaným vystupováním. Protože jsem poznal jeho otce, architekta Sokola, vidím to jako logické.

Za Pražského jara, po mém návratu z komunistického vězení, jsme se ocitli ve vztahu spolupracovníků při obnovování života církve. Pomáhal se samozřejmostí demokratizaci společnosti, ačkoliv měl co dohánět ve studiu, protože byl v předchozích letech odstaven do praktického zaměstnání.

O jeho charakteru svědčí, že mu je cizí kariérismus, naopak je ochoten sloužit zejména svým neobyčejným talentem sdělovat vědění. Přitom svá ztracená léta spíše bagatelizuje, ale bez rozpaků přijal vysoký úkol ministra školství a stejně klidně se vrátil k práci na univerzitě a k literární aktivitě (včetně překládání), opět jako ke službě.

ThDr. Oto Mádr

## Sokolovské zlomky – perly nepaměti Honzovi k dvanácté pětiletce

Zdeněk Neubauer

K panu profesoru Sokolovi se neznám. Brání mi v tom vzpomínka na projev nevole, kterému dalo průchod mnou dobře míněné, zdvořilé připojení akademického titulu. Snad jediný – pokud paměť sahá. Zato s Honzou Sokolem se známe od nepaměti – nepaměti našich časů. To byly časy! Nuže, z oněch časů, co byly, mi zbyly pouze střípky: pamětihodná slova – zrnka nepaměti utkvělá v záhybech paměti. Zlomky předpostmoderních mudrců. Honza z nich byl nejmoudřejší. On, který si zakládal na intelektuálním plebejství vyučeného zlatníka, toho času význačného počítačovědce. Vážili jsme si ho všichni. Požíval a těšil se obecné vážnosti. Také já, co občan h.c. Paralelní Polis jsem z této vážnosti žil a těžil: vážil vodu radosti z pramenů moudrosti. Odlišné byly naše bytosti, bytostně jiné bylo naše myšlení. Naší propastné různosti jsme si byli vědomi. Nápadně se odrazila ve vztahu k Tolkienovi. Přesto, s poctivostí sobě vlastní, přečetl celou trilogii<sup>1</sup>; prohlásil, že mu přinesla nejhorší čtenářské utrpení. V rozhovoru nad jinou naprostou čtenářskou neshodou<sup>2</sup> vyslovil souhlas s následující diagnózou. (Bylo to období dichotomanie – důrazu na mozkovou asymetrii: odlišné způsoby zpracování informace levou a pravou hemisférou.) U Honzy je logické, analytické, racionální, formální, pojmové myšlení a rozumění přísně odděleno od chápání a vnímání analogického, syntetického, estetického, symbolického, spekulativního. U mě je naopak obé propojeno: snad proto, že sdílí tutéž oblast, asi z nedostatku kapacity. Moje myšlení je músické a poetické, Honzovo přesné a logické. Proto má smysl pro poezii a hudbu; obé postrádám.

1 J.R.R. Tolkien: *The Lord of the Ring I-III*, Unwin paperbacks, ISBN 0-04-823185,6,7-1,X,8, přes 1500 stran.

2 Fynn: *Mister God, this is Anna*. Collins, Fount Paperbacks 4563, Glasgow 1981 6. ss. 145–147

Tím více jsem si vždy vážil každého Honzova ocenění. Byl mi přísným učitelem – nadaným laskavou shovívavostí. Jeho radami jsem se řídil, jeho názory a postoje jsem však buď za sebe opustil, nebo do sebe vpustil a v sobě rozpustil (rozprostřel, anonymně si je osvojil) či – jako neslučitelné se spřádáním vlastního myšlení, s předivem-tkání-pletivem svého mozku – ze sebe vyloučil. Konečně, tam, kde to bylo vyloučeno, zalezla-li zrnka jeho odlišné moudrosti hluboko pod kůži či mozkovou kůru, izoloval jsem ji vrstvami vlastních výměšků. (Mozek je žlázou s vnitřní sekrecí.) Tak povstaly a rostly následující perly – z popudu dráždivé nesourodosti. Odděleně od vědomí – paměťové schránky střípků nepaměti, stále studnice vnuknutí. Monády, v nichž se v sobě nespočetnásobně zračí celkovost mé vlastní, mnohvrstevnaté zkušenosti, jejímiž opaleskujícími blankami jsem úločky té jeho obklopil. Tak se to má se všemi zlomky – i s těmi mými, sokolovskými. Spermata logu, která u mně nenalezla živnou půdu, zato však přijemkyni (ENDOCHÉ) a uchovatelku: neklíčící, nýbrž inspirují skrze perleťovou schránku.

**První perla:** V úžas mne přiváděly vzácné shody. Tou nejvýznamnější byl Nietzscheův Zarathustra<sup>3</sup> – „**knih, na kterou jeden nestačí**“, zdůrazňoval Honza. Bylo nás mnoho a strávili jsme nad ní mnoho šťastných let.<sup>4</sup>

**Druhá perla:** Přečetli kapitulu v překladu za ostrého sledovaného originálního znění. Porovnali, zkorigovali, počali živě diskutovat... „**Opravdu to tam takto stojí?**“ nebo: „**Co se zde skutečně říká?**“ přerušil nás po chvíli Honza. Obvykle se ukázalo, že text říká pravý opak toho, co si myslíme, že říká. Před jakýmkoliv výkladem, konfliktem interpretací, probíráním exegetických možností, rozlišováním různých vrstev smyslu. Bývalo by stačilo jen pozorněji číst. Právě na to jsme však nestačili. Honza nás vedl k čtenářské kázni a věrnosti. Učil nás číst. To totiž dokáže málokdo. Sám snad nikdo. Jeden každý umí toliko číst si, nanejvýš předčítat někomu.

**Třetí perla:** Dost nás bývalo na to, bystřit si sokolí zrak. Až příliš k tomu,

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.* Nietzsche's Werke, Erste Abtheilung Band VI. C.G.Naumann Leipzig 1904 531S; česky: Friedrich Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a a pro nikoho.* Přel. a komentářem doprovodil Otokar Fischer. Mánés Praha 1914, 359 s.

<sup>4</sup> Tomáš Halík: K dějinám Kecandy aneb Předchůdcové Akademie In: *ACADEMIA COMMORATIONES ET CONSULTATIONES. Sborník k sedmdesátinám Radima Palouše,* CTS – Dušičky L. P. 1994, ss.3–5; srv. Petr Volf: Vrchol na dně – rozhovor s Pavlem Brázdou, *Reflex* 5:18–21, 2001, s. 21

abychom sebe a své hostitele nevystavovali riziku. Blížila se další spartakiáda a s ní zvýšení bdělosti a ostražitosti. Pocit bezpečí se změnil v pocit Bezpečnosti. Kdosi navrhl, zda by nebylo by rozumné toho na čas nechat. Mnozí z nás souhlasili. „Víte“, namítl Honza, „ono je vždycky něco! Tu spartakiáda, tu výročí, tu příští sjezd...“ Při tom zůstalo. A nic se nestalo.

**Čtvrtá perla:** Kdysi dávno, jsme se účastnili širšího neoficiálního filosofickém setkání, v překrásné scénérii středních Čech na blanicku, u krajiny jako z horečnatého snu běžence trpícího Heimweh... zemský ráj to na pohled! Tématem byla filosofická kosmologie – pro mne tehdy novum: vztah Nebe a Země, světlo a tma, den a noc, slunce, měsíc, hvězdy, přirozenost živlů, živá příroda, prostor obklopující svět a místo usebírající čtveřinu: nebesa a zemi, nesmrtelné a smrtelníky...

Do toho přišli oni: štára, udání, legitimování... Totalitní bdělost sňala masku idyly, snové kouzlo krajiny zmizelo, čistá láska k moudrosti zprzněna, chrám vědění profanován. Tak mi to, malověrnému, připadalo. Podělil jsem se s Honzou o pocit zklamání... „Jaképak zklamání?“, opáčil. „Oblaka, blankyt, ptáci a květy, hvězdy a pýří... Proboha, kde to jsme? Teprve ohrožení zlem činí z našeho kosmické blouznění solidní skutečnost a naše rajske opojení uzemňuje: uvádí nás v ráj pozemský – poctivě pravdivý, stvořený!“

Díky této perle sokolího náhrdelníku jsem později dokázal Ricoeurovým úvahám nad tím, že v ráji byl had přítomen ještě před pádem, zkušeně porozumět: scientia experimentalis.

**Perla pátá – osudová:** Referoval jsem o knihách klasiků molekulární biologie<sup>5</sup>. Jejich posláním a cílem bylo přesvědčit čtenáře, že je zhola nemožné, aby organismy činně přizpůsobovaly dědičné vlohy svému prostředí, požadavkům okolností, vlastním potřebám. Dědičnost se mění náhodně, vývoj spočívá výlučně v převládnutí ‚šťastnějších‘, tj. v přežití úspěšnějších odchylek. Organismy se neučí, jsou toliko slepě vybírány. Individuální zkušenost nemá na evoluci vliv, atd. To vše vyjadřovalo tzv. ústřední dogma molekulární biologie: genetická informace se přenáší výlučně jedním směrem: z molekul nukleových kyselin (z genetického textu, vrozených vloh) na proteiny (molekulární funkční složky a stavební jednotky těla) – nikdy opačně! Honza mně tehdy upozornil na nápadnou analogii mezi touto

<sup>5</sup>Jacques Monod: *Le hasard et la nécessité – Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Éd. Seuil, Paris 1970 POINTS a Francois Jacob: *La logique du vivant – une histoire de l'hérédité*. nrf Éditions Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, Paris 1970, 354 s.

představou a kantovskou noetikou: Die Vernunft nimmt nicht ihre Gesetze aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor (rozum nečerpá své zákony z přírody, nýbrž jí je předpisuje). Byl to skvělý výkon filosofické exegeze vědy, příklad hermeneutiky vědeckého poznání. Paralela mezi molekulární biologii a transcendentální filosofií významně ovlivnila budoucnost mého epistemologického zaměření.

*Perla šestá:* Pustil jsem se tehdy do své ‚veleprvotiny‘ o bytí jako hře. Na jednom ‚celostátním nietzschologickém sympoziu‘ (čti: letním week-endovém potlachu několika účastníků na mimopražském sídle některého z nich) jsem nadšeně předkládal, vykládal a dokládal své herní pojetí skutečnosti: svět jako hra, život jako hra, věda jako hra... podobně mi bylo hrou mluvení a myšlení, poznání a vzdělání, tvorba a kultura, umění a náboženství... **„To je všechno hezké,“** Honza na to. **„Nejprve bychom si však měli ujasnit, co není hra!“** Opáčil jsem, že všechno je hra! **„Pak ovšem (o všem?) neříkáš vůbec nic!“** odušil – tehdy k mé značné rozmrzelosti.

*Perla sedmá* – ze všech nejvzácnější: „Vše nové přichází z budoucnosti!“ Tak tomu chtěla moudrost oněch časů. **„Je tomu skutečně tak?“** zapochyboval Honza. **„Vezměme, dejme tomu, takové nové boty: v jakém smyslu lze říci, že přicházejí z budoucnosti?“** Tehdy mi spadly šupiny s očí, probudil jsem se z rahnerovsko-heideggerovského dogmatického spánku: tvář hlubokomyslnosti zjevila svou mělčinu. (Chtěl jsem se o tuto osvobozující zkušenost podělit s učitelem, od něhož jsem onu moudrost přejal a který měl Honzu velmi rád. Cítil se dotčen, že někdo může i ty nejvýznamnější myšlenky zlehčovat.)

V perleťových vrstvách obklopujících tento skvost, se mi zjevila jiná, obecnější pravda: jestliže v politice stokrát opakovaná lež se stává pravdou, pak ve filosofii platí opak! Vracím s úroky.

*Perla osmá:* Náboženství – religio se odvozuje od re-ligo – opětovně váží. Tedy něco jako zpětná vazba, vzájemný, opětovaný, bezprostřední vztah ke skutečnosti, hieros gamos – posvátné spojení Nebe se Zemí, Boha s člověkem... Naproti tomu Honza zdůrazňuje prvek **vděčnosti** za nepochopitelný zázrak bytí, za nezasloužený dar existence: za to, že jsem, že jsme, že

6 Zdeněk Neubauer: *Bytí jako hra*, první z řady autorových nedokončených rukopisů z pozůstalosti.

jest. Připadalo mi to úzké. Navíc, vděčnost zavazuje! Leč religio mé lidové etymologie je vazba – dokonce zpětná, vzájemná. Zato dar je zdarma – gratis: odtud gratia – ‚milost‘ a gratias! – ‚děkuji!‘. Co tím vlastně říkáme? Mnohem více, než Italové svým grazie! či co přikazuje ruské spasibo. Obě odkazují dárce na božského splátce! Naproti tomu naše ‚děkuji!‘ původně znamenalo prostě ‚uvědomuji si‘, ‚beru na vědomí‘ (podobně jako danke! nebo thanks pochází od ‚myslit‘: denken, to think). Tedy nikoliv mimoděk, bezděky, bezděčně, nýbrž právě vděčně, s plným vědomím, že jde o dar: o to, co dostávám ‚jen tak‘. Právě tak, jako hra je ‚jen tak‘. Zbytek je transcendentální hokynářství.

Proto odvozuje Honza představu ‚vykoupení‘ ze situace otroka – někoho, kdo sama sebe z principu vykoupit nemůže: vždyť vše, co má, náleží ipso facto jeho majiteli.

Ekonomie spásy jako bootstrap, čili štruple.

*Perla devátá:* Dary lidské nejsou obvykle takto plně dary. Zavazují; ne-li morálně, tak alespoň materiálně – tím, že překážejí a zatěžují. Daru si musím vážit: nesmím ho zahodit, ani dát dál. Kam však s obrazem, když ho není kam pověsit? Co s knihou, není-li ji ani kdy přečíst ani kam zasunout? Podle Honzy „jsou nejčistším darem řezané květiny: samy se odklidí“.

*Perla desátá:* V břevnovské zahradní restauraci si kdosi přisedl do naší blízkosti. Zpozorněl jsem: bylť nápadně nenápadný! Vzápětí jsem se Honzovi za své opatrnickví omluvil: vysvětloval jsem svou nedůstojnost nedůstojností poměrů. „Co je tak obdivuhodné, krásné a vznešené na kočce?“, chlácholil mě; „přece to, že je neustále ve střehu!“

*Perla jedenáctá:* Stěžoval jsem si tehdy také na papeže: kolik očekávání vzbudil, tolik jich zklamal... „Jsem vděčný osudu,“ Honza na to, „že mi dopřál na krátký čas šéfovat. Před tím jsem viděl představené pouze v perspektivě zdola: proč neudělají to, nezařídí ono, neučiní přítrž, nezjednájí nápravu... Poté, co z vlastní zkušenosti znám druhý pohled – z postavení představených a očima jejich odpovědnosti, dokáží je chápat a neodvažují se vyslovovat jednostranné soudy.“

*Perla dvanáctá:* Stal se šéfem, neboť byl jedničkou svého oboru. Podpis Charty jej zbavil postavení, ne však autority a nepostradatelnosti. Tragikomické historky o zhoubných následcích nasazování výpočetní techniky

za socialistických podmínek měl proto z první ruky. Váleli jsme se smíchy, když nám je vyprávěl, a divili se, jak to, že vůbec něco ještě funguje? „Vždycky se nakonec najde nějaká ta slitovná pracující důchodkyně vezme tužku a papír a nabídne se, že jim to spočítá...“, vysvětloval. Jako jediný důvod, proč vůbec jezdí vlaky, uváděl, že už jezdily za Rakouska-Uherska...

**Třináctá perla:** Přednášel jsem o humanismu. Byl jsem proti. Obviňoval jsem jej z antropocentrismu, imanentismu, náboženské vlažnosti, relativismu a dovíčeho ještě. „To je všechno pěkné“, namítl Honza. „Ale pak mi vysvětlí, proč byli ti humanisté takoví sympatáci – na rozdíl od té druhé sorty renesančních vzdělců – horlivců posedlých Bohem, vědou, pravdou – titánů, geniů, světců, heretiků?“

Dnes, kdy se zabývám renesancí a zrodem novověku, je mi Honzův tehdejší postřeh důležitým vodítkem.

**Perla čtrnáctého zastavení:** Jednomu takovému horlivci-heretikovi, hřímajícímu proti triumfalismu církve, připomněl, že barokní chrámová architektura je bezesporu nejnápadnějším projevem arogance církevní moci. A přesto právě díky ní je Praha příjemným místem k pobývání. Heretik zakončil svůj projev požadavkem, aby Církev, než cokoliv prohlásí, rozhodne nebo nařídí, to poměřila a ověřila jediným a nejvyšším kriteriem – příkázáním lásky! „A zřídila pro to zvláštní ministerstvo“, podotkl suše Honza.

**Tré pivních perliček na závěr:**

Honzův příklad neodpovědnosti: „Pane vrchní, jedno pivo!“ – „Kolega, prosím!“

„Pane vrchní, malé pivo! A doneste mi rovnou dvě!“

„Co je protějškem temného Prazákladu? Nu, přece světlý Prazdroj!“

První často cituji, druhou se řídím (nikdy si malé pivo neobjednávám) a odměnou za tu poslední nabízím následující řešení základní metafyzické otázky:

Quaeritur: Proč je spíše něco, nežli nic?

Respondeo dicendum: Protože je to lepší! Neboť: ,lepší něco nežli nic!‘



## Zdeněk Pinc o Janu Sokolovi

*Se Zdeňkem Pincem 18. 4. 2001 rozmlouvali*

*Jaroslav Novotný a Jakub Češka.*

J. N. a J. Č.: *Chceme Vás požádat o jakousi historii Vašeho vzájemného vztahu s Janem Sokolem s tím, že ta první konkrétní otázka by byla na Vaše první setkání...*

To je velmi složité. Protože jsem takovou otázku předpokládal, snažil jsem se uvědomit, kdy jsme se poprvé potkali, ale nejsem schopen si první setkání vybavit. Je velmi pravděpodobné, že jsme se poprvé potkali na některém ze seminářů profesora Machovce na Filosofické fakultě v první polovině šedesátých let. Byly to pondělní semináře věnované dialogu mezi ateisty a věřícími. Předpokládám, že tam chodil i Sokol, a vlastně z několika mých rozhovorů vím, že tam určitě minimálně párkrát byl, ale že bych si pamatoval, že jsem tam s ním někdy mluvil, nebo že bych si dokonce promítal jeho konkrétní přítomnost, to ne. Nepochybně jsme spolu párkrát jednali v souvislosti s diskusemi kolem časopisu *Tvář*, do jehož širšího kruhu Sokol patřil. Když byl časopis zastaven, velmi jsem se angažoval jakožto představitel generace studentů při organizaci podpory na jeho obranu. Tehdy jsme se pravděpodobně institučně na dvou hranách jednoho pracovního stolu asi potkali, ale opět je to zase tak, že já vlastně nejsem schopen identifikovat, že tam Sokol byl, protože pro jeho působení v tehdejší společnosti bylo příznačné, že on nebyl tím, kdo vystupuje první.

Lidmi v popředí byli např. Nedvěd, Doležal, Lopatka a zejména Jiří Němec. Pro mě je osoba Honzy Sokola spojena s velmi signifikantní, významnou a nedocenenou figurou intelektuálního klimatu šedesátých let, kterou je Jiří Němec. Sokol nepochybně patřil do skupiny lidí, pro které Němec znamenal velkou, důležitou morální, intelektuální, geniální, jaksí charismatickou osobu, ale do té společnosti jsem zase já nikdy nepatřil. Vůči Jiřímu

Němcovi jsem měl jakýsi distancovaný, kritický a lehce ironizující přístup, který byl dán tím, že jsem se s ním potkal ve vzdělanostně pozdějším období, než lidé, které utvořil. Navíc dřív, než jsem potkal to, co jej představovalo, viděl jsem jeho karikaturu, která vždy má určující vliv na to, jak člověka nahlížíte. Karikatura pochází z filmu *O slavnosti a hostech*. Film natočil jeho bratr Jan Němec. Tehdy se nesměl promítat, koupili jsem tedy se skupinou přátel kino. Když jsme jej několikrát vyprodali, podařilo se mi přesvědčit tvůrce filmu, aby uskutečnili sérii besed ve studentském klubu, kterému se tenkrát říkalo Pincárna. Sídlil na psychiatrické klinice v Kateřinské ulici nad Karlákem. Pro mě byla velmi signifikantní beseda s Janem Klusákem, který dělal muziku a zároveň v něm hrál hlavní roli odporného synovce hlavního hrdiny. Když jsme se Klusáka ptali, co ten film podle něj znamená, neboť u nás se totiž myslelo, že je to metafora Novotného a jeho dvora, ve Francii si mysleli, že to je na de Gaulle, tak se zarazil a říká: „No já myslím, že ten film je o tom, jak Jan Němec vidí své přátele.“ Hrají v něm všichni blízcí kamarádi Jana Němce, kterým udělal velmi nelichotivou, téměř obludnou karikaturu. Jiří Němec v tom filmu hraje roli obludného ideologa, který ve skupině vzdorujících vytvoří alternativní hypotetickou doktrínu pro jakoukoli situaci. Já jsem se pak už vždycky v životě, když jsem poslouchal výklady Jirky Němce – a to si nedovedete představit, co to bylo za oslnivého ducha, co byl všechno schopen promyslet, ale hlavně, jaké všechny podněty do zdejšího prostředí přinesl, to je nedoceněná záležitost – nedokázal té karikatury zbavit. Tvářisti se po roce sedmdesát rozešli na skupinu, která směřovala do undergroundu a na skupinu, která se dala na alternativní socialistické podnikání a později se přetvořila na computeristy – to byla skupina kolem Emany Mandlera a Bohouše Doležala. Právě tehdy přišel Němec s Lopatkou s objevem Castanedy a jiných věcí. Nemohl jsem se však zbavit jistého lehkého nadhledu. Lehký nadhled se kupodivu potom v některých situacích opakoval i nadále.

Nebyl jsem schopen posoudit, jakou roli v *Tváři* hrál v této souvislosti Honza Sokol. V *Tváři* bylo vedle dvou vyhraněných proudů několik osobností, které dokázaly po velmi významnou dobu bez potíží komunikovat s jednou i s druhou stranou. Patřil mezi ně Václav Havel – nepatřil ani k jednomu proudu a s oběma si do velmi pozdní doby udržel, ale ne do současnosti, velmi dobré styky –, a podle mě byl velmi významným člověkem Honza Sokol. Z dnešního pohledu je Honza Sokol nápadným hlubokým náboženským založením. Původ z katolických kruhů je velmi markantní. Ale v tehdejších letech byla otázka, je-li Sokol protestant nebo katolík,

velmi nejistá. V době, kdy se objevily první Sokolovy texty, jsem se dozvěděl, že Sokol je Patočkův zeť. Znamenalo to pro mě jakýsi implicitní konkurenční vztah. Pohybuje-li se člověk v myšlenkovém prostředí nějaké osobnosti, tak velmi složitě zkoumá, jak ti, kdož jsou této osobnosti blízcí, z ní čerpají a jak se posouvají či nikoli do vnitřního kruhu.

V těchto letech jsem se, přes všechny tyto vzdáleně oscilující vztahy, s Honzou Sokolem blíž osobně nikdy nesetkal. Vyskytli-li jsme se v nějakém prostředí oba, byli jsme součástí aktivního publika, ale ani jeden z nás v něm nehrál důležitou roli.

S Honzou Sokolem jsem se seznámil teprve začátkem osmdesátých let, když jsem se řízením osudu ocitl ve velmi vážné životní situaci. Ve věku šestatřiceti let jsem byl donucen žít se výpočetní technikou. Najednou jsem zjistil, že jsou v oblasti světa dimenze, v nichž jsem za vola. V mládí jsem měl základní určující zkušenost. Byla to zkušenost jedničkáře, premianta, který na co sáhl, to mu šlo. Byl jsem trochu přezíravý k tomu, co mi šlo a měl jsem tendenci to nechat plavat, a zkusit hledat dál. Nic mi nebylo dost dobré. Pro takovou zkušenost není nic šikovnějšího, než když člověk narazí na něco, co nezvládne. Poprvé se mi to stalo se sanskrtem ve dvaadvaceti letech. Zjistil jsem, že se ho už nenaučím. Potom zhruba v šestatřiceti letech v roce osmdesát jsem zjistil, že jsem se nechal donutit dělat něco, co se velmi obtížně učí, a to dokonce i na té úrovni, abych udržel jakousi průměrnost, nemluvě vůbec o špičkovém výkonu. Snažil jsem se tedy alespoň nebýt v permanentním průšvihů.

Tehdy jsem přežíval jenom díky velmi vstřícné spolupráci mých kamarádů, kteří byli v té oblasti zcela špičkoví. Tito lidé měli tendenci poskytovat mi služby veskrze protetické, tj. když jsem něco neuměl nebo nevěděl, tak to opravili a udělali za mě, ale na mojí situaci to nic nezměnilo a v příštím kole jsem zase musel hledat někoho, kdo to za mě musí udělat. Takový život je náročný, protože jednoho člověka můžete s takovou záležitostí otravovat jednou, dvakrát, třikrát, ale ne pořád. Musíte si vytvořit systém závazků. Mezi těmi lidmi byli minimálně dva, kteří přistoupili k té záležitosti maieuticky. Byl to Honza Sokol a Venca Žák. Neumím říct, který z nich víc. Do té doby nebyl ani jeden z nich můj kamarád. S oběma jsem se setkal na potulkách za protetickými kamarády. Skoro všichni sídlili ve Vumsu, kde byla velká hustota signatářů Charty. Brzy se ukázalo, že někteří z nich se chtějí se mnou seznámit. Jedním z nich byl Venca Žák a druhým Honza Sokol. (Časem jsem se dozvěděl, jak je možné, že ve Výzkumném ústavu matematických strojů pracují signatáři Charty, kteří byli ze

všech podniků vyhození. To vám však poví přesně Václav Žák.) Začali jsme chodit na některé společné semináře. Uvědomili jsme si, že jsme spolu chodili na spoustu jiných podniků, kde Patočka přednášel.

Někde jsem se dozvěděl, že když parta kolem Emany odešla k výpočetní technice, tak Honza Sokol napsal pro jejich účely miniaturní skriptum, v té době navíc napsal pozoruhodnou knihu *Jak počítá počítač*, která navzdory tomu, že byl signatářem Charty, vyšla ve velkém nákladu, dokonce byla opakovaně rozebrána. Tu knížku jsem si samozřejmě sehnal a myslel jsem si, že se podle ní naučím programovat. Byl to omyl, protože *Jak počítá počítač* není o tom, jak se chová programátor. Někde jsem zjistil, že Sokol napsal jakési miniaturní skriptum, které použil jako výukovou pomůcku pro skupinu intelektuálů, kteří byli z existenčních důvodů nuceni hledat umístění u počítačů ve věku nejméně stejně tak pokročilém jako já, kdy bylo nanejvýš pravděpodobné, že se to stejně nemohou naučit podobně jako já, i když si to nikdy nepřipustili. Považovali se za odborníky a dokonce tu věc zvládli neobyčejně perfektně, že se kvalifikovali jako učitelé programování. Tak daleko jsem nikdy nedospěl. Díky zážitku být za blbce, který není příjemný, ale z hlediska intelektuální biografie užitečný, jsem dospěl k názoru, že si nemohu dovolit být nadále mezi programátory za filosofa a mezi filosofy za programátora. Řekl jsem si, že filosofie bude koníčkem, ale nic víc než to, a programování že se naučím. Nemohu přesně říct, kdy jsem se tak rozhodl, snad někdy kolem roku 1980. Když poměřím léta, která zbývala do konce totality, a spočítám, co jsem mohl za ta léta udělat pro svou pozdější kariéru na univerzitě, tak je vidět, jak to řešení bylo krátkodeché, a vlastně z profesního hlediska nesprávné. Ale dneska zcela jistě vím, že bylo správné. Kdybych ho neudělal, pravděpodobně bych se rozpadl. Venca Žák mě naučil programovat v jednom programovacím jazyce. Všichni moji počítačovní kamarádi mysleli, že mě naučí Assembler, lépe ještě strojový kód, ale ukázalo se, že je to zcela mimo moje možnosti. Programování je v zásadě řemeslo pro mladé lidi. Tehdy jsem to nevěděl, a tak jsem se mnoho měsíců a snad i let učil věci úplně zbytečné. Venca Žák geniálně pochopil, že když se naučím programovat makra, tak že budu moci vytvořit takovou stínovou existenci, která působí velmi produktivním dojmem a přitom to žere strašně málo času. Z tohoto hlediska byl pro mě počítačový učitel spíše Venca než Honza Sokol. Zpychl jsem a vzal místo provozního programátora (abych si zajistil lepší finanční podmínky) v podniku výpočetní techniky Budějovická, kde jsem dělal spolu s Janem Lopatkou nočního hlídače. Ředitel mi nabídl, abych dělal na jméno

své ženy provozního programátora. V nezřízené potřebě peněz jsem kývl a stal se provozním programátorem na historickém stroji MOS 10.21 (Malý operační systém 10.21), začali jsme totiž mít narůstající počet dětí a finanční problémy. MOS 10.21 byl s ničím nekompatibilní kafemlejnek, který už v té době byl neuvěřitelnou historií. Přitom jsem zjistil, že operační systém toho počítače napsal Honza Sokol. Tehdy jsem se odvážil mu zavolat a požádal ho o to skriptum. Asi za dva dny mi zavolał, že ho našel, a ačkoli jsme se v té době znali jen letmo, přinesl mi jej. Byly to dva listy A 4, ve kterých bylo vše. Zároveň mi dal telefonní číslo, pro případ poruchy, jak domů tak i do práce. Mohl jsem zavolat kteroukoli denní či noční hodinu, a pak buď stačila rada, nebo přímo přijel. Člověk si vytrpí, než zavolá a otravuje trochu nervů, ale párkrát jsem zavolał a on mně buď říkal: „Hele, tak bouchni do tý bedny s těma páskama, ony se třeba rozjedou.“ Párkrát jsem dokonce, když se něco opravdu podělo, Honzu vytáhnul z postele, protože kdyby zakázka ráno nebyla hotová, tak by to bylo krajně nepříjemné...

Abych se revanšoval, pozval jsem Honzu na svůj seminář k jakémusi pohostinnému vystoupení. Chodili tam lidé, kteří nebyli většinou z filosofických kruhů, ba ani z disentu, ale chtěli se vzdělávat ve filosofii. Po poslechu Sokolových přednášek jsem si přečetl jeho vystoupení, tím jsem se dostal ke spoustě důležitých témat. Takto jsme se znali až do téměř finální fáze vítězné kapitalistické revoluce.

Vzpomínám si na jednu téměř zapomenutou epizodu. Jiří Ruml přišel s nápadem, že bude vydávat *Lidové noviny*. Parta, se kterou jsem dělal, měla jediná technické zázemí, a tak nás požádal o spolupráci. My jsme na to v první fázi s jistými rozpaky, ale přece jen, kývli. Po mnoha letech jsme znovu přijeli do Patočkovy vily a v prostředí, kde jsme se předtím stýkali s Patočkou, jsme se potkali s Honzou. Sokol návrh ke spolupráci s *Lidovými novinami* velmi zdvořile, ale dosti rezolutně odmítl. Ukázalo se, že v této věci byl mnohem prozíravější než já. Celá akce byla profizlovaná, pokud bychom v ní pokračovali, vedla by k likvidaci našeho fungujícího zařízení. A když jsme se potom s Honzou Vítem s velikým rachotem od té party oddělili, stali jsme se na posledních pár měsících starého režimu velmi nelibě nesenými párii disentu, neboť jsme byli považováni za zrádce společné věci. Teprve po roce devadesát se ukázalo, kdo všechno z toho společenství nosil první tisky rovnou na StB. Někteří lidé z toho společenství neváhali, zejména na Vítovu adresu, utrousit spoustu dojmů o jeho spolupráci s StB. Zatímco jeho lustrační osvědčení bylo čisté, osvědčení těch ostatních zdaleka tak čisté nebylo. Byli jsme pak mezi sebou velmi zděšení,

když to jeden o druhém potom viděli. Ale této silné deziluze jsem se mohl ušetřit. Tehdy jsem se mohl poučit o tom, že Sokol je velmi talentovaný i na to říct, do čeho se nejde.

Pak jsme se potkali až v konstituovaných podmínkách nového režimu. Měli jsme společně nastoupit, a v jakémsi smyslu snad i nastoupili, na nově konstituované katedře filosofie na pedagogické fakultě, kam tehdy přibyl Patočkův poslední asistent doktor Kohout. Přibyl tam taky čistě duchovně Patočkův kolega a spolupracovník, tehdy ještě docent, Radim Palouš. V první fázi se tam ani neobjevil, protože se stal rektorem a vrátil se už jako emeritní učitel. Dále tam přibyl také z disentu bez univerzitního vzdělání Dan Kroupa a bez univerzitního diplomu z disentu Jan Sokol. Velmi brzy se ukázalo, že situace, aby učili lidé, kteří nemají formální vzdělání, nevydrží. Paloušova myšlenka, že budou učit bez kvalifikace, způsobila kolaps, který by býval byl skončil mým protestním odchodem z katedry. Pro mě by to nebyl existenční kolaps, neboť jsem tam šel na poměrně malý zlomek předchozího platu. Vyřešilo se to tím, že se Kroupa stal poslancem, Sokol místopředsdou sněmovny. Po tu dobu jsem si uložil povinnost umožnit nebo usnadnit těmto lidem spolupráci s akademickým prostředím. Stal jsem se Sokolovým suplentem, který chodil na všechny jeho přednášky. Sokol si narozdíl od jiných lidí, kteří šli do politiky, uchoval po dobu, co byl místopředsdou parlamentu, přednášky na Pedagogické fakultě. Nechával se autem dovézt na fakultu, odpřednášel a zase ho odváželi. Když nemohl, to se stávalo dosti často, přednášel jsem místo něho, a když přijel, byl jsem posluchačem, abych v případném příště mohl navázat. Fungovalo to celé jedno krátké funkční období. Za tu dobu jsme se hodně spřátelili. Skoro nikdy jsme nepromluvili, protože buď přijel a pak mluvil on a pak zase rychle pospíchal, nebo nepřijel a pak jsme si jenom řekli, jestli to příště bude. Byla to pro mě tehdy velmi zajímavá zkušenost. Téměř všichni moji přátelé z předchozí éry vstoupili do politiky a skoro se žádným z nich se po dobu, co v ní byli, nedalo mluvit. Buď neměli na člověka čas, nebo byli úplně jinde. Jediným báječným zážitkem byly jak krátké rozmluvy s Honzou Sokolem, tak rozmluvy s tehdejší místopředsdou České národní rady s Vencou Žákem. Ze dvou mých učitelů byl jeden místopředsdou Federálního shromáždění a druhý místopředsdou České národní rady.

Pak se stalo cosi, o čem nevím, zda se sluší infiltrovat. Velmi zvláštním zážitkem pro Honzu Sokola byl neúspěch Občanského hnutí. Pro všechny lidi z Občanského hnutí to byl šok a trvalo měsíce, a někdy léta, než se z toho vzpamatovali. U Honzy Sokola se to projevilo dokonce fyziologicky.

Utrpěl únavovou zlomeninu nohy. Podle mě vlastně z tíže, kterou nesl na zádech. Tehdy se rozhodl, že se z té politiky dá na žurnalistiku. Stal se šéfredaktorem *Přítomnosti*, která záhy nato zkrachovala a posléze, co do ní vstoupil Pithart, odumřela. V této souvislosti byl jedním z nejvýznamnějších úkolů mého života, přesvědčit Sokola, aby si dodělal vysokoškolské vzdělání. Nebylo to snadné. Obtížně se k tomu vytvářely administrativní podmínky. V první instanci to skončilo fiaskem, přestože jsme to nechtěli nijak ošidit. Všechna pečlivost, kterou jsme věnovali přípravě a zároveň jistý pocit nepatřičnosti se záhy promítl do jakési křeče v souvislosti s ovečkářskou. Když se stal Sokol prvním a na dlouhá léta jediným absolventem obecné antropologie, napsal redaktor Práce Ovečka hnusný článek, který zpochybnil legitimitu činu. To byla tehdy éra účtování s lidmi z Občanského hnutí a psalo se o tom, jak si kamarádi přiřazují prebendy a hodnosti. Bylo to dlouhé, velmi nechutné a bolestivé. Měl jsem pocit člověka, který by měl až do konce života chodit kanálama, protože tehdy jsem svůj největší čin svého života viděl samozřejmě úplně z jiné perspektivy.

*Causus belli* téhle věci byl: abychom mohli Honzovi dát diplom, využili jsme toho, že Honza studoval matfyz a po roce osmašedesát ho přestal studovat. Rektor (Radim Palouš) mu uznal tři roky studia jako ekvivalent bakalariátu. Pro studium obecné antropologie byl požadován bakalariát nebo jeho ekvivalent. Celá ta Ovečkova záležitost byla směřována především k okolnosti, zdali to byl regulérní krok, a potom také k okolnosti, zdali takový obor existuje. Do toho se přidalo trochu neinformovaných lidí, trochu nevěle některých úředníků univerzity a o zábavu bylo postaráno. My jsme v té věci vcelku velmi dobře obstáli. Celá záležitost skončila v zásadě dobře, ale každá taková stopa nechá strašně dlouho na společenství a člověku skvrnu, že s tím člověkem holt bylo něco v nepořádku. Na Honzu to dolehlo zvláštním způsobem. Lidé, kteří jsou špatně afektovaní, vše rozbijí, protože se nedovedou vůbec disciplinovat. Sokol je ovšem velmi šťastně akceptován, takže on je naopak skoro všechno schopen postavit. Ale když se naštvete, nepřeji vám ho zažít. Dokonce mi radil, abych když už jsem úplně urvanej, uhnanej, někoho sprdnul, ale ne jen tak za nic, ale za něco. Když to člověk udělá, kupodivu se mu uleví. V dobách, kdy člověk není ušlej, ostatní mají štěstí, že mohou věci kazit a že člověk to trpělivě napravuje. – Reakce na atak na legalitu magisterského diplomu byla paradoxně příčinou Honzova zatvrzení, přestože mu na akademické kariéře nikdy nezáleželo. Když se v roce devadesát dva/tři rozhodl, že se dá na univerzitní kariéru, řekl si, že udělá všechny tituly, a to takovým způsobem: na

každou další příčku napsal novou knihu, a všechny knihy vlastně jakoby vznikly jako produkt původního rozhořčení.

Je to třeba interpretovat téměř freudisticky: oženit se bez vysokoškolského diplomu do rodiny takového univerzitního profesora, jako byl Patočka, to samo o sobě asi nebyl úplně med, ale zároveň rozumný důvod distance k univerzitní kariéře, byl-li navíc sám Honza z univerzitního prostředí.

Další historii znáte. Ta je rámována záležitostmi kolem vzniku IZV. To už se vytvořila součinnost mezi námi, která je frázována ministerskými obdobími. Jde o souvislou historii, kterou bych nerad opakoval, neboť zamýšlím filosofickou stránku IZV a tuto historii napsat.

Je možné říct, že před ovečkiádou jsme byli spíš dobří kolegové a kamarádi. Hluboké přátelství se utváří až v krizových situacích.

*J. N.: Cítíme, že ta historie, o kterou jsme požádali, je vlastně vyčerpána, tak bychom chtěli položit otázku, která se týká toho, že my, co vás známe až z devadesátých let, vás známe již jako jakousi komplementární dvojici. Chtěli bychom se proto zeptat, co vás ve vzájemném vztahu drží pohromadě? Je to nějaké společné krédo, společný zájem nebo nějaký společný náhled na svět, který alespoň vnějšně vypadá tak, že se navzájem doplňujete?*

Z. P.: Co nás drží pohromadě rozhodně není jedna věc. Pokud bych se to pokusil charakterizovat, řekl bych, že to, co já na sobě považuji za nejcennější vlastnost, je jistý talent na dobrý nápad. A poměrně hodně věcí, na které jsem v životě přišel, se ukázalo velmi nosnými nápady a zase naopak, nejtypičtější vlastnost, která mě provází, je jistá neschopnost, neochota nápady dovést do konce. Buď proto, že mě už v průběhu napadne něco jiného, ale častěji se nechám otrávit a najdu si nějakou jinou útěchu. Tím nechci říci, že Sokol nemá dobré nápady. Pro něho je typické, že výhradně jeho nápadů je málo. Vždycky v sobě s nějakou zvláštní ukázněností budoval schopnost něco uskutečnit, což se projevuje například v jeho geniální překladatelské schopnosti, která je schopností prostředkování. Byl jsem poctěn, že se Sokol některých mých nápadů ujal a pomohl mi je dovést do konce v míře téměř bájně.

Nejraději to vyprávím v souvislosti se vznikem IZV. Ivan Havel vede geniální institut: CTS, jehož vědecká rada zasedá třikrát do roka a vždy někde mimo Prahu v nějakém relativně příjemném prostředí. Při jednom výjezdním zasedání CTS přijeli jako hosté tehdejší rektor univerzity Palouš a předseda Akademie věd profesor Zahradník. Přivezli zvěst o vládní



restrikci Akademie věd a o zřízení fondů na uplatnění jejich pracovníků, kteří budou vyakčnění, aby mohli přejít na vysoké školy. Bylo na to sto miliónů. Položili otázku, co si s těma penězma počneme. O ty peníze se postaralo hodně jiných institucí. Mnoho pracovníků Akademie věd přešlo na stávající vysoké školy, ale téměř žádný z nich se tam neudržel. Dokud byly peníze z fondů, tak je platili, když došly, propustili je. Bylo dosti obtížné, aby místo nich někoho propustili. V této situaci mně Radim Palouš říkal: „Zdeňku, mohl bys vymyslet, jak by se fondy daly využít k uskutečnění starých nápadů.“ Jako by snad Radim Palouš před Zahradníkem předstíral, že mám projekt, který bych mohl představit. Bylo dopoledne a odpoledne jsem přednesl projekt IZV, který jsem vymyslel za několik hodin. Ten pak zůstal řadu let víceméně beze změny. Projektem se všichni nadchli. Zahradník řekl: „Tuhle věc uděláme, to si tady necháme slavnostně vyhlásit.“ Dohodli se s Radimem, že univerzita IZV akredituje a Akademie dá barák. My jsme se zavázali vzít všechny lidi z Akademie, kteří budou chtít. Radim dá iniciativu, že vezmeme neúspěšné studenty. A tak jsme to udělali. Časově si to přesně nepamatuji, ale myslím, že zasedání bylo v dubnu, možná až v květnu, a možná v březnu, a hned roku devadesát tři jsme začali učit. Když uvážíte, co je možné a reálné, zjistíte, že tento příběh je z jiného světa. Při vzniku IZV bylo čtvrtina sekretářky a můj honoris causa – já jsem měl čtvrtinu úvazku – a během půl roku se z toho vlastně stala fungující škola.

Všichni lidé z Akademie, kteří k nám přišli, bylo jich asi šestnáct, u nás nechtěli zůstat. Brali IZV jako přestupní stanici. V létě jsme byli s Honzou Sokolem vysláni sekretariátem Akademie věd navštívit zbořeníště či staveniště starého Hornického ústavu v Heidrichově zatačce v Kobyliších. Akademie nám jej nabídla. Když jsme tam přijeli s Janem Sokolem – měli jsme jediné štěstí, že jsme tam byli oba, jinak by žádné IZV nikdy nevzniklo –, tak nás provázeli asi čtyři hodiny po staveništi, aby nám ukázali, jak jsou objektivní podmínky bohužel proti nám. V pochmurné atmosféře vzal Sokol do ruky tužku a začal po zdech toho baráku kreslit, co se udělá v kterých místnostech, kde budou zástrčky apod. Dělal to se zkušeností člověka, který ví, co dělá, a oni po deseti minutách pochopili, že to myslí naprosto vážně. Tehdy doktor Poddaný, důležitý činitel v Akademii, po deseti minutách říká: „Tak to teda ne, my jsme vám to nechtěli dát, my s tím máme jiné plány, ale když to myslíte vážně, tak vám dáme jinej barák.“ Dostali jsme adresu do Legerky, kde to bylo celý vykachlíkovaný, ale místo pro nás mělo kouzlo, neboť tady umřel Palach. Jakási posvátnost, zvláštní symbolika, charisma místa, se do zakládání IZV promítlo. Navíc zde není dodnes o Palachovi

ani zmínka, což nakonec odpovídá mému a Sokolovu pojetí náboženství. Poprvé jsme do Legerky přijeli kolem prvního června. Všechny úpravy, se udělaly během dvou, dvou a půl měsíce, a my jsme s třítýdenním zpožděním, někdy v druhé polovině října toho roku, začali. Jednou se to bude vyprávět jako heroická historka, která je celá *Czech story*, úplně vymyšlená a nemohla se nikdy stát, ale určitě se takto stala, a sice v součinnosti dvou dalo by se říci komplementárně charismatických osob.

Udělalí jsme spolu symetrickou zkušenost: můžeme jeden druhému dělat šéfa a na našem vztahu se tou okolností nic nezmění. Trochu jsem si z toho udělal obezličku. Když jsem v době Sokolova ministrování byl často zván na ministerstvo a měl jsem dokonce jakousi povinnost tam pravidelně chodit, aby Honza neztratil kontakt se životem, dostával jsem se do složitých situací. Spousta lidí chtěla vědět, „co já tam jsem“, protože jsem do toho prostředí nezapadal. Býval-li jsem nucen se někomu představit, říkal jsem s úsměvem: „Víte, já jsem představený pana ministra.“ To byla pravda, protože Honza u nás učil, snížil si sice úvazek na nějakou symbolickou částku, ale byl jsem jeho představeným. Když se pozice v souvislosti s děkanováním obrátila, nezpůsobila nejmenší závan pochybností nebo resentimentu na jedné nebo na druhé straně. Což zakládá „důvěru bez hranic“, která je navíc v Lévinasovi filosoficky dobře zdůvodněná, a ten je naší společnou zálibou.

Krátkou dobu předtím, než se Honza stal ministrem, jsme byli vážně domluveni, že převezme vedoucí roli na nějakou dobu zase on, abych si já trochu orazil a dostal se do souvislostí. To se ale změnilo. Nabídka být mistrem je věc, která se neodmítá. Od Honzy jsem se naučil dvě životní zásady. Člověk nikdy nemá odmítat peníze, který mu někdo chce dát, ale že to, kolik peněz mu dává, vlastně nesouvisí s tím, kolik práce udělá; dále, když od tebe někdo chce, abys převzal nějakou zodpovědnost, tak je to úkol, který se nemá odmítnout. Když přišla nabídka ministerského úřadu, viděl jsem, že je to potřeba vzít. Pro Honzu to byla těžká chvíle. Vlastně se šel za mnou dovolit.

J. N.: *Václav Sokol charakterizoval Jana slovy: „Jemu o tu ‚kariéru kotelníka‘ zase až tak moc nešlo.“*

Z. P.: Měl za sebou dělnická léta. Nebál se tam vrátit. Je to poněkud složitě. V tomto smyslu není intelektuál. Štěstí být dítě z rodiny, kde se dbá na to, aby člověk byl vzdělán, ale nemoci se vzdělávat, a tudíž skončit v dělnickém prostředí, a s tím se velmi dobře sžít, aniž by se z člověka stal

obyčejný, (s)prostý člověk. V 70. letech neměl vůbec důvod pospíchat do kotelny, pro něj to žádné heroické gesto nebylo.

J. N.: *Místo aby se zviditelňoval v anonymním publiku např. na seminářích, klade spíše důraz na konkrétní práci.*

Z. P.: To je nepochybné. Při záznamu Patočkových přednášek v sedmdesátých letech nebylo z větší části možné využít moderní techniky. Rekonstruovaly se z poznámek, ze stenogramů atp. Zároveň nebylo vždy možné určit účastníky diskuse, přitom bylo zřejmé, že někteří účastníci, třeba Jiří Němec nebo Rezek, jsou velmi častí a dokonce si pak vybojovali zvláštní identitu. Jeden byl A druhý B (nepamatuji, kdo byl který). Jelikož nejde všechny účastníky diskuse určit, tak jsou označeny písmeny. U některých písmen se považovalo za součást jakési intelektuální biografie znalost toho, kdo je A a kdo B. V těch diskusích se o to hrálo. Někde v nich vystupuje nepochybně také Sokol. Ale kde, to se vůbec neví. Nikdy to nikomu nepřípadalo zajímavé.

J. N.: *Bylo by zajímavé, porovnat postoj Jana Sokola k institucionalizaci vzdělání ve vztahu k Matfyz a pak v devadesátých letech. Jak bylo možné Jana Sokola přesvědčit, aby usiloval o titul?*

Z. P.: V první fázi to bylo nemožné. Například Zdeněk Kratochvíl a Mirek Petříček si udělali diplom hned. A to bylo správně. Podobně to mohl udělat Dan Kroupa, ale z důvodů, které je obtížné popsat, to tak udělat nechtěl. Kroupa si dodělával diplom ještě řadu let po Sokolovi a největší problém byl, že neměl zkoušku z latiny. Dokonce se v pokročilém věku musel, alespoň elementárně, latinsky naučit. Pamatuji se na vyjádření Jana Sokola, ke kterému všichni mlčeli. Ve středověku, když nějaká univerzita někoho chtěla, kdo neměl gradus, vzala jej bez něj. To je nepochybně správně. Podle této zásady se Nietzsche stal profesorem, i když nebyl habilitován. Jak Jan Sokol tak Daniel Kroupa to tehdy takhle chtěli. Zcela nepochybné je, že oni měli pravdu z hlediska toho, co je univerzita. Kdyby se to stalo, pak by se oba ocitli v patové situaci. V tom našem rakousko-uherském prostředí by toto nemohlo fungovat. Správná cesta byla vést cestu k diplomu. Sokol mohl tehdy jistě chtít diplom z matfyzu a jistě by ho dostal na počkání. V celé České republice není žádný jiný člověk, který by napsal operační systém.

## O Janu Sokolovi vypráví jeho bratr Václav Sokol

*S Václavem Sokolem rozmlouvali*

*Jaroslav Novotný a Jakub Češka.*

*Původním záměrem bylo interview s Václavem Sokolem o jeho bratru Janovi. Chtěli jsme položit předem připravené otázky, které by trochu mapovaly život Jana Sokola, otázky na Janovo dětství, dospívání a učení, na šedesátá léta, na dobu normalizace apod., kterými jsme chtěli získat jakési částečné průhledy do Janova života z pohledu jeho bratra Václava. Nicméně celý rozhovor se odvinul od úvodního vymezení našich představ úplně jinak, což je ostatně bytostná význačnost živého rozhovoru. Nepředkládáme tedy standardní interview, ale zaznamenané vyprávění Václava Sokola, a to vyprávění nikoli pouze o bratru Janu, ale také o vztahu obou bratrů.*

*Při úvodním vymezování našich představ, kdy jsme Václavu Sokolovi předestřeli, na co že se ho to vlastně chceme ptát, padla víceméně implicitně i otázka po jeho vztahu k jeho bratrovi. Od této otázky v pozadí se však náhle rozvinulo celé Václavovo vyprávění. Můžeme tedy výchozí otázku „interview“, která však takto explicitně nepadla, zpětně formulovat takto:*

*Jaký je tvůj vztah k tvému bratru Janu Sokolovi?*

Já mám k bráchovi takovej zvláštní vztah. Nejvíc jsme se sblížili, když jsme se pohádali. To jsme spolu vlastně mluvili. To byly určitý střety. Pamatuju na jednu takovou příhodu z dětství. My jsme se s bráchou prali jako koně, jako všechny asi. Já jsem na bráchu trochu žárlil, on byl hezcí, takovej krasavec. Nadával jsem mu, že je krasavec. Přepral mě. Ale jednou se přestal prát, byl jsem úplně mimo, úplně vyvedenej z míry, najednou jsem viděl, že byl trošku na měkko. Říkal: „Já, čoveče, když jsme bratři, tak si myslím, že by jsme se neměli prát.“ Byl jsem jako když se síla napne

někam, teď najednou tam překážka není a člověk by úplně spadl. Já jsem pak říkal: „No, když si to myslíš,“ a vod tý doby jsem se neprali.

Pohádali jsme se třeba při tom, když jsme dělali knížku pro Fanyнку, byl to Skovoroda. Chtěli po mně symboly ze starejch rytin, ale mně se protivilo překreslovat starý symboly perem. Říkal jsem: „Takovýhle obrázky ti může udělat každá žena z domácnosti.“ Brácha tenkrát říkal: „Tak kde je, tak to potřebuju, kde je ta paní z domácnosti?“ Nakonec jsem to udělal jako ta paní z domácnosti, tím jsem ustoupil. Tam jsme se dostali skutečně k sobě. Říkal jsem mu, že věcem výtvarnejm trochu rozumim a že každěj má dělat to svoje. Brácha byl naštvanej a říkal, že otázka odbornictví je pro něj velice palčivá. Tenkrát jsem vlastně s bráchou mluvil.

I třeba kolem *Bible*. Ze začátku jsem ty obrázky dělal ve vrátnici a dělal jsem je absolutně pro sebe. Když se to pak mělo vydat, přišel brácha a řekl: „Děláš to dobře, dobrý, udělej to, ale mělo by to bejt barevný a sdělný.“ Já jsem se prostě naštvál. Shádali jsme se, praštili dveřma. Pak jsem udělal jeden ústupovej obrázek Jonáše, kterej se mi nakonec líbí nejmíň. Je takovej ukecanej, didaktickej. Musím říct, že na tu barvu nejsem. Pak jsem přijal, že knížka, aby nebyla nudná, musí být barevná. Dělali jsem ji totiž jako učebnici. Měl jsem ideu, že to bude ze začátku hodně barevný a ke konci barvy budou ubývat. Protože černá, bílá, v tom je celá škála a ta barva je takovej samoúčel. Tak byla komponována ta maličká knížka předtím: *Poselství Ježíšovo*. Obrázky byly vesměs jednobarevný. Měly se střídat červený a modrý obrázky, jenom ukřížování mělo bejt černý. Vlastně se do toho dostával abstraktní princip, kdežto barevnost těch jednotlivějch obrázků to posouvala k realističnosti.

Ale i o sdělnost a barevnost jsem se dost snažil. Výsledkem je snad celkem rozumný kompromis. Původně jsem dělal obrázky velmi málo barevný a brácha říkal, že jsou velmi osobní. Říkal: „Hele, Bible není žádná literatura, to je věc v podstatě nadosobní, je to slepenec spousty různějch pohledů. Ta osobní poloha, no, bacha na to.“ Bylo to prostě pár takovejch střetů, kdy jsme spolu trochu mluvili. Byl vždycky silnějši i v argumentaci. Nestačil jsem mu, což mě samozřejmě štvalo, nechtěl jsem si to přiznat. Vlastně to máme i teď, když se sejdeme. Mluvíme spolu, řekl bych, velmi konvenčně. Kdežto bylo pár střetů, kdy jsme mluvili vážně. Nebylo to moc příjemný, ale byl tam kontakt.

J. N.: *Původně jsme se chtěli nejdříve zeptat na Janovo dětství. Zkusíme se k tomu vrátit. Mohl bys nějakým příběhem charakterizovat svého bratra v dětství?*

Pamatuju si, jak jsme chodili do kostela k Markétě, to jsme byli ještě malý kluci, a tam jsme jednou stáli před kostelem a k bráchovi přišel pan opat Opasek a říkal: „Tak co čteš?“ a brácha řekl, že *Sumu theologickou*, a já sem se tetelil, aby na mě nepřišel, protože já jsem tenkrát četl, tím pádem si na to pamatuju, takovej naprostej škvár, kterej se jmenoval *Piráti vzduchu*. Ale naštěstí na mě už nepřišel.

Brácha byl od začátku zázračný dítě. Jednou přišli příbuzný, to byl ještě strašně mrňavej, a vykládali něco o rozkladu barev, a nemohli si na něco vzpomenout a říkali: „Víš, takový jako ty duhy...“ a brácha řek: „Jo, myslíte spektrum,“ a to mu byly snad tři roky. Taky daleko víc rozuměl, co si rodiče povídali, protože se brzo učil francouzsky, a rodiče, když nechtěli, aby jsme slyšeli, o čem se spolu bavěj, tak mluvili francouzsky.

Ve mně prostě je taková nějaká žárlivost. Možná, že kvůli tomu jsem se s nim pral, ale nenávisť v tom rozhodně nebyla. Jednou jsme se koulovali. Na garáži bylo takový malý okýnko. Brácha měl na něj přitisknutej obličej a já jsem koulí praštil do toho skla a ono se rozbilo. Viděl jsem, jak mu teče krev. To jsem nebyl rád. Prali jsme se, ale že by v tom byla nějaká nenávisť, to ne. Jednou jsem přiběhl domu a křičel jsem na maminku: „Honza leží na poli, Kosnar ho praštil železem.“ Kosnar ho sice praštil železem, ale byla to nějaká boule, ne zas tak tragický. Pak je známá společná nechuť ke sportování. Ve společný rodinný anekdotě se vypráví, jak jsme sáňkovali a brácha pravil: „Kolikrát musím ještě sjíždět?“ Doma byli Laroussy a brácha v nich ležel. Obrázky tam byly krásný. Brácha už chodil brzo k madame Fiscalini na francouzštinu. Byl na to velmi pečlivej, dobře si to pamatoval. Sice jsem se učil taky, tatínek nás učil latinu, brácha si to všechno skládal do paměti, kdežto já ne. Tatínek měl vždycky svoji výchovnou doktrínu: chtěl, aby jsme byli klidní. To se mu do jistý míry podařilo. Trošku mám pocit, že ten klid je takovej olej vylitej na hladině a vespod je pěkněj bordel. To je ovšem možná jenom můj případ.

Jinak se pamatuju na momenty, kdy jsem bráchu nesmírně obdivoval. Babička jednou, byla už to stará chuděrka, spadla na zem a rozbila se. Krve bylo, no a já jsem začal ječet. Brácha se k tomu postavil absolutně věcně, neztratil hlavu. Dokonce musím říct, že měl brácha rysy statečnosti. Jednou jsme šli z Tejna z kostela a tam byli takový nějaký mladý chlapi, který byli namazaný a začli nás napadat. Já jsem se podělal a utekl, kdežto brácha sice ne umně, ale pral se s nima, normálně se nepodělal. Jinak jsme měli dětství velmi krásný, skvělý, měli jsme se velice rádi.

Brácha myslim ani nepropadl „křesťanství ze vzdoru“. Naši známí byli



1. Náš rodný domek v Břevnově. Projektoval a postavil otec arch. Jan Sokol. První patro je jeden kompaktní prostor, v přízemních pokojíčkách bydlel brácha s rodinou, kteří si to někdy kolem roku šedesát pět vyměnili s prof. Patočkou, bratrovým tchánem.

zavřený a církev perzekuována. Já jsem pak trochu deklaroval svoji víru jakožto protest. Chodil jsem ministrovat, křičoval jsem se, když se šlo kolem kostela. Trochu jsem to přeháněl a pak naopak jsem z toho úplně utekl. Kdežto brácha ani tohle nepřeháněl.

*J. N.: Chtěl bych se zeptat ještě na rodinný zázemí...*

Otec si postavil krásnej baráček na Břevnově, kterej byl sice velmi skromnej, za poměrně málo peněz, ale nesmírně půvabnej. Otec, skvělej architekt, si architekturu učinil prostorem k životu. Barák byl zařizován, nechci říct pod vlivem maminky, ale v její těsný součinnosti. Důsledkem vlivu maminky na architekturu domu bylo, že hlavní kvalita vychází zevnitř – z vnitřního prostoru, z funkce a ducha představy rodinného života. Naopak „kabát“, který je hlavní pro většinu architektů, nakonec jaksí „vyšel“ a otec s ním nebyl spokojen.

Nahoře je celej jeden velikej prostor, krovy otevřený, všechno v jednom prostoru. Na jedný straně byla veliká knihovna, ta byla dominantní.



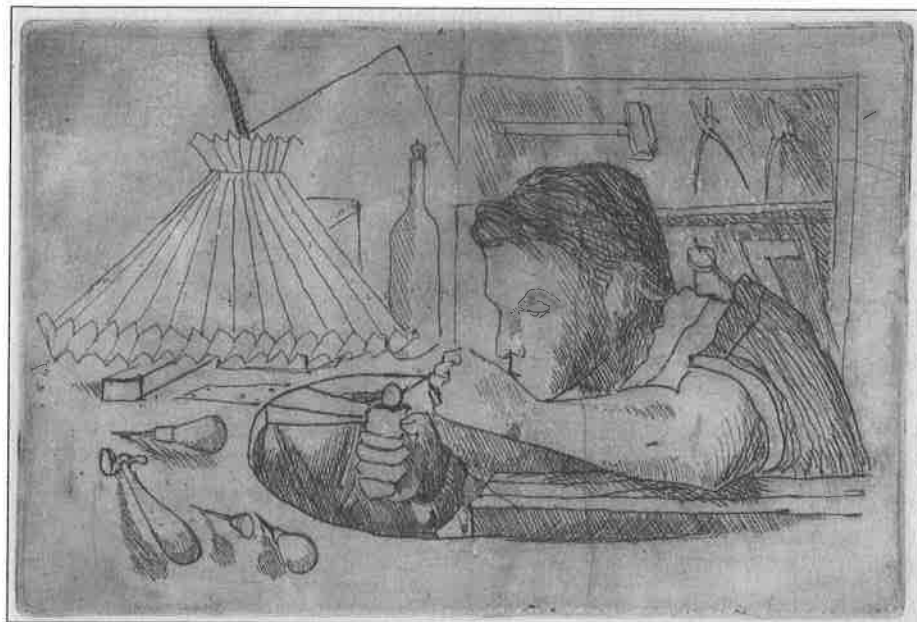
2. Celistvý prostor prvního patra rodinného domku.  
Nahoře otcova pracovna, pod ní za knihovnou ložnice rodičů.

Nahoře nad ní otcova pracovna. Knihovna, to bylo naše. Všechno tam bylo ušlechtilý. A byl tam takovej řád, kterej byl vlastně úplně laskavej, mírnej, ale byl tam řád. To bylo velice krásné, bráchovi to myslím velice dobře vyhovovalo, moh se tam věnovat studiu. Se mnou to bylo těžké, já jsem byl astmatik, se mnou to vždycky tak jako skřípalo. Ale brácha byl vcelku zdravěj a ten domov byl nesmírnej.

*J. N.: Chtěli jsme se zeptat na jeho učení, víme, že dělal zlatníka a hodináře...*

Ano, to bylo potom až v padesátech letech. Brácha předtím chodil do arcibiskupského gymnázia. Bylo to skvělý gymnázium a on byl výbornej student. Ve čtyřicátym osmym to samozřejmě zrušili. Všichni lidi z tohohle gymplu pak měli na sobě už jakejsi cejch. Brácha dohodil osmi-letku, a ty zbývající dva roky, co tam potom chodil, nemusel už nic dělat. No ale potom začlo bejt zle, že dál nemůže atd. Tenkrát mu dali vybrat: buď horník, hutník nebo dlaždič. No ale rodiče strašně usilovali o to sehnat místo zlatníka, který bylo na Praze 8, kde to nikdo nechtěl. Pražský





3. Lept Václava Sokola z roku 1953. Bratr před fajnáglem nad schosfelem při zlatnické práci.

čtvrtě si to mohly mezi sebou čenžovat, takže hutník šel na Prahu 8 a místo zlatníka přešlo na Prahu 6. Tak se brácha dostal na zlatníka. Ukázalo se, že brácha je manuálně šikovnej, a jemu se tam taky líbilo. Vždycky o tom vyprávěl, jak jsou tam dobrý řemeslníci. Měl tam dobrý kamarády, takže to vlastně nebylo úplně blbý. Tam se potom vyučil a chtěl si dodělat i maturitu, ale kolem toho byly nepochopitelný peripetie. Nakonec se to nějak zlomilo.

V těch letech jsme to kádrově neměli nic moc. Maminčin brácha byl dlouho ve vězení. Původně byl v jednom z procesů odsouzenej k smrti, potom to změnili na doživotí. Otce vyhodili z úmprumu z profesury a teprve po dlouhejch letech se podařilo bráchovi dostat na matfyz.

Myslím že matfyz nedodělal, těsně před závěrem toho nechal. Přestaly ho bavit zkoušky a ten úřad okolo. Tenkrát to vypadalo, že k ničemu nebudou. Takže s tím praštil. Ale myslím, že to bylo i tak, že už se tam nemá co naučit.

J. N.: *Ten matfyz dělal tedy už ženatěj?*

Ano. Než mu to povolili, to byl problém. Dělal ho dálkově. V té době už chodil do práce. Zlatnictví bylo ze začátku dost hezký řemeslo, ale potom degradovalo, protože se považovalo za buržoazní přežitek. Neměli práci a družstvo Soluna přešlo na výrobu holicích strojků. No a brácha tenkrát jezdil s dvoukolákem a rozvážel ty součásti holicích strojků po různých dílnách po Praze. Trošku to působilo tak, že je to na věčný časy. Brácha v montérkách, s dvoukolákem, a holící strojky, ale pak se z toho vlastně dostal. Pokud vim, začal tam dělat nějakou jemnou mechaniku a jako první dělal pro betatron ten kanón, ze kterého lítají elektrony, což byla tenkrát velká sláva. To si pamatuju, ten přístroj se pak doma dlouho válel. Tím se chytil, dělal pak mechanika ve výzkumáku vakuový elektrotechniky, kde se uchytil, a tam taky přišel k matice. Pak dělal mechanika na fakultě jaderné fyziky.

Dneska si myslím, že manuální práce, ačkoli to tenkrát tak nevypadalo, byla úžasná průprava. Když jsem chodil někdy do Jirchářů, kde byly ty proslulý semináře, chodil tam například Němec, Hejdánek. Brácha měl ale v sobě tímhle tím řemeslem něco navíc. Nebyl vůči tomu Jirkovi Němcovi vůbec papírovej. To se mně ohromně líbí v tý jeho knížce o čase. Pasážím o mechanické hodinách absolutně věřím, to má ten brácha opravdu ošahaný, protože ty hodinky vždycky spravoval všem známejm, příbuznejm a mně taky.

J. N.: *Je to tedy tak, že když dělal zlatníka a potom mechanika, tak přitom vlastně ještě vždycky studoval?*

Študoval furt. Měl úžasný dílčí zájmy, kterejm se ale dycky strašně věnoval. Například ještě v dětství jsme psali knížky, takový malý monografie, a brácha dělal trošku vědecký. Zabejval se třeba heraldikou. Měl obkreslený všechny možný znaky a udělal z nich kartotéku. Byly to stovky znaků, a to bylo jen jedno období. Potom měl období kytek. Čekal, kdy vyjde botanickéj klíč, a naučil se každou kytku perfektně zařadit a do dneška to umí. Vždycky to dělal velice nenápadně, ale přitom tomu věnoval spoustu času. Botanik by se nad tím třeba usmál, ale vim, že to byl skutečně intenzivní zájem, a takovejhlech zájmů byla celá řada.

J. N.: *Teď si vzpomínám na Tomáše Jeníčka, kterej, když jsme byli v Heidelbergu, vyprávěl o tom, jak je tam před lety Jan Sokol v sousedním městečku prováděl po zámeckým botanickým parku a přitom jim dělal o všech kytkách přednášku. A Jeníčka udivovalo, odkad' to ví, odkad' to má.*



4. Při výletu s rodiči kolem roku třiadvacátého kreslíme Karlštejn. Kdo je kdo?

Brácha má myslím úžasnou schopnost, že nejenom ty věci nezapomene, ale oni se mu navzájem propojej. Má vhled do věcí jak po teoretický i po praktický, manuální stránce. Myslím, že k tomu přispěl i ten bolševik, když ho do tohodle všeho namočil. Mě pustili na střední školu a já jsem se cejtil trošku provinilej, že jsem vlastně kolaborant. Brácha jezdí s dvoukolákem a já si chodím na školu. Udělal jsem si pak pár průšvihů, abych to trošku zahladil.

Rozpomínat bych se mohl dál, protože s tím bráchou jsme prožili dobřejch dvaadvacet let takřka dennodenního kontaktu, a byly by to krásný vzpomínky.

Strejček byl farářem v Jablonném nad Orlicí a my jsme tam jezdívali na prázdniny. Brácha se tam strašně těšil. Na spodním cípu zahrady byl

výhled na dráhu, kudy jednou za den jel rychlík na Lichkov. Pohled na vlaky ho vždycky přitahoval. Když pak byl místopředsedou parlamentu, liboval si, že má z pracovny výhled na Wilsonku. U strejčka to prostě bylo něco fantastickýho. Celý to prostředí venkovský fary a samozřejmě zase knihovna. Také jsme jezdili k mamčině tatínkovi, kterej byl ředitelem na hvězdárně v Ondřejově. Tam jsme jezdili jako malí kluci. Byli tam začínající astronomové. Brácha si s nima už tenkrát povídal a brali ho docela vážně. To byli pozdějc docela proslavení lidé: Jarka Pernegr, Jiří Mrázek, Jožka Kleczek. S těmahle lidma tam brácha mohl komunikovat, kdežto já jsem byl pro ně naprostej pulec.

Podobně potom, když se přišel do Patočkovy rodiny. Mohl velmi dobře komunikovat s Patočkou, což pro mě už bylo úplně mimo. Já jsem se vždycky o něj trochu bál, protože jsem měl pocit, že to Patočkovy myšlení je takovej tank, kterej musí každýho převálcovat. Ale brácha se nedal. S údivem jsem zjišťoval, že ten brácha je sice přejetej, ale gumovej, že se votřepe a jede dál.

J. N.: *Odkdy se znal Jan Sokol s Patočkou?*

Patočka byl otcův starej kamarád, byli spolu v Paříži ve třicátejch letech. Co si pamatuju, otec jednou říkal bráchovi: „Hele, měl bys zajít k tomu Patočkovi, on je nemožnej, tam je nějaká elektrika, tam to vyhoří nebo něco.“ Bylo tam filosoficky řešený vedení pod kobercem, takže brácha to šel spravit. No a pak začala bejt Fanynka na obzoru. Jednou jsem šel vedle bráchy a on měl na tý ruce nějakou divnou věc a to byla Fanynčina ruka a to jsem hned pochopil, že je to ruka na rukávě...

Párkrát jsme pak byli na společnejch vejletech, pamatuju se, že jsme sbírali švestky, ale brácha byl na to chlupatej. Brzy nato se oženil. V domku se od rodičů oddělil zdí, ale jinak to asi nešlo. Celý to bylo vlastně takovej tatínkův patriarchát. Prostě ten dům si otec postavil, a marná sláva. Byl tam jako pán. Brácha, když se oženil, tak žili v přízemku. Potom si to brácha vyměnil s Patočkou, tam dole pak byl Patočka, a když tam měl ty svý semináře, bylo tam na chodbě vždycky spousta bot. Tatínek chodil obsluhovat kamna, kotel ústředního topení, a pokaždý nadával: „Tady se nedá chodit.“

Brácha si uhájil svoji samostatnost. V tom laskavym prostředí si vymoct samostatnost bylo dost obtížný. Tam nebylo nikdy zvykem nějak se pohádat, to neexistovalo, to ne, a o to obtížnější bylo nějak se odloučit. Prostě to tam prošlap. Jednou, moc o tom nemluvil, postavil příčku a do toho

udělal dveře, který se nezamykaly. Ale bylo to jasné. A to bylo dusno. To bylo symbolický vytvoření hranice. Tu zídku postavil v přízemku, kde byly malý pokojíčky. Nahoře by to bylo nemyslitelný. Dole jsme měli dětskej pokojíček, pokojíček pro služku a pro prarodiče. Tam potom bydel brácha a potom Patočka, když si to vyměnili. Dolejší chodbou se chodilo taky do sklepa a k ústřednímu topení, byl to jeden celek. Ale ten hořejší prostor je prostě nedělitelnej.

*J. Č.: Mluvil jste o domě jako o chrámovým, sakrálním prostoru, kde provinění není jenom provinění vůči zaběhanýmu pořádku, ale že je skoro až hříchem.*

Trochu ano. Bylo tam zavedený, že když člověk zlobil, třeba praštil lžičkou na stůl ze vzteku, musil požádat rodiče o odpuštění s tím, že už to víckrát neudělá. Což je vlastně náboženskej systém. To je vlastně přiznání viny, který vede k odpuštění. Byly doby, kdy jsme se nahoře modlili růženec. Byl tam oltáříček. Byla to součást rituálu. Potom je těžký jednat samostatně vůči takovému řádu. Ale zase na druhou stranu, když jsem letos byl na oslavě, tak tam Karlíček běhal, stejně jako jsme tam běhali my jako děti.

Já jsem pak problémy neměl. Žena měla se svejma rodičema opuštěnej dům na Spořilově. Na Břevnově jsem nebydlel, nevím jak bych to řešil, bylo by to daleko složitější.

Rodiče se měli s Patočkovými velmi rádi. Společný soužití bylo velmi hezký. Patočka si např. chodil sednout nahoru na čaj. Otec byl výtvarný architekt, a i když byl moc vzdělanej, Patočkova filosofie nebyla jeho parketa.

*J. N.: Když tedy vyměnili ten byt s Patočkou, tak už jste se s bratrem tak často nevidali.*

Ne. Někdy k nám chodívali. Brácha mi na Spořilově pomáhal s takovou stavbou. To v těch dobách dost často dělal. Měli vlastně s klukama takovou stavební četou. Chodívali pomáhat různějm lidem. On přitom ty syny úžasně vyučil všemu možnýmu řemeslu. U nás byli taky párkrát, vyzdívali dřevěnej přístavek. Tenkrát měl na to brácha čas, byl velmi ochotnej a pomáhal mnoha lidem. Měl pak třeba nějakou skvělou zubařku, a pak se ukázalo, že jí předtím vybetonovali septik. Zubařka jim pak za to spravovala zuby. V socialismu byl jinej způsob tržního hospodářství. Mělo to docela i lidskej rozměr.

J. N.: *Jak se pro vás změnila poměry v sedmdesátých letech?*

V té době jsem byl dost mimo. Hodně jsem se věnoval rodině a měl jsem problémy s astmatem. Vzpomínám si ale na jednu příhodu, kterou mi tenkrát brácha vyprávěl. Brácha dělal s Václavem Bendou a oba je tenkrát chtěli za Chartu vyloučit z ROH a hrozilo jim, že je vyhodějí z práce. Brácha kvůli tomu obcházel lidi z ROH a říkal jim, ať to udělají, ať ho klidně vyloučejí, že mu to nic neudělá. V klidu ho vyhodili z ROH, ale pak už ho nevyhodili z práce. Kdežto Benda tohle neudělal, ačkoli mu to brácha radil. Museli pak kvůli němu uspořádat čtyři schůze, ty lidi nikdy nesouhlasili, aby ho vyhodili z ROH. Šéfové už viděli červeně a dali nakonec kvůli němu svozit lidi z celého resortu. Pak už byli tak nepřítelny, že ho vyhodili i z práce. Benda šel potom do kotelny, kdežto brácha se tomu dost bránil. Pokud vím, na tu kariéru kotelníka moc nespěchal, a taky se tomu vlastně ubránil. Brácha halt byl jiného zaměření. Když se na brigádách sázely stromečky, ani by ho nenapadlo sázet je korunkou dolu.

J. N.: *Uvědomuju si teď, že mezi Janem Sokolem a lidmi, kteří se dostali do disentu v 70. letech, je určitě rozdíl. Normalizace v 70. letech musela pro mnohý lidi znamenat životní zlom, se kterým se museli různě vyrovnávat, kdežto tvůj bratr si to vyzkoušel už předtím. Jinak řečeno, do kotelny, která se stala jakýmsi atributem mnohých disidentů, nespěchal, protože už jednou jezdil v montérkách s dvoukolákem...*

... on to viděl dost racionálně, jeho tam ta práce ve výzkumáku bavila. Nechávali ho dělat na nějakém projektu, jezdil do Ruska, do Maďarska do Enderu, měl s těma lidma výborný kontakty. Kromě toho začínal už popularizovat počítače. Tím si taky dělal jméno. Byl už známou figurou, nebylo by to pro ně bejvalo příjemný ho vyhodit. Byl by patrně už trochu chyběl. Docela se snažil rámce legality naplnit.

J. N.: *Jan Sokol vlastně už od učení žil jakoby na dvě „směny“, jedna v učení či zaměstnání a po ní vlastní studium a filosofie, další činnosti v to nepočítaje. Čím se začal prosazovat na „poli“ filosofie?*

Myslím, že to brácha začal dělat těma překladama. V té době zejména pro Vyšehrad, Tresmontant, Teilhard de Chardin, tím on vlastně ve filosofii začínal. To byly konkrétní věci, který občas měly šanci vyjít. V těch

nakladatelstvích bylo pár dobrých lidí, ale samozřejmě to vydávání bylo příšerně omezený. Například Vyšehrad mohl vydat čtyři knížky do roka. Tenkrát jsme s bráchou vydali knížečku *Evangelia pro děti*, to bylo v roce 1969, na chvostu krizových let. Vyšlo to tenkrát ve velkém nákladu, vydalo se toho 100 000 kusů a hned byly rozebrány. O obrázky k týhle knížečce jsme se nehádali. Ty byly bez jakéjkoli problémů, myslím, že se bráchovi docela líbily, a možná dokonce, že jsou lepší než ty pozdější. O ty pozdější ilustrace jsme se pak už hádali. Musím ještě jednou říct, že tyhle ty střety nebyly příjemný, ale byly to chvíle skutečnějch rozhovorů. Kdežto když se jen tak sejdem, tak vlastně nemáme o čem mluvit. Každý máme svět úplně jinde, a tak se ptáme, co dělá ten, co dělá onen, a to mě trochu mrzí. Brácha má spoustu iniciativ, kdežto výtvarnictví jde trochu do osamění.

J. N.: *Původně jsme se chtěli zeptat na Janovy osobní cíle či ideály a jejich případnou proměnu, a to zvláště třeba v souvislosti s disentem v 70. letech, ale teď do popředí spíš vystupuje cosi, co bych nazval střízlivostí...*

Možná kdybys promluvil s takovejma lidma, jako je Václav Žák nebo Václav Trojan, to byli jeho spolupracovníci ve Výzkumném ústavu matematických strojů a tam s nima prožíval tyhle léta. Tam brácha odved dost práce, ty lidi ho tam měli rádi a jeho to bavilo. Jednalo se o koordinaci počítačovejch systémů v rámci RVHP. Oni v tom byli dost úspěšný. Já myslím, že tohle brácha nebral na lehkou váhu. S Václavem Žákem se znají dlouho, byli pak spolu v Občanském hnutí. Se mnou brácha v té době takový věci neprobíral.

Jinak si myslím, že brácha je člověk konkrétních příležitostí, vždycky se chopit a držet, s tím, že se pak ukáže, co se z toho vyvrbí...

Ale já mám pořád pocit, že jakmile člověk mluví k nějakému výročí, tak je to trochu chvalořeč. Myslim si, a teď je to možná ta špičatost toho mladšího bratra vůči staršímu, že by slovo měli dostat také případně nějaký oponenti, a to ne pro nějaký hloupý napadání, jak se to občas stávalo v posledních letech, ale proto, aby se otevřel dialog. Já mám z toho našeho vztahu trochu pocit, že toho dialogu by mohlo bejt víc.

Pohádali jsme se třeba kvůli tomu *Čtení z Bible* a já jsem mu prostě ke konci řekl pár věcí, který mně přišly důležitý. Na té původní knížce *Poselství Ježíšovo* se mi líbilo to, že tam ty obrázky členěj jenom text a jinak je ten text neporušen; a tady prostě jsou titulky a vysvětlivky. Chtěl jsem,

aby byly na straně, bokem. „Zatčení a soud“ – to je novinový titulek, to v Písmu není, nebo „legie je oddíl...“ – to je kantorské. Tenkrát jsem se pokusil bráchovi říct, že se mi tam prostě něco nelíbí, ale nebyla s ním řeč. V krásné knize Pavla Rejchrt *Pozdní syn království*, která vyšla několik let poté, jsem našel úryvek, který jistým způsobem supluje mou opožděnou argumentaci:

*„... kam jsem měl Pane odnést a kde ještě výrazně zúročit tak nevídanou hřívnou, odezvu Tvého vlastního hlasu ... jak jsem ji ještě měl jinak a přesvědčivěji vyjádřit než opisy a obměnami toho dávného jadrného jazyka, a pokud jsem vídal, že je ten jazyk přemnoha svým potomkům dnes ještě snad cizejší než latina, a pokud jsem nahlédl v soudobý překlad Písma ne nepodobný magazínu s vědecky vyčpělou řečí, s drobením na odstavce opatřené poutačovými titulky, v celou tu bídu pořízenou skupinovým úsilím tolika doktorů a profesorů, jak jsem se, Pane, měl pustit toho starého prámu, na kterém moji otcové přeplouvali sem a tam Jordán ...“*

Řekl bych, že v tomhle textu je patrněj ostent vůči ekumenickému překladu. Tu kritiku je ale možné vztáhnout i na naše *Čtení z bible*.

J. Č.: Přitom jste chtěl při práci na Skovorodovi, aby vám vysvětlili, co ty symboly znamenají.

To je ale něco jiného. Potřeboval jsem vysvětlení, abych mohl kresby zjednodušovat, zobecňovat. Zatímco tady mi připadá, že jsou to vysvětlivky banalit. Něco mi tam halt nehraje.

J. Č.: *Napadalo by vás něco k tématu: určitá nesnáze ve vztahu člověka, který je výtvarník, a toho, kdo se zabývá jazykem, diskurzivitou, která se sama v sobě obhazuje. Přestože i obraz se odehrává v přísně významově strukturovaném prostoru, přeci jen rozhodnutí jsou do jisté míry intuitivní, tedy postrádají obhajující komentář. Zatímco řeč se sama stáčí k vlastnímu prosvětlení.*

Když jsme se hádali o Skovorodu, tak jsem říkal: „Prosím tě, tohleto je řemeslná věc, trochu mě ber jako řemeslníka. Stejně jako se nedá rytina perokresbou překreslit, nemůžeš ani chtít po malíři pokojů, aby dával přes hlínku latex, protože to spadne.“ A brácha řekl: „A nespadne.“ A já jsem byl zase v háji. Zdánlivě jsem volil příklad ze své branže, jenže brácha těch pokojů vymaloval víc než já.



J. Č.: *Na tom je vidět, k čemu vede špatně použitý průměr v argumentaci. Se špatným průměrem se spláchne taky argument, byť by za ním byl intuitivně správný postoj... Zároveň je obtížné dávat příklady z vašeho oboru, proto snad hledáte příklady v ostatních odvětvích, kterým váš bratr rozumí líp.*

Pro mne to byla ale vždy krásná práce, ať už šlo o Skovorodu nebo o Čtení z bible. Jsem za to rád, ale teď, když to v celku vidím, přijde mi, že to není ono. A mrzelo by mě, kdyby brácha byl takovej člověk, s nimž je těžké se dostat do konfliktu.

J. N.: *Zdeněk Pinc, když se na letní škole představuje a charakterizuje přítom sebe i Jana Sokola, tak prváky varuje před tím, že Jan Sokol občas „bejvá nevrlej“.*

Já vždycky s obdivem sleduju, jak mluví s Fanynkou. Protože Fanynka má zcela svoje nezávislé názory (při naprosté loajalitě) a brácha vždycky velmi pozorně poslouchá a pak řekne: „Ale tak to není“ a pak to velice pečlivě vykládá. Nikdy jí však neřekne: „Řikáš nesmysly.“ Fanynka prostě má na to, aby si myslela něco jinýho. Vydržela to po celou dobu manželství. Je to osobnost. Myslím, že je jejich manželství živý. Brácha je samozřejmě nevrlej, obzvláště když byl ministr, ale prostě Fanynka si tohle uhájila. Myslím, že takovej postoj je vlastně podmínka nějakýho živýho vztahu.

Ale na druhou stranu si myslím, že by před kritickým nálezem neměl bejt nikdo chráněnej, ani brácha. Když je někdo jednička, tak je halt jednička, ale je to trochu smutný, neboť to vede do osamělosti. Vlastně se mi zdálo, že něco z toho, co se některý kritiky snažily říct, i když patrně nepřijatelnou formou, že něco z toho jsem slyšel i z úst lidí, který bráchu maj velmi rádi... Michal Janata bráchovi tenkrát napsal na *Čas a rytmus* recenzi. Psal v ní o chybějícím rubatu (v souvislosti s výkladem rytmu brácha opomenul rubato). Brácha se sice v první chvíli trochu naštětil, ale pak jsem slyšel, či někde četl, že to vlastně přijal, dokonce psal někde o tom, jak mu někdo právem vytkl, že mu tam chybí rubato...

Co se týče kreseb, snažím se pokračovat dál, ale tady se prostě s bráchou už úplně rozcházíme. Mám pocit, že brácha o to už nemá zájem, protože jsem ho třeba zval sem, aby se přišel podívat, ale nepřišel. Navíc má hodně svehch věcí a málo času, ale je to stejný jako i v případě Skovorody, kdy vlastně taky nedošlo k dialogu. Tenkrát jsem dělal ty věci pak dál, protože mně přišlo, že je to hrozně zajímavý. Předlohy i ilustrace byly staré, barokní holandské rytiny, které se nedaly z technických důvodů reprodukovat.

Ostatně Skovoroda si je taky neuměle překresloval. Šlo o to je překreslit, aby to (při dost mizerném tisku) vyšlo. Vlastně šlo o to, pořídit kopie – spor byl o to, jestli se dá kopie dobře udělat; já jsem byl skeptičej, zvláště při převedení z mědirytiny do perokresby (z toho to pejorativní o ženě z domácnosti), a jak jsem to kreslil, symboly mě začaly zajímat. Třeba u kresby lodi v přístavu jsem si říkal: proč mám kreslit nějakou barokní brigantinu, když jsem ji nikdy neviděl a naopak loď v přístavu je předveditelná na louži s kusem dřeva. Začal jsem zjednodušovat, což mě vždycky bavilo – chtěl jsem destilovat – ale to už investor (Fanyinka) nechtěl a pohádali jsme se. Překreslují-li se rytiny, pak se to dostává trochu do neprofesionální roviny, a proto jsem ty symboly nechtěl jednoduše překreslovat, ale snažil se je domejšlet. Ty rytiny, to bylo takový barokní vyprávění. Narazil jsem kupodivu v momentě, když jsem chtěl, aby mi Fanyinka s bráchou řekli, co ty symboly znamenají. Mně se prostě zdálo, že by to byla tenkrát taková šance v dobách, kdy nevycházelo nic. Zase na druhý straně brácha chápu. On má skepsi vůči umělcům a právoplatnou. Jsou to pro něj v podstatě exhibicionisti, který se předvádějí a využijou jakékoli zakázky, aby se ukázali. Měl jsem pocit, že to v mém případě tak není. Skepsi chápu, tu máme společnou, ale já mám halt tu smůlu, že do toho oboru fušuju. Tenkrát jsem chtěl, aby to dělal Miloš Ševčík. Ale brácha chtěl, abych to dělal já, a řekl: „Proč si z toho cuknul?“ Miloš by to rád dělal a já jsem si myslel, že by to dovedl udělat velice realistický. Dělal suchý jehly. Bylo by to zajímavý a nový.

Nakonec jsem ustoupil, rychle vše překreslil. Vyšlo to pod jménem Miloše Ševčíka, protože Jaroslav Vrbenský nechtěl, aby v té knížce bylo těch Sokolů víc. Jarda Vrbenský, bráchův kamarád, byl dlouho v kriminále, protlačil do nakladatelství Vyšehrad spoustu bráchovejch překladů. Byl to člověk, kterému se potom, co se vrátil z kriminálu, dařilo protlačit spoustu vynikajících knih. A to bylo v těch nejhorších letech. Uměl šibovat s úvodama, aby to vypadalo. Například vydal *Citadelu*, což bylo v té době obdivuhodný. Jarda Vrbenský je úžasnej člověk.

Skovoroda neuráží, ale pro mě je tam kompromisu trochu moc. Kreslil jsem ty symboly dál, ale už jsme o tom nemluvili. Namaloval jsem to, oni to přijali tak, že jsem hodnej, že jsem se vlastně jako podrobil, že jsem to udělal, že to je hezký atd. A ono to je hezký, no ale není to ono...

Myslel jsem si, že pokud se to dotýká nějakých obecnějších témat, což se dotýká, tak že by se to dalo, že je to příležitost, ty věci udělat prostě současně, a to mně přišlo strašně zajímavý. Samozřejmě, že bych to dělal

patrně nepochybně déle, patrně bych to do té doby nebyl stihnul, ale mně by nevadilo to, kdyby třeba ten brácha po půl roce přišel a řekl: „Jaks to teda vlastně myslel?“ a já bych mu to ukázal. A to by byl ten kýženej dialog. Ale už to zůstalo na tomhle a hotovo – dobrý, hodnej, všecko se povedlo, jsme dobrý.

## Václav Žák o Janu Sokolovi

*S Václavem Žákem 18. 5. 2001 rozmlouvali*

*Jaroslav Novotný a Jakub Češka.*

*Následující text je zaznamenané vyprávění Václava Žáka o Janu Sokolovi, které zohledňuje motivy, jež jsme předem navrhli a jež zčásti vycházejí z předchozích rozhovorů s Václavem Sokolem a Zdeňkem Pincem. Tyto předem navržené motivy jsou:*

- „historie“ vztahu Václava Žáka s Janem Sokolem, což obnáší jejich setkání, společnou práci ve Výzkumném ústavu matematických strojů, účast na společných přednáškách a seminářích, činnost v Chartě 77 a v Občanském hnutí;*
- charakteristika, že „Jan Sokol po podpisu Charty na kariéru kotelníka nepospíchal“;*
- porovnání postoje Jana Sokola s postoji jiných disidentů;*
- útoky na Jana Sokola po prohře OH volbách.*

### Setkání s Janem Sokolem; dohánění mezer v humanitním vzdělání

Vystudoval jsem Fakultu jaderné a technické fyziky a po roční službě v armádě jsem měl nastoupit do Výzkumného ústavu matematických strojů, protože v té době náš obor byl v útlumu a sháněli jsme obtížně místa. Měl jsem nastoupit 21. srpna 1968. Pochopitelně, nastoupil jsem o několik týdnů později. Když jsem přišel do ústavu, velmi záhy jsem zjistil, že v něm kromě šéfů formálních existují i lidé, kteří mají vysokou neformální autoritu. Jedním z nich byl Jan Sokol, který se tehdy podílel na programování operačního systému pro počítače ZPA 600.

Jan Sokol mě přivedl k zájmu o humanitní vědy. Technické vzdělání jsem měl ze školy poměrně slušné, ovšem obrovské mezery ve vzdělání humanitním. Na sklonku roku 1968 pořádal profesor Patočka ještě veřejně

přednášky, a právě přes Jana Sokola jsme se s dalšími přáteli z výzkumného ústavu těch přednášek účastnili. Posléze jsme začali navštěvovat i seminář v Jirchářích, který tehdy vedl Ladislav Hejdánek. Tenkrát se tam tuším četla Robinsonova kniha Čestně o Bohu. Kromě toho rašilo ekumenické hnutí: pořádaly se debaty, na nichž diskutovali katolíci s evangelíky. Účastnil se jich Jiří Němec, Jan Sokol, Ladislav Hejdánek, tuším i Jakub Trojan a řada dalších lidí.

Jenže semináře skončily v dubnu 1969 tím, že fakulta zakázala přístup na akademickou půdu lidem, kteří na ní nestudovali. Tehdy jsme začali uvažovat s Alexandrem Svobodou (starším bratrem Cyrila Svobody), že bychom v těchto seminářích pokračovali mimo univerzitní půdu. Koncipovali jsme je jako semináře pro zaměstnané lidi, proto jsme nepředpokládali žádnou přípravu. Chtěli jsme, aby se na místě četly texty, o nichž by se pak diskutovalo. To se povedlo a u Svobodů ve sklepě začala „kecanda“, jak se těm seminářům říkalo. Místo L. Hejdánka je vedl Jan Sokol.

„Kecanda“ fungovala zhruba od konce roku 1969 skoro deset let. Vystřídala řadu míst a nakonec jsme skončili na evangelické faře Dana Drápala v Holešovicích. Četly se tam nejrůznější texty, ovšem nejčastěji asi Nietzscheův Zarathustra, hlavně proto, že je to kniha, jíž se do jisté míry láme evropská tradice, a hlavně je napsaná tak, že se pro kolektivní čtení hodí. Jsou to krátké texty, které se dají za večer přečíst, a pak skýtají obrovskou hloubku k diskusi a k interpretacím. K pravidelným návštěvníkům „kecandy“ patřil Jan Sokol, Jiří Němec, Tomáš Halík, Ivan Chvatík, Daniel Kroupa a celá řada dalších, zejména ještě mladších lidí. Čas od času zašel na „kecandu“ přednést přednášku profesor Patočka, který tehdy nesměl přednášet. To byl svátek. Měl například skvělou přednášku o konci Evropy. Dnes bychom asi řekli, že šlo o „paralelní kulturu“, ovšem tehdy tomu tak nikdo neříkal, a hlavně, neměli jsme žádné politické ambice. Byla to z nouze ctnost, snaha suplovat humanitní vzdělání ve společnosti, která akademické instituce zcela umrtvila. Nebyla zřejmě marná: stačí se podívat, jakou roli v dnešní intelektuální elitě hrají tehdejší účastníci seminářů.

## Výzkumný ústav matematických strojů

Vrátím se k Výzkumnému ústavu matematických strojů. VÚMS byl dosti ojedinelou institucí. Ředitel, který ústav na začátku normalizace řídil, se rozhodl, že lidem, kteří byli při čistkách vyhozeni z nejrůznějších pozic, dá ve VÚMSu šanci. Sešli se tam plukovníci a generálové vyhození z armády,

„aparátčící“ vymetení z vysokých stranických funkcí. Vesměs to byli inteligentní a mravně integrální lidé. Pracoval s námi např. bývalý šéf mise RVHP v Moskvě, jehož prověřovala komise ve složení Bil'ak, Kolder, Ausperg. VÚMS tyto lidi politicky přikryl (šlo to, protože programování bylo snad jediným oborem, o který se „strana“ příliš nezajímala). Obvykle to byli lidé tvůrčí a v ústavu díky tomu existovala mimořádná atmosféra, v níž mohli hrát vůdčí roli ti, kteří si dokázali získat neformální autoritu.

Jak to bylo možné? Hlavně díky tehdejšímu řediteli Gregorovi. Na výstavě počítačů v Moskvě, kde jsme jako jeden z předváděcích programů ukazovali kondiciogram. Když na výstavu přišel předseda vlády Kosygin, sjeli mu také kondiciogram. Jenže se ukázalo, že ten den má všechno v mínusu, a tak se mu to báli dát. Gregor přiběhl, řekl: „Dejte to sem,“ a šel za Kosyginem. Objal ho kolem ramen, dal mu listing a řekl: „Pane předsedo, tak dneska za děvčaty nechoďte.“ Ve všech ztuhla krev, Kosygin byla kožená maska, kterou nikdo neviděl se usmát. Poznenáhlu však jeho kožená tvář začala tát, Kosygin se usmál a s Gregorem se dali do řeči. Z toho pak v Praze vznikl dojem, že Gregor je nedotknutelný, protože má konexe na Kosygina. A tak Gregor, který odmítl dělat prověrky a nenechal prověřit ani celý ústav, přežil až do roku 1974, kdy konečně někdo ze soudruhů zjistil, že žádné konexe nemá. Gregor tak ústav provedl přes nejhorší normalizační léta.

Jan Sokol byl jedním z klíčových lidí VÚMSu. Když jsem do něho přišel, vyvíjel se v něm vlastní počítač, který navrhl geniální zakladatel ústavu Svoboda, který však už v roce 1964, právě proto, že neměl nejmenší šanci se realizovat, odešel do USA, kde se stal slavným počítačovým konstruktérem. Jeho počítač se na začátku sedmdesátých let ještě dokončoval a dával na trh. To byla labutí píseň „národních“ návrhů počítačů.

Na nátlak Sovětského svazu byly ostatní země RVHP přinuceny jít do projektu Jednotného systému elektronických počítačů (JSEP), ve němž každá členská země vyráběla jeden z modelů počítačů vyráběných firmou IBM. Československo se na něm muselo podílet také. Prakticky všechny ostatní země kromě Maďarska a nás dělaly tzv. reverse engineering, rusky se tomu říkalo „nastrojka“, to znamená do písmene pajcovaly americké počítače. My jsme na to šli jinak, čemuž do jisté míry napomohl právě rok 1968, protože inteligentní Rusové z počítačové branže se styděli vnucovat Československu, co má dělat.

Počítač EC 1021, který měl být naším příspěvkem do rodiny JSEP, mohl být tedy podstatně jiný než ostatní počítače. Nevycházel z modelu IBM, ale konkurenční americké firmy RCA. Odlišoval se výrazně v technickém

vybavení a software měl úplně jiný. Takže jsme opět měli šanci dělat věc, která se leckomu nepovede. Málo lidí má šanci vyvíjet vlastní operační systém. Parta lidí ve VÚMSu, jak techniků, tak programátorů, tu šanci dostala.

Jan Sokol vývoj prací opět řídil. Slovo „řídil“ ale asi není výstižné, spíš motivoval a koordinoval. Zavedl poměrně jednoduchý systém, který byl založen na dobrovolnosti. Kdo nechtěl dělat, nemusel. Ale ostatní se na něj dívali jak na pitomce. Kupodivu, flákačů bylo ve VÚMSu minimum.

Systém jsme zvládli během pár let a přišla druhá etapa. Měli jsme „nastrojiti“ novou řadu počítačů IBM/370. To už byly počítače s virtuální pamětí a zde už nám Rusové žádnou výjimku v technickém vybavení nepovolili. Museli jsme vyrábět přesný, technicky identický model s modelem IBM 370/125. Ale podařilo se prosadit, že budeme vyvíjet vlastní operační systém. Programátoři VÚMS měli tedy opět možnost vyvíjet operační systém pro virtuální počítače. Nedopadlo to špatně. Systém v určitých rysech předbíhal samotnou fy IBM. IBM byla zatížená kompatibilitou, měla obrovskou zákaznickou obec a nemohla si dovolit žádné skoky, což nás při našich dvou stovkách uživatelů tak moc netrápilo. Mohli jsme si dovolit navrhnout operační systém s využitím všech možností, které virtuální paměť nabízela, a teprve za rok nebo za dva se objevil operační systém IBM MVS, který tyto možnosti také využíval.

A zase Jan Sokol byl vůdčí osobností vývoje operačního systému. Ačkoli začátek prací na novém systému spadl do období Charty, hrál tak klíčovou roli, že se vedení ústavu i organizace KSČ postavily proti tlaku StB, aby signatáře Charty vyhodily. Samozřejmě přestal dělat formálního šéfa, ústav nemohl připustit, aby chartisti byli v šéfovských pozicích, což se dalo pochopit, na druhou stranu prakticky do roka po Chartě už zase mohl jezdit na konference do ciziny, což bylo naprosto mimořádné. Těžko lze lépe demonstrovat odlišnou situaci ve VÚMS od zbytku republiky.

Jan Sokol zůstal v ústavu až do roku 1990. Po celou tu dobu spoluvytvářel prostředí, jímž se VÚMS tak lišil v porovnání s jinými institucemi. Protože jsme jezdili programovat a vyřizovat reklamace do řady podniků, viděli jsme zblízka, jak vypadají jiné instituce v republice, jak jsou plné řevnivosti, intrik, zakrývání neschopnosti. Člověk, který z VÚMSu odešel, velmi rychle zjistil, co se začne dít, bude-li se v nové práci chovat tak, jak byl z VÚMSu zvyklý. Řada z nich se po takové zkušenosti do ústavu rychle vrátila.

Ve VÚMSu existovaly mezi lidmi pracovní vztahy. Říkali jsme si velmi

otevřeně, co si myslíme o práci toho druhého (pro slabší povahy to byla hodně studená lázeň). Na začátku nebylo příjemné poslouchat, když vám někdo říkal, co jste to udělal za pitomost. Na druhou stranu, jakmile si na to člověk zvykl, mělo to neuvěřitelný efekt na kvalitu i efektivitu práce. Otevřenost a schopnost přijímat nové věci, neustálý tlak na to, aby se lidi zdokonalovali a byli profesionální, to všechno patřilo k charakteristikám VÚMSu, a ještě jednou opakuji, že to do značné míry byla zásluha Jana Sokola.

## Charta 77

Základní prohlášení Charty 77 ve VÚMSu podepsali dva lidé: Jan Sokol a Václav Trojan. Z toho pochopitelně vypukl skandál, navíc když pak podepsalo Chartu ještě několik dalších "vúmsáků". Ředitel (už hodně jiný než Gregor) odcházel z porady a říkal: „Jsou čtyři, soudruzi, to už je buňka!“ Vedení muselo „udělat opatření“. Samozřejmě všichni, kdo byli šéfové, přestali šéfovat a snížili jim plat. Jako druhé opatření se vedení dohodlo, že chartisti mají být vyloučeni z ROH. Týkalo se to Jana Sokola a Václava Bandy. A tehdy se poměrně hezky ukázal rozdíl přístupu k životu obou protagonistů. Podle předpisů ROH měli dotyčného člena vyloučit jeho kolegové v základní organizaci. Kolegové samozřejmě nechtěli Jana Sokola vylučovat. Musel je přemlouvat. Říkal jim: „Podívejte, vedení musí vykázat činnost. Berte to tak, že to není trest, ale pokus sehrát stínohru, předvést, že se něco děje.“ Skutečně neradi ho tehdy vyloučili. Kdežto Václav Benda, který viděl Chartu jako svatou válku proti komunismu, se rozhodl vyvolat konfrontaci. Navíc u Jana Sokola hrál roli motiv, že nechtěl ostatní stavět do morálního dilematu. Věděl, že řada lidí má strach.

Ten strach nebyl nepochopitelný. Když v padesátých letech StB organizovala teror, vědělo se o něm z doslechu. Fámy však nejsou fakta. Pak se ale v roce 1968 otevřely archivy a najednou se oficiálně potvrdilo, co se před tím šířilo šeptandou. To bylo zdrojem strachu. Šlo o iracionální strach, protože StB už měla daleko ke své předchůdkyni z padesátých let, nicméně který strach je racionální?

Jan Sokol nechtěl na spolupracovnících vynucovat morální rozhodování. Vždyť se každý mohl rozhodnout sám. Naproti tomu Václav Benda chtěl vyvolat konfrontaci proto, aby se oddělilo dobro od zla, aby bylo jasné, kdo je konformní a přísluhovač. Přesvědčil své kolegy ze základní organizace, že nikdy v životě nechtěl být ničím jiným než odborářem, a oni ho



skutečně nevyloučili. Ústav tedy svolal celoustavní konferenci, která měla Václava Bendu vyloučit, ale žalostně podcenil její přípravu. Jenže ústav byl plný lidí, kteří nebyli zvyklí podlézat čáru namalovanou na zemi. Když na schůzi Václav Benda vystoupil a řekl, že Charta vlastně nic není, že to je výzva k dodržování paktů o lidských právech, které stát podepsal, a jestli chtějí, tak jim Chartu přečte, zapůsobilo to jako bomba. Václav Benda nebyl odvolán ani touto konferencí. A to už ústav absolutně zpanikařil, protože to byl politický průšvih první třídy. Václava Bendu propustili okamžitě z práce kvůli ztrátě důvěry. Václav se posléze soudil a soud vyhrál. Ústav ho sice zpátky nevezal, ale musel mu doplácet normální výpovědní lhůtu atd.

To je druhý přístup, přístup bojovného katolíka. Nás tehdy s Václavem Bendou přesídlili z Vokovic do Hloubětína, kde jsme tři čtvrtě či půl roku pracovali v místnosti s bývalým šéfem KSČ, který vedl prověrky v roce 1969. Měl nás převychovat. Skončilo to tím, že když mě potkal někdy v roce 1989, řekl mi: „Pozdravujte pana Václava Bendu a vyřídte mu, že si ho hluboce vážím.“ Bendovo rozhodnutí jít z ústavu do kotelny na něj zapůsobilo.

Mně osobně však konvenoval postoj Jana Sokola. Nemyslím si, že byl spojen s osobní nestatečností. Tomu, že „na kariéru kotelníka nepospíchal“, bych rozuměl tak, že když bylo třeba, řekl, co si myslí, ale nevyvolával umělé konfrontace. Václav Benda přece musel předstírat, že chce být členem Revolučního odborového hnutí, to prostě nebyla pravda. Jinak by však konfrontaci nevyvolal. Jan Sokol považoval za důležité vytvářet smysluplné prostředí pro ostatní, aby mohli dělat zajímavou, rozumnou a užitečnou práci. Myslím, že se mu to podařilo způsobem, který byl skutečně ojedinělý. Pochybuji, že někdo, kdo prošel VÚMsem, by dnes tvrdil, že to byla ztracená léta jeho života. Naopak, měli jsme šanci dělat věci, ke kterým bychom se na Západě jen těžko dostávali.

## Liberalní katolictví

Možná, se stojí za to si všimnout blíž nenápadného katolictví Jana Sokola. Znáám řadu katolíků, chodil jsem na nejrůznější semináře, na fary, a mohu, myslím, zodpovědně prohlásit, že katolíků, jako je Jan Sokol, po Čechách, Moravě či Slezsku až tak příliš mnoho nechodí. Běžný český katolík je člověk, který vůči vnějšímu světu zaujímá obranné postavení. Moderní svět vnímá jako ohrožení a nepřijímá ho. Obávám se, že mu ani

moc nerozumí. Jde o dědictví první republiky, která katolíky zahrnala do ghetta. Tam se rodil postoj, který po roce 1989 do značné míry ožil. Po perzekuci padesátých let totiž ve společnosti začal růst respekt vůči katolictví. Hříchy minulosti, Rakousko-Uhersko, spojení katolické církve s politickou mocí, služba Rakousku až do roztrhání těla, spory s Masarykem, ostudná druhá republika, to všecko upadalo do zapomnění. Během sedmdesátých a osmdesátých let, zejména potom, co přišel Wojtyła na papežský stolec, se prudce změnila atmosféra ve společnosti a katolická církev získala kredit, jaký neměla po mnoho století. Bohužel, obávám se, že po roce 1990 z důvodů, které jsou zřejmě složitější, o tento kredit přišla. Jedním z hlavních důvodů však nepochybně je, že je v ní málo liberálních katolíků. Tím myslím sebevědomých – ale také pokorných věřících, kteří vnímají moderní svět nejen jako ohrožení, ale současně jako dar. Jan Sokol není jistě sám, velmi podobně přemýšlí třeba profesor Karel Skalický, který přednáší na Jihočeské univerzitě, ale to nestačí, aby katolická církev nevnímala moderní společnost jako něco, co ji především ohrožuje.

## Jan Sokol v politice

Co se týče vstupu Jana Sokola do politiky: Když se podepisovalo prohlášení vědeckých pracovníků někdy v únoru 1989, třetina podpisů byla z VÚMSu. Není proto divu, že celá řada lidí z VÚMSu se po listopadu 1989 začala politicky angažovat. Jan Sokol byl jedním z nich. Po volbách 1990 se stal místopředsedou Sněmovny národů Federálního shromáždění a účastnil se úzkých grémií Občanského fóra, na nichž se „koordinovala“ politika OF, pokud se o něčem takovém dá mluvit. V rámci štěpení Občanského fóra se také musel rozhodnout, do jaké nástupnické organizace se začlení. Vybral si Občanské hnutí. Myslím, že důvody byly celkem pochopitelné. Bylo totiž zřejmé, že politika, kterou vede Václav Klaus, nemůže dobře skončit. Klaus od počátku rozpoutal mocenský boj o nástupnictví OF. Moc z náměstí se přelila do první politické reprezentace, a teď ta reprezentace začala mezi sebou svádět boj o druhé rozdělení karet. V něm úspěch už znamenal podržovat se náladám ve společnosti, v níž radost z revoluce odezněla a nastupovalo zklamání a rozčarování.

Václav Klaus vsadil na polarizaci, rozštěpení společnosti. Vytvářel si mobilizačními technikami skupinu věřících. Cena, kterou za to byl ochoten zaplatit, byla podle názoru Sokola a dalších příliš vysoká. V sázce byl osud

celé české ekonomiky – plošné privatizace a podobné nápady byly triky na získání politické přízně, s ekonomickou racionalitou měly málo společného. Informatici jako Jan Sokol, kteří znali podnikovou sféru a dovedli si představit, co pro podniky znamená přeorientovat se z východních trhů na západní, věděli, že se to neobejde bez investic. Bylo jim jasné, že čeští „vlastníci“ nemohou efektivním způsobem velké podniky spravovat. Informatici nerozuměli jen podnikové, ale i státní sféře. Měli alespoň hrubou představu o funkcích moderního státu a do značné míry věděli, jak moderní stát fungovat má. Bylo jim jasné, že představa „trhu bez přivlastků“, který sám vytváří pravidla, je absolutní nesmysl. Obávali se, že to nemůže vést k ničemu jinému, než k devatenáctému století a opakování primární akumulace kapitálu.

A tak kupodivu, ačkoli jestli v této zemi někdo smýšlí liberálně, tak je to Jan Sokol, a jestli má někdo konzervativní kořeny, tak je to zase Jan Sokol, najednou nebyl dostatečně pravicový. Ačkoli nikdy o komunistickou stranu nezavadil, stal se náhle levičákem. Jak to? Geniálním trikem. Přece všichni intelektuálové jsou levičové, prohlásil Václav Klaus. Jan Sokol je intelektuál, tudíž je levičák. Rovnice neměla chybu.

Kdyby v českých zemích existovala CDU, myslím si, že by Jan Sokol neměl problémy se svým politickým zařazením. CDU tady bohužel neexistovala, a KDU-ČSL (to je moje osobní hodnocení) k ní tehdy měla daleko. Proto se zřejmě rozhodl pro Občanské fórum a při jeho štěpení pro Občanské hnutí. Jak známo, OH ve volbách 1992 prohrálo a Jan Sokol se de facto z politického života stáhl a začal se věnovat dráze vysokoškolského učitele, která je mu, myslím, nejbližší.

Nechal se sice asi dvakrát vtáhnout zpátky do politiky, jednak senátními volbami a jednak krátkou kariérou ministra školství v Tošovského vládě. Myslím, že jako ministr zúročil svoji praxi z VÚMSu: informatik, zvyklý řídit podle priorit obrovské množství informací, dokázal stanovit postup, jakým se školství má rozvíjet. České školství nebylo v situaci, aby ho zachránil jediný geniální nápad. Naopak, potřebovalo řešit desítky a stovky drobných záležitostí, které ovšem vcelku znamenaly, že se školství buď chová jako systém, jehož jednotlivá kolečka do sebe zapadají, nebo zadržává na bezpočtu zrnek písku v soukolí. Navíc byl dostatečně prozíravý, aby všechny své koncepčnější kroky, které nešlo vyřídit v horizontu půl roku, diskutoval se všemi potencionálními nástupci, a vyžadoval si od nich souhlas. Schopnost vyjednávat, která je založena na absenci namyšlenosti, na absenci potřeby se zviditelňovat za každou cenu, je, myslím,

dalším význačným rysem Jana Sokola. Za pár měsíců strávených na ministerstvu dokázal uvést české školství na dráhu, která samozřejmě není rovná jako pravítko. Jejím výsledkem je mj. návrh nového školského zákona, který nedávno poslanci vyprovodili ze Sněmovny. Ovšem spíš z politických než věcných důvodů.

Co se týče ojedinelých útoků, jakým byla aféra s panem Ovečkou, tehdy redaktorem Práce, myslím si, že neměly žádné konspirativní politické pozadí. Čeští novináři, alespoň tedy někteří, považují za své vyznamenání, když získají něčí skalp. Ovečka si evidentně myslel, že se dostal na stopu něčeho nekalého, že tady je nějaký politický protégé, který díky svým předchozím konexím šturmuje akademickou kariéru. Možná ho také navedla nějaká „stará struktura“ z fakulty. Bez znalosti Jana Sokola, bez znalosti jeho práce otiskl své nechutné články. Jan Sokol tehdy napsal dopis šéfredaktorovi Práce (asi byste ho měli otisknout), který pěkně charakterizuje jeho postoj k celé kauze. Pokud však chtěl někdo Janu Sokolovi ublížit, tak se mu to nepovedlo. Akademická obec věděla, kdo je Jan Sokol. Profesoři se u jeho obhajoby omlouvali, že ho mají zkoušet. Pomluvy mají šanci uspět jenom v určitých konstelacích. Zde se zcela minuly účinkem.

## Pedagog otevřené společnosti

Jan Sokol se po listopadu 1989 dostal z úzkého pole působnosti ve VÚMSu, kde se mu dařilo vytvářet otevřenou společnost, tzn. ne společnost, v níž vládne svévole, ale společnost, ve které vládne dobrovolná loajalita. Společnost svobodných lidí je přece ve skutečnosti možná jenom tehdy, pokud si lidé kladou sebeomezení. Myslím si, že to je věc, kterou se teď Jan Sokol svojí akademickou činností snaží zpřítomnit mnoha mladým lidem, nejenom těm pár šťastlivcům, kteří se s ním mohli setkat ve Výzkumném ústavu matematických strojů. Kéž se mu to bude dařit tak jako ve VÚMSu.

## Interpretace hebrejských jmen předků Našeho Pána Ježíše Krista

### z 1. kapitoly evangelia svatého Matouše

*Flaccus Albinus, zvaný též Alkuin*

*(Z Migneova vydání přeložili*

*Michaela a Václav Freiovi.)*

Blahoslaveného evangelistu Matouše, nejmilejší, plným právem označuje tvář člověka (na rozdíl od živočichů ostatních nebeských tajemství); jelikož bere počátek evangelia zdaleka, od dávných Otců, jasněji než ostatní předem označil genealogii lidství Páně. Ale je třeba vědět, že jména jich všech v sobě obsahují plnost alegorického a morálního významu.

#### Interpretace doslovná

Abraham, otec mnohých národů; Izák, radost; Jákob, přemožitel; Juda se vykládá jako vyznání, Fares, rozdělení, a Zára, východ; Chesróm, ten, který vidí šíp; Tamar, palma; Aram, vyvolený; Aminadab, ochotný národ; Naason, silný věstec; Salmón se přijímá jako citlivý; Boaz, v němž je síla a Rachab, šíře; Obéd, ten, který slouží; Rút, ta jež spěchá; Isaj, planoucí oheň; David, silný rukou, nebo též žádoucí; Šalomoun, tvůrce pokoje; Batševa (Beersabé), syn přísahy; Uriáš, Bůh je mé světlo; Roboám, hojnost lidu; Abia, otec a pán; Asaf, odnášející; Jošafat, Pán rozsoudil; Jóram, vyvýšený; Amasiáš, povýšený národ; Uziáš, silný Páně; Jótan, dokonalý; Achaz, ten, který uchopil; Ezechiáš, silný Páně; Manase, zapomnětlivý; Amon, věrný; Joziáš se vykládá jako spása Páně; Jechoniáš, příprava Páně; Salatiel, Bůh je má žádost; Zorobábel, onen učitel; Abiud, on je můj otec; Eljakim, povstání Boží; Azór, ten, jemuž bylo pomozeno; Sádok, spravedlivý; Achim, můj bratr; Eliud, můj Bůh; Eleazar, Bůh je můj pomocník; Mattan, dar; Jákob, přemožitel; Josef, jemuž se přidává, nebo také rozhojněný; Maria, ta, jež osvětluje, nebo hvězda mořská; Ježíš, Spasitel. Kristus se vykládá jako pomazaný.

## Interpretace alegorická

Skrze tyto patriarchy tedy Kristus, náš Pán a Bůh, přišel na svět; a úkol jich všech alegoricky nesl sám v sobě. A ve výkladu jejich jmen chtěl naznačit naši spásu.

V Abrahamovi je otcem všech věřících, k němuž směřjí všichni volat: *Abba, Pater!* V Izákovi je radostí všech věrných, o níž anděl prorocky pěl: *Hle, zvěstuji vám radost velikou, která bude všemu lidu.* V Jákobovi je přemožitelem, protože zbavil síly dábla, škůdce lidského rodu, a potřel ho a rozbil jeho nádoby. V Judovi je vyznáním, protože on sám řekl: *Vyznávám se tobě, Pane, Otče nebes a země.* Ve Farovi rozdělení, protože odděluje ovce od kozlů, to jest dobré od zlých, vyvolené od zavřených. V Zároví je On vycházejícím k naší spásě, jak bylo řečeno: *Těm, kteří se bojí jména Páně, vyjde slunce spravedlnosti,* a jako je psáno: *Navštívil nás přicházející z výsosti.* V Chesrómovi je šípem spásy Páně, jak bylo řečeno: *Šípy bohatýra jsou ostré.* V Tamar je palmou vítězství, jak on sám řekl: *Vzchopte se, já jsem přemohl svět.* V Aramovi je tím vyvoleným, o němž Otec mluví: *Zde je můj služebník, jehož jsem si zvolil, můj vyvolený, vložil jsem na něj svého ducha.* V Aminadabovi předjímá ochotný národ, protože dobrovolně položil svůj život pro naši spásu, aby nás učinil svým ochotným lidem, příjemným Bohu. V Naasonovi je věstcem, to jest prorokem, silným, když říká: *Pak přijde Syn člověka ve své velebnosti; usedne na stolci svého majestátu,* aby soudil svět spravedlivě. V Salmónovi je citlivý, míněno rozumově; o němž je psáno: *Aby viděl jejich myšlenky,* a potom: *Pán zná myšlenky lidí.* A: Bůh, jenž zkoumá srdce i ledví. Který řekl židům: *Co smýšlíte ve svých srdcích;* který zná minulé a budoucí jako přítomné. V Boazovi je vyjádřena moc jeho síly, když říká: *Všechno přitáhnu k sobě.* V Rachab se naznačuje rozsáhlost říše v Církvi. V Obédovi se ukazuje jako ten, kdo slouží, protože nepřišel, aby mu bylo slouženo, ale sloužit, jak řekl Apoštol: *Přijal na sebe formu služebníka.* V Rút je tím, kdo spěchá za naší spásou (který chce, aby byli všichni lidé spěšně spaseni a došli k poznání pravdy, jak říká v Evangeliiu: *Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské).* V Isajovi se poznává jako planoucí oheň, když říká: *Oheň jsem přišel uvrhnout na zem, a co chci, než aby hořel?* A také Jan o něm řekl: *Bude vás křtít Duchem svatým a ohněm.* V Davidovi je žádoucím, protože bylo řečeno: *Vzácného je tvaru mezi syny lidskými.* Má též silné rámě, držící v ruce dŕtky z provazů, a mnoho prodávajících a kupujících vyhnal z chrámu. Také je silným válečníkem, který nad ďáblem zvítězil a pokořil toho, jenž na nás křivě žaluje. V Šalomounovi je tvůrcem pokoje, jak řekl:

*Pokoj svůj vám dávám, pokoj svůj vám zanechávám. Stejně tak Apoštol praví: Tento je náš pokoj, který obojí činí jedním. V Batševě je synem přísahy, o němž je řečeno: Přisahal Pán, a nebude toho litovat: jsi knězem na věky. V Roboamovi se naznačuje hojnost věřícího lidu, když řekl: Mnozí přijdou od východu a od západu, a budou přebývat s Abrahamem, Izákem a Jákobem v království nebeském. V Abiovi je vyjádřen Otec a Pán, když řekl: Nikoho nenazývejte na zemi otcem: jeden je náš Otec, který je v nebesích. V Asafovi je odstraňujícím, o němž Jan řekl: Ejhle, beránek Boží, který snímá hříchy světa. V Jošafatovi je soudcem, protože on sám bude soudit okrsek zemský spravedlivě (a on sám je soudcem živých i mrtvých). A dále řekl: Otec nikoho nesoudí, ale všechn soud dá svému Synovi. V Jóramovi je vznešený, protože sám vystoupil nad nebesa nebes, a vyplnil všechno: a jak řekl žalmista, je vyvýšen nad všechny národy a jeho sláva přesahuje nebesa. Amasiáš označuje povýšený národ, protože skrze Krista je vyzdvižena Církev Boží, které dal moc svazovat i rozvazovat. V Uziášovi je silný Páně, protože zajatý lidský rod mocnou rukou vysvobodil ze zajetí, a vyvedl ho do výše nebes. V Jótanovi je dokonalý, jak říká v evangeliu: Sluší se, abychom naplnili veškerou spravedlnost. V Achazovi je tím, který uchopil, jehož pravice dlaní rozměřila nebesa a zemi sevřel do hrsti. V Ezechiášovi je silou Páně, když řekl: Důvěřujte mi, protože já jsem zvítězil nad světem. Taktéž podle Apoštola: Kristus je Boží síla a Boží moudrost. V Manasovi, zapomnětlivém, zapomíná na naši vinu, tak jak se čte u Ezechiele: V kterémkoli dni se hříšník obrátí od své nespravedlnosti, všechny jeho viny budou zapomenuty. V Amonovi věrný, který řekl: Proste a bude vám dáno. Taktéž Pavel: Aby byl milosrdný, a věrný velekněz u Boha. Taktéž Jan: Který je svědek věrný. V Joziášovi spása Páně, protože každý, kdo bude vzývat jméno Páně, bude spasen. V Jechoniášovi příprava Páně, neboť řekl: Odcházím, abych vám připravil místo. V Salatielovi – Bůh je má žádost, neboť řekl: Otče svatý, zachovej ty, které jsi mi dal. V Zorobábelovi učitel hříšníků a publikánů, aby je z bludů přivolal ke svému životu. A jak on sám řekl: Nikoho nenazývejte mistrem, protože jediný váš mistr je Kristus. Abiud se čte jako „tento je můj otec“, protože On řekl: Já a Otec jedno jsme; a on sám je otcem a hlavou všech věřících. V Eljakimovi zmrtvýchvstání Páně, jak řekl: Já jsem zmrtvýchvstání a život, kdokoli věří ve mne, nezemře na věky; ale já ho vzkřísím v poslední den. Azór je ten, jemuž bylo pomozeno, jak řekl: Nejsem sám, protože můj Otec je se mnou; on sám je pomocníkem všech, kdo v něho doufají. A dále: Činy, které konám, nekonnám ze sebe; ale Otec, který je se mnou, ten ty činy koná. V Sádokovi je spravedlivý, jak je psáno: On sám je spravedlivý a ospravedlňuje ty, kdo jsou ve*

víře Abrahamově. V Achimovi je „můj bratr“, jak řekl: *Kdokoli činí vůli mého Otce, ten je můj bratr, i má matka, i má sestra.* V Eliudovi je „můj Bůh“, který z naší křehkosti říká Otcí: *Bože, Bože můj, k tobě hledím od svítání,* abych k tobě povstal. V Eleazarovi: Bůh je můj pomocník, a ochranitel všech, kdo v něho věří, neboť řekl: *Ten, který mne poslal, Otec, je se mnou, a nezaanechá mne samotného.* V Mattanovi je darem, protože skrze něho nám Bůh Otec odpustil všechny dluhy; to on sám *stoupaje k výšinám vyvedl zajatce ze zajetí a daroval dary lidem.* V Jákobovi, jak už jsem dříve řekl, je přemožitelem našeho starého nepřítele; neboť svým věřícím dal moc *šlapat po hadech a štírech a po veškeré síle nepřitele.* V Josefovi mu bylo přidáno, neboť mu Otec dal *národy za dědictví, a do jeho vlastnictví končiny země,* i rozmnožení věčného života, jak on sám řekl: *Přišel jsem, aby měli život, a aby ho měli hojnost.* Ve svaté Marii vždy Panně, z níž byl zrozen, je hvězdou mořskou a světlem věků: on sám řekl: *Já jsem světlo světa, které osvěcuje každého člověka přicházejícího na tento svět.* Ve svém vlastním jménu je Ježíš spása a Spasitel, podle výkladu anděla, který řekl: *On spasí svůj lid z jeho hříchů.* Vpravdě byl nazván Kristus, to jest pomazaný, protože ho Bůh v jeho lidství pomazal olejem radosti, to jest pomazal ho Duchem svatým na kněze a krále věčného: neboť křesťany, nazvané podle jeho jména, jichž je Spasitelem, spasil z jejich hříchů; tím, že je kněz, smiřuje je s Bohem Otcem; jako král je usazuje do království věčného. On sám totiž skrze těchto čtyřicet dva jmen jakožto příbytků přišel na svět, aby nás, také skrze ně na zemi žijící, uvedl do země živých podle příslibu; tam budeme v nebeském Jeruzalémě na věky věků kralovat, těšíce se z věčného míru. Amen.

## Interpretace morální

Z hlediska morálního přispívají tyto interpretace jmen k našemu vzdělání mnoha způsoby. Tak jako se Kristus všude přičiňoval o naši spásu, tak i jména našich patriarchů označují náš prospěch.

Abychom se v Abrahamovi stali otcí mnohých ctností, a právem dědicým obdrželi rozmnožení dobrých činů. Abychom v Izákovi měli radost v Pánu (a ne v tomto světě, podle toho, co on sám řekl: *Radujte se, protože vaše jména jsou zapsána v nebi.*) A podle Apoštola: *Radujte se v Pánu stále, a opět říkám, radujte se.* Abychom v Jákobovi přemáhali své neřesti a tělesné žádosti; a abychom vítězně šlapali nohou po moci ďáblův. Abychom v Judovi podle žalmisty předstoupili před tvář Páně ve vyznání, a abychom velebili jeho svaté jméno a chválili je na věky věků. Abychom se ve



Farovi oddělili od bezbožných, odlišili se svými činy od jejich společnosti; a abychom se odvrátili od každého zahálčivého bratra a nesdíleli jeho špatné skutky. Aby v Zároví do našich srdcí vstoupil Nositel pravého světla a aby se všude v našich srdcích rozzářilo Slunce spravedlnosti, a aby naše světlo svítilo před lidmi, aby viděli naše dobré skutky a oslavovali našeho Otce, který je v nebesích. Abychom se v Chesromovi stali šípem spásy Páně, tak aby se o nás mohlo říci: šípy bohatýra jsou ostré. Abychom v Tamar s palmou vítězství přemáhali ďáblovu nádheru a žádosti světa, skrze toho, který si nás zamiloval. Abychom se v Aramovi stali Božími vyvolenými a byli vyvoleným národem, svatým lidem, lidem daným ve vlastnictví, a abychom ohlašovali mocné skutky toho, který nás povolal ze tmy do svého podivuhodného světla: abychom se stali královským kněžstvem Kristovým a abychom vynikali jeho zásluhami. Abychom se v Aminadabovi stali ochotným lidem Páně při vytváření těla Kristova. Abychom v Naasonovi opustili světské věštby pohanů a důvěřovali božským příslibům. Abychom se v Salmónovi citlivě, to jest chápažce Boží pravdu, stali žáky a činiteli: protože nebudou ospravedlněni posluchači, ale vykonavatelé zákona. Abychom se v Boazovi vyznávali Bohu, a jednali statečně, slavně vítězíce v Kristu nad mocnostmi v povětří. Abychom v Rachab pečlivě dbali na nesmírné přikázání Páně, abychom milovali Pána Boha z celého srdce, z celé duše, celou silou, abychom Inuli k bližním jako k sobě samým. Abychom v Obédovi sloužili v radosti skrze ducha lásky, ve svatém milování. Abychom v Rút spěšně vcházeli do onoho odpočínutí, to jest do nebeského Jeruzaléma; *dokud máme čas, konejme dobro všem: protože nemáme zde trvalou obec, ale hledáme budoucí.* Abychom v Isajovi přinášeli Bohu zápalnou oběť svých modliteb, na oltáři našeho srdce, ve zkroušenosti ducha, jak říká prorok a žalmista: *Ať míří má modlitba jako kadidlo před tvou tvář.* Abychom se v Davidovi stali vytouženými našemu Bohu, a silnou rukou bojovali proti duchovnímu Goliášovi. Abychom v Šalomounovi, pokud to záleží na nás, měli mír se všemi lidmi, protože *blahoslavení jsou tvůrci pokoje, neboť se budou nazývat Božími syny.* Abychom se v Batševě střežili veškeré přísahy, abychom křivou přísahou neupadli do léčky ďáblovy. Aby byl v Uriášovi Bůh naším světlem a abychom, následující ho, nekráčeli ve stínu smrti, ale měli světlo života. Abychom v Roboamovi plnili nesmírný příkaz lásky, a radovali se z hojnosti duchovních darů. Abychom v Abiovi byli bratry, protože máme Boha za Otce; a abychom byli dědici Božími, totiž spoludědici Kristovými. Abychom v Asafovi přenesli svůj úmysl od neřestí k ctnostem, od věcí pozemských k nebeským. Abychom v Jošafatovi soudili každého podle práva, jak je psáno: *Podle práva*

*sudte, synové lidští; a jak chceme, aby nám lidé činili, ať sami činíme jim, vědouce, že tou měrou, kterou měříme, nám bude naměřeno. Abychom v Jóramovi hledali věci nebeské, stali se v Pánu vznešenými a měli své obcování v nebi. Abychom v Uziášovi byli posíleni v Pánu a v síle jeho moci. Abychom v Jótanovi činili dokonalé skutky podle evangelia: *Budte dokonalí jako je dokonalý váš otec v nebesích*. Abychom ve všem dávali příklad a každého učili moudrosti a ukazovali člověka dokonalého. Abychom v Achazovi uchopili cestu naší spásy, což je Kristus, který řekl: *Já jsem cesta, pravda a život*. Abychom v Ezechiášovi chválili sílu Pána bojujícího za nás a snažně jej žádali, aby nás posiloval. Abychom v Manasovi zapomínali na své křivdy a zapomínající na minulé, mířili k budoucímu. Abychom v Amonovi stáli ve víře, v níž bychom dokázali hasit všechny ohňové střely ďábelského klamu. Abychom v Joziášovi celou silou následovali spásu Páně, kterou nám ráčil poskytnout. Abychom byli v Jechoniášovi připraveni na příchod Páně, bdíce a modlíce se, abychom neupadli do pokušení, ale abychom si zasloužili vstoupit na svatbu s těmi, o nichž on sám řekl: *Blažení jsou služebníci, které Pán, když přijde, zastihne bdící*. Abychom v Salatielovi měli jen jednu žádost, totiž přebývat v Hospodinově domě po všechny dny svého života. Abychom v Zorobábelovi byli učitelé pravdy, kteří zabraňují nauce a zmatkům kacířů: čemu slovy učíme, to ať doporučujeme skutky, aby nám neřekl Bůh: *Nač odříkáváš má nařízení, proč si bereš do úst moji smlouvu: Ty přec nenávidíš kázeň, ty má slova za sebe jen házíš*. Abychom v Abiudovi měli Boha za Otce, a on nás za syny a dcery; *májíce ducha synovství, v němž voláme Abba, Otče. Jestliže jsme totiž syny, tedy i dědici; dědici Božími, spoludědici Kristovými*. Abychom v Eljakimovi povstávali ze smrti hříchu, a žili Bohu v Duchu svatém. Abychom v Azórovi s Boží pomocí zvítězili nad nepřáteli naší spásy. Abychom si v Sádokovi zasloužili být ospravedlněni od toho, který ospravedlňuje bezbožného. Abychom v Achimovi byli Kristovými bratry, matkami a sestrami, abychom v něm činili jeho vůli. Abychom skrze Eliuda neměli jiného Boha než Pána Ježíše Krista, *jemuž každé koleno pokleká a jehož každý jazyk vyznává; abychom jedině jemu obětovali oběť chvály, k němu povznášeli své hlasy, jeho jediného uctívali, jehož se sluší uctívat v duchu a v pravdě*. Abychom skrze Eleazara vyznávali, že naše spása je pouze v Pánu Ježíši. Abychom v Mattanovi přijímali dar Ducha svatého a nebyli žádostivi zlého jako pohané. Abychom v Jákobovi vládce temnoty spolu s našimi neřestmi přemáhali duchovní silou. Aby v Josefovi, zatímco vnější člověk hyne, den po dni se zveleboval člověk vnitřní, až se v nás duchovně upevní Kristus,*

a abychom skrze Marii, to jest světlo víry a božské milosti, byli přivedeni k nevyslovitelnému patření na všemohoucího Boha, radující se v něm, vysvobození ze všeho smutku tohoto času a vládli s Kristem ve věčné blaženosti.

*Přijmi, králi, velkomyslně malý dárek z lásky,  
který ti tady přinesl tvůj Albinus.  
Mocní přinášejí velké dary z časných pokladů,  
má chudoba přináší tyto dvě drobnosti:  
aby nepřišla s prázdnou pravice v posvátných dnech  
před tvou laskavou tvář, ctihodný králi,  
sepsal jsem hebrejská jména svatých prarodičů .  
a vykládám je tvou řečí – latinsky.*

## Kompaktní město jako ideál

Tomáš Hájek

V roce 1997 přišly Brazílie, Německo, Singapur a JAR s tzv. „Světovou iniciativou pro trvale udržitelný rozvoj“, která soustřeďuje globální pozornost na environmentálně přijatelný urbánní rozvoj. Iniciativa vyvrcholila v roce 2000 konferencí v Berlíně pod názvem URBAN 21. Citáty ve tzv. berlínské deklaraci bezesporu poukazují na až nečekaný rozsah problému. „Poprvé v historii lidstva bude většina ze šesti miliard lidí žít ve městech“. „Svět čelí prudkému nárůstu obyvatelstva měst, zejména v rozvojových zemích“. „Chudoba ve městech, dotýkající se obzvláště žen a dětí, narůstá – každý čtvrtý obyvatel měst žije pod hranicí chudoby“.

Proces nezvladatelné urbanizace současného světa nabývá takových dimenzí, že se jej zmocňují politické elity, které na něm hodlají vybudovat základy svých politických programů. A tak například Manifest levice socialistických a sociálně demokratických stran (příspěvek k pařížskému sjezdu Socialistické internacionály) mluví o tzv. „urbanizovaném lidstvu“. „V roce 2030 budou představovat obyvatelé měst více než tři čtvrtiny světové populace“ – hovoří Manifest a dodává – „Nástup problému městské ekologie, sociální segregace podle čtvrtí, příznačná pro současnou situaci ve městě – to všechno má určitý důsledek: na celém světě začínají chápat obyvatelé měst své problémy podobným způsobem“.

Ale bude žít skutečně urbanizované lidstvo ve městech, anebo již do té doby dojde k definitivnímu „rozpuštění“ měst (Auflösung) díky nekontrolovatelné expanzi měst do šířky rozptýlenou, neorganickou zástavbou nekonečných předměstí, přecházející ve výrobní a administrativní parky na greenfields podél velkých komunikací, díky nimž se stane přirozené centrum vzdálené, nedostupné, nedosažitelné? Nárůstu města do šířky krajiny odpovídá celková pauperizace městských center, z nichž je postupně

vytlačována (i spontánními odchody rezidentů) obytná funkce. Město se dělí na ostře oddělené segmenty hospodářsky ne zcela úspěšných skupin etnických minorit (slumy) a bohatých v rámci procesu gentrifikace. Přítomnost, minulost a budoucnost v takových městech spolu nevedou dialog: není jim ani snaha mocných finančních ústavů sídlit v historicky cenných budovách, z jejichž původní hmoty zůstávají jen fasády, které navíc až příliš postmodernisticky křiklavě citují historické vzory.

Téma nápravy měst prochází dějinami myšlení i konání jako téma nápravy společnosti jako takové: města nejen že jsou vyústěním protikladů té či oné doby, ale tyto protiklady (které by jinak koexistovaly vedle sebe) umocňují. Důraz na bukolické hodnoty venkova (např. Vergilius) byl reakcí na rozsáhlý růst měst v helénistické době, vzpomeňme Alexandrii či Syracusy, renesanční snahy popsat ideální město ve smyslu ideálního tvaru při pohledu shora (jmenujme například Filareteho, který je považován za původce renesanční představy o městu)<sup>1</sup>, přes chicagskou sociologickou školu tzv. „ekologie člověka“, která se zabývá strukturou měst vzhledem k životním podmínkám, a ne jen jí, až po například Corbusiera či ruské konstruktivisty. I naše doba stupňující se převahy terciárního a kvartérního sektoru formuluje svůj ideál města, který má spíše charakter evoluční než revoluční, a který není popsán jazykem sociálních věd, jako spíše jazykem urbanismu, trvale udržitelného urbanismu.

Jak ale vypadá dnešní ideál města? Lze jej vůbec jednoduše vyjádřit z hlediska estetiky slohu? Jistě můžeme konstatovat, a neodchýlíme se od převládajícího názoru, že město, jehož vzduch má – podle Samuela Johnsona – „osvobozovat“ i v naší době, musí být organicky rostlé, hierarchicky členěné s místem pro moc, politiku, kulturu, výrobu, komunikaci, dopravu. Jestliže konec 19. století formuloval svůj velký styl zvaný secese (Art Nouveau, Jugendstil) jako styl dekorativní a zároveň funkční vzhledem k bydlení a vůbec městskému bytu, konec 20. století svůj stěžejní umělecko-architektonický kánon vlastně nezpodobnil. Rozhodující úlohu stále hrají soudobé varianty funkcionalismu, vyšlé z Bauhausu a vůbec the International Style, dnes napojené na high tech směry, a dále experimenty (spíše charakteru globální módy, než světového slohu) jako postmoderna, dekonstrukce, ekologická architektura. Pokud chceme formulovat jakési ideální minimum dnešního města, nebude se týkat estetiky jak architektury tak i urbanismu, ale spíše trvalé udržitelnosti územního rozvoje. Dnešní ideál města nerozhoduje mezi tím, zda se přiklonit k high tech či

<sup>1</sup> Hrůza J., *Slovník soudobého urbanismu*, Odeon 1977, str. 101.

neohistorismům, ale konstatuje, že po fázi suburbanizace a desurbanizace musí být současné město opět kompaktní. Naším úkolem tváří v tvář urbánnímu tisíciletí není bojovat proti městům, ale paradoxně město zachránit: přesněji řečeno zachránit město jako strukturu, co má centrum, své hranice. Toto je de facto i cílem „ekologie města“.

\* \* \*

Nyní zevrubněji navážejme na již řečené.

Navzdory celkové urbanizaci lidstva se od 60. let 20. století největší města Ameriky a západní Evropy přestávají zvětšovat, a naopak se objevují známky dekoncentrace. To zapůsobilo jako podnět k vytvoření „všeobecné teorie moderního urbánního rozvoje“, která vidí vývoj měst cyklicky, když se vývojový cyklus prosazuje v první řadě v inovativních centrech rozvoje a teprve odtud se přenáší na inovativní periferii.

První fází je tedy urbanizace, kdy se v sídlech usazují velké průmyslové komplexy, které přitahují pracovní síly, přicházející z rurálního prostředí.

Druhou fází je suburbanizace, která je průvodním jevem přesunování těžiště ekonomických aktivit od industriální produkce k „ekonomice služeb“. Dochází tedy k útlumu těžkého průmyslu a k odchodu pracovníků do terciární sféry a lehkého průmyslu a k vytváření průmyslových, administrativních parků, zejména na „zelené louce“. (Silicon Valley, Temže). Dynamika se z měst přesouvá do jejich suburbií, které jsou stále lépe infrastrukturně vybavené a vůbec jsou v souladu s moderními požadavky zejména „bílých límečků“ na zdravé životní prostředí.

Další fáze, zvaná desurbanizace vychází z proměny ve výrobních technologiích, kdy je produkce na montážních pásech nahrazena kooperací v síti zapojených menších podniků. Dochází k „explozi“ dálkově přenosových technologií informací. Proto se stává skutečností migrace z měst do menších sídel, což ponechává města v situaci, kdy se otevřeně hovoří o krizi, patologii, úpadku měst. Na stranou druhou se příměstské oblasti dále rozšiřují do volné krajiny, dosahují úrovně až urban sprawl, a činí centrum měst stále nedostupnější. S rozsáhlou migrací stoupá i osobní automobilová doprava, která se stává stěžejní ekologickou hrozbou.

Čtvrtou fází je tzv. reurbanizace, kterou můžeme charakterizovat jako renesanci města. Reurbanizace se vyznačuje takovými fenomény jako revitalizace, gentrifikace, obnova, transformace vylidněných mrtvých oblastí zejména center měst. Důvodů reurbanizace je několik: jednak některé metropole dosáhnou zvláště příznivé situace a stávají se uzly zvý-

šeného toku informací a kapitálu. V dalších případech díky cílevědomé politice dochází k implementaci legislativních brzd suburbanizace, snižujícímu se objemu transportu, dochází k podpoře regenerace oblastí s vymizelou funkcí, které nesou navíc tzv. starou ekologickou zátěž. Takovým se říká brownfields (blackfields se říká starým průmyslovým plochám, u kterých regenerace již není možná). Renesanci města doprovázejí takové sociokulturní fenomény jako kritika nudného života v suburbii, sporty jako streetball, skateboarding, jogging, kolečkové brusle.

\* \* \*

Zjistili jsme, že tzv. reurbanizace probíhá tak, že ve velké míře jde o vědomé rozhodnutí odpovědných občanů napravit pokřivené vztahy mezi městem a venkovem, co lze naplnit uskutečněním právě tzv. kompaktního města. Do reurbanizačního úsilí lze zahrnout řadu opatření, na tomto místě zmiňme regeneraci tzv. brownfields či tvorbu tzv. Zelených pásů kolem metropolí. Zdůrazněme, že tato témata „ekologie města“ stále více začínají získávat na síle, a dohánějí tak „náskok“, který v uplynulých letech získala tzv. „ekologie venkova“, například v Programu obnovy venkova.

Tak například Státní politika životního prostředí (což není resortní dokument, nýbrž materiál vlády) identifikuje jako tzv. nové problémy:

- zábor zemědělské půdy mimo intravilán měst a obcí,
- intenzivní rozšiřování zastavěných ploch,
- velký počet nevyužitých průmyslových zón,
- velká rozloha ploch se starými zátěžemi.

Nicméně v dokumentu se neříká nic o konkrétní struktuře řešení problému. K tématu brownfields se lze konstatovat toto:

- nejsou evidována, Ministerstvo životního prostředí uvádí pouze ekologickou zátěž – chybí jednotná strategie revitalizace brownfields, existuje podpůrný program Czechinvestu pro plochy větší než 10 ha,
- ochrana greenfields a revitalizace brownfields nejsou ještě hlavními státními prioritami. Nicméně například Ostrava již revitalizaci brownfields učinili prioritou své regionální politiky.<sup>2</sup>

\* \* \*

<sup>2</sup> V tomto smyslu vyzněl závěrečný dokument tzv. Brownfields semináře, který organizoval Institute for Transportation and Development Policy v Praze v roce 2001.

Co se týče tvorby tzv. Zelených pásů (prstenců), jde o myšlenku z doby promýšlení vzniku prvních zahradních měst (Ebenezer Howard) a jejich realizace (Letchworth), tj. z konce 19. století a začátku století 20., kdy například Tony Garnier promýšlí koncept tzv. průmyslového města. Takřka skutečností se Zelený pás stal v londýnské aglomeraci pod koordinací Abercrombieho. Ještě před druhou světovou válkou se začínají objevovat první úvahy na téma Zeleného pásu kolem Prahy, nicméně první celistvá představa ve tvaru urbanistické studie spatřila světlo světa až v roce 2002. Éra, během které patřily české země jako satelit do sovětského impéria, byla charakteristická až umělým stíráním regionálních rozdílů včetně rozdílu mezi městem a venkovem. Český venkov byl sice odjakživa „kovo-zemědělský“, ale prvky městské urbanizace na venkově vystupňovala až doba mezi rokem 1948 a 1989. Oslabení řízeného tlumení jakýchkoli rozdílů (regionálních, rozdílů mezi městem a venkovem) a dále ochabnutí tradičních průmyslových výrobních zpochybnily pevné hranice Prahy a suburbanní prvky se postupně vylévají za jeho hranice. K tomu napomáhá postavení Prahy jako gateway českých zemí v systému globální ekonomiky včetně ekonomiky cestovního ruchu.

Urychlení suburbanizace, které vede až k urban sprawlu<sup>3</sup>, se týká minulých čtyřech let. Bylo naznačeno, že takřka „v těchto dnech“ vznikla historicky první představa o Zeleném pásu. Bylo to Ministerstvo životního prostředí, které připravilo a veřejně představilo „Program MŽP péče o zeleň v urbanizovaném prostředí“,<sup>4</sup> který vznik rozsáhlé urbanistické studie legitimoval a rozpočtoval. Proč zrovna ekologové? Podle zákona o ochraně přírody a krajiny z roku 1992 lze i městský reliéf považovat za krajinu, proto se výše zmíněnému programu též říká tzv. čtvrtý krajinnotvorný program (ostatně i plně urbanizovaná krajina si udržuje byť reliktů svých biologických, ekosystémových funkcí). V předchozích třech případech krajinnotvorných programů, totiž v případě Programu revitalizace říčních systémů, Programu péče o krajinu, Programu drobných vodohospodářských

<sup>3</sup> Urban sprawl je projevem suburbanizace vznikající tlaky trhu zejména v okolí velkých měst a reakcí trhu na kompetitivní nabídku území místních samospráv ležících ve strategických lokacích. Tyto podmínky vedou k vytváření nové výstavby (bytové i komerční) mimo existující kompaktní zastavěná území, v oblastech vlivu rozvoje metropolitních měst, v pásech okolo hlavních dopravních tahů, na křižovatkách hlavních dopravních tahů. Často, ale ne exkluzivně, je tento nový rozvoj na úkor aktivit, investic a relokací ze zastavěného území metropolitních měst.

<sup>4</sup> Program péče o zeleň v urbanizovaném prostředí se věnuje regeneraci zeleně v rámci a) příměstských oblastí b) v rámci regenerace bývalých a stávajících průmyslových areálů včetně průmyslových krajin c) v rámci regenerace vyhrazené zeleně.



staveb, máme co činit s pokusem léčit volnou, nezastavěnou krajinou, rozvrácenou masivní meliorací a erozí.

Kolem ekologie města se ovšem zauzlují jako kolem magického bodu další ekologické problémy, zejména téma ta dopravy.

Nicméně realizace Zeleného pásu kolem Prahy (případně dalších statutárních měst) bude spojena s nemalými obtížemi. Fakticky (a pokrytecky) se totiž neustále snižuje rozsah zelených ploch v metropoli, když na jednu stranu dochází ke kácení (flagrantním případem byla část parku na Karlově náměstí před Novoměstskou radnicí), na stranu druhou se do územních plánů zakreslují rozsáhlé zelené plochy (které jsou potom ex post doplňkem k územnímu plánu zakresleny jako plochy rozvojové). Když pomineme rozsah černých staveb včetně možností jejich dodatečné legalizace, do rozsahu problému se může vyvinout skutečnost, že územní plánování kompetenčně převzaly krajské samosprávy, které se legitimně budou snažit využít území co nejekonomičtěji to půjde. Bohužel nejde jen o nevyhnutelné problémy na správné cestě vpřed: konstatovali jsme totiž, že tzv. reurbanizace není jen objektivním trendem, ale také normativním cílem.

Nicméně česká ekologie pomalu vstupuje na půdu ekologie města, reagujíc tím na závěry například Berlínské deklarace.

ANOTACE (příloha k dopisu O. Mádra)

**Mistr Eckhart a středověká mystika.** Uspořádal Jan Sokol. Zvon 1993, 376 s., váz. 133 Kč. – Zapadá do „černé“ řady Vyšehradu (tam zredigován). Velmi zdařilý komplexní portrét středověkého filosofa, teologa a mystika, který během staletí inspiroval velké duchy a zajímá dodnes, naneštěstí i malé duchy. J. Sokol předřadil dvousestránkovému výboru z jeho díla výstižný popis Eckhartova prostředí a života a ukázky z jeho 4 velkých scholastických učitelů; přidal i dva pokračovatele. Otázku jeho pravověří pojednává citlivě.

**Jan Sokol: Malá filosofie člověka, Slovník filosofických pojmů.** Vyšehrad 1998, 391 s., 190 Kč. – Úkol přednášet úvod do filosofie na fakultách jiných oborů přiměl autora ke zdařilému pokusu o živou filosofii. Ve 32 heslech, zakončených otázkami uvádí do základních pojmů, vztahů a jejich vývoje v dějinách, a to kolem osy člověk. Poutavý výklad vytváří myšlenkovou osnovu, jež pomáhá pochopit přírodu, dějiny, právo, civilizaci, mravní řád atd. Připojený slovník učí rozumět názvům pomocí přesných definic. Kniha užitečná pro čtení odborných textů (i TT).

266 **Václav Žák o Janu Sokolovi** Jaroslav Novoný, Jakub Češka

**Překlady**

275 **Interpretace hebrejských jmen předků Našeho Pána Ježíše Krista**  
z 1. kapitoly evangelia svatého Matouše. *Flaccus Albinus, zvaný též Alkuin*  
*Michaela a Václav Frešovi*

**Materiály**

282 **Kompaktní město jako ideál** Tomáš Hájek

288 **Bibliografie**

**Redakční rada:** V. Halászová, J. Kadeřábková, J. Kandert, K. Klápšťová,  
J. Kraus, M. Moravcová, Z. Pinc, J. Rychlík, F. Schindler, B. Soukupová,  
A. Svoboda, M. Turková, L. Tyllner, F. Vrhel

**Vedoucí redaktor:** Mirjam Moravcová

**Výkonný redaktor čísla:** Jakub Češka

**Obálka a grafická úprava:** Aleš Svoboda

**Adresa redakce:** Legerova 63, 120 00 Praha 2

**Vydává:** Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií  
Publikace vychází ve spolupráci s Občanským sdružením pro výzkum  
etnických, národnostních a sociálních otázek ETHNOS

**Nakladatel:** SOFIS, Sdružení pro humanitní výchovu a vzdělávání,  
Legerova 63, 120 00 Praha 2

**Sazba, scan:** YCM studio **Tisk:** TOBOLA Praha

Toto číslo revue Lidé města vychází za finanční podpory Grantové agentury  
České republiky (grant č. 405/96/K096). Redakce za tuto podporu děkuje.

*Systém poznámek v tomto čísle respektuje autorské pojetí.*

**ISSN 1212-8112**

*Na zadní straně obálky: Grémium děkana na Fakultě humanitních studií v Jlnonicích - Jan Sokol s rektorem UK  
Ivanem Wilhelmem - Výlet pracovníků a studentů FHS do Toskánska, Jan Sokol s manželkou v San Gimignano*

