

ČASOPIS PODLE ZVĚROKRUHŮ

BERAN

o b s a h :

petr rezek :	přednášky o životní cestě (úvod do a subjektivní psychologické antropologie)	6
j. linschoten :	silnice a nekonečná délka	84
petř rezek :	poznámky k finkově knize o systematických otázkách pedagogiky	124

petr rezek : přednášky o životní cestě
(úvod do a subjektivní psychologické antropologie)

Jiřímu Němcovi
posluchači těchto přednášek

Předkládané přednášky navazují na mé předchozí texty a snaží se kosmickou oděšnost ^{ka'ro} "duše" vykásat v dalších fenoménech.

Texty Přednášek o Životní cestě vznikly stylistickou úpravou z větší části improvizovaných přednášek přednesených v první polovině roku 1977. Téměř nezmeněným přepisem jsou pouze přednáška druhá a poslední, ostatní byly zkráceny, někdy i více než o polovinu a i jinak uspořádány, takže jsou uvedeny v jakémisi shrnutí, i když je ušite půvedních formulací. Obsahově nebylo měněno nic, vyjma několika propojujících vsuvek.

V Praze v srpnu 1979

P.R.

první přednáška :

Životní cesta

/ke světovému roku šílenství/

Václav Hrabě napsal: "Ostatně vždycky jsem zastával názor, že tak jako v jiných katedrálách, i na nádraží by měly být instalovány varhany".

Co je to nádraží a jak je možné uvést nádraží do souvislosti s chrámem? Nádraží je křižovatka a chrám je také křižovatka. Nádraží je křižovatka cest, po kterých se můžeme vydat tak, jako ve svém snu Freudova Dora: "A jdu na nádraží a pak jsem u svých rodičů - mezitím jsem musela jet". Dora ještě má kam jít, dokonce se ještě vrací - do dětství. Nádraží je v tomto snu místem, odkud lze vyjít různými směry. Chrám je také takové místo - v něm je možné volit mezi cestou k sobě, k Bohu, od sebe. Chrám i nádraží jsou vyvázaný z všedního světa, nejsou určeny k bydlení, jenom k prodlení na cestě, k volbě a realizaci rozhodnutí.

Když chce Szilasi vyloučit, co je to transcendentální fenomenologie, používá příkladu s nádražím: "Předpokládáme nejprve, že někde po několik týdnů vysedává každý den na nádraží" - samozřejmě ve Freiburgu. Tady bychom se měli srazit, jako by

problém byl již vyřešen: na nádraží se nechodí vycedávat; u Szilasiho je již překročen přirozený pectoj, který má být na příkladu chodu nádraží demonstrován - na nádraží se takto necedává. Ale pokračujeme: - V přirozeném pectoji náš divák uvidí, že vlaky v určitém stejném čase přijíždějí a odjíždějí. Ovšem proč se to tak děje, pozorovatel neví, dozví se to až tehdy, začne-li se zabývat systémem Železnice, až zjistí-li, že je něco takového jako jízdní řád dávající smysl jízdám vlaků, jejich pravidelnému chodu. Takové překročení k novým, smysl zakládajícím strukturám se provádí i v transcendentální fenomenologii Husserlově.

Nás však zajímá především to, že na nádraží lze prodlévat - a přitom ani nezpozorovat pravidelnost jízdy vlaků; takovým místem prodlévání je nádražní bistro. Nachází se mimo běžný svět, uzavírá čekání mezi dvěma vlaky, vyplňovat je popíjením kávy, rozhovorem s neznámým cestujícím. Ale do bistra také někdy přichází někdo, kdo nikam nejede. Přichází sem mezi ty, kdo někde jedou a je přitom před nimi na tomto místě chráněn. Oni si na něho nečiní žádných nároků, pokud jim nepřekáží ve spěchu na vlak. Sám jde od jednoho bistra k druhému, sice zpočátku směřuje také pozoruje okolí, ale postupně se s pozorovatelem, který je ještě někde zakotven, stává pozorovatelem, který je "nikde". Nádraží má tento zvláštní ráz, že setrvat v něm znamená setrvat se "nikde". Pokud náš nacestující nakonec odjede vlakem, míjí stanice jako v cizí zemi, jejich jména mu nic neřekají. Zbývá mu jen tato vlastní jízda, jede tak, jako předtím pobýval

na nádraží, kdy předléval na místě, které je křižovetkou, kde všechno má založený smysl - jak ukáže transcendentální fenomenolog poukazem na nosné struktury /jízdní řád apod./, kde však jako by bylo také možné ze založeného smyslu vystoupit a takříkajíc ho nevykonávat. Říkáme, že se "sebydílil na křižovatce".

Ale jaké je to bydlení? Je to bydlení "nikde". Jede-li ne-cestující vlakem, pak jede, aniž někde míří. Tedy bezcestí na křižovatce i na cestách. Nevrací se do světa mezi světové věci, jako by sázel stát ve vydělenosti z času po sobě jdoucích teď. Věci pro něho nemají žádný význam, ale jen ráz e v š t e v ý . Tím ale tento "pozorovatel" počíná současně ztrácet sám sebe.

Jakási rozplynutí v přítomnosti, věci už vůbec nejsou tématem. Ocítá se mimo korelaci přítomnosti a přítomného, takříkajíc vydán na pospas tomu, v čem je zdroj všeho jednotlivého, a je-li tento zdroj přítomen sám, b e z jednotlivého jevcem, je m e c í , která pouze vládne.

Veilmann-Schluck komentuje Herakleitovu větu: "Cesta tam a zpět je jedna a táž": Obvykle bývá tento Herakleitův výrok chápán jako dialektické postižení protikladů, jako by se tedy chtělo říci, že protikladné směry jsou sjednoceny cestou, která je táž. Ale nevěděli to lidé už za Herakleita? Bylo vůbec třeba, aby Herakleitos něco takového teprve vyřkl? Herakleitos podle Veilmanna-Schlucka nemá na mysli úseky a vzdálenosti na cestě, které projdeme tam a zpátky, nýbrž c e s t u s a m e t n o u , a ta je táž tam i zpět.

Pro cestu je podstatné, že při chůzi "tam" současně
vzchází cesta "zpátky". Cesta je jednotou "tam" a "zpátky".

Kde není možná cesta zpátky, nastupuje namísto svedení
náho jednání ustrnutí, svázanost, propadnutí, zúžení pole mož-
ností. Kulenkampf např. líčí život Člověka, který na své životní
cestě učinil řadu kroků, které způsobily, že již nemohl nazpět.
Přetupné proměny vztahu k druhému pohlaví jej nakonec přivedly
do situace, ve které, ačkoliv "nemožné" si není možné vynutit,
přetupným zaplétáním se v bezvýhradném vztahu k jedné ženě na-
konec své "nemožné" vynucoval. Dívce, o kterou se ucházel, věno-
val pozornost takovým způsobem, že ho m u s e l a sdílnout
- a přitom celý svůj život upínal právě k přijetí. V takové hra-
niční situaci zůstává jediné řešení; v bludu, ve sféře ne skuteč-
nosti, jak říká autor, se jediné mohlo uskutečnit své nemožné.

Zutt uvádí příběh Člověka, který se v mládí odštěňoval
z Německa do Spojených států, kde dvacet let žil celkem spekeje-
ně a úspěšně, a po těchto dvaceti letech chce navštívit své blíz-
ké v rodné zemi. Příbuzným veze peníze, které si ukryl v oděvu.
Cestou v letadle se setká s cestujícím, s nímž si dobře rozumí,
a cesta mu příjemně uběhne - jeho spolucestující jej však v Lon-
dýně opouští a náš muž se ocitá v cizí zemi, na letišti, kde
na glóbusu, jak říká Zutt, obrcí se na kolennouci a také se
jich na odlet svého letadla: odpovídi jsou však penězů chladné
- a teď začíná mít náš muž pocit, že je všemi kontrolován, že vě-
dí o jeho ukrytých penězích. Když pak vystupuje ve Frankfurtu a
je vyzván, aby předložil cestovní doklady ke kontrole, vytáhne

mě a vážně se poraní na krku. Během pohybu v nemocnici se uklidní; nebýt této cesty, říká Zutt, k této události by v jeho životě nedošlo.

Weizešcker říká, že právě krize jsou ty, které se rozhodují smy, které se dějí v oblasti patického /pathos=trpění, zkoušení/, kde se naše rozhodování nemůže uplatnit. Slyšeli jsme v prvním případě /Kulenkampf/, jak je možné na životní cestě tyto hluboké krize připravit směřováním k nemožnosti. Cesta do nemožnosti, která nakonec uzavře cestu zpět a znamená coitnutí se v bezcestí, stuvisi, podle Jereše, se zaslechnutím vnitřního hlasu. Ti, kteří "mají smůlu", ji obvykle nemají na základě vnějších okolností, ale na základě svých rozhodnutí, když/obvykle přeslechli něco z toho, co je selsvovale. Je např. známo, že premelancholické bytosti strukturují své životní situace tak, že jsou nakonec přetaveny tvář v tvář bezvýhlednosti; melancholické zůfalství je pohybem mezi dvěma alternativami, mezi nimiž se není možné rozhodnout. A právě tady se ozve moc něčeho silnějšího.

Jak se tato moc dostává k vládě? Lze to myslím docela dobře ukázat na příkladu kongresu. Co je to kongres? Kongres je sešlost, která je vždy světová, koná se v pravidelných intervalech a podobá se tak jarmarku, něčemu, co pravidelným spekváním členů šas. Profesor Vondráček k našemu tématu říká: "Z hlediska psychosomatických nemocnění může nepohodlné a štvavé cestování rekreační, tím spíše kongresové, mít neblahý vliv." Pokusme se tuto neblahost analyzovat podrobněji. Kongres je něco jako

slavnost, která je "neblahá" již sama v sobě bez cestování, pokud ji měříme všedním dnem. Podobně jako byly dříve vyhrazeny dny, kdy bylo dovoleno překračovat vřítu morálku, také na kongresu např. promiskuita neplyne ze vzdálenosti od partnerů, nýbrž jejím základem je život v čase, který nepodléhá běžným denním zákonitostem a pravidlům. Proto také nezáleží na tom, zda se kongres odehrává nahoře nebo dole, zda má vysokou nebo nízkou úroveň - podstatná je pro něj světovost, která je v něm potenciálně přítomna vždy. Kongres je příležitostí předvést něco světoborného, něco, co by obstálo před celým světem. - De této roviny vetupuje každý kongresman; kongres jako událost mající ráz svátku, události, obřadu si žádá, aby všechno cukrné bylo ponecháno stranou. Pokud se tak nestane, nabyde této cukrné rázu světového, je nejen světem měřeno, ale je do dění světa též strženo /Nemusí tomu tak být zřejmě vždy - svatba je právě pokusem o posvěcení něčeho cukrného světovým/. V podobném čase se odehrává tanečnická; odmítnutí po vyzvání k tanci a přimknutí se k jinému je nejednou něčím nezastelným. Marně se snažíme událost nějak vysvětlit, marně se ji snažíme dodatečně přemoci něčím cukrným. Svět přemoci nelze. Právě tak selhání na kongresu nelze napravit nějakým činem po návratu, protože se to odehrálo před "celým" světem - cukrné, všednost jsou naproti tomu jen "části" celku.

Jestliže účastenství slavnosti někdejší cukrné nechat doma, přivádějí sám situaci, kterou jsme popisovali jako bezcestí. Znamená to, že přehlédne smysl a výzvu slavnostní chvíle. Příklad kongresu doplňuje příklad s nádražím tím, že blíže ukazu-

je, jaký ráz má ono "nikde", do kterého vstupuje ten, komu se uzavírá cesta zpátky. Světovost kongresu objasňuje i sakrálnost nádraží, srovnaného s katedrálou. Vidíme tak, že nádraží jako křižovatka na cestách má v sobě jakousi dimenzi hloubky, která se může dostat ke slovu, k vládě, když v oněch běžných situacích rozhodování není respektována: tedy když je něco pedantického přeselechnuto, když se postupně uzavírají cesty zpět: tváří v tvář nemožnému najednou hloubka obdaří jednotlivé propastným smyslem světovosti. Před světovostí není možné souvrat, není možné se vrátit do všednosti; ale tato událost strhává všední den do víru, kde již není možná orientace, kde zbývá záchrana jenom v obratu k bludným strukturám, které se vnějšímu pozorovateli jeví jako realizace nemožného v oblasti neakutnosti. Život setkávající se se světem tu upadá zpět do kerálického života, ale navíc ztrácí sám sebe; tato sebeztráta je o to významnější a hlubší, že se odehrává v setkání se světem, v setkání, které v dané konstelaci není možné unést.

Vidíme, že kromě křižovatek /krizí/ na životní cestě jsme našli ještě něco původnějšího, co souvisí s cestou s a m e t n o u ; našli jsme původnější "křižovátku". Cesta vždy vede odněkud někam; když z cesty sejďeme, jsme v bezcestí. Cesta se však vymezuje vzhledem k něčemu jinému a v rámci něčeho jiného; tato "něco" nazýváme "nikde" - zahlédli jsme ho v našich příkladech. Základní krize je c e s t a s a m a .

druhá přednáška :

fenomenologický přístup k dětství

Původně jsem přednášku nazval Fenomenologický přístup k dětství jen proto, abych si nechal dostatečně široký prostor. Ale jak už to bývá, když ztrácíme nit výkladu, napeví nám původně provizorně název, jak bychom mohli celou věc usprádat. Unikání tématu není vůbec náhodné v disciplíně, kterou se zde snažíme provést. Gebeattel, jak známo, napsal Prolegomena k medicínské antropologii a dlouhá léta se čekalo, kdy vydá vlastní nauku, ale nikdy nic takového nevyšlo; do antropologie je možné pouze stále znovu a znovu uvádět. V tomto smyslu je také slovo "Přístup" v názvu přednášky adekvátní, protože budeme hovořit hlavně o tom, jak k dětství přistoupit.

Dětstvím se zabývá řada oborů, nám zde snad nejbližší bude vývojová psychologie. Jeden z jejích exponentů v naší zemi ji charakterizuje jako vědecké kritické myšlení používající metodu – ale pak dodává: "I když jsme zásadně proti beletrizaci psychologie, přece jen považujeme slovesné umění, film a výtvarní oblasti umělecké tvorby za nevyčerpatelný pramen vývojových problémů, za prostředek

dek kultivace vědomosti. I když by každý psycholog měl být kultivovanou vědomostí, u vývoje svého psychologa by měla být tato podmínka zvlášť v popředí." To je myšlenka uvedená na pozadí, v kterém často slycháme, že totiž poznatky psychologie nejsou dříve dříve bežné, dostatečně přehledné, a je proto vhodné, všimnout si nebo rozvíjet výklady tím, co říká básník. Goethe ovšem jednou řekl Eckermannovi: "Čím je poetická produkce pro rozum neuchopitelnější, tím lépe." Wittgensteinův výrok "O čem nemůžeme mluvit, o tom musíme mlčet," který bývá mnohdy uváděn jako motto k celým knihám a který by tu mnohdy napsal, však vyvolá otázku: co to znamená mluvit a co to znamená mlčet? Totiž co to znamená mluvit o něčem a mlčet o něčem? Jaký proto souje k mluvení a mlčení fenomenologie, která je myšlenkovým pokusem ukázat to, co jest, to znamená ukázat to, co můžeme všichni spatřit? Předběžně můžeme odpověď formulovat tak, že snad je ještě možné mluvit k věci, nikoliv jenom o věci - a mlčení je někdy právě mluvení k věci.

Ve fenomenologickém zkoumání, které zde dnes chci předniknout, jistě září téze, kterou známe od van de Barga: jsme přesvědčeni, že všechno má svůj význam a to nás uklidňuje. To, co bylo dříve považováno za evrův vesby, např. to, že někdo cucá dýmku ještě poté, co mu vyhasla, protože o něčem přemýšlí, dnes dovedeme objasnit, protože všechno má svůj význam. To, že někdo přichází stále pozdě, má svůj význam právě tak, jako když někdo přichází stále příliš včas. Vyhaslou dýmku očalí pánve i dřívě, ale tento fakt nebyl nikdy zaznamenán do kontextu, kde je tato cucání vyloučeno, např. jako nedostatek orální zkušenosti v raném dětství. Chybné výkony jsou

účelným jednáním a tak vlastně, když se s něčím setkáváme, víme již předem, co jde. Kde potom zbývá místo pro jednání, když jednání přece znamená vstoupit do něčeho, o čem nevíme, co to je? Není celý náš věk nasazen psychologii, oberem, který vědycky ví a vědycky rozumí, v němž všechno něco znamená?

Studium neverbálního chování jako by psychologii přibližovalo fenomenologii. Jako by tu na rozdíl od příkladu s dýmku, kde význam pocházel z toho, co bylo /zkušenost z dětství/, jako by tu např. zkoumání gest vycházelo ze zkoumání tělesné přítomnosti. Jako by von de Bergova stíženost zde byla vyřizena. Musíme být všem trochu opatrní, protože existuje jednak něco jako imanentní fenomenologie, která se zabývá jednotlivými událostmi a předmětným smyslem, který se v nich odhaluje a u kterého takřka jisté zůstává stát, a na druhé straně samy psychologické výzkumy neverbálního chování mohou být pouze statisticko-korelační a nemusí se t a k e v é h e smyslu vůbec dotýkat. Oba přístupy se podobají strukturu poznatků - jsou to jednotlivé, vedle sebe navlečené korálky. V těchto dvou přístupech, které pouze takto vnějškově srovnávám, samozřejmě není potřeba mlčet. Tam je vědycky o čem povídat.

Je však ještě možné jít třetí cestou.

Začneme-li hledat dětství, zjišťujeme, že je všude. Pokud se podíváme na dospělé ve svých okolí a na všech najeďdu vidíme dětství - jeden je ješitný, druhý hrevý apod. Najdeme u nich zvláštní ráz, který nebudeme odhrnovat z pejetí smyslu, který v nich spatří uviznutí na nějakém minulém stadiu vývoje, nýbrž zkátka před sebou máme něco jako dětství. Už ve smyslu protikladu váš-

nesti a hravosti se nám dospělost rozplývá, všude nalézáme dětstí; nespok při setkání se spolužákem ze základní školy nám často nejde do hlavy, že je to ten člověk, s kterým jsme šest let chodili do školy, vidíme, že má rodinu, zostává významné postavení a podle toho se i chová, což bychom do něho nikdy neřekli. Záleželo tedy na tom, co hledáme, a podle toho zase nalézáme něco opačného.

Dětství neexistovalo vždy, jak upozorňuje řada autorů. Dětství je něco, co se v dějinách změnilo, dětství vzniká tehdy, když se přeměňuje sama dospělost. Existuje řada faktů, které ukazují, že dříve, řekněme před takovými třemi sty lety, byl styk s dítětem zcela jiný než dnes. Erasmus Rotterdamský věnoval svému šestiletému synovci kolokvium, kde v prvním je zachycen rozhovor nevmanželky s nevmanželem, kteří spolu rozmlouvají o tom, zda panenská přínášena do manželství má význam a jaký, dále spolu hovoří o smyslné a duchovní lásce. Druhý rozhovor se odehrává v nevěstinci, kde neprevený padlý hoch hovoří s nevěstkou tak, aby ji uvedl na správnou cestu. Možná že se synovec tento spis do rukou ani nedostal, ale jiné zachycené záznamy hovoří přímo o událostech a situacích, které tuto četbu daleko předčí. Před několika stoletími doporučují pedagogové, aby již od dvou tří let bylo dítě předčítáno díla klasiků, nejdříve v překladu, a od takových velmi let mezi již prováděli překlady z latiny a řečtiny, Platóna a jiných autorů. Že to nebylo pouze výjimky nadaných, vyplývá z toho, že ti, kteří nás zpravují o výchově té doby, říkají, že takový byl všeobecný trend výchovy.

zele samozřejmě, jak se předpokládá v učebnicích vývojové psychologie? Jak chceme mluvit o dětství, když ono zde nebylo vždy, když dítě v našem smyslu se teprve v dějinách narodilo? Nemusí se potom každá první přednáška o dítěti zabývat přístupem k dětství, protože tento přístup je možný jedině přes problém dospělosti? Co to je dospělost, když najednou potřebujeme tolik zprostředkujících kroků, abychom se našemu poslávce přiblížili, když potřebujeme řadu výchovných návodů, které bývají opačné tomu, co by dospělý člověk impulzivně jako první odpověď učinil? Mnozí autoři konstatují, že přeměna dospělosti je charakterizována všeobecnou infantilizací. Stačí srovnat učebnici gramatiky dnes a před třiceti lety, kdy existovaly definice s dnes samé obrázky; řijeme v době, kdy se všechno dělá pro dítě, snad proto, abychom s ním vůbec ještě mohli být v nějakém vztahu a styku. Tak daleko jsme od něj. A tak daleko jsme od něj proto, že samotný život v dospělosti se proměnil v jakési dětství. Pedagogika dospělých je jedním z příznaků tohoto trendu; je potřeba mít autoritu nad sebou po celý život. A je-li tomu tak, neměli bychom raději mluvit o sobě, když chceme hovořit o dětství? Ale snad existují takové fenomény, které přece jen jsou zatím ne tolik dotčeny tímto všeobecným trendem. Když jsem takový fenomén hledal, sestupoval po věkovém žebříčku stále níž a níž a samozřejmě se mi zračila stále větší nejistota, protože se si přičít s fenomenologií tam, kde dítě ještě nemluví? Takový poslední fenomén, který se zdál být vhodným, byly dětské botičky.

Když máme před sebou dětské botičky, vidíme, že v nich něco chybí; a to je právě dětství. Ovšem, s botičkami se dítě nerodí, nasečujeme mu je až na konci prvního roku, když se začíná stavět a dělat první krůčky. A tyto botičky si schovááme, protože to jsou ony první kroky "do života". První rok člověka na světě bývá, jak je biologicky dokazováno, pouze pokračováním tehle života, který probíhá i u jiných vyšších savců ještě v matce. Pokusme se ještě jít před onu údech, kdy se začínají nosit botičky, pokusme se zabývat prvním rokem života.

Nejdříve zvolím fenomén z třetího měsíce, první, který bývá analyzován, dětský úsměv. Pro nás nejzajímavější studie o úsměvu pochází od Buytendijke. Úsměv, a nejen v třetím měsíci života, ale úsměv vůbec, je něco, co se objevuje ve dvou typických situacích. První je situace setkání a druhá je situace lechtání. Když si spřítomníme, jak někoho potkáváme a usmíváme se na něj, vidíme, že úsměv sjednocuje dva momenty. Jednak se tomu, koho potkáváme, otevíráme, vycházíme mu vstříc, jsme v jistém napětí, takřka jíc anticipujeme něco příjemného, co bude následovat. A ze druhé jsme v jistém smyslu zárženliví - jsme otevřeni pro druhého tak, že ho necháváme, aby se projevili vlastní vstřícností; takřka jíc se mu otevíráme a přijímáme ho, ponecháváme ho, aby byl sebou samým. Je rozdíl mezi úsměvem a rozjařeností. Zkrátka úsměv je podržování napětí, je veselost a rozjařenost spíše směřování se sebe ven. Když je jeden rozjařený a druhý ne, nemohou si porozumět, jenom dva rozjaření mohou být spolu. Nerozjařeného však můžeme přivítat a přijmout v úsměvu. V úsměvu je jisté očekávání, vzájemný úsměv je pak výrazem

čistě lásky, "přiměřená excitace" je držena v jisté míře vzhledem k něčemu dalšímu. A to další je dáno v setkání anticipací, v té nepatrné radosti tušíme větší, jako bychom řekli: 'Teď jsme spolu a něco máme před sebou'. Druhá situace je situace lechtání. Není tu míněn smích, který probíhá při lechtání, nýbrž situace vhržení, počátek lechtání, kdy se cítíme v určité rozpačitosti, kdy nevíme, kam zasáhnout, jsme v jistém smyslu mimo sebe, nevíme, kde odpovědět. A jestliže je tato rozpačitost pravá, je naše existence v jistém smyslu temute stavu vydána.

Kojenec *y* se začíná ucmívat teprve tehdy, když je v jakém-silabibilním stavu, v jakési "přiměřené excitaci"; teprve tehdy je možná "senzorická rozpačitost" - když ho polechtáme, přiblížíme se k němu hlavou nebo řekneme tatata apod. Proč vyvolává polechtání a jiné podobné věci právě úsměv? Protože klid je něco aktivního, je to jisté držení, aktivní postoje, aktivní chování ke světu jako např. klidné sezení a klidná chůze znamenají, že svět je v tu chvíli naproti nám něčím v sobě uzavřeným. Situace úsměvu je, jak jsme řekli, jakousi prahovou situací, kdy se otevíráme a kdy anticipujeme radost, setkání. V prvním úsměvu odpovídá malé dítě na úsměv matky, vetupuje na práh něčeho, čeho před tím nebylo schopno, dostává se na práh společenství, které, jak říká Buytendijk, překračuje to, co je biologické do oblasti duchovní, do oblasti společenství; dítě je matkou voláno jako vzorem čistě lásky. Dítě vychází jako by ze sebe, vchází do světa. To nám říká jeho úsměv. Analýza dětského úsměvu je příkladem, jak lze analyzovat smysl fenoménu bez odvozu na to, co bylo, na zákonitost. Ovšem takové analýzy samy v sobě

mají peněků immanentní ráz, lze jich však použít za východisko v širších souvislostech. Obávám se, že Buytendijk takevrou širší souvislost nevidí. Nebudu tuže souvislost sám dnes sledovat, považuji uvedený příklad za předběžnou analýzu ke zkoumání intersubjektiv-ty.

Ale je možné provádět podobné analýzy ještě před třetím měsícem. Nebudu možná tak přesvědčivé, ale budu hermeneutické v tom smyslu, že budu právě vycházet z otázky po přístupu k dítěti, že neponechají stranou nás, kteří se s dítětem setkáváme.

Vyslechl jsem před několika měsíci přednášku o prvních dnech života dítěte a matky těsně po porodu. Nové výzkumy ukazují, že není možné dále držet tézi o pasivnosti novorozence, tvrdit, že je vydán pouze na pospas tomu, kdo se s ním stará. Na základě filmových záběrů, které pak byly zpracovány, se ukázalo, že již od prvního okamžiku po porodu lze tzv. interakční analýzou rozložit chování matky a dítěte do sekvencí, v nichž se dítě obrací na matku a ona mu odpovídá; je také možné, že se tyto sekvence neobstávají, že se kříží a že tedy dochází k jakémusi nespokojení, ^{ne}uspokojení na obou stranách: matka je přesvědčena, že se s dítětem neumí, a tím je zpětně ovlivněna celá situace. Analýza interakce v tomto přístupu je pouze krátká popísná, pouze konstatuje, co se děje, a vykládá celý tento proces jako vzájemné odpovídání chování dvou bytostí. Mají jím být překonány výzkumy, které se buď inspiroují zvířecím vztahem - ty tvrdí, že když není určitou dobu přítomne mláďe u matky, u zvířat i u člověka, nemůže se vytvářet mateřský vztah - a také má být překonána teorie, která zdůrazňuje především učení.

Pro nás je důležité, že kojeneček je aktivní. Piagetovy výzkumy, které ukazují, že v prvním roce života si člověk vytváří svůj svět, jsou zde dokumentovány životem v prvních hodinách. Přezkoumání není něco, co by původně bylo něčím reflektovaným. Ukázalo se, že sledované pohyby matky jdou po sobě ve sledu, který je nenasledovaný. Pro fenomenologická zkoumání zde můžeme získat to, že člověk od narození svůj svět buduje aktivně, otevírá a uzavírá, naplňuje a ztrácí své možnosti. Mluví o tomto výzkumu také kvůli diskusi, která se přednášce následovala. Jedna psychologka vzpomínala, jak při svém druhém dítěti ležela v přední na pokoji s prvoroďáčkami, které se s jistou úzkostí dotýkaly svého dítěte; zděraznila, že jistý setých nebo strach z neznámého patří k věci; setých spojený současně s touhou. 'Já společně s jednou maminkou, co také měla druhé dítě, jsme si', jak říkala 'lebedily, jak máme to dítěátko u sebe, sahaly jsme na ně a dotýkaly se ho'. Zaujalo mě tehle "lebedily". Jestliže je dítě možné jenom tam, kde jsou rodiče, a dětství tam, kde jsou dospělí, bude toto "lebedily" patřit, jak ostatně ukazují interakční výzkumy, též k celé situaci s hlediska neverbence. A co si počne psychologie s tímto "lebeděním"? Přiliš možnosti nemá. Všechny se myslím pro psychologii nakonec redukuje na jednu, kdy se konstatuje, že spokojenost matky plyne z uspokojení nějaké potřeby, z potřeby mít děti nebo z potřeby se jich dotýkat, potřeby mateřství apod.. A především, primitivnější, totiž tzv. primární potřeby, jsou sledovány u neverbence.

Výklad opírající se o uspokojování potřeb je myslím nedostatečný, vzpomeneme-li, co jsme řekli na začátku o významu - i

krásný pocit matky má podle psychologie svůj význam, už předtím tu byla nějaká potřeba, buď vrozená nebo naučená. Takovou potřebu je pak možné uspokojit i nějakým náhradním způsobem; vždyť je možné právě na základě vrozených potřeb přeměňováním vytvořit sekundární uspokojení, které má jiný předmět. V jistém smyslu není možné v rámci tohoto výzkumného přístupu ukázat smysl, který je právě přítomen.

Dominávám se, že je tu možné mnohé objasnit příkladem, který jde ještě dále, =perodem samotným. Bessie pacientka, Regula Zürcherová, po mnoha letech sexuálního života teprve při porodu poprvé zakusila orgasmus. Kdybychom zde použili klasického výkladu, že dítě je pro ženu náhradním penisem, dopustíme se chyby, kterou jsme několikrát kritizovali, budeme vykládat tuto událost z něčeho, co bylo, z nedostatku, který byl již předtím, který je teprve teď naplňován, neboli orgasmus vyležíme naplněním nějaké potřeby. Můžeme si však všimnout samostatného fenoménu orgasmu a porodu.

Orgasmus je případem vytržení, avšak vytržení se vyskytuje v řadě případů, kdy jsme nějak mimo sebe. Orgasmus se např. liší od vytržení, fascinace přírodou, jako je např. setkání s retlinou, která se rozvíjí, redí a vzbývá; orgasmus je proti tomu něčím, co zakoušíme sami na sobě - sami zajdeme i vzejdeme, cítíme se mimo hranice jednotlivých věcí a setkáme se světem, který není něčím vyhraničeným. V tomto smyslu se rozplýváme, něčeho se nezachycujeme, a že Regula Zürcherová takového odpuštění nebyla schopna, znamená, že nedokázala opustit poslední zachytivé body.

Orgasmus a sexualita se týkají tělesného života, těla, které samo je právě něčím vyhraněným a chráněným. Toto tělo v orgasmu ztrácí vyhraněnost a podobu, ve štěti sakoušime splynutí s celkem. Tento tělo se také týká vzházení života v porodu; porodní bolest podle Buytendijka rodiče umožňuje přímou vědomou účast na objektivním procesu vzniku nového života, který se odpuťává od starého, a plně odevzdání a obětování starého života novému.

Je potom možné říci: právě vzházející život z těla matky a je proto také ochopen strhnout ji tam, kam člověk obvykle dospívá v orgasmu tím, že se mu odevzdává. Matka propuťtí na svět život, doplává životu, aby vzešel. Odpuťtání a obětování starého novému je rozplynutí a ztráta sebe sama, která charakterizuje orgasmus jako zajiťtí, a nový život je obětobou orgiastického vzejití. Takto se sexualita jako tělesná může setkat s porodem.

A zde je snad možné říci, čím je neseno setkání s dětstvím. Je to vzházení - a jím je možné charakterizovat jak narození, tak úmrtí.

Říká se, že první hra matky s dítětem je hra na ochovávanou - matka skrývá a odkrývá svůj obličej. Jako by se všechny první kroky života odehrávaly jako dění přítomnosti; v psychanalýze existují pokusy pochopit etadie prvního roku života ne jako dění vztahu k objektu, ale jako proměny přítomnosti. Vzpomeňme na mnohokrát uváděný příklad, že dítě nemá původně vztah k předmětu, ale k jakési etareferenci a fysiognomii světa; vývoj dítěte se proto

buďe díť jaké proměny vztahu k přítomnosti světa a nikoliv k tomu, co je ve světě.

První dny života jsou nejen vstupem do zjevu, ale také chování ke zjevnosti, porozuměním, že zjevnost je pochopitelná a přístupná také druhé bytosti. V jistém smyslu se lidská bytost již od narození stará o to, aby byla vyslyšena, spoluje a volá, a to ne pouze svým výskytem, nýbrž rozumí tomu, že druhé oslovuje a že jim je přístupná.

Goethe, jehož jsme již citovali, je také autorem nedokončeného pokračování libreta Kouzelné flétny: dva hrdinové čekají na narození dítěte, ale v okamžiku narození vyšleu zlé mocnosti své pesly, aby dítě unesli. Nepodaří se to úplně, dítě je pouze uzavřeno ve zlaté schránce, která nestačila být odnesena, kterou ale nelze otevřít. Schránka je nošena a nakonec se po určité době otevře a narodí se gónius. Vidíme zde: rodiče se starají o něco, co je sice oslovuje, co je ale uzavřeno, co jim odpovídá až po určité době, a když jim začne odpovídat, vychází ze schránky, prochází kolem nich, jako by jim nepatřilo. Rodiče se starají o něco, co se musí teprve ukázat, co musí vyjít ze sebe, co je ve skutečnosti tajemné.

Právě v okamžiku narození dítěte v Goethově Kouzelné flétně elementární bytost noci proniká až do prvních oblastí svou nocí a dítě uzavírá ve schránce; tím se ukazuje uzavřenost nového života vůči předjímající starosti rodičů. Každý nový život je totiž pro rodiče v elementárním uzavření tajemstvím, rodiče mají před sebou něco, co je masem a krví z nich, a přece je něčím jiným, něčím

vlastním, něčím v sobě, co k nim organicky nepatří. Schránka tu je zajištěním, péčí rodičů. Ze schránky se dítě sevrbeří, když počne slyšet hlas rodičů, když se spící životní tajemství začíná rozkrývat.

Rodiče mají před sebou něco uzavřeného, co jako by teprve ze sebe vystupovalo - vzházelo. Tajemství se odkrývá. A chvílky, kdy se v péči v dítě zastavíme a vidíme je právě před sebou tím způsobem, že řekneme: toto je přece 'naše', je to před námi - setkáváme se v úžasu s něčím, co je možné nazvat zázrakem, s něčím, co nemá žádný význam ve smyslu kritiky v úvodu. Toto ontické médium, médium, v kterém Fink říká, že je relativním, protože he ještě je možné něčím oběhnout, dítě, spatřujeme v jeho smyslu, v odkázanosti na médium absolutní, na to, že se věci vůbec ukazují. V tomto smyslu se nám ozývá něco, co může propůjčit celkový smysl našemu počínání, v kontaktu s dítětem. Je to celek, který se ohlašuje a přitom nemá žádný význam. Jestliže je dítě zázrak s tajemství, pak naléhání, netrpělivost a přemíra přednětů jako by chtěly tajemství předčasně odkrýt. V druhé polze pak nezám, nedostatek péče v to, co volá, aby bylo vyslyšeno, médium, do kterého nevstupujeme. V obou případech nejde o narušený průběh interakcí, ale o narušený vztah k tajemství. Třetí polze je ponechávání tajemství tajemství, aby se samo ukazovalo a popř. samo odkrýlo. To znamená být otevřen zázraku.

Asubjektivní pojetí setkání s dítětem by potom mělo za následek řadu proměn. Vždyť dítě je významným činitelem v našem životě. Šafařík v Sedmi listech Melinovi říká: "Ženíme se většinou ještě včas, abychom ve věku, kdy si již nemůžeme zastírat, že jsme život prohrá-

li, se měli čím ujistit, že jsme ho vlastně neprochráli. Dítě je totiž uznávaným argumentem smysluplného života. Nad to je to argument živý a dojmavý; v záři rodinného krbu a pod zlatými paprsky dětských doměvů zasvítí i prázdný celofánový balónek jako vyzrálý bohatý plod. Robert nemohl nikdy pochopit, proč lidé, kteří nežijí než pro své děti, rodí se jako lidé a ne jako králíci nebo koreptve." Starat se jenom o děti značí sebe a je také o něco připravenost, nenužňovat jim být více než králíky nebo koreptvami. A subjektivní přístup, který vychází ze setkání s tajemstvím a zárožkem, nemůže vztah dítěte a matky pojmut jako pouhou dyádu, vždyť tu jde o pohyb mezi dvěma možnostmi - být sám sebou z hlediska svého přetváření a poslání v celku světa anebo možnost propadnout setkávajícímu. A tím může být i dítě, které dožívá svou neodevřenou a nedotčenou čistotu, které nás vede k sentimentu a odvádí od pravé služby a péče dítěti, od vyčkávání a pečování o to, co je uzavřené, aby vystoupilo skrze nás k témuž poslání, z hlediska kterého my tu smí s ním jeme. My jsme médiem, jako je médiem svět dítěte. Jme tím médiem, jímž se dítě může ukázat právě jako dítě.

+ + + + +

Celé zkoumání jme zaměřili na nejzranější období lidského života. Je potřeba, aby byla znovu zvážena námitka E. Straussa, že Dasein je pojem bezřadý, který nelze použít na konkrétního člověka podle pohlaví nebo stáří. Fenomen Dasein není výsledkem analýzy prováděné na bezpohlavní bytosti, nýbrž je výsledkem strukturálního rozboru ontologických souvislostí, jež konstituují jemu, které je otevřeno rozumění bytí. Mladý nebo starý člověk je nesen týž

strukturemi, pokud je právě oním jasně charakterizovaným jako pebyť /Dasein/. Takto by bylo možné Straussovu námitku vyvrátit, ale pouze formálně. Právě v souvislosti s dětstvím se objevuje řada dalších otázek. I dítě je takovým bytím, je stevřeností, jak jsme naznačili, i ona rozumí přítomnosti, dokonce ještě dříve než jasně, které se v této přítomnosti dostavuje ke slovu. Samozřejmě nemůže této přítomnosti rozumět jako takové - výslovně. Dítě je v jistém smyslu také bytí ke smrti, ale jinak než ten, kdo se k této možnosti chová. Ona čistota, kterou zosobňují dětské botičky, je i nevinností a nedotknutelností ve smyslu chování ke smrti: smrt dítěte se jeví jako nesmyslná právě proto, že smrtí je postiženo jasně, vůči kterému jako by smrt byla něčím vnějším, a proto nesmyslně krutým. Jak se má dítě chovat ke smrti, když se ještě nevztahuje k temnému jako takovému? Chování při první hře, zakrývání a odkrývání, již vztah k temnému zahrnuje - k temnému, odkud všechno zakrytí má svůj původ. Jenže ono temné zde není ještě přítomno jako mocnost, která se zračuje a která přijímá vše, co zapadá.

Při prvním pokusu o přiblížení se dětství jsme zjistili, že dítě je jednak vzházení a zázrak /médium/, ale také věc /tajemství/, něco spočívajícího v sobě. A jako bychom mohli nyní znovu říci, že v čem nelze mluvit, o tom musíme mlčet. Ale i zázrak se může stržít, a je proto potřeba mluvit ne o něm, ale mluvit k němu, případně je potřeba k němu mlčet. Toto mluvit a mlčet je totéž.

třetí přednáška :

proměny intersubjektivní

Theunissen ve svém přehledu současné filozofie intersubjektivní rovnává dva základní přístupy - dialogickou filozofii a Husserlovu fenomenologii - a závěrem dochází k tomu, že současné filozofie nedokáže problém intersubjektivní uchopit a svládnout.

Theunissenovo zjištění vybízí k otázce: neprozrazuje selhání filozofie při formulování problému intersubjektivní, který ve filozofickém tazání neexistoval od prapočátku, něco podstatného? Neboli, když se původně samozřejmé a nedotazované "intersubjektivnost" začíná vytrácet, když dochází k proměně od samozřejmé intersubjektivní /která asi není vůbec postižitelná slovem intersubjektivní/ ke kladení otázky pr ní, neodkrývá se tu podstatná mez, patrná v tom, že otázka dostává odpověď "NE", mez, kterou je možná nesena i celá tzv.sféra intersubjektivní?

Jako vedítka výkladu volím studie Stephane Strassera, který si je, podobně jako Theunissen, vědom mezí Husserlova přístupu k otázce intersubjektivní a snaží se respektovat výdobytky dialogické filozofie; jeho zkoumání jsou pro nás zajímavá tím, že se

při výkladu do značné míry přidržují fenomén a uvězní nám tak nevázat vlastními úvahami.

Kritik Husserlova pojetí intersubjektivit je celá řada. Lze je shrnout se Strosserem v otázku: Co jsou předpoklady myslitelnosti, tj. podmínky možnosti myslit, neboli intencionality a tedy i intersubjektivit, která je u Husserla druhořadým problémem? Husserl vychází od já, které konstituuje smysl a význam toho, s čím se setkává, a tedy i smysl druhého já. Mám zkušenost vlastního těla a mám také zkušenost já; při setkání s druhým tělem jsem schopen prezentace, druhému tělu přisoudit život a to, čemu říkáme 'ty'. Nevychází se tu od společného světa, ale od světa mého; toto 'mé' lze chápat jako psychologické já, které samo se zakládá v já transcendentálním. Na základě tohoto východiska je transcendentální fenomenologie schopna vylézt perspektivnost, problémem toho, že 'já' jsem tedy a 'ty', jsi tam. Kdyby opravdu platilo, že původně mám zkušenost sebe a svého těla a teprve pak na základě prezentace, jakéhosi přenesení své zkušenosti na druhého, zkušenost s ním jako s 'ty', byla by pochopitelná, že já jsem 'ade' a ty jsi 'tam'. Tento fenomén není schopna objasnit filozofie dialogu, která vychází od 'ty' a od toho, co je 'mezi' námi.

Filozofii dialogu objasníme velice precizním Strosserovým příkladem. Představme si člověka, který nevidí, neslyší, který má jenom hmat a setká se s druhým, který je na tom stejně. Co jim zbývá, setkají-li se? Mohou se pouze chmatávat. Oba postupují prázdným prostorem, najednou na něco narážejí, jeden chmatává druhého a druhý se nechává chmatávat: jistým způsobem se dávají, stře,

znázorňuje jakožto 'nechávací se chmatávat'. Když se necháváme chmatávat, něco vykonáváme, neseme, předvádíme se v jistém zjevu, a přitom druhé také cítíme. Tote je vzájemnost dialogu - ten, který je osloven, se prezentuje a ukazuje v aktivním výkonu jako oslovený. Dle Husserla je 'ty' konstituováno teprve mnou; vzájemnost dialogu naproti tomu znamená, že předpokladem setkání s druhým je, aby on se mi s á m ukázal. V tomto smyslu nutně rozumět známé formulí, že 'ty' je dřívější než 'já'.

Stresser se pokouší v dialogickou fenomenologii - fenomenologii vycházející ze vzájemnosti dialogu. "Matka je laskavá, zcela se mi dává, s ní vím, že jsem bezpečný a ochráněn. Nemohu zabránit tomu, abych nevěřil, že matka je 'ty' pro mne. Dává mi totiž vše, co potřebuji k životu, růstu i proměně. Když jsem vyrůstal a změnil se, setkávám otce. Otec, ten zná velký svět. Má zkušenosti, je smělý, má odvalu. Potvrzuje ve mně moje síly. Matka, ta je jiná. Ta tohle nemůže. Už nevěřím matce. Matka je starostlivá, nezkoušená, malicherná žena. Skálopevně věřím, že otec je 'ty'. Dává mi totiž všechno, co potřebuji k růstu a změně. Když opět rostu a měním se, setkávám přítele, který má mládí svou odvahu, ducha a půvdnost. Otvírá mi nové perspektivy, otevírá mi intelektuální sféru, kterou jsem dříve neznal. Otec není jako on. Otec tohle neumí. Otec je větší fascinující novým věcem slepý. Již nevěřím otci, je staromódní, autoritářský. Podobá se mně ostatním lidem. Tote je cesta, kterou běží můj život. 'Ty' se mění a každé 'ty' je stanicí na cestě. Má cesta, zdá se, je marnou cestou bez cíle. Avšak mé putování není marné. Čím dále tote putování trvá, tím více vidím, že

každé 'ty', které jsem potkal, sdělí něco z 'Ty', 'the You', které jsem hledal a které stále hledám. Toto uvědomění je hořkým plodem mých myslí. Až když je příliš pozdě, uvědomuji si, že matka mně skutečně ukázala něco z velkého 'Ty', 'the You', že byla milá, že se cele dávala, že předcházela úzkostem. Na konec, když je příliš pozdě, si uvědomuji, že přítel pro me ztěžboval něco z svého 'Ty', když mně otevřel nové perspektivy. A nakonec vím ještě více: že má vášnivá přitakání v minulých dobách byla právě tak naivní jako moje vášnivá odmítání. Uvědomuji si, že věřit, důvěřovat, je něco jiného, než naivně sruhlasit nebo naivně odmítat. Moje mladické odmítání a přitakávání končí v něčem novém, ve věčím poznání, v aktu, v kterém překračuji celou svou životní zkušenost: v tomto aktu si uvědomuji, že moje 'ty' byla milníky a znamení na cestě k velkému 'Ty'."

Tento závěr Streeckerovy knihy říká, že je potřeba životní cesty k tomu, abychom dospěli na to místo, odkud jsme schopni spatřit, co nás vlastně na naší cestě vede. Životní krize člověka v pávodním smyslu, jak jsme již řekli, je něčím pávodnějším než jednotlivé zastavení na cestě. Jako by člověk byl již v jistém smyslu rozdělen a tím, že vynáší tuto rozdělenost, se může teprve setkat s vnějšími krizemi, rozjet se a objevit nové v cestě od matky k otci, příteli atd. Tato cesta by v jistém smyslu byla vrstáním individua do intersubjektivní. Velké 'Ty' na této cestě dává smysl jednotlivým setkáním s 'ty' podobně, jako rozdělenost člověka ve smyslu vystávání "zde" vůči "nikde" dávala smysl jednotlivým životním krizím /např. i těm, které jako jednotlivé rozchody a roz-

rozlučení vylíčil Stresser/.

V citovaném pasu se zdá, že na životní cestě spějeme k moudrosti stáří - setkání s velkým "Ty" a nahlédnutí cesty jako cesty by se tedy dostavovalo před koncem životní pouti. Ptejme se proto: nepocházejí smíření a nahlédnutí pramen na životní cestě z blízkosti smrti? Stařec vidí, že již není tím, kým byl, je v jistém smyslu nade vším a tím teprve jako by byl schopen zralého pohledu. Ale není /řečeno s Carusem/ stárnutí umírání? Neotevírá stařec eři novým způsobem pro te, co věci jsou, neboli neděkuje tím a teprve teď zasloupenost předchozích etap díky tomu, že se přiblížil smrti s intenzitou stárnutí-umírání? Neoděkuje stařec k velkému "Ty" právě natolik, nakolik se blíží smrti?

Opravdu bych chtěl tuto tézi hájit a tvrdit, že prvním zákonem pramen intersubjektivit /životní cesty/ je smrt. Zákonem zde nemíním nic jiného než důsledně vládnucí nad celým postupem. Jednotlivé rozchody na životní cestě jsou anticipací posledního rozchodu a na jeho prahu pak lze životní cestu jako cestu přehlédnout. Stresser v jedné stati říká, že setkání se dějí ve stínu rozlučení: "Nedějí se snad všechna setkání ve stínu rozlučení, rozchodu? A nejsou naše všechna rozlučení a rozchody tím, co se odhrává ve stínu posledního rozlučení, totiž smrti?" "Umírání je odhalující se možnost existence, anebo je poslední krizí plnou úzkosti existujícího pokytu? Jsou snad ve smrti všechna naše setkání zrušena ve smyslu Hegela, popírání, uchvácení a povýšení, ve smyslu eleve 'aufheben'; nestává se ve smrti teprve pravými 'my'?"

Co je to smrt? Již jsem zde citoval jeden Dořin sen, druhý končí slovy: "Vidím nádraží před sebou a nemohu ho došlápnout; pak jsem doma, vstupuji k vrátnému a ptám se, kde je náš byt. Služebná mi otevře a říká: 'Matka a tatínk jsou na hřbitově'". Glen Gendreau vykládá sen takto: 'Pak jsem doma' - Domu se vrátila do starého dětského ustrojení, a přece se v něm děje něco rozhodně nového. Matka a tatínk jsou na hřbitově; ale Domu vůbec není smutná kvůli smrti v rodině, tj. osvobodila se ze starého dětského ustrojení k zralejšímu způsobu chování, v němž dětský svět mohl edumřít.

V tomto snu je řečeno, co je to smrt. Smrt ve snu znamená - sen není skutečnost, na kterou jsme běžně zvyklí, nýbrž sen je pouze významuplnost - smrt ve snu znamená konec. Sen jako koncentrace významuplnosti nám tedy říká, co to je smrt - je to končení. Když Doře senfeli ve snu rodiče, znamená to nikoli, že senfeli, ani třeba ještě ve skutečnosti žili, ale co do významuplnosti a co do konstituce myslu protějšku, edumřelo něco, čemu říkáme rodiče - 'nesenfeli' člověk jako 'ty' a druhé já, 'senfeli' vztah rodič-dítě, ochranný vztah, ve kterém jeden vede druhého, podává mu ruku, aby on mohl překonat překážky.

Toto loučení je smrt. Ale odkud víme, co je to smrt? Což nekonečný film, nekonečný den, neříkáme až edvesně, že v nás umírá nějaký vztah?

Auter, který věnoval smrti celou knihu, Landeberg, podává přesvědčivý výklad zkušenosti vlastní smrtelnosti: "Jasně vědmi o nutnosti smrti je však možné teprve skrze přelínání, skrze osobní

ládku, v níž byla zkušenost od začátku prarůena; uzavřeli jsme společenství s tím, který zde umírá. Vytvořili jsme s ním spolu my." /Lapidárně říká Carus a psychoanalytici, že druhého introjekujeme do sebe a když umírá, umírá vlastně něco v nás./ "A tete my a zároveň síla osobitosti tohoto nového bytí personálního řádu nás přivádí k prožitému poznání toho, že sami musíme zemřít. Jestliže tedy strácíme toho, s nímž jsme 'my', můžeme zakusit, že sami patříme do tohoto řádu, do tohoto končení" /Landsberg/.

Podobně v personalistickém ohledu: "Druhého můžeme odhalit jen tehdy, jestliže ho odhalujeme v tom, čím on sám se přesahuje," říká Lacaze, "tetiž v jeho poslání. A přátelství je odhalení sebe sama i druhého v oblasti 'za', která je základem rozdělenosti i jednoty." U Lacaze jako bychom našli nalézali subjektivní pojetí přátelství - přitele mchu pochopit jedině tehdy, když jeho i sebe vidím v něčem třetím. A odtud pak také naše jednota i rozdělenost. Můžeme tedy podle Lacaze existovat jenom ve směřování k tomu, čím ona sebe přesahuje. Jako by se tento výklad podobal konceptu Strassera, podle kterého mříme k velkému 'Ty'. Ono samo je formulováno z personality a není rozvětleno žádným jiným fenoménem. Nemáme pak i v Strassera směřovat to, co říká Landsberg, že bytí je ve své hloubce personální, že absolutně existuje jako osoba? Není to také Strassera vodítka, že vlastně bytí existuje jako osoba a všechny ostatní formy existence se uskutečňují skrze absolutní osobu? A absolutní osoba je Bůh "mezi všech mezi" /Buber/. Necítáme se tu v tolikrát kritizované metafyzice humanismu? Není přece veškerá filosofie

dialogu vedena tímto zřetelom?

Jak jsme dospěli k Bohu od problému subjektivity? Tázáním, co znamená smrt a umírání. Cezure říká: "A na konec člověk pochopí, že narození je umírání a že láska je oddělení." Říkáme, že Bůh je láska; naproti tomu: láska, to je oddělení.

Bůh je podle Weischedela myšlenkově neuchopitelný obvyklými schématy a jestliže někteří říkají, že Bůh je mrtev, je to jenom svědectví této neuchopitelnosti. Je možné vůbec se setkat s tím, čemu se říká Bůh? Čemu se říká Bůh? Absolutní věc, absolutní duch, to, co je nejvyšší, co dává všemu smysl, na čem všechno spočívá. Spočívá ještě dnešek na něčem? A spočívá na něčem i náš problém, který zde formulujeme? Jak říká Weischedel v předmluvě k druhému vydání své knížky o odpovědnosti, "Selbst", ene být sám sebou, v kterém ví sebeodpovědnost, nemá nijak daleko k odpovědnosti religiozní. V době kdy už Boha ve filosofii není možné uchopit žádným hmotným schématem, znamená být sám sebou spírat se jenta v sebe sama a o nic více. Když chybí každé vnější schéma, Bůh jako věc, Bůh jako základ, zbývá jen ten, kdo se sám táže a jeho pochybnost. Jestliže svět, který je v otázce, ještě na něčem spočívá, je to zdroj tázání, které se ptá a vidí, že všechno je pochybné v hlubším smyslu, že se není čeho chytit, že není žádného pevného bodu. Na zkušenost "není pevného bodu", "všechno je v otázce" se lze ještě zeptat. A otázka: "odkud se to bere?", "odkud se bere tato pochybnost o všem?" je zdrojem proměny smyslového k nesmyslovému, proměny světa, který základ nemá k tomu, který ho tuší, který ho hledá. Tato zvláštní souvislost zkušenosti pádu, kdy všechno je uvedeno v práz,

zkušenost poznatosti všeho, je proměnou nepřehlednosti v problematičnost, a ten, kdo ji zakouší, kdo zakouší, o d k u d se toto vše bere, setkává se s božským, říká Weischedel. Ale kdyby tomu bylo takto, co je potom ono "mezi všech mezi"?; co je to Bůh? Je nějakým personálním, osobním setkáním? Nechtíme se ve Weischedelově tézání spíše tam, kde by celý problém bylo možno řešit z hlediska ukazování? Totiž z hlediska problematičnosti samotné? Zatímco běžně v metafyzice je jednou Bůh absolutní osobou a podruhé absolutním duchem, teď chce někde najednou božskost pojmut z hlediska z proměnlivosti samotné, z hlediska toho, čeho se všechny tyto proměny dotýkají: starý problém se jeví jako pchybný, jako uvedený v poez. A teď si někde položí otázku v tom smyslu, že všechny tyto proměny jako by se odněkud braly, a tento zdroj, který není žádnou osobou, nýbrž je to zdroj ve smyslu ARCHE, ve smyslu řeckého pojetí původu, počátek, který není na začátku, je to prostě moc, která vládne nad veškerým sproblematizováním nepřehledného, je to počátek, ono odkuď, a to je božskost.

Personalistický výklad smrti nás přivádí k Bohu. Ale tak, jak odkrýváme zdroj poznatosti otázek po Bohu - jako ono Weischedelovo "odkuď této poznatosti" - právě tak nalézáme, že v pozadí všech setkání a v pozadí rozhodů a proměn a vrátání do intersubjektivní na životní cestě je smrt. Ovšem jako nakonec Bůh není uchopitelný jako osoba, nebude ani smrt rozlučením s osobou. Co se odkrývá v setkání se smrtí, která je v pozadí jako zřetel všech proměn intersubjektivní? Lze tuto otázku formulovat nepersonalisticky?

Dmuváme se, že je možné odpovědět kladně: sarti v seub-
jektivním pojetí se totiž objevuje v samostatné formulaci problému in-
tersubjektivní - v odpirání odpovědi na položené otázky.

Druhý se dnes objevuje jako ten, po jehož pávodu se musí-
me ptát, protože vycházíme od světa vnitřního, soukromého. V době,
kdy prvotní byl svět společný, KOINOS KOSMOS, otázka intersubjektiv-
nosti nevznikala. Dnes, kdy vzniká, se současná filosofie nešť
nalézt odpověď. Weischedel ukazuje, že nelze hledat zaktvení v per-
sonálním Bohu, že zbývá jen problematičnost sama a její "odkud";
podobně pak v problému intersubjektivní je možné klást otázku,
odkud se bere ono odpirání odpovědi.

Druhý se dnes ukazuje problematičt, vzniká "otázka po
druhém" - proměnilo se něco v ukazování druhého.

Ono "Ne" a "sart" jakožto "zákon" intersubjektivní jsou
poehpitelné ze samotného ukazování. Již dětství jsme se snažili za-
hlédnout z tohoto hlediska: řekli jsme, že dítě se od prvního ska-
mňiku života na tomto světě chová také k samotnému ukazování, obrací
se sice k druhému tím, že se vydává a ukazuje, ale toto obracení se
k prvnímu 'ty' se děje v ukazování, ke kterému se dítě c h e v á
/a tím se liší od neživých jecucen/.

A ono "NE" je připomenutím stránky ukazování - tomté
stránky - onoho aspektu, který zahlíží Strasser, když se táže, zda
se všechna setkání nešťjí ve stínu sarti, posledního rozloučení, Mě-
žeme říci, že každé rozcházení, proměny intersubjektivních vztahů
na cestě života se dotýkají sarti právě rozchodem, sním odvracením

a "končení", které jsme dokumentovali snem Dory.

"Končení" jako stránka ukazování - o které se staráme a v němž se jako v medialitě pohybujeme ve vzájemnosti dialogu, jak nám ukázal příklad s chystáváním slepých. Fenomenalita jako dění ukazování, vycházení a zapačání, se dotýká temného "NE", na které odkazuje smrt o kteréž se v problematizování průhledného dotýká také zkušenost "odkuš se bere tato potaznost". Ohled na základ ukazování, na temnou stránku světa a bytí; tedy nejenom spatřit sílu přítomnosti jasného, ale teprve ji spatřit opravdu v této komplementarosti.

Personalistický Blh a personální smrt se zakládají v něčem hlubším - v dění světa, jehož je konečná bytost součástí, součástí schopnou porozumění jeho jasné a temné stránce.

čtvrtá přednáška :

krize a identita

Ve známé povídce Generál della Revere od Indro Montanelliho nalézám shrnuty všechny podstatné stránky našeho dnešního tématu. Příběh patrně znáte: generál della Revere měl za úkol převést vojsko nad hnutím odporu v severní Itálii, na území ještě okupovaném Němci. Vyletěla ho jedné noci anglická ponorka, ale téměř bezprostředně poté byl zajat a v následujících několika hodinách zkončil jeho život: byl zastřelen při pokusu o útěk. Pro Němce však bylo důležité, aby generál "žil" dále, bylo nutno někoho dosadit na jeho místo a tak přijít na stopu odbojářům, kteří se s generálem v životě nesetkali, kteří však budou věřit v jeho existenci a budou se s ním snažit navázat spojení. Mužem, který měl představovat generála byl Giovanni Bertone, dobrodruh, předvedník, který se vydával za majora Grimaldiho a předstíral vlivné styky s Němci, možnost za úplatu ovlivňovat jejich rozhodování o krajanech, který však je odhalen a přijetím role generála se vyhne studu; víte, že Giovanni Bertone byl nakonec zastřelen s těmi, kteří jej považovali za generála della Revere.

V úvodu předlohy klade Montanelli otázku, zda byl tento muž zrádcem: "Vždyť třeba della Revere-Bertone sám nevěděl, kdy a jak přestal být dobrodruhem a stal se hrdinou a aniž to spouštěl, věšel na jevišti dramatu. Neukázal se však být své role nehodným."

Zde se uvažuje o problému identity, ale poň prosím z toho hlediska, jak jej mezi autory traktují. Tento muž je v jistém smyslu hercem, hraje roli, roli generála Rovereho. Laing hovoří o koluzi jako o hře, kterou hrají dva spolu - z lat. *con-ludere* - a uvádí řadu příkladů; každý taková ^hra - jeden člověk vyhledává druhého, aby před ním něco předstíral a ten aby mu potvrdil, že je skutečně tím, na koho si hraje. Krajní příklad podle Lainga představuje otrok, který v zájmu uchování života je poslušný, a to dokonce takovým způsobem, že ho to může stát život - a také Bertone jakožto della Revere umírá. Pro Lainga je koluzivní vztah otroků nanejvýš falešnou intersubjektivitou. Montanelli nazývá Bertone-della Revere hrdinou...

Bertone se ocitl na jevišti dramatu a neukázal se být své role nehodným. Franklevy zápisy z koncentračního tábora ústí citátem z Dostojevského: "Někdo říká v to, slychem byli hodni svého utrpení". K tomu též Franz Kafka: "Můžeš se stáhnout před utrpením světa, to záleží na tobě a odpovídá tvé přirozenosti. Ale smůla je právě toto stažení jediným utrpením, kterému by mohl zabránit." I v těžkých podmínkách koncentračního tábora bylo podle Frankla denně tisíc příležitostí, jak se zachovat k tomu, co se dělo okolo. Vždyť tedy byla možnost propadnutí do života ředvěšského koncentračního nebo žít z hlediska svého "být hodan" bolesti, utrpení, smrti.

Řekli jsme již, že Leing považuje koluzi za falešnou intersubjektivitu. Další jeho příklad je z Gereta: aby byl soudce dobrým soudcem, potřebuje dobrou zlodějku a přesvědčí ji, aby jí byla. Pokud na to ona přistoupí, provádějí koluzi. V Londenových vzpomínkách také vidíme, že dobrý soudce potřebuje dobrého zločince. Koluze tu byla na "vyšší" úrovni: soudce nevyslyšal obžalované; když byly vyhlášeny rozsudky, všichni obžalovaní, kteří koludovali s vyšetřovateli, je začali nejednou shánět. Londen poznamenává, jak "je to paradoxní, že mezi katy a oběti se za měsíce vyšetřování vytvořil jakýsi vnitřní vztah. Odsuzení říkají: přiveďte nám naše referenty, protože oni nám říkali, že když zahrajeme tuto hru, že docílíme toho a toho". Když odcházel Bertone-della Revere z vězení, aby byl s ostatními zastřelen, tak ten, kterého měl svou hru identifikovat, se mu přihlížuje a říká: "Jsem rád, že vás konečně mohu poznat, generále." Bertone-generál mu odpovídá: "Jsem šťasten, že vás také poznávám".

Když byl generál Revere-Bertone zastřelen, našli u něho v kapse dopisy manželce della Revere dvěma synům a Jeho Veličenství. Plukovník Müller, který byl režisérem celé akce, dopisy zalepuje, edecíká a pobečnickovi, který tento závěr považuje za zlověstnou hru, nebo bychom řekli koluzi, odpovídá: "Je to jediná možnost, jak napravit chybu, které jsme se dopustili, když jsme ho zastřelili. My Němci presuzujeme tuto zemi podle jejích pravých generálů. Ale je třeba presuzovat ji podle těch falešných."

Dobrá zlodějka dělá dobrého soudce a dobrý falešný generál odkrývá falešnost svých soudců. Tento problém se také týká této mis-

to z povídky: "Do vězení bylo přivedeno sedm nových vězňů, mezi kterými byl jeden významný, který se měl setkat s generálem. Plukovník Müller ho vyzývá k tomu, aby se pouze díval a uznával toho, který mu dá znamení. Giovanni Bertone mu říká: "V Janově jste mě žádal, abych dělal zrcátka, na které by se chytli ekřiváci a já jsem přijal. Teď však se mně chcete udělat pušku, a to je jiná věc. Je vám snad jasné, že generál della Revere!!/ by nikdy neudal vedoucí čerbu hnutí odporu."/.../ "To je správné," pectivě uznal po chvíli plukovník a začal přecházet šem a tam. Podíval se z okna a pak se znovu obrátil k Bertonevi, "Tak tedy," řekl "to uděláme jinak. V Janově jsem se seznámil s jistým majorem Grimoldim, důstojníkem, který zůstal věren spojenecké smlouvě s německými přáteli, členem ozbrojených sil Italské republiky. Nezdá se vám, že by tento dobrý a pectivý voják měl odhalit hlavu hnutí odporu? Zvláště kdyby věděl, že tím získá velkou odměnu?" Nekonec se plukovník a Grimoldi-Bertone-della Revere domluví na odměně a na průvodním listu do Švýcarska.

Teď bychom, jako z čítanky, mohli formulovat následující: Bertone se proměnil. Ocítl se spolu v cele s tím, který měl prostředkovat přezrazení hledaného vůdce odporu. "Nemohu se přece vrátit, když můj spolupviník spáchal sebevraždu a já s ním byl v jedné cele, nemohu se vrátit takto." To je ještě hra na generála della Revere. Nemůže vypadnout ze hry tím, že by vyvázl bez ohledu na situaci, ve které se ocítl ještě se zmíněným vězňem jako spolupviníkem. Bertone je také zmučen: "Čím více se ho Němci snažili penízit, tím více kolem něho narůstala seď úcty." A nakonec plukovník Müller posílá dopisy, které Bertone napeel jako generál.

Co se stalo s Giovannim Bertinem? Tento člověk, který byl hochštaplerem, nakonec umírá smrtí hrdiny a je jím. A to proto, že v rozhodnou chvíli v proměně vstoupil do situace boje, vydal všanc sebe sama. Bylo to možné jen proto, že se setkal se smrtí - nejprve svého "spoluviníka" a pak svou vlastní -, získal tak měřítke a hledisko, jež mu dovolilo vztáhnout se ke všem jednotlivým událostem, které předcházely a následovaly. Nebyl to ale případ kaluze stroka a pána, který uváděl Laing. Kaluze byla ^{způsobena} ~~způsobena~~ konsekvencí.

pátá přednáška :

seufaleství, odpovědnost a akceptace

Odpovědnost bývá spojována se spolehlivostí, důsledností ve vyvozování a převzetí důsledků určité přijaté normy; podle všeobecného mínění žije odpovědně ten, kdo neponechává žádný svůj skutek náhodě, kdo se rozhoduje z jistých pevných souvislostí a dovoluje spolehnouti - víme, co od člověka, který žije odpovědně, můžeme očekávat. Takto obvykle studíme my v druhém - pomáhujeme ho jeho předsevzetím, normou, ideálem, důsledností, pevností. Abychom však mohli proniknout hlouběji k podstatě odpovědnosti, musíme vyjít od příkladů, které toto obvyklé pojetí odpovědnosti nesplňují. Především si všimneme pedebenství v marnotratném synovi, na kterém Peter Wust odkryvá dialektiku jistoty a nejistoty /stránky, která se pojí i k odpovědnosti/; a dále nám pak pomůže analýza vystupňování pechybnosti do zeufletví.

Když jsem se před čtením pokoušel říci, co je to normalita, zabýval jsem se také problémem odpovědnosti a nárokování. Použil jsem jistého schématu výkladu, které bych teď chtěl obecně předvést a z tohoto základu znovu položit otázku po odpovědnosti přímo.

V závěru přednášky o normalitě jsem uvedl, že ono schéma bylo objeveno Descartem, pak pozapomenuto a znovu objeveno až v některých fenomenologických analýzách. Jde o myšlenku strukturální ontologie. Descartes se nedomníval od počátku svého objevu mathesis universalis, že základní charakteristikou všeho, co jest, je prostorová rozlehlost. Měl pojetí širší, které teprve později zjednodušil z kritéria jasučnosti na prostorovou rozprostřenost. Úvahu znázorníme na předmětu, který zaujímá jistý měřitelný objem. Jeho rozměr, míra, objem, je *e x t e n s u m*. Ale extensum není nikdy určitelné samo ze sebe, nýbrž jenom vzhledem k další věci, které opět má rozměr; to jsou jednotlivá extensa. Ale aby se vůbec extensa mohla porovnávat, aby byla určitelná ve svém rozměru, musí mít ve svém ustrojení charakteristiku, která je umožní zařadit do měření, do určení "mít nějaký rozměr". A tato charakteristika je *e x t e n s i v i t a*. K předmětům hmotného světa patří extensivita, která spolekustituuje, tvoří jejich základní charakteristiku, totiž jejich rozprostřenost. Jen na základě extensivity je možné vše změřit a vymezit. Prostorovost /extensivita/ podle Descartova výkladu však předpokládá ještě něco, co už prostorové není, totiž *p r e s t e r*. A toto třetí je dimenze světa. Dimenzí je mnoho, nekonečně, všechny ve své odkázanosti na sebe tvoří podle Descarta řád světa, a jsou v tomto smyslu stejně hodnotné nebo rovnocenné.

Myšlenka, že existuje ještě něco dalšího než prostorovost, časovost atd., totiž dimenze, které spolu souvisejí, např. tak, že jedna je případem nadřazené, jako bod je případem přímky, myšlenka světa jako "souhrnu dimenzí" byla později Descartem opuštěna ve prospěch

jedné - prosterevé dimenze, na kterou byly převedeny všechny ostatní; tím se mnohé strácí.

Když se hovoří o něčem jako o normálním, předpokládá se, že odpovídá normě, měřítku; v takovém měření se pohybujeme v něčem širším, v normalitě - mít schopnost být poměřován normou je charakteristika věcí a činů vůbec /obdobě prosterevosti/. Dimenze umožňující normalitu, která však již sama není "normální", buď je negativně normalitou. Je to stránka světa, která vyjádřila a nárokuje odpověď, ale jako stránka s v ě t a nenárokuje k tomu či onmu, nýbrž v tom nebo onom teprve přichází v konkretizaci k takové nebo onaké výzvě /normě - normám je pak společný rys normality/.

Uvedené schéma dovolí v stáze po odpovědnosti blíže realizovat. Je to možné ukázat na příběhu s návratu ztraceného syna.

Toto příběhu, říká Peter Wust, obsahuje v sobě dialektiku jistoty a nejistoty: když se mladší ze synů vrací do blízkosti domova, otec ho vítá s radostí, zve ho do domu a na počest jeho návratu zabíjí dobytče. Starší, věrný syn se vrací z pole, kde po celou dobu pracoval, zatímco mladší svůj podíl na statku promrhával ve světě, slyší jásat, dozvídá se, co se stalo a proto se vzpouzí vstoupit do domu. Otec vyjde a prosí jej, aby vstoupil. Říká synovi: "Aj, tolik let služím tobě, nikdy jsem příkazům tvým nepřestoupil, avšak nikdy jsi mi nedal kuzelce, abych s přáteli svými vesel pohyl. Ale když syn tvůj tento, kterýž prožral statek svůj s nevěstkami, přišel, zabil jsi jemu to tele tučné". A otec odpovídá: "Synu, ty vždy se mnou jsi s všechny věci mé jsou tvé. Ale veseliti a radovati

se náleželo, neboť bratr tvůj tento byl uměl a zase čil. Zahynul byl a nalezen jest."

Dialektika jistoty a nejistoty, kterou má na mysl Petr Wust, se odkrývá v okamžiku návratu: proměňuje pozici staršího věrného syna - jako by se ocitl v jistém setkání, alespoň ze svého osobního pohledu, z hlediska nebytí kozelece, zatímco ten, který promrhal všechno, je s^ceven. Ačkoli starší syn jedná podle svého nejlepšího svědomí, může něco "vnějšího", návrat toho, jehož cestu by nikdy neovlivnil, najednou proměnit jeho situaci v celku. Můžeme říci, že starší bratr najednou neobstál, neredoval se z příchodu toho, kdo znovu čil; jeho předchozí život se tak ocitá ve zvláštním světle: čil z vnější autority, z dodržování vnějšího příkazu, nenahlídl jeho pávědní smysl. O tom nás přesvědčuje rozdílné chování otce a syna.

Otec nekavruje staršího poslušného syna, aby místo něho dreadil jeho marštratského bratra. Je zkrátka otevřen něčemu hlubšímu než je cne "buď a nebo", v jeho pohledu nastala poslušnost a neposlušnost, ale to, v rámci čeho poslušnost stojí: "Synu, ty vždycky se mnou jsi, a všechny věci má jsou tvé. Ale veseliti a radovati se náleželo. Neboť bratr tvůj tento byl uměl, a zase čil; zahynul byls nalezen jest."

Weischedel ve své knize o odpovědnosti, v níž se dále spíráme, říká: ten, kdo má nějaký vzor, již žije zvláštním životem. Má totiž kritérium pro rozlišování: pokud vzor přijal ze svůj, něco je pro něj pochybné a neopek, a to podle toho, zda to odpovídá vzoru. Rozedhlá literatura o sociálním učení vysvětluje, že člověk nebuše

něco^{to} základě vysvětlení, ale napodobením něčeho jiného, kdo mu je
nabližku. Kdo je takto napodobován, slouží jako vzor pro jeho jed-
nání. Naplňování jednotlivých vzorů je prvním situací, kdy se s ně-
čím zodpovídáme, kdy své jednání zodpovídáme před vzorem, který
jme převzali. A zodpovědnost nemůže začít jinak, protože náš život
původně začíná pohybem přijetí a k němu patří identifikování se s
tím, kdo nás přijímá, to znamená, že je to život, který je sdělán
na druhé, na ochranu a bezpečí, život, který sám druhé přijmout
nemůže, protože ještě nestojí na vlastních nohách; k této situaci
patří i ztotožnění.

Učitel, který by někdy rád vedl svého svěřence celý život
až do smrti, je jednou dne překvapen. Žák udělá najednou něco nepřed-
loženého, jakýsi křivomelec, který neznámá pouze výměru jednoho vze-
ru za druhý, ale upřesnění, že se objevuje nový druh zodpovědnosti.
Od zodpovědnosti neznámá vnější spolehlivost, a dokonce neznámá ani
zodpovídat se vůči vzoru. V tu chvíli končí teorie svědění učení
a nekončila-li by, pak by platila vtipná poznámka Rembacheva, že
Wertherova smrt je pouze učení, které se nepodařilo.

To, co se v tu chvíli děje, je možné nejlépe vyjádřit roz-
dílem mezi pochybností a zoufalstvím. Pochybnost je víra, že nějaký
vzor je ještě možné nalézt. Když končíme se svou jistotou a objevuje
se nejistota, tušíme, že existuje cesta, jak zase vědět, jak se vy-
znat. Ale tak to není v zoufalství. Zoufalství znamená pochybovat ú-
plně a nevěřit, že je možné dobrat se nějaké jistoty, zoufalec nevidí
možnost žádné. V zoufalství se zjevuje, že s n e m a n ě c h o n e m ů ž e ;
setkává se s ne-moci, Nichtkönnen, a odkrývá, že to, co považoval za

své já, které bylo dosud jisté i ve všech pochybnostech, že toto já v setkání s "nemohu" je ve svém základu protknuto nicotností, spatřuje najednou, že je omezen a že jeho život není založen; tím dochází k jistému střesení, celý předchozí život se objevuje jako něco, co mělo spíše nebyť, co mělo být jinak, spatřuje, že něco bylo praxežkáno.

Situace zoufalství naznačuje možnost vykoupení do hlubší odpovědnosti před sebou, do odpovědnosti, která se zodpovídá vždy podle situace; zná sice vzory, ale je otevřena pro to, aby byl každý vzor kdykoliv změněn na "jiný". Jako taková "změna" se zvnějšku jeví proslušnému synu přijetí marnotratného bratra. Podle Weischedela právě to, že člověk má vzory, ukazuje, že je bytostí konečnou, bez vzorů se dokonce obejít nemůže, nemá-li se rozplynout v bezmezno. Dodržení jistého příkazu, jak jsme slyšeli v předbenství, je dodržování vzoru. Ale jako transcendentální filosof nemůže jinak než hovořit jazykem tohoto světa, který transcendentálně vykládá, tak i ten, kdo žije odpovědným životem se sice nemůže jinak než pohybovat mezi vzory, ale smysl těchto vzorů pro něho pochází z dimenze odpovědnosti, z odpovídání světu. Odtud pak také pochopitelnost "změny" jednoho vzoru na jiný. Jako by ale existovala výjimka - situace toho, kdo se nevztahuje k žádné věci a v tomto postoji setrvává - situace obětujícího se a situace toho, kdo se zoufalství nenalézá jinou cestu než zřeknutí se života a život si sám bere /k otázce šílenství srv. první přednášku/. Navenek se mu sí takový člověk jeví jako neodpovědný, protože na něj takřka jako vůbec není spolehnoutí. Ale obětující se poukazuje k dialektice jistoty a nejistoty, kterou Wueřt ukazuje v biblických předbenstvích. Je mezi hranicí - obět není jen čin v tomto světě. A

podr'ně platí pro sebevraha.

Odpovědnost jako výzva, nárokování k odpovědi z hlediska dimenze světa se jeví ve zvláštní souvislosti s pohybem akceptace, s temným pohybem přijetí /Patočka/. Dění světa v této stránce jako navracení se věcí do temného, z kterého vyšly, by bylo právě modelem svého ucelení a sjednocení, které připomíná lidský život svým koncem, jak jsme slyšeli od Strassera /viz přednášku Průběhy intersubjektivní/ - na "konci" života spatřujeme velké "Ty", které pojmenovává smíření strachu se životem, když se vcítí na jeho hranici. Smrt je v existenciální filosofii vyloučena jako úběžník života, který devalvuje jeho sjednocení a tím i život v odpovědnosti; smrt jako odraz k temnému v dění světa by měla být hlubším základem, kterým by se lidský život uceloval. Zeufelství je pak setkáním s prostorem, dimenzí, odkud jednotlivé vzory pocházejí. Zeufelý se pouze může vydat tomu, co je ochopen ho přijmout - pak se pro něho jako konečného může objevit nový vzor.

"Je to nikterak vzorný, nikterak inspirující, ale myslím docela věrný obraz odpovědnosti, takové odpovědnosti, kterou člověk nehledal, ale která ho přepadla tak, že se jí nemůže vymknout, musí uznat, že co ho čeká a co je jeho vlastní úkol," říká se na jednom místě v Patočkově textu o Faulknerových Divokých palmách. A v závěru: "Jesu situace v životě i v dějinách, kdy povinnost a odpovědnost jsou jedinou praméní, které se lze ještě držet, protože všechno ostatní předpokládá spolehnouti na nespolehlivé, a je na dobré cestě k iluzionismu, sebelítosti a sentimentalitě".

Takovou povinnost a odpovědnost, dvanáct se, může přechopit jen na pozadí zůfalství, vydanosti světa, který vše dává, tedy, paradoxně, také jeho temné dimenzi.

šestá přednáška :

práce s temný prezáklad

/k otázce dvojitého pojetí fenceenality/

Způsob, jakým rozumíme považe fenomenu, fenomenalitu, určuje také výsledky zkoumání. Dvojí přístup k fenomenalitě je dvojím přístupem k fenoménu práce. První znázorníme Rembachovým příkladem.

Chceme zjistit, co to je pohár. Obvykle vycházíme z toho, že pohár je to, co máme před sebou, co spatřujeme. Pohár však patří k tomu, co do něj naléváme. Voda nebo víno, ale ani voda ani víno pohár nezakládá. Musíme škrtnout jak pohár, tak víno, a to, co zbývá, co je "mezi" nimi, je klíčem k tomu, co to je pohár. V tomto výkladu není žádná "mez". Vidíme, že jevuče n e n í . Ocítáme se v "mezi", nejeme ani u poháru, ani u vína, ale v tom, co nám svou věc zpřístupňuje, totiž v medialitě. Zde jevuče mizí. V této první fenomenalitě je závan evěbdu. Druhý přístup je přístup klasický, říká, že bytí je vždycky bytí věcí: je to fenomenalita věcí.

V prvním přístupu věc sama nestačí, je nutné ji odlišit a založit v tom, co je přítomnost sama, v médii; tímto přestupem se dospívá k ontologické diferencii. V druhém případě jsme vedeni k opačné úvaze: ona sféra média si vyžaduje ještě věcí. A jestliže bychom

záchrana před rozplynutím ve svébžnosti, která je bezbžnosti, měli
nějak pojmenovat, pak bychom ji nazvali optickou diferencí. Míníme
jí tak, že různé přítomnosti /mediality/ můžeme uvést do souvis-
losti jedině přes věc, že věc sama je různě přítomna; jinými slovy,
věc se nemůže ztratit.

Optická diference je patrná, v některých zvláštních situa-
cích, kdy se mění bytí a jevové takřka jako zůstává. Je to myslím
zvláště patrné na situaci smrti. Smrt je konec života. Ale jaký
konec? Frankl říká, že v koncentračním táboře "rozmlouval" dokonce
se svou ženou, která byla zřejmě v jiném táboře, a kdyby se dozvěděl,
že je mrtva, nic by to na jeho rozhovoru nezměnilo; jeho žena s ním
šla dál nevzdory smrti nebo životu. Ke konfrontaci dojde teprve
tehdy, když se s ní setkat může a potká ji nebo ne. A když ji potká,
potom zjistí, zda odpovídá jeho volání, zda s ní může rozmlouvat
"skutečně". A "skutečně" znamená "tělesně". Franklova žena byla v
rozhovoru přítomna netělesně. Stresser říká, že teprve ve smrti ja-
ko bychom zrůstali v pravé my. A to proto, že zde již není tělo,
které je překážkou pro úplné splynutí s druhým. Tělesné pozůstatky
a zbytky, různé zbytky a relikvie nám druhého zpřítomňují; když
však máme před sebou druhého tělesně, je jeho tělo překážkou k tomu,
abychom spolu splynuli.

Tělo jako překážka sestavuje pokračování poukazové fenome-
nality - tělo se z média stává věcí, mezí. To, co samozřejmě fungova-
lo jako prostupnost, se nečekaně stává jako neprůstupnost. Tu se
ale vyznačuje pouze tělo, každá věc je jako věc neprůniknutelná.

Ve zkušenosti závratí nepřestupnost, povrasc, "mezusvet" věci selhává - říkáme, že se již žádná věci nemůžeme zachytit. To ale proto, že ztrácíme půdu pod nohama. Závrať se nás směřuje tak, že nám odnímá každou mez, není tu pak před námi žádný horizont, jako bychom se ocitli přímo "v" horizontu. Jedině mez, horizont charakterizují věc jako věc a jsme-li v závratí v horizontu, ocitáme se v závratí v základu věci. Tehdy horizonty nepoukazují, nejeme ne cestě, ale v bezcestí. Protože je tento základ ve světě věci přítomen ve stránce nepremíknutelnosti věci, nazýváme ho temným.

Světobráda bývá nazývána nepropadnutím, totiž pokračováním mezí, jejich vzájemným vymezováním, popřípadě vztahem se k něčemu, co není žádná mez, co je mimo meze, k přítomnosti, k bytí. Ale toto vztahení je přece jenom v jistém smyslu nemožné, protože je nemožné zůstat v odhlédnutí od jerucen. Je vždycky nutné vstoupit do h o r i z o n t ů , které buď někam poukazují nebo ne. Husserl jednou řekl: vždyť přece filosofující se musí někde vyjadřovat v jazyce tohoto světa. Jazyk tohoto světa a návrat do tohoto světa chce charakterizovat jako návrat do světa práce.

Na počátku je mez, prázdná, který jako temný vládne ve své neprojasněnosti a neprojevitelnosti všem jerucenám. V tomto uvažování není hranice případem plochy, zde není klid případem pohybu, zde jsme na začátku, kde je "všechno" a kde není nic. Nemůžeme zde měřit fenomény nebo jerucny, které již vzešly na světlo. Pohyb a prostor jsou již v jistém smyslu věci, jsou to momenty světa. Naproti tomu temný prázdná je komplement, bez kterého se bytí, totiž medialita a přítomnost neobjedou, je to spíše jerucen, projerucen, které

vlastně bytí. Neboť bytí se stále něčím diferencuje a ucebírá ve svém
podávání jako bytí teprve díky tomuto projevu. Tenký prázek tak
nemůže být momentem podávání, jedním momentem v nečasném podávání
bytí, ale spíše úběžníkem tohoto přivlastňování bytí sebou samým.
A tak bytí je vždy nevlastní, neboť vždy již směřuje k tomuto úběž-
níku. Pro nás pozemské bytosti to znamená, že identita nás samotných,
t.j. jsmen, která rozumějí bytí, nemůže být získána jenom vztahem
nás se k bytí samému, k bytí nás samotných nebo k bytí vůbec, ale se
vztahem ke jsmenu, se vztahem k věcem jako mezím, které odkazují k
temnému prázku.

Z hlediska fenomenality jsou dvě odpovědi na otázku, co je
to práce. Jednu pozorujeme mezi pohárem a vínem a druhou v poháru
nebo ve vínu. Ihned je patrná námitka, že přece jedné je podstatné
jedině z druhého. Má pravdu ptuď, že hledisko průkazových souvis-
lostí je širší a vědycky bychom mohli kritizovat druhé, které stavím
jako protějšek, hledisko věci, hledisko poháru a vína. Ale co znamená
práce podle těchto dvou vedítek?

Vzpomeňme si na situace, kdy jsme se nedostavili k práci a
vlastní vůli. Jistě se někomu z nás stalo, že přestože začal pracovat
proti své vůli, práce se ho náhle zmocnila, byl do ní vtažen, tak-
řka jí se scítil mizet sebe, takže mu bylo dokonce ztěžklé s ní přestat.
Rambach říká, že ve fenomenologii, která sice má před očima jako
svůj představný fenomen starost, není spatřen existenciál práce. Ram-
bachovy výklady, které teď budu volně citovat, patří do první fenom-
enality, do oblasti destrukturece a svobody, do oblasti, kdy jsme

mezi vínem a pohárem, kdy se zdržujeme v médiu.

Když se do práce "zapracujeme", nese nás sama. Je to obdobný příběh nastávající ve hře nebo když básník píše báseň; nemá pecit, že píše on. Ten, kdo je do práce ponořen, nemá dojem, že pracuje, ale práce pracuje. Báseň se píše sama, hra se hraje sama. To znamená, že hra, práce a psaní básně rozvrhují samy zvučtíku svůj prostor a místo, svůj čas, nejme to my, kteří pracujeme. To je pojetí práce jako svobody, pojetí, které je fascinující, které však má jistě "moz". Nevidí totiž vše, nevidí temný prázekl.

Kdybychom práci pochopili jako svobodu, nemáme celé dějiny pochopit jako postupné - a to je termín Rombachův - "zapracování" vnějšího do samotného procesu práce, protože to, co je vnější, je v procesu vždycky již nějak spoluvažované, a právě zapracování tohoto vnějšíku do vnitřku by bylo jenom postupným rozšiřováním působnosti a rozšiřováním světa práce. Každý věc je tedy překročitelná. Mrtvola jako přítomnost sarti byla, sdíle se, mezi nepřekročitelnou. A v tomto smyslu bychom mohli i pochopit zambilnění věche, co jest, propojenost všech sfér našeho života. Když práce postupně probíhá fyzické námahy a překérnosti, zapemínáme podle Arendtové, že jsme sesazení do svobody, ale do nutnosti, která nás žene, aniž bychom si toho všimli. Sféra kultury je pak pouze vyplňování volného času, který nám má oficiálně posloužit k tmu, a bychom se stali všestrannými bytostmi. Sam ale patří i Rombachovo pojetí práce jako totálního zambilnění /Jünger/ a souvislosti věche se vším v dnešním světě. Proměna v jedné oblasti má za následek katastrofu v jiné, a to dms dopadá i na práci. Poslední útěk je pak útěk do domova a skutromí, práce se

redukuje na hobby, jak říká Lévi-Strauss, na manipulování s tím, co máme zrovna doma.

Tolik tedy jedno pojetí práce. Druhé je prosté. Práce je překonání toho, co kladé odpor, říká Gerd Brendt, a předběžná definice nalezneme v učebnicích politické ekonomie - práce je cílevědomé a účelné působení lidí na přírodu, jehož výsledkem je určitý statek. Ale v Rembechově pojetí již nic odpor neklade: když se báseň začne sama psát, práce začne sama pracovat. Klást odpor naproti tomu znamená setkat se s mezí - v práci. Jak se liší překonání toho, co mi kladé odpor, od jiných situací? Například, říká Brendt, když ležím na břiše na mě na slunci s elyším nárazy vln, po chvíli již neelyším vlny, ale stávám se těmi nárazy, rozplynul jsem se ve svémokeli, ona mne přemohla; to je jiná situace než situace práce. Práce je především kladení odporu, sebevzchopení, práce znamená jakožto jediný a jednotný stát vůči odporu. V odporování se ucebirám, žívám a sílím a zakuším vystupňování svého žitvaciho "být sám sebou", zakuším větší či menší schopnost a unavenost, svěžest nebo umdlévání. To je druhé pojetí práce.

Kromě toho vzepnutí v extázi je pozoruhodná nechuť, s jakou do práce vstupáme, s únavou, se kterou z ní vycházíme. To se týká duševní i fyzické práce, zapracování a únava jsou podstatné. V Rembechově pojetí je práce právě tak extatická jako hra. Ale je tu spomenuto vztahení k mezi, ona původní námaha, která patří ke každé práci.

sedmá přednáška:

zamilovanost a láska

/k a subjektivnímu pojetí lásky/

Filsof patří mezi ty, kde jsou podle Ortegy maniaky.

Když se totiž pozornost upírá k nějakému objektu déle nebo častěji, než je obvyklé, mluvíme o mánii. Maniak je člověk s nepochybným stavem pozornosti. Téměř všichni velcí mužové byli maniaci, jenže se nám výsledky jejich mánie nebo fixní ideje zdají užitečné nebo cenné. Když se ptali Newtona, jak mohl objevit svůj mechanický systém vesmíru, odpověděl: *Ecce dieque incubando* - protože jsem se tím zabýval ve dne v noci. To je projev člověka posedlého.

Ortega vykládá předetupě lásky, zamilovanost, na základě nadměrného zaměření pozornosti k nějakému objektu. Zvolil jsem jeho pojetí proto, abych se vůči němu v jistém smyslu vymezil, abych předal výklad, který bych v předtitulu troufale nazval Lásky, dějinností a filsofií. Podle Ortegy prochází každá láska frenetickým pásmem zamilovanosti. Existuje však zamilování, přičemž opravdová láska nenásleduje. Tedy ke každé lásce patří zamilování a zamilování je záležitostí pozornosti. Pozornost je podle Ortegy výstředním nástrojem, je to "přístroj", který reguluje náš duševní život a když je pozornost

schremsena, nenechá nás svobodně se pohybovat. Paní domu pozná, že služebná je zamílevaná - protože takřikajíc nic nevidí. Když jsme upadli do stavu tohoto duševního zážení, tohoto duševního záškrtu, jímž je zamílevanost, jsme ztraceni. "Zamílevanost je ta pozornost, která sama sebou se upírá na druhé bytosti. Každá zamílevanost směřuje automaticky k třeštění. Vydáno samé sobě, bude se násobit až do zánosů. To vědí velmi dobře dohyvatelé oběho pohlaví. Jakmile se pozornost ženy upře k jednomu muži, jest mu výmni snadné vyplnit zcela její zaujetí. Stačí již potom docela prostá hra na schovávanou. Hra pozornosti a nevšímavosti, hra přítomnosti a nepřítomnosti. Pohyb této techniky působí na ženinu pozornost jako čerpací stroj a nakonec z ní dočtane poslední zbytek světa. Žena je pohlcena, vysává jedním předmětem. Největší část lásky se uspokojuje touto mechanickou hrou o pozornosti druhého. A když druhý odpovídá, nastává období oplnutí, v němž přendává na druhého kořeny své bytosti a žije, myslí, trauí, jedná ne od sebe samého, ale od toho druhého. A zde se přestává myslit na milovaného již proto, že je v nás."

Podle Ortegy je i mystické nadšení obdoba zamílevanosti. Tím, že se mystik medlí, medituje a myslí, obrcí se k Bohu, nabude před ním Bůh takové předmátné pevnosti, že nikdy nezmizí z jeho mentálního pole. Učenec, jenž celá léta přemýšlí o jediném problému, nebo romápisec, jenž ve svém stálém zaujetí žije svou imaginární postavou, znají též jev. A podobně Ortega vykládá zamílevanost jako stav neobyčejně upjaté pozornosti k jedné osobě, jako abnormální stav, který nastává u "normálního" člověka. Zamílevanost je však dle

Ortega nižší stav duše, druh přechodné slabosti - jako je mystický zážitek stav milosti, kdy život ztrácí svou tíživost a trpkost a šťastný se potom snaží se "štědřostí velkého pána" na všechny kolem sebe; i štědrý zamilovaného jako velkého pána nevyžaduje úsilí a je štědřostí promáče štědrý. Vrchol pohnutí je již v tom, "že neráčíme odhalit vady bližního" - ať už v mystickém rozpoložení nebo v zamilovanosti.

Zamilovanost je upnutí se k druhé bytosti tak, že se nám svět projasní, nevidíme stíny a nevidíme ani druhé, jen blahoslaveně setkáváme a usmíváme se na toho, kdo nese tíži a starost života. Chtěl bych položit otázku, zda má Ortega pravdu v tom, že láska vždy začíná zamilovaností.

I jiní autoři vycházejí ze situace, kdy vnímat a milovat je totéž, kdy se rozplýváme v daném okamžiku tak, jak popisuje Ortega. Shodují se v tom, že existuje ještě něco jako pokračování, něco jako budování, které je možné až tehdy, kdy už bydlíme. Zabydlení je asi již nějak přítomné v mystickém rozplynutí jako milost, jako dar a okouzlení a hra se zakrýváním a odkrýváním, pozorností a lhostejností, na ně staví všichni, kdo se zdržují v této sféře. Již jednou jsme citovali italského psychanalytika, který se už první měsíce lidského života pokouší vylézt na základě fenomenu přítomnosti. Objekt pro zaměření "pozornosti" se zde ještě nevyskytuje, je tu jenom přítomnost - přítomnost dobrá a zlá; s přítomností se pak dějí různé proměny. Autor překvapivě také zmiňuje fenomen daru: "Všechny formule v zkušenosti, které je předkategorální, mají mystický přídech".

O mateřském faktoru se říká, že rozhoduje v průběhu celého života člověka, protože představuje něco, co překračuje čistě biologický proces a co má význam daru. A pak - jak známe -, nepřítomnost tohoto faktoru-daru vede k popsaným krizím. Tuto tezi s vysloveně mystickým přídechem zastupuje většina vědců a překvapivým způsobem je průkazitelná i v religiozních diskusích o problému milosti. Tímto způsobem může vědecké zkoumání nabýt smyslu nového humanismu.

Zdá se, že pojem přítomnosti pochopený jako dar, jako milost by mohl být společnou charakteristikou lásky mateřské, sesterské, lásky k příteli atd. Původní bydlení je bydlení v přítomnosti, která je darem, akceptací, milostí. A je pak zamilování také láskou? Ve smyslu Ortegově nikoli, protože není zvyšlovněnou přítomností, nýbrž rozplynutím velkého páne, který je naděvším. Dle Ortegy stav milosti znamená, že člověk je mimo svět a sebe. Toto "mimo" nic nezvyšovňuje: "od kořalky až k mystickému unošení existuje celá řada způsobů, jak vyjít ze sebe a zamilovanost patří sem".

Ortega vymezuje filosofii na základě rozdílu mezi bytím "mimo sebe" a "nad sebou"..Podle nás se tím míní tolik, že filosofie není "bytí mimo sebe", ale stát zde a mluvit. Nikoli obdivovat jako velký pán ty, kteří jsou pod pódium, za proscením, která je předpokladem patetického. Filosofie je především samota, stání. Říkání toho, co jest; takže řečené je mimo diskusi, mimo spor, mimo rozhořčení o tom, co by mohl být, co by se mohlo stát. Filosof říká to, co jest; druhým, před druhými; předvádí to, co jest před světem jako sflista, stojící před zasvěceným orchestrem, který ví, co bude hrát, ale za-

brát to může jen on. Sčlsta stojí na hranici pčdia a sálu a takřkajíc nese svou samotu. Jak sčlsta nemůže sestoupit do sálu, nemůže filosof sestoupit do diskuse. Sčlsta i filosof nečekají na rozhovor s druhým hlosem; ale když zazní píseň, kterou sami vynášejí, v tu chvíli může filosof zamřít - píseň zní dál. Prosláním filosofu jícího je celý řivot připravenst toto pokračování, tuto ozvěnu. Sčlsta je tím médiem, které umožňuje, aby řeč mluvila, aby se v jačném světle ukazovalo to, co jest. Filosof mluví a n i k o h o nepřipustí ke slovu. Svým mluvením klade mez a rozhraní, kdy platí buď mluvit nebo nemluvit; nepustí ke slovu nikoho než slovo samotné.

Ortega píše: "Musíte tedy - dát se překvapit i tím, co se zdá sčejmá a docela přirozené, to je darem filosofie." "Láska, praví Platón, je touhou plodit v krásce. Jaká prostota, říkají dámy doktorky v lásce, srkající své koktejly ve všech hotelích Rétz na světě. Dámy netuší ironickou laskovost filosofa, jenž vidí pošleřávat při svých slpvech v okouzlujících očích dam tuto přezdívkou prostoty. Zapominají trochu na to, že když k nim filosof hovoří v lásce, nedvoří se jim, ale právě nespak."

Toto "právě nespak" je myslím základní otázka pro naše téma. Filosof: totič s dámou v ničem nemluví. Ovšem když v ničem nemluví, tak nežije? Nežije v běžném slove smyslu, protože vykročil do samoty, ze které po zasvěcení není již krak nazpět možný. Může tedy filosof mluvat a jak může řít s druhou bytostí? Někteří pro filosofii epustili řečinu, jiní ji sni nezaleřili: spetřili, že jejich proslání je někde jinde, řli za tím, co je již dávno přitahovalo. V tomto smyslu filosof jako by nikomu nepetřil, jako by byl v jakémsi "mezi",

jako by skrze něho jen promlouvalo to, co jest. Může se s každým poutat, i s tou dámcu, ale je to setkání a nikoli setkání. Život filosofa jako by neměl historii, jako nemá historii šílenství, protože se neodehrává v čase, spíše je smrtelným čtením času.

Zamilovanost jako nižší stav ducha, protože znamená "být mimo sebe", je počátkem každé lásky. Nemí však možný dar a milost přítomnosti sdílené, ne snad "třeštění ve dvru", spíše nečekaně vyslovené a zvýševněné spolubydění bez prvnější zaměřenosti pozornosti? - A nebyla by právě tato láska "filosofova"?

Vyprávěl mi kdosi oboh filmu, který se odehrával v jakési revoluční situaci; když se hrdina ocitl v kritické situaci, stála mu po boku žena, která byla ochotna jít s ním až na smrt. V zásadním rozhovoru vychází najevo, že by sice zemřela s ním, ale za něco jiného než on. Ona by totiž položila svůj život pro něho. Od rozhovoru se příběh počal rozvíjet zvláštním způsobem. Hrdina pochopil, že nemůže její oběť přijmout. Revoluční situace, to je něco jako kongres, jak jsme o něm mluvili, situace, kdy taková poznámka, překnutí, mají dalekosáhlé důsledky a to dokonce proti vůli zúčastněných - příběh pak probíhá tak, že už nikdo není jeho aktérem, děje se sám; ta, která chtěla dát svůj život, se vzdává tomu, s čímž stála bok po boku. Byla tu ještě jiná žena, členka hnutí, která v kritické chvíli byla ve vězení. Když se s ní po dlouhé době hrdina setká, vidí, že celou dobu, co se neviděli, žil s ní, že ^rožili spolu lásku, která neměla žádného zamilování. Ani o tom nemluvili, o l á s k e se mluvit nemusí - patřili k sobě. Nebyla tu žádných postupných kroků, najednou tedy byl vztah: žili spolu, aniž to tušili.

Domnívám se, že to bylo revoluční situací, situací, kdy historický čas zaniká a čas se teprve rodí - tehdy se lidé mohou tak-
to sblížit a jsou spolu bez pokornosti, bez soustředění, kouzla a
splnutí, jenom jsou; a to je situace, která platí i pro filosofii
a šfienství. A je-li tomu takto, kdy se dějiny dějí, čas epíše mi-
zí, to je myslím situace, kdy filosof, stející filosof, se nemusí
vracet dělá: ten, kdo rozdává štědré dámy velkému pánu navypedává
ze svého postoje, a to proto, že celá doba se stává "mystickou",
stává se milostí a filosofem to byl ten, který také tuto dobu připre-
voval svým postojem, byl horeku a čekal, kdy se oaze ozve. On přeš-
til celý život.

Jesu v dějinách výjimky, kdy filosof může být milován a
miluje; jinak je vždycky "sám". To, co se v těchto chvílích děje,
toto "být svášen dopřemady", chceme-li nazvat zamilovaností, je pak
jedině zamilovaností subjektivní, protože zde není možné skrývat
a odkrývat - tato zamilovanost - to už je láska

semá přednáška :

semá a absolutně

/kde je to přeměten kartelů/

V době, kdy se ztrácí opora a pevnost, kdy není žádného bezpečí, jistoty a místa, kam by bylo možné se stáhnout, kdy není možné se skrýt, kdy všechno je již veřejné a struktura, ve kterém se člověk dříve zotavoval, je nahrazena organizovanou rekreací - tehdy člověku nezbyvá než utéci z tohoto zapojení do fungování a mystického překlenutí. Počiná znovu věřit v "osud", v karty, které mu ho mají nějak přiblížit - věří proto, jak ukázaní Juref Šafařík, aby měl ještě něco lidského, co se ho dotýká jako člověka. Zanechává, charakterizovaného bolestí a tělem. Pro toho, kdo neuvolí mystické vybežování mimo tento svět, je ještě druhá možnost rozplynutí se, nevyslověné rozplynutí, zapojení do funkcí, fungování a sebeobnovování tohoto fungování. To jistě není život smysluplný z hlediska sebeobnovování. Ale jak zde říkat "ne"? Tvrdí se: na základě vztahování k tomu, co není žádnou věcí. Ale jak vůbec dojít k tomu, co není žádnou věcí? To by přece znamenalo nejdříve nějaké věci mít. Vedevětě tržnímu znechucení žádné věci nejsou. Je tu jenom možné se ponořit do se-

metného zjevování a prokazování, do světa bez věcí, kde práce je extetičnost - o snad jen tím že dospějeme k "mezi" dané nám v jakési milosti, můžeme zachytit ještě něco z věcí o jejího odkazu k tomu, co jsme nazvali temným prozákladem. Těle by pak nemělo být předmětem funkcionální medicíny, jak se to v současnosti děje. Podobně země jako to, co je stále přítomné, mizí v současné době rapidně, protože Země je začleňována do meziplanetárního systému. Nic na této skutečnosti nezmění husserlovská poznámka o tom, že existuje apriori vztahenosti k zemi jako půdě i pro toho, kdo se narodil na kosmické lodi - jako půde, k níž se vztahujeme jako k referentu našeho pohybu.

Ale podívejme se teď z hlediska vztahu umění a života, co snageňá vrhnout se do prokazových souvislostí, které jsou všude, do nekonečna se propadající a charakterizující vše stravující proces strukturace, který pozře všechny snad dosud i v sobě existující systémy, dosud zdánlivě postavené ním: tento proces. Ale již na začátku tohoto procesu do něj byly nepřímo zapojeny a nyní do něho začínají být zapojovány výslovně.

V prologu k opeře Komedianti se zpívá: "Tady neplatí věta 'Slzy jeviště jsou falešné, jsou lži a též falešné jsou vzdechy a bolesti podvrhem', neplatí věta: 'Neberte jeviště vážně!' Ne, ne, dnes básník směle tvoří se skutečného života děsivou pravdu! Ne pou. se pohádky jsou smyslem umění, básníkovi i to, co skutečně vidí. Tak dosahuje přízně u lidí. V duši autora se vynoří vzpomínka na zášitek, který jím otřásl, a ještě dnes roní slzy, ač jen vypráví v písní."

Obešh Komediantů znáte: je to hra ve hře, hra, která se promění v život a v tomto smyslu je možné vzít tento syžet jako metu první poloviny přednášky: v ž t a h ž i v o t a a o s u d u ; vedítkem k tomuto problému je nám právě souvislost či otázka po vztahu umění a života.

Jindřich Procházka vzpomíná na Josefa Honyse, který byl znám tím, že se v určitém období své tvorby zabýval problémy mystifikace; vytvořili společný projekt, projekt mystifikace - černý happening. Bylo to v roce 1969. Honyse měl v úetí n.l. v pohřebním ústavu a v krematoriu známé a navrhl, že by uspořádal fingeovaný pohřeb. Mohl ho zajistit tím, že vytiskne parte, opětří rakev a uspořádá fingeovaný ceremoniál pohřbu. Procházka měl za úkol celou akci popsat a bylo mu řečeno, že ji uspořádají pouze oni dva spolu, ostatní že budou nezasevěnci. 27.června 1969 dostal Procházka Honysovu parte, kde stálo, že z rukou soudu vzal svůj los. Nikdo nebyl informován, skutečně se ukázalo, že věta "chci te dělat jen s tebou" platila Procházkovi, protože, jak píše Procházka, "celých čtrnáct dnů a možná ještě déle jsem také čekal od něho dopis 'Přijď do Slávie tehdy a tehdy v tolik a tolik, přijedš do Prahy a půjděme spolu někam na pivo'. Ale dopis nepřišel, protože černý happening se nekonal. Zůstal z něj jen tento zápis, který jsem poslal na žádost redakce a který jsem tehdy Josefovi slíbil." - "Z rukou soudu vzal svůj los". Tímto příkladem se otázka umění počíná stavět radikálněji. Možná, že nejkrásnější happenings nevynášejí lidé, ale že je připravuje život sám. Procházka pracuje v budově, a to v jejím nejvyšším

patře, kde se stýká se stranami; jednho dne je zavolán k předsta-
 venému, který sídlí v prvním patře. Z jeho příkazu se ocitá v pří-
 zemí mezi kartami a obálkami, ale ještě mezi lidmi, proléze v pod-
 zemí, ve sklepech, kde je už jenom s papíry a s obálkami. Je roztrp-
 čen těmito přesuny, osobně dotčen. Tu je ale najednou svícen. Po-
 dívá se na to celé jako na fenomén a vidí, jaké scruvelosti se tu
 vybevuji - lépe řečeno, jaké scruvelosti celou situaci nesou: mezi
 nebem a zemí, ve světě práce a vztahů mezi, které předpokládají po-
 be a zemi, nabývá zvláštního postoje. Potej fenomenologické reduk-
 ce jej uvádí do zvláštní ochrany, stává se divákem a žasne nad tím
 děním. Děje se tak ovšem ve vzpomínce, ve znovupřežití této příhe-
 dy a události, vzhledem k tomu, co jej čeká. Je najednou zbaven sub-
 jektivního pocitu rozhrčení a ocitá se v konfrontaci s celkem. Ale
 úleva trvá jen chvíli, protože teď se najednou ukazuje nedozírná
 hloubka fenoménů, se kterými je konfrontován. Sklep, který mívá do-
 leke hluběji než k povrchu země je tu jako fenomén se všemi scu-
 velostmi; noc, která řídí světovou budovu mezi nebem a zemí je
 opět nedozírná, i když omezená, protože přemíněná vněmi referenční-
 mi body. Ale v zásadě se otevírá nový svět, svět hluboký, do hlub-
 ky, až k propasti jádrujích fenoménů; ocitá se pak v situaci bez zá-
 chytých bodů, nad propastí. Totiž žádná záchrana z nabytí distan-
 covaného stoického postoje, jen ztráta osobního rozhrčení, jinak
 spíše výslovnější nesení tohoto dění: objevování propastnosti v sa-
 motném životě, který dříve byl vykonáváním jednotlivých tzv. smys-
 lupných aktivit, jejich záměn či výměn. To vše předpokládá optché,
 vzpomínkové zpřítomnění, opakování situace jako usebrání vzhledem

k tomu, co v minulém přemeškáme, co dlužíme, a tím rozvrhujeme nově svou budoucnost. Ale přehlubení, ke kterému zde dochází, umožňuje ještě položit otázku: kde jsem? Není tato otázka spíše věrohodným de šilenství?

Co je to vlastně šilenství? Šilenství by bylo autentickou odpovědí v situaci, v níž hovoříme, pokud by bylo možné šilenství vystát, vydržet, udržet. Ovšem me obvykle skluzává do falešné záchrany. Šilenství ohrohuje tento svět vcelku a proto svět sám vede šileného k "záchraně", která již není pravým vystávaním šilené situace, ale zachráněním ve strukturách věcových. V tomto světě však věci mizí.

Co je šilenství lze znázornit právě uvedenými příklady, je to možné znázornit na souvislosti mezi uměním a životem, v situaci, kdy mezi oběma již není možné odlišit. Ukazuje se totiž, že nebývá-li umění takových prdů, jaké jsme v příkladech uvedli, ztrácí se záchytný bod faktivity, neexistují žádná čistá fakta, ale i to, co je se námi takřkajíc ve evém smyslu znovu a znovu konstituováno právě opakováním, sebeusebíráním a znovuzvrháváním celku života. V uvedených příkladech jsou s e u d a ž i v r t i d e n t i c k é .

Čin, který je údajně vstá ze života a vstupuje do umění, nebývá nejednou rázu umění, což je podmínkou tohoto vstupu, totiž že je to předvádění věci v její přítomnosti. To je konec opory ve jasuclu. Současně je patrne, že umělec - když dospěl do tohoto okamžiku, kdy se proměňuje samotný život a ani v něm není záchytných bodů - musí žít jinak. Takové příhody, jaké známe z pohádek, se v

tento životě dějí běžně, jsou konstitucemi smyslu: jistě není náhodné, když jedné ženě zvedlá květina po několika dnech oči a druhé těžké dno čerstvá rychle uschne. Tento jev je možné vyloučit z hlediska fakticity různými náhodnými okolnostmi, ale pro toho, kdo se ocitá v charakterizované situaci, kdy je všechno děním smyslu, jsou tyto tzv. vnější, z vnějšku vysvětlitelné události či okolnosti něčím, co je zjevním smyslným smyslu, smyslu patřícího do života toho, komu se ukazuje.

Setrvat ve zjevním znamená právě mne zešít. To je patrné i na tom, že umělcovo dílo je pokusem o zachycení, pokusem přece jen se něčeho ve vzcházení a medialitě zachytit; je to pokus dát řád chabě, a proto nakonec i ti, kdo tvrdí, že jejich díla se dějí "teď a teď", poskytují fotografie, které tento jejich čin jen "dokumentují". Je to pokus nezachytit, protože na dílo "zde a nyní" není do jisté míry spelehnutí ani v tom smyslu, jako v uvedeném příkladě mezi nebem a zemí nebylo spelehnutí na subjektivní zážitek rozhrčení z dané situace. Protože není pevného bodu a všude je ono dění smyslu, proto se rezesilují a vystavují fotografie - je nutné zaujmout přesto transcendentálnější diváka; to je však už ne předmětění, ale vykrečení z dějící se smysluplnosti. Popsaná situace přece hovoří o tom, že zde není něčeho pevného, nemůže zde být diváka, není zde pevného cogito, není zde pevné půdy. A přece se trou-
te pevnou půdou na okamžik stává dílo.

Na příkladě umění jsme spatřili, že život a smysl se stá-
týmiž: ocitáme se na pokraji šílenství a vidíme, že k šílenství ve-
někdy
kají

de i situace prehleubeného nesení celku, provádění jakési epiché od fakticity, kdy ovšem není možné být v prostoji transcendentálního diváka, a proto také není možné pouze takzvaně akceptovat nebo snížit se s esudem. Každý pohyb, každý krok v této situaci je tímto esudem. Osud není něčím vnějším.

Přednáška se také jmenuje: Kde je to přemětan smrtelný? Přemětan zastihuje esud: setkání s esudem může vést k šílenství anebo k záchvěvu. O tomto rozdělení cest chci promluvit v druhé části.

Pokusme se odpovědět ještě jednou na otázku "kde jsem", tentokrát bez odklíky k šílenství a k otázce, co jsou umělcova díla, která mu deklují nezošilek.

Druhá část se jmenuje **š i l e v ě k a a b s o l u t n o**. Příkladem lásky, která není uvedena zamířování /přednáška Zamířování s láskou/ nám může posloužit jako příklad pro setkání člověka s absolutem. Absolutně není aspektem situace vytržení, z něhož by bylo možné se opět navrátit. Nejdříve se ani v zamířování ve smyslu daru a zázraku, ani v náhlém setkání s něčím, co člověka přepadne. Spíše se člověk nalézá jako stojící v absolutu, do kterého ani nevěšel, ani jím nebyl stržen. Kdyby běželo o jednu z těchto možností, pak by věděl, jakou cestou dospěl tam, kde se teď nalézá - ale on neví "odkud" a neví "kam". To znamená krizi v původním smyslu, bezcestí, v němž není "tam" a není "zpět". Ti, kteří se milují a nebyli do sebe zamířování, nemají kontinuitu, neznají své zpět a kupředu.

du, ono tam a zpět. Oni jen jeru. A jeru absolutně spolu, protože každý pokus o vykročení na cestu selhává, a přitom je patrné, že jeru spolu, že jeru právě tak, že jakákoliv cesta je vyloučena. Te člověk jako bytost konečná nemůže unést. Stát v absolutnu nelze. V takovém stání lze zase jen zešílet. Zešílet znamená nalézt cestu tam, kde není možná. Když dva jeru spolu a nemůru spolu žít, a právě žít je to lidské, konečné, pak jeru v absolutnu vůči všem jednotlivostem života. Te není případ vyzrávající cesty, cesty filosofa nebo básníka, ani to není stržení do chasu neznáma, v němž se cítá psychetik se svým bludem jako pokusem o rekonstituci smyslu. Láska dvou, kteří spatřují, že jeru spolu již dlouho, i když spolu nežili a žít nemohou, protože cítnutí se v absolutnu přišlo dříve než cesta k němu, to je situace krize a bezcestí a situace něčeho neodvratného. Aby mohli situaci lidsky unést a nezešlieli, t.j. necítili se tam, kde nelze nést nenesitelné než falešně, raději čistě psakovní. Tedy pokus být spolu. Tehdy se absolutno stává "neseditelným", protože je zkušeno jako to, co přesahuje, - to nemůže být spolu, co přitom žádným nezdarem ve společném životě nemůže být vyvráceno, ale spíše potvrzeno. Absolutno je pak tím lidsky spatřovaným absolutnem, člověk se staví na nhy, není pohlcon. Milující volí cestu, cestu kýče, sentimentality, neohdy, a to proto, aby mohli absolutno vystát. Pokud nezůstane v nezdaru života spolu, který je vrací stále k bytí spolu, jen bytí spolu, pokud se jim tedy podaří tento nezdár překonat, pak absolutno v okamžiku strácají. Absolutno se stává absolutnem relativním, totiž absolutnem lidským.

Ale jen tak lze absolutně vystát. A tak i ten, kdo se vyhýbá šílenství, volí nepravdu vůči "absolutnímu" absolutnu, aby získal pravdu lidskou. Vcházení mezi věci, do kůže, do upadlosti - ne aby je převyšoval absolutnem, ale aby se jim vzdal. Protože jako člověk stojí mezi nimi s absolutnem, život není stáním "mezi", ale být tam i tam. Pak absolutne není absolutnem, ani upadlost není upadlá.

Landgrebe ve studii o dialektice objasňuje základní princip dialektiky na lásce. Na lásce, která znamená "Einheit in der Getrenntheit", jednotu v oddělenosti. Oba milující jsou spolu, a přece oddělení. Tento příklad má remyslit vzbu a spojitost toho, co je ve vztahu vzájemné odkázanosti. Ale příklad absolutní lásky jde dál. Protože neznamená jenou jednotu v oddělenosti, ale nemožnost se oddělit. Nemožnost oddělit se navzdory tomu, že nejeme spolu. To neplyne z oddělenosti s důrazem na oddělenost v jednotě, ale spíše z toho, že jednotu je absolutní, totiž bez oddělenosti, takže každý krok je zbytečný. A přitom - řekneme snad přesněji - přímé nemožné. Absolutnost nejen že nenechá uplatnit oddělenost, kterou by bylo možné překonat, nebo s ní právě v jednotě počítat jako s nutným korelátem jednoty nás dvou. Spíše jde o sjednocení absolutnem bez ohledu na oddělenost, na jednotu, a tedy mimo všechna měřítka. Tedy v rámci nezprostředkovanosti, která je podmínkou svého dialektického příkladu.

Zoufalství je možné odpovědět sebevraždou anebo spatřit možnost obratu k sebeodpovídání. Dnes však slyšíme v vstupu do šílenství. Te y nejeme v situaci, kdy je všechno nejisté, tedy se ne-

dostáváme od pochybnosti k zrušení. Ani se nesetkáváme se sebou samotnými, jak tomu bylo v případě zrušení. Nesetkáváme se přes své nicht-Können s nicotností a dlužností. Zde se nesetkáváme se svým ne-moci, které patří k nám, ke mně, ale setkáváme se přímo s absolutnem, jako se v závratí setkáváme s temným prozákladem a nikoliv s ne-moci. Setkáváme se s "moci" přímo. Setkáváme se tak se samotným NE, které je zdrozem všech jednotlivých 'ne' před námi. Toto absolutno je holé, není to bytí jerucih. Příklad s láskou je snad vhodnější než příklad se závratí, protože od závratí se liší tím, že tu jako by cesta byla uzavřena. Nejsem strháván, nejsem cestou zaveden. Ale jakmile se pokusím vykročit na tuto cestu, vidím, že to nelze, a předeš-li se to, absolutno se křídí. V závratí nelze setrvat, zachytit se jerucih znamená se závratí vyjít ven; náš příklad neproti tomu spíše charakterizuje samotnou cestu, kdy jsme spolu, a přece spolu být nemůžeme; každý krok znamená sejít z této holé "jeet" a setrvalost v něm znamená zšílet. Tuto situaci umělec řeší dílem s absolutní milencí, absolutní láskou jako sputnění v absolutnu, které se realizovalo za života, a nikoliv ve smrti, jak jsme slyšeli od S.Strassera, absolutní láska na rozdíl od propadnutí závratí a dlužnosti, nuže, ukazuje lidské protavení v celku. Ukazuje jej v celku v tom smyslu, že nevidíme jenom odkázanost na temné mcnosti, na bytí, ale vidíme zde i možnost řešení, které přemění z molčnosti setrvání v absolutnu, vyhneme-li se šílenství, totiž vkročení do kýčovitě sebezachránění; zachránit se znamená absolutno stratiť. A to je lidská situace v celku.

Sebenalezení člověka, to je strážte absolutně; v absolutnu, v jasu, v pravdě a absolutní odpovědnosti žít nelze. Jen zemřít. A pak i v případě smrti, žít v tom okamžiku v pravdě. Každé spatření pravdy, málik aka, má tento nás. Proto jsem jednou řekl, že v okamžiku, kdy filosof slyší zaznít píseň, vyzývající to, co jest, má žít. Jinak žít znamená velít nepravdu a vinu. Absolutně nelze unést, nelze v něm stát, každý pohyb našeho těla, minulost, vyprázdňenost našeho života, to znamená konečnost a lidská konečnost se jeví být právě přijetím této nepravdy, provinění, života v žeru, vědět, že absolutně je, ale že není možné v něm žít.

j.linschoten

silnice a nekonečná délka

1. Silnice jako výraz transcendentního sdělování

'Duchovní t e l e evropského lidství
... leží v nekonečnu: je to nekonečná
idea, k níž, máme-li to tak říci, tih-
ne v skrytu veškeré duchovní dění.' /X

/1/ E. Husserl, La crise de l'humanité européenne et la philosophie;
Rev. Métaph. Morale, 1950 /55/, str.236.

1. Ú v e d e n í

V deníku Hugo BALLA nalezneme tuto prázdnou odpověď jistě-
ho dělníka na otázku, co by si přál, kdyby záleželo jen na jeho vů-
li: "mít samostatné tlačítke, které by
vůbec nebylo třeba tisknout."^{2/}

Odpověď je stejně stará jako nezmyslná. Můžeme v ní vidět mo-
derní směrem skrytého přání, které hýbe generacemi - třebaže se je-
ho obsah a smysl během staletí měnil -, přání skonstruovat p e r -
p e t u u m m e b i l e . V dělnické odpovědi však vězí ještě více.

Protežka této přání vytkl, představuje také něco z osob, z svého
vztahu k práci, ke světu jako významovému celku; tento vztah vyjadřu-
je tak, že tazatelí otevírá své nitro.

Nebochceme do tohoto nitra vnikat hlouběji. Svůj zájem věnujeme
otázce, proč je tato odpověď ve své pregnanci tak naděvše srozumí-
telná.

Její slova zpřítomňují jednoduché mechanické zařízení, jehož vlastností je to, že jím lze pomocí nekomplikovaného pohybu rukou spustit jakýkoli děj. Pro další úvahy je lhostejné, zda je to zvonění hodin, exploze atomové bomby anebo činnost elektronické počítací. Pomocí tlačítka je činnost nějakého jiného, libovolně komplikovaného mechanismu, ovládaná pouhým prstem. Tento zásah, toto nepatrné a téměř zanedbatelné jednání je ovšem nevyhnutelnou podmínkou. Přání zautomatizovat t a k é tento elementární úkon tak, aby se automat spouštěl samočinně, je ovšem nesmyslné.

Na tuto absurditu se můžeme podívat i z druhé stránky. Kdyby se toto zázračné tlačítko stalo skutečností, došlo by v dějinách technického vývoje ke zkratu. Plně automatizované tlačítko je pouze z d á n l i v ě dovršením dějin tohoto vývoje, jen z d á n l i v ý m vyvrcholením původní intence, kterou technika uvedla v život. Přírodě by se tak totiž vrátila nazpět děje a účinky, které se člověk naučil ovládat, když z přírody odpozoroval její tajemství. Technika čerpá svůj smysl nejen z toho, že člověku pomáhá usnadňovat život, nýbrž především díky lidskému podílu na přírodních pochodech, čímž se člověk zároveň vysvobozuje z přirozené souvislosti vzniku a zániku. Poslední vyvrcholení této emancipace, které je nesmyslným způsobem vyjádřeno v dělníkově přání, vrací na vyšší úrovni její sebeurčení - člověk však rezignuje na to, o č od počátku usiloval.

Dělníkové přání je tedy známkou rezignace: je znaven nezádržitelným postupem techniky; techniky, jež na něho ustavičně kladé nové požadavky; tzn. tento dělník se jako j e d n o t l i - v e c vyhýbá důsledkům úkolu, který vytyčil č l o v ě k naší kultury. Tím se vyhýbá sám s o b ě , vyhýbá se perspektivě nekonečného pokroku, kterou spoluvytvářel a spoluvykonával. Současně alerezignuje na to, co mu dále schopnost toto přání koncipovat a vyslovit. Jeho rezignaci umožňuje právě to, nař rezignuje.

Proto také můžeme říci, že přání vyjadřuje tendenci d o - k o n ě t z a p o ě a t ě . Anebo tato slova prozrazují touhu převzít a naplnit původní, zdánlivě odvržený úkol. Nebo, předpokládáme-li, že člověk v této perspektivě, kterou zvolil sám, žije a přeje si žít dále, se v těchto nesmyslných slovech neopak skrývá otázka, jak osvětlit a znovu vyhledat původní intenci, která dala podnět k takové koncepci světa.

MARX kdysi řekl: "Jako by výsledkem všech našich vynálezů a našeho pokroku bylo to, že materiální síly jsou nadány duchovním životem a lidská existence se svrhla v materiální sílu"¹⁾; to může děsit jenom t o ě o, kdo nevidí, že onen "duchovní život materiálních sil" je právě duchovní život člověka, kterým on sám oděl věci a c o t ě d s t o j í p ř e d n í m j a - k o j e j i c h v ý r a z .

1)

Revoluce z roku 1848a proletariát; in: D.BJAZANOV, K.Marx als Denker, Mensch und Revolutionar; Wien 1928, str.41

Že lze toto vše vyčíst z jediného vytrženého citátu tkví v tom, že výrok před našima očima vykouzíl plně automatizované tlačítko. Toto tlačítko tu plní funkci v ý r a z u . Nikoli jako symbol v konvenčním významu libovolného označení něčeho jiného, nýbrž jako výraz, z něhož se stal samostatný symbol a který obrazně p ř e d v á d í označené přímo.

Symbol tlačítka předvádí obrazným způsobem duchovní postoj.

Věc, tlačítko, jež tu samo vystupuje jako názorný obraz, je jako takové výsledkem lidské aktivity, jejímž základem je nějaká původní intence. Není to tedy věc a nic více, nýbrž jako symbol se tu ukazuje věc jakožto svědek a výraz této intence. Prostřednictvím tohoto symbolu je člověk s to dospět k poznání vlastní, původní intence. On, který osvědčil svou lidskost tím, že vytvořil věc a obdařil je významem, prozrazuje pojmenováním těchto významů své vlastní intence. Ve významovém obsahu věci setkává výraz sama sebe.

Často je to i jemu samému skryto. Někdo mu položí otázku: co by sis přál, kdyby záleželo jen na tvé vůli? Hned se v něm probudí intence, rozhlídí se kolem sebe a "sahá" po tom nejbližším: po tlačítku. Pojmenovává je a je si nejasně vědom symbolického významu, který mu ještě nestačí: připojuje tedy konečný bod, k němuž jeho intence směřuje: s a m o č i n n é tlačítko. Stejně nejasně si uvědomuje absurditu i tohoto přání; výrok vyjadřu-

je jeho mínění, avšak neúplně. Aspekt absurdity tkví v předreflexivním zkratu. Úkolem zamyšlení je odhalit smysl v tomto "nesmyslu".

Jde o to, že takový symbolický význam, který předmětu přiznáváme, není význam nepodstatný, vedlejší anebo "metaforický". Symbolický obsah věci - v našem smyslu - označuje naopak to, co člověk tímto tlačítkem a svým světem vůbec míní, a je tedy **n e j p o d s t a t n ě j š í m v ý z n a m e m t é t o v ě c i**; podstatnějším, než je význam faktický: prostředek ke spuštění mechanismu.

V tomto smyslu se teď chceme tázat na symbolický obsah silnice a na to, co prostřednictvím tohoto symbolu člověk o sobě vypovídá. Úvodní příklad vypadává ze souvislosti jen zdánlivě.

2. S i l n i c e j a k o s y m b o l

"Po silnici se chodí, chodí kupředu; neustále se spěchá, lidé se štvou, jeden může za druhým zaostat, druhý může předběhnout prvního, je to zápas pohybu do budoucnosti. Silnice je **b u d o u c n o s t**. Budoucnost se ukazuje jako matoucí množství přemísťujících se jednotlivostí, všechno je v jediném proudu, lidé jsou na cestě ve spěchu a kvapu, přicházejí pozdě anebo musí čekat, člověk musí a může své tempo přizpůsobovat podle druhého."

Těmito slovy shrnuje R.KUHN Georgův /dvadvacetiletý schizofrenik/ popis toho, co nazývá s v ě t e m Ř í m a n ů . Světem Římanů je tedy s i l n i c e , na níž se člověk lehko ztratí, kde se nelze vyznat v čase a prostoru, kde ztrácíme kontakt s druhým a kde vesměs všechno polyká horizontální propast zející budoucnosti a dálky. "Člověk již v takovém pobytu na silnici není sám sebou; je zapojen do generálního pohybu a je ustavičně přitahován nedostižným cílem, průsečíkem rovnoběžných přímek před sebou. 'Silnice vede'."

Silnice se nemocnému stala symbolem té formy pobytu, která je v nápadném protikladu k jiné, komprimované do zcela odlišného světa, l e s a , do Georgova popisu s v ě t a G e r m á n ů .

Cá si pod tímto protikladem představujeme? Les je přirozený, vzešel z půdy a s ní je srostlý, les a půda se spolu nesváří, společně však postupují proti cestám položeným člověkem a tím i proti samotným lidem - stavitelům cest. A vlastně tu ani o nějakém zápasu ani nemůže být řeči; příroda nezná člověka ani jeho silnice a obojí, kde se staví proti ní, pojímá s přirozenou samozřejmostí zpět do sebe. Les je šat plodné země. Skýtá ochranu a úkryt, tajemné a snad i hrozné šero. Kdo je však v lese doma, ten v něm cítí důvěru a zklidnění. Nezná jiný čas než čas ročních období a střídání dne s nocí. Není líný ani zbrklý. Čas lesa je j i n ý čas než ten, kterým se měří rychlost dopravy.

Silnice však byla položena, vybudována k určitým cílům. Svědčí o člověku, o jeho cílech, o jeho budoucnosti a dále, o formě času, jaké podrobil věci a podle které přetváří přirozenou přírodu v přírodu ve vědeckém smyslu, v časoprostorový celek kauzálních souvislostí. Silnice je vším spíše než přirozenou v tom smyslu, v jakém např. o dítěti říkáme, že je "ještě přirozené". Silnice svědčí o "přírodě" v jiném smyslu: o p ř í r o z e n o s t i č l o v ě k a , jenž byl zrozen jako pán dálky.

Silnice nedává přístřeší, pouze v e d e. Je umělým vodítkem v konstruovaném prostoru. Musí být nutně zcela mrtvá. Jejím jediným cílem je koncový bod zanesený do mapy.

Vše, co je na silnici, je tímto bodem přitahováno, anebo tímto směrem tlačeno. Jak říká George: silnice "je osvětlená, dokonce i v noci umělým světlem, a je lidským dílem. Prostorem silnice je rovina, zděšená ze dvou stran, otevřená kupředu a v nekonečnu se ztrácející. Všechno, co se po silnici pohybuje, je tlačeno jedním směrem. Na silnici mění vše neustále své místo, všechno je v pohybu, obraz silnice je ustavičně jiný a stejnotvárně působí na nejvyšš tehdy, mají-li lidé, kteří tudý jdou, uniformy."

Protiklad mezi světem Germánů a světem Římanů se ukazuje jako protiklad mezi pevně zakotvenou a vykořeněnou existencí; první svět je jistý, bezpečný, přirozený, cyklicky se otevírající a uzavírající, druhý nejistý, nebezpečný, "nepřirozený", kvapící časem a pros-

torem za věčně unikajícím cílem. Svět Germánů je obemknut bezpečným horizontem, zná hranici mezi světem a prázdným chaosem, vně není známo nic, ale uvnitř je principiálně, třebaže ne v jednotlivostech, známo a blízké vše. Horizont římského světa je pouze předběžný; odděluje známo od dosud nepoznaného, vydobyté od toho, co tu je ještě k dobývání a co se prostírá tam kdesi v nekonečné dálce. Je to otevřený a otevírající se horizont.

Pouze fenomenologická analýza významového obsahu těchto symbolů je s to objasnit, čím je protiklad Georgových světů tak jasně výstižný; proč nelze zaměnit jejich pojmenování. Mohl mít germánský svět silnice? Les svět Římanů? V žádném případě. Tato nemožnost ale není založena v našem historickém poznání fakt, nýbrž ve významu, jaký pro nás má "římanství" jako dějinně kulturní idea. Jako historická skutečnost mohli být Římané stejně dobře obyvateli lesů jako Germáni staviteli silnic. Ale význam, který pro nás "římanství" má, působí, že Římany lze skutečně symbolicky charakterizovat jako významový celek silnicí. Historická skutečnost, že Římané opravdu byli znamenitými staviteli silnic, nabývá svého správného významu teprve díky kulturně historickému obsahu, jaký pro nás Imperium Romanum při zpětném pohledu má. Ve skutečnosti budovaly výtečné silnice i jiné národy. Např. Cheops již 3000 let před Kr. zbudoval dlážděnou cestu určenou k přivážení staviva pro svou obrovskou pyramidu, "kteréžto dílo," říká HÉRODOTOS, "bylo po mém

soudu neméně než sama pyramida." Touto prací byl lid namáhán po deset let⁺⁾. Císařské čínské silnice dosáhly celkové délky asi 2000 mil⁺⁺⁾; peruánská říše znala silnicí dlouhou asi 8000 mil z Quita do Tucumanu širokou 8 metrů, která vedla přes pětitisícové pohoří; Pizarro přiznal, že nic podobného nikdy neviděl ani o ničem takovém kdy slyšel⁺⁺⁺⁾. Ve starém světě to byli Kartagináci, kteří jako první stavěli dlážděné silnice; zdá se, že se od nich naučili této technice i Římané. V Galii se dobyvatelé setkali s dobře udržovaným systémem silnic.

I když jsou to okolnosti známe, přesto uznáváme zvláštní spoužitost římanství a silnic. Proč? Poněvadž, podle výkladu Izidora ze Sevilly, Římané své silnice per omnem pene orbem disposuerunt propter rectitudinem itinerum, et ne plebs esset otiosa : rozmístili bazmála po celém světě v zájmu rychlého cestování /nejkratší přímkou/ a aby se lid neunavoval⁺⁺⁺⁺⁾.

Evropa narostlá v Helladě se v militantním, administrativním a pokrokovém Římě naučila chodit - a pochodovat. Silnice sloužily upevňování, udržování a rozšiřování impéria; vycházejíce z Říma, přinášely pořádek a strukturu, sloužily jisté, rychlé a hospodárné správě. Tvořily osnovu říše, její legie všude ukazovaly její moc: jsou to kanály římského panství. A kromě toho také silnice umožňovaly, aby se lid neunavoval při své ustavičné konstruktivní činnosti.

<sup>+) HER. II., 117 ⁺⁺⁾ J.W.GREGORY, The Story of the Road; London 1938 II. vyd., str. 100
⁺⁺⁺⁾ GREGORY, l.c. str. 113 ⁺⁺⁺⁺⁾ GREGORY, l.c. str. 55</sup>

Kde je starý Řím tak pregnantně charakterizován symbolem silnice, děje se tak proto, protože silnice je médiem, jímž vstahuje svět do svého pole a tím je jspřístupnější, jímž impérium vládne a rozšiřuje se. Říše je oblast obývaná jedním národem jakožto státním aparátem prohlášená za říšské území. Protože v Římu vidíme první vojenskou, konstruktivní a zároveň moderní světovou říši, proto je při zpětném pohledu silnice symbolem Říma. Neboť silnice je symbol oblasti předběžně konsolidované svými hranicemi, ovšem také oblasti, jež směřující k založení neomezeného impéria svou tendencí již tyto meze také překročila.

+

Od normálního je k patologickému jenom krok. Významový obsah silnice jako symbolu, jak byl předběžně načrtnut, musí být, je-li naše analýza správná, nějak zpracován i v Georgových prožitcích. Silnice, "svět Římanů" je mu obrazem úzkostí pronásledovaného, žencujícího se a hnáného, monetárního lidského pobývání na světě, které je něčím vedeno do podivné dálky a které je místně ohroženo tím nepatrným prostorem, jenž svou strukturou neustále zrychluje všechno dění. Je to čistě individuální výraz prožitku, charakteristického jen pro Georga? Jistě nikoli. Jinak bychom nechápali jeho hlubší význam.

Blíže příbuzný obraz nám poskytuje jiný nemocný, tentokrát formou básně:

Nekonečně širá cesta.
 Konce nemá dlouhá cesta,
 bez konce a cíle.
 Dál a dál musíme jít,
 k dálce vztahujeme ruce.
 A dnešek uniká!
 A zítřek přichází!
 A čas uplývá. -
 A zítřek uniká!

Silnice je chlad,
 odvály pestré květy.
 Nesmíš se dívat špavo vlevo,
 kolem jen vysoké studené zdi.

Nekonečně bez konce? +)

I zde je týž stesk. Není konce, není naděje, úzkost, obklíče-
 ní a izolace, překotně chvátající čas, duševní chlad, samota, bez-
 cílnost. Obraz, který nám připadá stejně známý jako Georgova kosmo-
 grafie. Zároveň však v obou výtvorech cítíme něco patologického.
 Co se změnilo v obsahu tohoto výrazu, je specifický význam určitých
 strukturních znaků, které jinak pomáhají konstituovat i normální
 významový obsah silnice.

Např. VAN LENNEP popisuje "asocializaci" jako znak cestovního
 styku takto: "Na silnici navazují se svým spolucestujícím kontakt,
 který však vzápětí korektně a zdvořile co možná nejrychleji ruším." +)

+) Je to básně 18ti letého školáka, který musel být na počátku roku
 1927 přijat na psychiatrickou kliniku v Heidelbergu; H.W.GRUHLER,
 Psychologie der Schizophrenie; Berlin 1929, str.88

++) D.J.VAN LENNEP, Psychologie van het chaufferen /Psychologie říze-
 ní automobilu/ in: Persoon en wereld /Osoba a svět, Festschrift
 HUYTENDIJK/, usp. J.H.VAN DEN BERG a J.LINSCHOTEN; Utrecht 1953,
 str. 165 sl. Srv i předchozí:

"K popisu běžného sociálního styku používáme takových výrazů jako jsou např.: navazujeme vzájemný kontakt, dostáváme se do styku, sbližujeme se spolu, jdeme stejnou cestou. Jsme si navzájem blízko a setkání nás příjemně překvapuje. Jak si ale počínáme a musíme počínat při zběžném kontaktu? Jakých výrazů používáme v tomto případě? A jak vypadá tato situace, sedím-li např. v automobilu? Když sedím v příjemném proskleném prostoru a o d- d ě l e n od světa upírám zrak k okénku, čeká se ode mne, že se budu chovat zdvořile i k druhým automobilům, jejichž řidiče často ani nevidím a vidět ani nesmím, které si musím pouze p ř e d s t a v o v a t . Tyto spáluběhany musím co možná nejzdvořileji nechat p ř e c h á z e t kolem mne anebo sám musím p ř e c h á z e t kolem nich, musím zůstat se nimi anebo jim dát přednost a sám zastavit. Jinými slovy řečeno: společné používání cesty má v sobě vzhledem ke kontaktu vždy cosi n e g a t i v n í h o , cestovní gesta neruší individuaci každého jednotlivého cestujícího, poněvadž tuto individuaci neustále akcentují. Spolucestujícím nejsem nikdy příjemně překvapen, mnohem častěji mi však p ř e k á ž í ."

Svou významovou strukturou silnice lidí odcizuje. V uvedených popisech obou nemocných je tento rys ještě vystupňován; protože se stal součástí patologického prožitku, nabyl podoby tísnivého osamění a úzkostné individuace. Na to pak navazuje transformace obsahu výrazu; strukturní rysy jsou ale identické.

Georgova líčení mají být při našem úkolu pouze příkladem. Tážeme se proto, co je v nich charakteristického pro Georgovu osobu, co má význam obecně platný pro jeho schizofrenní formu existence a co má konečně v této individuálně patologické formě obecně platný význam pro nás pro všechny a pro naši kulturu. Je např.

asociace silnice, divokého běhu k budoucnosti a úzkosti symptomem schizofrenního myšlenkového trysku? Anebo je úzkostná struktura budoucnosti obsažena již ve významovém obsahu silnice? Nemá sugestivní obraz uniformovaného člověka žádnou souvislost s významem silnice v normálním prožívání? To objasní jen pečlivá analýza tohoto významu.

Není náhodou, že se mluví o běhu života⁺, o cestě etnosti, o křižovatce a obratníku, o lidském poutnictví, o široké a úzké cestě atd. Bez dalšího rozumíme i slovům Luciferovým:

"The world in short macadamised, might serve; -
The road to Hell wants mending."⁺⁺

Ve všech těchto obrazech a úslovích se nám slovo "silnice" a "stezka" dotýká přímo bez asociací; bezprostředně postihujeme věc samu. Neznamená to, že bychom měli po ruce jasné vědění o těchto podstatných souvislostech a že bychom byli s to říci správné slovo ve správný čas. Naopak, právě tyto souvislosti musíme vyložit.

Prozkoumáme tedy fenomény nejprve tak, jak se nám samy dávají, a pomocí vlastních zkušeností pronikneme k vlastnímu jádru: k obecné struktuře, k podstatné symbolické hodnotě silnice. Pokusíme se takto postihnout její "přirozenost", tzn. p ů v o d j e j í - h o v ý z n a m u z určitého vztahu západního člověka k jeho světu. Ve významovém obsahu silnice hledáme výraz člověka.

⁺) Např. H. MINKOWSKI, Vers une Cosmologie; Paris 1936, str. 216sl: Pour l'homme, la vie est une r o u t e à parcourir, et cette route n'a rien de métaphorique en elle. Au fond, c'est la seule route que je doive parcourir nécessairement dans la vie, tout en la traçant et en la battissant des mes mains."

⁺⁺) PH. J. BAILEY, Festus /1839/; London 1889, str. 95

3. Silnice jako objekt a jako pole - jako médium a symbol styku - jako dráha. Ustupující cíl

HEIDEGGER při své deskripci "náčini k chůzi" jako příkladu toho zdánlivě nejbližšího a nejreálnějšího ze všeho, co vůbec máme po ruce, dosvědčuje, jak silnici v každodenním prožívání úplně přehlídíme a jak málo ji zakoušíme jako o b j e k t . Na každém kroku cítíme silnici pod nohama, jde jakoby s námi. Od jejího povrchu nás dělí jenom podrážky. Přesto je v jistém smyslu silnice mnohem vzdálenější než známý, které potkáváme na vzdálenost dvaceti kroků. O blízkosti a dálce totiž rozhoduje jen "praktické obstarávání."⁺ Na silnici nejsme kvůli silnici, na silnici jsme proto, že jsme n a c e s t ě k c í l i . Ještě zřetelněji to platí pro toho, kdo jede ve voze. Silnice je pouze samozřejmým vodítkem k cíli, neprožíváme ji explicitně jako objekt. Přesto ale nemůžeme říci, že bychom silnici vůbec nevnímali. Ona dokonce určuje počinání cestujícího. Musíme např. dbát na to, abychom nesjeli z cesty, silnici musíme sledovat a při chůzi se držet jejích mezí. Chodec se má stále na pozoru před tím, co se děje na silnici: oči a uši má nejen p ř e d sebou, ale i z a sebou. Jeho pozornost se obrací dvěma směry: kupředu, k cíli cesty, a dozadu, k ostatním

cestujícími, zejména k automobilistům, kteří by jej mohli přejet. Dostane-li se chodec do úzkých, snadno se může uchýlit na krajnici, která se k silnici přimyká.

Automobilista vidí silnici jinak. Moderní dopravní silnice je tu pro něho; na ní má také zůstat. I nepatrné odchylení by mohlo být životu nebezpečné. Silnice je tak automobilistovi vším a zase ničím. Silnici si uvědomuje jen marginálně. Sem tam s uspokojením nebo nelibostí konstatuje její kvalitu: dobrá silnice, nebo: jak špatně k sobě ty betonové dílce přiléhají! Nikdy se však k silnici neobrací jako k objektu nebo kusu práce. Nikdy jej nezajímá substance, jejíž vlastnosti s ohledem na svůj vůz tak rád chválí nebo haní - ať proto, že okolnosti tuto substanci zdůraznily, nebo proto, že jako cestář nebo silniční inženýr silnici jako objekt vidět má. Snadno lze dokázat, že vlastnosti silnice jsou různé pro chodce a pro automobilisty. Žádný z nich se však nezabývá silnicí jako takovou. Např. nikdo neví, že moderní silniční kryt má tloušťku 7-10 cm. To se jich vůbec netýká. Silnice, jak ji znají její uživatelé, žádnou tloušťku nemá. Není to objekt, pouze plocha, plochý prostor. V tomto prostoru platí velmi důrazně abstraktní poučka, že pevná tělesa jsou neprostupná a že dvě nemohou být na jedno místě. Silnice nepředstavuje s t a t i c k ý řád, nýbrž d y n a m i c k ý prostor. Nazýváme-li s LEIBNIZEM "prostor" "ordre des coexistences possibles", znamená zde koexistence společné

^{*)} (ke str.99) M.HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen 1949 /VI.vyd./

bytí na cestě ke vzdálenému cíli, anebo se toto "být spolu" omezuje na letmé střetávání těch, kteří se pohybují vpřed, ale opačným směrem. Stání ruší smysl silnice. Stát můžeme všude jinde, jen ne na silnici. Kdyby to snad někdo nechápal, ten, kdo jede za ním, by mu to již ukázal. Silnice nutí k jízdě v obou možných směrech. Jiné směry nepřipouští; kdo se pohybuje napříč, jde jinou cestou.

Silnici vnímáme stejně marginálně jako obvykle vnímáme p á - d u , jejímž bližším určením silnice je: přesně popsaný, k určitým cílům zbudovaný díl země. Utvořená dopravní tepna určuje ~~situaci~~ situaci uživatelů pouze jako z á k l a d a o m e z e n í j e - j í s h p o č í n á n í .⁺)

Proto je současně jako jisté pole reelní a blízká - a jako objekt nekonečně vzdálená, ba neexistentní. Silnice je m é d i u m s t y k u , prostředek, "po němž" a "na němž". Její význam tkví v tom, že umožňuje styk, tzn. transport osob i zboží. Proto je také nejstarším a nejzřetelnějším výrazem lidských vztahů.⁺⁺⁾

V jistém smyslu vytvářejí z krajiny organizovanou jednotu teprve silnice. Mnohé vsi vznikly jako uzlové body, tj. vznikly tam, kde se kříží různé směry přepravy a kde se setkávají lidé. Na křižovatce je silnice ambivalentní, lze se vydat různými směry. Musíme ale zvolit ten správný, je třeba chvíli rozvažovat. Křižovatka brzdí dopravu a stává se tak zastávkou, permanentní stanicí, místem, kde se usazujeme.

Jakmile je mezi existujícími osadami položena silnice a jakmile se mezi těmito sídly udržují pevné vztahy, vzniká nová osada nikoli nahodile, nýbrž vždy v rámci tvořeném silnicemi. Silnice a osada se určují navzájem a spolu přerůstají v kulturní oblast. "Ce qui n'est pas douteux, c'est l'étroit synchronisme de la naissance de la culture et des voies de la circulation locale."⁺) Tento výrok platí, ať chápeme "kulturu" jako kultivaci půdy /což předpokládá více či méně trvalé osídlení/, anebo naopak jako vzdělanost v širším smyslu /to však souvisí s obděláváním půdy a osídlením/. Tato souvislost ale není jednoduše kauzální. Silnice vznikají tam, kde je nějaký důvod pro navazování vztahů s druhými, kde je nějaká kultura. Styk pak tuto kulturu obohacuje a silnicím dává jejich ráz. Kultura předpokládá silnice, silnice předpokládají kulturu.⁺⁺) Silnice spínají vsi, města, země a kultury do stále ob-

+) /ke str.101/ Předvedení této situace viz VAN LENNEP, loc.cit.
 ++)/ke str.101/ H.CAVAILLES, La route française; son histoire, sa fonction; Paris 1946, str.5
 +++)/ke str.101/ CAVAILLES, l.c., str.15

++) "... when daylight begins to flow, wawering, and spreads for us over the Dark Ages, what is the first thing we see? I will tell you what is the first thing I see. It is the Roads... I see the Roads glimmer up out of that morning twilight with the many men, like ants, coming and going upon them; meeting, passing, overtaking: knights, merchants, carriers, justiciars with their trains, kings messengers riding post; afoot, friars - black, white and grey - pardoners, poor scholars, minstrels, beggarmen; pack-horses in files; pilgrims, bound for Walsingham, Canterbury, or to Southampton, to ship there for Compostella, Rome"; A.QUILLER-COUCH, Cambridge lectures; London 1944, str.116 sl.

sáhlejších jednot. Silnice je tak sociální symbol; je nejen m é-
d i u m , nýbrž i n á z o r n ý o b r a z styku, v doslovném
i přeneseném smyslu (něm. Verkehr znamená styk i dopravu; pozn.
překl.).

Z této funkce rozumíme její stavbě. Věta, že "silnice umožnu-
je vzájemný styk", je správná jen zčásti; vznik silnice již před-
pokládá alespoň nějaký vzájemný kontakt. Konečně bychom mohli pro-
cházet krajinou i tak, aniž bychom vyhledávali nějakou urovnanou
stezku. Silnice ale umožňuje ř í z e n ý styk a ř í z e n o u
d o p r a v u ; vzniká díky p r a v í d e l n é m u styku. Zaři-
zuje tento styk pohodlněji. Uválcovaný kamenný podklad zjednodu-
šuje přepravu zboží, má člověka k tomu, aby se "prošel sem či tam",
cesta je pohodlná a námaha nepatrná. Silnice překonává překážky,
podporuje styk, otevírá "cestu k bližnímu".

To je také důvod, proč si silnice nevšímáme, proč není objek-
tem, nýbrž prostředkem; sama o sobě nemá žádný smysl, svůj význam
však získává z cíle, ke kterému přivádí. Silnice se slepým koncem
je nesmyslnost. Silnice, která nikam nevede! Známe ji ze sna jako
noční můru, stejně jako silnici vedoucí do neznáma, silnici s nes-
četnými odbočkami, silnici, která podobu kruhu nebo labyrintu.
Ve všech těchto případech jsme ztratili cíl a nenalezli správnou
cestu. Ať proto, že silnice nemá pokračování anebo že nás zavádí
do zcela neznámé krajiny, že nabízí tolik směrů, až se nedá nalézt
ten správný, anebo že nemůžeme jít dále a točíme se v bludném kru-
hu nebo bloudíme b hrůzném labyrintu v vždy jsme ztratili cestu a

nevidíme cíl. Zvláště absurdní je ovšem slepá silnice. V ostatních případech jsme alespoň mohli b l o u d ě t anebo na čas tápat k o l e m d o k o l a, - v případě slepé ulice jsme však ztratili nejen cíl, nýbrž i sama sebe. Cesta bez cíle je tedy ještě horší než nekonečná cesta, která přece jen ještě dává možnost nějakého cíle. Cesta per se vede někam. Končí-li před cílem, který jí měl dát smysl, dospívá k a b s o l u t n í m e z i. Tady možnosti končí. Kdo byl na cestě, a třeba i ztratil směr (ale přece mohl jít dál), ten tu už nemá kam jít. Bytí na cestě se láme o nemožnost dalšího postupu. Proto je slepá cesta symbolem smrti, což je vyjádřeno i holandským výrazem "doodlopende weg" (doslova: cesta běžící k smrti).

Anebo se musíme obrátit. Slepá ulička je však přesto neméně nesmyslná. Narazíme-li na takovou silnici v bdělé realitě, pokládáme ji za n e d o k o n ě n o u, a tím jí dáme provizorní smysl. Slepou uličku proměníme v silnici ve stavbě.

Specifický význam dává silnici teprve cíl: s i l n i c e j e d r á ě a, k t e r o u m u s í m e u r a z i t. Vede nás tam, kam chceme nebo musíme, k cíli, k němuž cestou míříme. Jakmile jsme tento cíl zvolili, stala se silnice něčím, co tu má být vlastně jen pro tuto chvíli. "Snem každého cestovatele je příjezd. Cestování je vedlejší, ano protivné."^{*)} Z toho vyplývá, že silni-

^{*)} -----
M. HAUSMANN, Einer muss wachen; Frankfurt am Main, 1950, str. 42.

ce nás má r y c h l e dovést k cíli, že tedy má být p ř í m á a k r á t k á . Cestující se chce dostat na místo bez oklik. Protože čas spotřebovaný na cestu je jakoby z t r a c e n ý , p r o n a r - n ě n ý čas. Intencionálně je již cestovatel na místě určení, jen s realizací je o jedno fázi pozadu.

Chceme-li kamkoliv jít, je cíl zprvu něčím odlehlým, dosud nedosaženým, co jistě dráha oděluje od našeho východiště. Abychom tam dorazili, musíme tuto dráhu urazit, překonat onu odlehlost. Kde touží kamkoliv jít, dívá se z přítomnosti, ze svého zde a nyní, do budoucnosti, k jistému tam a tehdy. Kde se ale na cestu vydal, intencionálně již svůj cíl realizuje. Vydat se na cestu znamená anticipovat již příchod. Časopřestorové vztahy mění rázem celou strukturu. Právě teď jsem ještě byl doma a vytknul jsem si někde jinde místo, kam pocestuji. Tím se moje " d o m a " stává " g ý c h o z í m b o d e m ", plní už jen úlohu místa, odkud, místa, které musím opustit, abych se ocitl jinde a mohl tam setrvávat. "Doma" již není tím důvěrně známým a bezpečným místem, kde spočívám u sebe; je to jen odrazový můstek, místo, kde ještě jsem, ať již mám být jinde. Rozhoduji se j í t , a tím jsem již tento odrazový můstek, ba celou dráhu předstihl. V okamžiku rozhodnutí j s e m již tam; co je t a m , je intencionálně z d e , b u d o u c í je intencionálně t e ě a vše, co mne od něho dělí, je intencionálně překonáno. Cestování samo je pouze čekací doba, kterou z hlediska intencionálního a cílového zde a nyní z p ě t n ě chápu jako m e z e r u .

Musím ještě dojít tam, kde už jsem, vidím se přicházet, vstřebaný vakuem, které vytvořila moje intence rušící čas a prostor. Proto jsem jako cestovatel netrpělivý; moje cesta pouze vyplňuje toto vakuum. Každou etapu překonávám co možná nejrychleji a proklínám nedokonalost svých prostředků. Silnice vybízí k rychlosti.⁺)

Musíme si pospíšet. Proto se staví velké moderní dopravní silnice, dálnice a autostrády. Dovolují vysoké rychlosti a kladou se jen a jen "propter rectitudinem itinerum"; čím méně vedlejších silnic, tím lépe; křižovatky se řeší mimoúrovňovým vedením silnic; jízdní pruhy jsou oddělené, takže se nelze střetnout s cestujícím v protisměru. Jakmile jsme se zařadili do proudu, nesmíme zpomalit ani zrychlit. Ideálem každého automobilisty je Overseas-Highway, která po celé délce 2000 km od Floridy až po Key-West nemá ani jednu odbočku.⁺⁺⁾

Moderní dopravní silnice se tedy neohlíží na tradiční rozdělení země; musí mít možnost stálého pokračování. Aby dostála svému cíli, musí procházet i soukromým územím. Jen ten, kdo nikdy nepoznal mrzutý pocit z toho, že stále ještě není na místě, jen ten se může ještě divit, že silnice musí vést právě jeho pozemkem a nemůže se ohnout kolem; silnice se neomylně táhne vpřed, aby uvedla ve skutek

⁺) "Dálnice...vybízí k velké rychlosti, k divokosti, opíjí, dává nový pocit světa, dává kontakt s celkem"; HAUSMANN, l.c., str.44
⁺⁺⁾ Podle referátu ve WERELDKRONIEK, 2.dubna 1952, str.14 sl.

ideál překonané délky maximálním zkrácením a vystupňováním lidské mobility. Každý oblouk znamená brzdu a zdržení.

Jestliže se silnice neohlíží na hranice polí a pozemků, je to proto, že již neslouží místním zájmům, nýbrž propojuje města. Vykazuje dokonce stále zjevnější tendenci obcházet i je. Silniční síť se tak stává samostatným systémem, kterým nevládne to či ono místo, nýbrž délka, to vzdálené vůbec. Má to zvláštní důsledky. ROUPNEL popisuje vznik velkých dopravních silnic slučováním místních cest, které již přesáhly hranice okresu⁺). Silnice se postupně vede sama; vesnice ponechává stranou a spojuje města. Ale i osud města je dán vzdálenými cíly. Ve městě se silnice sjednocují, ale zase se dělí; ve městě je jejich "moins la pénétration et la halte que le passage et la hâte."⁺⁺) Silnice proletí svým cílem, přesnější: nahraňuje blízké cíle stále vzdálenějšími. Lze říci, že s i l n i c e s e p r o t a h u j í s a m y .

Co znamená tento samovolně se rozšiřující a osamostatňující se silniční systém? Jaký člověk bydlí v tomto prostoru? Proč přerůstá stezka v dopravní silnici a silnice v bezohledně pospíchající dálnici?

Abychom tomu porozuměli, připomeňme si, že silnice čerpá svůj smysl z cíle a že tohoto cíle je intencionálně dosaženo již tehdy, jakmile se vydáváme na cestu. Atento cíl se znovu může stát dalším

⁺) G.ROUPNEL, Histoire de la campagne française; Paris 1932, str.96.

⁺⁺) ROUPNEL, l.c. str.270. Srv.str.269: "...la ville est soumise à des lois et à des déterminations qui dépassent son site. Ses destinées se commandent de loin. Les grandes voies primitives qui

východiskem ještě dříve, než je realiter dosažen. V jistém smyslu je pak cíl qua cíl již pouhým skutkem zacílení zrušen. Všeobecnou platnost tohoto tvrzení lze napadati na základě faktu, že také můžeme někde jít s úmyslem tam setrvat; anebo že se lze spokojit s cílem dosaženým. Co ale pak, jestliže určitý vztah k pobývání na světě dává lidské cestě životem charakter nekonečné vytyčování jednotlivých cílů? Každý cíl se pak stává provizorním místem odpočinku; setrvání pauzou, krátkou přestávkou, po které jdeme tím rychleji dále. Omezené možnosti nutí člověka sem tam postát a zpomalit svou pouť. Dopřáváme si odpočinku ne kvůli odpočinku, nýbrž jako přípravy k nové cestě za novým, provizorním cílem.

Každý ze své zkušenosti ví, že, pokud se uskuteční, ne vždy odpovídá jeho očekávání ten předmět nebo ta událost, po které dlouho toužil. Jakkoli nás těší, čekali jsme přece jen více. A vytoužená věc, jakmile ji dostaneme, může svou cenu dokonce i ztratit. To je zkušenost, kterou zná i malé dítě a z níž se v pubertě může stát až traumatický zážitek, která ale není cizí ani dospělému. Každá touha přesahuje své možné naplnění. Paradoxně řečeno: to, po čem toužíme, je vzdálenější než to, po čem toužíme. Jinými slovy: k a ž d ý m z a c í l e n í m p ř e s a h u j e m e v y t č e - n ý c í l .

Totéž říká ve své pozoruhodné charakteristice konce Simone DE BEAUVOIR: "Le but n'est but qu'au fond du chemin; dès qu'il est atteint, il devient un nouveau départ."^{*)}. Smíme předběžně připustit,

^{*)} S. DE BEAUVOIR, Pyrrhus et Cinéas, Paris 1944, str.28.

že cesty se prodlužují tehdy, když přerůstání cíle při jeho vytyčování odhaluje provizornost dráhy pokaždé, je-li dosaženo cíle? Narůstání cesty je pak prostorovou známkou transcendence každého zacílení.

Shrňme to, co jsme dosud řekli: Cestu jsme nejprve viděli jako " o b j e k t " a jako p o l e , potom jsme poznali, že toto pole čerpá svůj smysl z vyšší významové roviny, přičemž cesta je m é - d i e m v z á j e m n é h o s t y k u . Toto médium má ale svůj význam z cíle, neboť bylo charakterizováno jako c e s t a , k t e - r o u m u s í m v y k o n a t , jsem-li na cestě za nějakým cílem. A konečně jsme poznali provizorní charakter této dráhy, jež není než e t a p o u . Nekonečná transcendence vyznačující každé naše zacílení činí z cesty symbol věčného cestovatelství, bytí na cestě.

4. Dopravní silnice a úzká pěšina -
intimnost krajiny a putování - stez-
ka a polní cesta jako raná forma do-
pravní silnice

Je nasnadě otázka, zda není jednostranné, ztotožňujeme-li bez dalšího cestu s dopravní silnicí. Nekřivdíme tím stezce, polní cestě, nepatrné vedlejší cestě? Nezkoumáme cestu až příliš z aspektu délky a jen málo jako spoj něčeho blízkého? Co bylo řečeno o silnici, že totiž prochází zemí, určitě neplatí pro polní cestu. Zajisté, "un chemin droit ne mène jamais qu'au but"⁴⁾, dopravní silnice, o kterých jsme dosud hovořili, jsou přímé silnice. Za svým cílem spějí přímo. Chceme-li se dostat co nejdále, jsou to ony, které nás vedou bez oklika. Cestující, který jede po takové silnici, se vůbec nezabývá, anebo jen příležitostně, krajinou či vyhlídkou. Panoráma jej nechává chladným, neobrací se k němu tak niterně jako ten, kdo přírodu miluje. Tomu, kdo je intencionálně někde jinde, ač tělesně je ještě na cestě za vzdáleným, pro něj však tak blízkým cílem, se avéráz krajiny uzavírá. Podél pohoří, na něž poutník vytržený z času vystoupí až po několikahodinovém úsilí, projede automobil v pěti minutách. Jen horolezec zná skutečnou přirozenost horského kraje, poněvadž jde za ní a ona k němu hovoří taková, jaká je: nehostinná a přece zvoucí, vyzávající k výstupu až na samý vrchol

⁴⁾ A.GIDE, Journal 1889-1939; Paris 1949, str.745.

s nasazením života, aby se odtud potěšil jasnou vyhlídkou - což je ostatně intence docela "moderní". Vystoupil kdy vůbec DANTE s takovým úmyslem na očistnou horu?

Automobilista, kterého krajina naplňuje obdivem, se z ní těší z pohodlné distance. Jeho větší pohyblivost jej krajině vzdaluje. Moderní silnice a dopravní prostředky tak zakládají nový pohled na svět. Anebo je to naopak nový svět, který zplodil moderní silnice? Nový svět, který se stále více a více vzdaluje od niterného pozorování přírody - a mlčí o velebné přírodě božsky proměněné zbožným pohledem?

V tomto novém světě "známe" kraj tehdy, když jsme projeli všemi hlavními silnicemi, vyšplhali se na eventuelní průsmyk a tu a tam jsme několik dní odpočívali v hotelu. Dopravní silnice bezpochyby podporují turistiku a poznávání cizích zemí - zároveň však i letmé sight-seeing a stále větší odcizování se přírodě, která brzy ztrácí svou fundamentální "cizost" podněcující k rozjímání.

Cestující, který nepřichází jako turista, aby se rozhlédl po cizí zemi, věnuje krajině pozornost ještě menší. Pro něj je nanejvýš malebným pozadím, dynamickým dekorem, který mu svým měnlivým tvarem a barvami krátí čas mezi odjezdem a příjezdem.

Když VAN LENNEP poznamenává, že krajina, kterou projíždíme třeba 80 km, je méně reální, anebo alespoň podivně reální⁴⁾, vyplývá to z toho, že z o d u š e v n ě n é k r a j i n y byla redukována na m a l e b n é p o z a d í. Právě tím však nabývá nové

⁴⁾ VAN LENNEP, l.c. str.166.

reality v očích toho, kdo cestuje ve spěchu; takový cestovatel už nevyhledává ono kontemplativní pohroužení, které HAUSMANNOVI zjevil WORPSWEDER jako nebeský kraj, kraj světla, všekraj /Himmelschaft, Lichtsegaft, Allschaft/^{*)}; uspěchaný cestovatel se žene za cílem, kterému je všechno podrobeno a který nestrpí žádnou svévoli krajiny. Takto se s krajinou nesetká, a přece jí projíždí.

V krajině není ten, kómu je pozadím nebo vyhlídkou. Kdo se k ní chce přiblížit, vydá se na pěší cestu, dá se úzkou stezkou, která vede k samému srdci krajiny, poněvadž nevede k žádnému cíli, hýbrž se toliko poddává střídě, výšinám a proláklínám terénu. Stezka se vine kolem kraje lesa, jde podél potoka a řeky; nevyhýbá se stromům nebo jiným překážkám, protože to žádné překážky nejsou. Ty brání jen tomu, kdo vyhledává přímou cestu. Podle RILKA to jsou "chemins, qui ne mènent nulle part...^{*)}", včleňují se do krajiny a v ní se rozvíjejí:

"Chemin qui tourne et joue
le long de la vigne penchée,
tel qu'un ruban que l'on noue
autour d'un chapeau d'été."⁺⁺⁾

Lesní cesta, stezka jsou útulné, netáhnou se vpřed, nýbrž krouží kolem svého jádra. Obemykají krajinu a naopak krajina je zahrnuje, aniž by se je snažila rušit, nýbrž je pojímá do sebe⁺⁺⁺⁾. Cesta...

^{*)} Srv. HAUSMANN, l.c. str.166.

⁺⁺⁾ R.W.RILKE, Gedichte in franz. Sprache; Insel-Verlag 1949, str.65.

⁺⁺⁺⁾ RILKE, l.c. str.59

⁺⁺⁺⁺⁾ "Le chemin primitif... se donnait, se voutait tout entier au petit pays. A cause de cela, le pays lui est souvent resté fidele..." ROUPEL, l.c. str.232.

krajinou je organickou součástí kraje a je uzavřena do imanence celku⁺), kterýneuniká před sebou, nemíjí se sám se sebou, poněvadž neklade cíle a nemůže se sobě odcizit. Krajina vzkvétá, aniž by překračovala své vlastní hranice.⁺⁺)

Lze též říci, že cesta krajem se uskutečňuje v niternosti krajiny. Proto, jak říká básník, prochází tato stezka srdcem toho, kdo přírodu miluje:

"The grand road from the mountain goes shining to the sea,
And there is traffic in it, and many a horse and cart;
But the little roads of Cloonagh are dearer far to me,
And the little roads of Cloonagh go rambling through my heart."⁺⁺⁺)

+) Srv. B.AAPJES, Een voetreis naar Rome; Amsterdam 1946, str.35:

... wie als ik den dag kan leven	Zij slingeren door de wijngarde
Zonder dat haast hem begeleidt,	Roodbruin of door de zon
Die verkiest de landwegen boven	vergeeld;
De heirbaan van den korten tijd;	Zij zijn de aders van de aarde
	En uit haar eigen schoot geteeld.

Překl: ... kdo nešťván zná slavit také den, ten raději než vyšlepanou cestou se vydá po stezkách, co nejdou zpřímá. Vinou se réšovím, rudé, či žluté, cévy země vzešlé z jejího klína.

++) RILKE l.c. str.64.

+++) Eva G.BOTH, uvádí GREGORY l.c. str.230.

/dokončení poznámky ze str.107: l'ont suscitées obéissent aux directions, aux appels, aux suggestions de toute une vaste région. Elles ne se réunissent que pour repartir."

Ani tentokrát není podle našeho názoru shoda obrazů náhodná. Silnice vede od nehostinného pohoří k otevřenému a širému moři, které již mnohé vtáhlo až za svůj horizont. Tato silnice nám není tak drahá jako venkovská cesta, jde mimo, místo aby vedla k nítrě. Na velké silnici se můžeme v y z n a t ; ú t u l n ě se cítíme jen na mílých venkovských cestách. Modernizace těchto cest tedy znamená porušení integrity krajiny. Její vlastní stezky tuto integritu naruší. Velká silnice zpřístupňuje celé okolí a je tak příčinou stesku po zaplašeném míru, klidu a ústraní⁴⁾.

Kdo hledá ústraní, může se stáhnout do poklidu studovny, anebo přemítat u kamen; ale může také vyjít ven a na procházce nalézt sebe sama v intimitě krajiny, na břehu kouzelně tiché říčky, v šumícím lese, pod bezpečnou klenbou nebes.

Cestující na dálnici je nejen někdo, kdo brání dopravě a riskuje svůj život; je to také bloud. Bať neví, co znamená cestovat, anebo je tak obrácen do sebe, že touto svou strukturou orientovanou do budoucnosti strácí vše, co na světě má. Kdo poznal určení silnice, ví

4) "Dear old road, no wonder, surely,
That I love thee like friend!
And I grieve to think how surely
All thy loveliness will end.

For thy simple charm is
passing.
And the turmoil of the street
Soon will mar thy silvan
silence
With the tramp of careless
feet."

J. CARMICHAEL, An old bush road; uvádí GREGORY, l.c. str.251.

že tam se cestovat nedá, že to její struktura dokonce znemožňuje. Písek, kamenitá stezka, přirozený podklad se ujímají poutníka již proto, poněvadž jej nutí každou chvíli měnit krok, nohou se přimknout k půdě. Poutník se povolně podřizuje, splývá s krajinou; kdo si při chůzi svertne nohu, neporozuměl krajině správně. Krátké či dlouhé kroky děláme vždy podle stavu půdy a v živé jednotě s ní. Pouť uplývá nepravidelně jako potok nad nerovným řečištěm.

Naproti tomu rovná cesta nutí k rychlému, pohodlnému postupu; putovat nelze, po ní lze pouze kráčet, projíždět - a výtečně pocho-
devat. Plochý podklad je na každém místě jako pohodlný běheun, skýtá systematizovaný a přesně vypočítaný kontakt. Vybízí k ostře frázova-
nému kroku. Kdo se odváží sejít z rovné cesty na louku, ten klopýtá. Po silnici se jde dobře kupředu, přiměřenými kroky lze pohodlně držet
přímý směr, jsme v rozmařeném prostoru, jehož struktura vládne dálka. Díky svému vyrovnaní k sobě povrch cesty nikde nepoutá žádnou zvlášť-
ní pozornost; taková cesta nemluví, je nezajímavá. Je to jen nikde
organicky nediferencovaná plochost. Silnice nedává než dráhu; chce,
abychom kráčeli stále dál.

Poutník, který se zastaví anebo posadí tam, kde právě je, mož-
ná postřehne to, co k němu oprvdu promlouvá; větev, narevnávající se
květinu, kámen, suchý písek, který se dá pouštět mezi prsty, anebo
vláčný jíl, který lze snadno hníst. Kdo se však dívá na silnici,
aby s ní navázal kontakt, vidí jen civící anonymní prázdnotu asfaltu
a betonu^{*)} i nicotu. A kdyby se snad z vozovky odlomil kámen, nezbyvá-
^{*)} "Daar ligt de straat, de anonieme, / Altijd sendere eenwege straat.";
AAFJES, l.c. str.40.

než jej odstranit - aby nebrzdil dopravu.

Časovou formou silnice je vlastně p o p ř e n í , které tkví v tom, že ještě nejame někde jinde; je to čas, který by měl nebýt - jen tato časová forma vysvětluje spěch. Polní cesta spěch nezná a jde tak, jak chce prostředí. Chvátajícímu cestovateli se proto zdá být nepotřebná dlouhá. Při putování a toulkách však odpadá cíl cesty, a proto se cesta nevleče. Poutník "nezná příchod, nezná cíl..., neví o žádném 'proč' a žádném 'kam'. Putování je navěčené, neúčelné a nejisté. Pro poutníka není důležitý příchod, nýbrž putování, cestovatelství, silnice."⁺ Ale to platí nejen pro putování, nýbrž stejně tak i pro procházku, tento "nejvýšechnější výkon pozorování přírody při volném pohybu."⁺⁺ To ještě rozvedeme. Je-li samo cestovatelství a silnice poutníku tak důležité, pak to znamená, že k nim není v podobném vztahu jako motorizovaný dobrodruh, který chce zkoušet maximální rychlost svého vozu s jediným cílem, kterým je polykání kilometrů. Rychlost vyvíjí pro oopojení z ní a tak říkajíc c e n t r i f u g á l n ě . Kdo usedá za volant, aby se nejvyšší rychlostí pustil vpřed, na cestě za překonáním posledních hranic a překážek, hraje hru, kterou bychom mohli reprodukovat obrazem pohybu ve spirále: je to pohyb expanzivní, ale svým cílem nemá než expanzi samu, vzdalující se stacionárnímu centru.

⁺ HAUSMANN, l.c. str.42. Srv. The vagabond od R.L.STEVENSONA, uvádí GREGORY, l.c. str.3:

Wealth I seek not, hope nor love,
Nor a friend to know me;

All I seek, the heaven above
And the road below me."

⁺⁺ L.VANDER KERKEN S.J., Het menselijk geluk; Antwerpen 1952, str.191.

Co je však c e n t r i p e t á l n ě j š í h o než putování? Putovat znamená kroužit okolo niterného těžiště, které se vyjevuje krajinou. T á h n o u t k r a j e m : niternost, útulný domov, po němž prahneme, není tam, kudy se ubírá poutníková noha; ale přes- to tam jdeme, byť domova nedosahujeme. Odhaluje se "v ustavičném údivu z neznámých pohledů na měnlivou blízkost."⁺ Vždyť putování lze také opsat jako "spontánní touhu po tušené dokonalosti", jako čistou "chůzi ze čímsi neurčitým, co je všude a nikde."⁺

Proto klade poutník důraz na vlastní cestování, poněvadž mu jde o dynamické trvání, o rytmický pohyb směřující za ořířodou, o "vcít- ění se chůzí a pozorováním do přírodou prostoupeného okolí, které mu kráčí v ústřety."⁺ Anež řečeno s básníkem:

"Ich bin nicht gekommen um anzukommen,
ich ging nur so für mich hin -
weil an dem Weg so hohe Bäume
über so kleinen Blumen stehn.

Aber jetzt da ich hier stehe, nun sehe ++)
ich dass ich wirklich gekommen bin."

Nikoli neprávem tedy VANDER KERKEN uvádí putování do vztahu s prožitkem štěstí; ba nazývá je v ý k o n e m štěstí. V opravdovém putování je cosi jako návrat k prestarému niternému štěstí, jaké se může ukazovat jen v mlhavé rozpomínce, ale zároveň i jako předzvěst

⁺) VANDER KERKEN, l.c. str.191.

⁺⁺) /Nešel jsem, abych přišel, šel jsem jen tak - poněvadž při cestě stály vysoké stromy nad malými květinami. Ale teď, jak tu tak sto- jím, vidím náhle, že jsem opravdu přišel/ Pierre KEMP, uvádí VANDER KERKEN, l.c. str.192

budoucího naplnění. Krajina vykroužená kolem skrytého středu se zjevuje jen tomu, kdo se v putování navrácí k "základu všech věcí."

Právě proto je cesta krajinou jakožto *c e s t a* ambivalentní. Venkovská cesta dává putování za pravdu; avšak putování není důvodem venkovské cesty. HAUSMANN poznamenává, že pěší cesta je *k r á s n á* cesta; a tato krása je asi o to větší, čím méně slouží cesta svému původnímu účelu⁺). Poutníková intence proměňuje venkovskou cestu v to, čím je tato cesta pro něj. Tuto proměnu ovšem podporuje sama podstatu přirozeného kraje, do něhož se místní cesty tak nenuceně vetkávají. Viděli jsme, že RILKE oslavuje bezcílnou chůzi po klikaté stezce jako pozitivní vlastnost. Ale to jen proto, poněvadž v ní rozpoznává obraz vlastní touhy po tichém domově: "*le verger et la route, c'est toujours nous*"⁺⁺). Ale také by to mohlo být jinak. CÉLINE používá téměř stejných slov jako RILKE, aby vyslovil, jak k nevystání, ba k neobývání se jemu ukazuje kraj v bezcílné chůzi⁺⁺⁺). Krajina se nám zjevuje i v podobě, s jakou se setkáme jen zřídka.

Principiálně je prožívání estetického charakteru možné všude tam, kde je nedůležitý užitek a věcná účelnost, kde cítíme zalíbení z krásné formy, půvab látky a barvy, v nichž se krása zjevuje, jako *d a r*.⁺⁺⁺⁺) Krásná může být i raketa, i výbuch bomby lze prožít

+) HAUSMANN. l.c. str.41

++) RILKE, l.c. str.19

+++)) L.F.CÉLINE, Voyage au bout de la nuit; Paris 1934, str.18:
"Moi d'abord la campagne, faut que je le dise tout de suite, j'ai jamais pu la sentir, je l'ai toujours trouvée triste, avec ses boursiers qui n'en finissent pas, ses maisons où les gens n'y sont jamais et ses chemins qui ne vont nulle part."

++++)) O kráse jako daru viz: F.HABERLIN, Allgemeine Ästhetik, Basel-Leipzig 1929.

jako mohutné slavnostní ztělesnění vznešenosti; a po dálnici se při
dušném letním odpoledni, když "roste rachotivá bouřková hradba,
mocné spiasty vod se s hukotem hrnou z nebe na zem a blesk za bles-
kem vizionářsky ozařuje fialovým a modrým svitem kraj", rozestírá
ominózní krása⁺⁾ . Pak i anonyrní silnice nabývá své individuality:
neúprosně se stře do dálky, hrůzná, ale dávající pocit jistoty,
že přetrvá všechny bouřky.

Esteticky zaujatí lidé tyto fenomény předpokládají ještě dříve
než na sebe nechají působit jevy a jejich skrytou zákonitost. Nikdy
ale nesmíme zapomínat při pozorování cesty, ať stezky nebo dálnice,
na její původ v podstatě člověka. Cesta nese svůj rodný list vtištěn
na čele. Chceme-li ji přeměnit v pěší stezku, bereme jí její cíl,
její 'kam', vkládáme ji nazpět do krajiny a pod jejím vedením spě-
jeme k jejímu centru. Kdo se chce k tomuto srdci přiblížit co nejví-
ce, brzy stezku opouští: cesta k srdci není položena.

Je-li putování n á v r a t e m do ticha a klidu přírody a
v nejhlubším smyslu o b r a t e m k imanenci krajiny, je pěší ces-
ta c e d t o u n a z p ě t, cestou po níž se navracíme do skryté-
ho domova. Ono "nazpět" této cesty návratu není obrácený cíl cesty
někam; není to vice versa, nýbrž radikální proměna vztahu ke koneč-
nému bodu. Návrat ruší smysl cesty: cesta přece přibližuje dálku.
Domev, do něhož se navracíme, do sebe dálku pojímá. Tomu, kdo se nav-
rací, se svět sesychá do sebe. Cesty jsou pak nadbytečné, poněvadž
všechno je u sebe.

⁺⁾ HAUSMANN, l.c. str.43.

Svým nejpůvodnějším smyslem nás cesta vyzývá, abychom se na ní formovali stále účelněji. Cesta jde za svou limitou. Ze své povahy se stezka stává silnicí, silnice autostrádou. Již i stopa zvíře někde vede: k doupěti nebo napajedlu. Chodí-li tam zvíře stále a jdou-li po jeho stopách také jeho příbuzní, vzniká stezka, tradiční pěšina k ~~žáze~~^{žaze} nebo k lovnému revíru. Nemůžeme chápat lidskou i zvířecí cestu jinak než z původní touhy po vzdáleném cíli. Člověk i zvíře se odpoutali od půdy; člověk nadto i od svého okolí; jemu je otevřen celý svět. V něm má dům a obydlí. Může však zvolit i místo jinde a k němu si pak razí cesty, které se stávají autonomním znakem jeho bytosti původně orientované k dálce a délkou vedené.

Aniž bychom ignorovali venkovskou cestu, chápeme ji přesto jako ranou formu cesty ve smyslu dráhy, kterou ustupující cíl nutí k neustálému prodlužování. To ale neznamená nic jiného, než že je cesta výrazem lidského sklonu k touze po nekonečnu.

5. Podstata cesty - představba a výstavba prostoru v obývaný prostor s otevřeným horizontem - prezatímní konzolidace jako index nekonečného poslání - přirozenost cesty je přirozeností člověka.

Cesta nám dává možnost někde se vydat, neurčuje však již, kam. Jednou vede sem, podruhé tam, vždy podle cíle cesty. Dohromady cesty tvoří systém vodítek, který lze rozčlenit na různé úseky. Tvoří osno-

vu, v níž lze realizovat různé směry a dráhy. Jinak řečeno: vlastním "cílem" je umožňovat rozmanitá zacílení, dovést různé koncové body. "Cesty tedy rozvírají určitou oblast, zpřístupňují všechny eventuelní důležité body..."^{*)}

Nevíme, zda je ROUPNELOVO pojetí správné historického hlediska: v každém případě však připadl na stejnou myšlenku týkající se místních cest. Ty jsou podle něho osnovou krajiny, jsou "comme l'organe de distribution des terres, c'est-à-dire la base du morcellement parcellaire, l'élément essentiel dans l'aménagement du territoire."⁺⁺⁾ Podle ROUPNELA lze tento vztah také obrátit: cesty člení krajinu právě tak, jako je systém cest založena na rozčlenění krajiny.⁺⁺⁺⁾

Sociálněgeografická merita této teorie ponecháváme teď stranou. Ať správně nebo nesprávně, vidí autor v cestě konstitutivní element, jímž se strukturuje krajina. Cesty jsou tepny vzájemného styku a potud z určité části země *f o r m u j í* obyvatelný a obývaný prostor, označují sídlo a statek a vymezují je proti cizímu. Cestovatel, který cestu používá, poznává krajinu a její proměny, objevuje místa, kde má co dělat.

Cesty po zemi i po vodě, tyto topografické exprese lidské pohyblivosti, jsou prostorovým výrazem člověka - formovatele prostoru!⁺⁺⁺⁺⁾
"la route reconstruit l'espace en lui donnant un 'sens', dans la double acception du terme: une *s i g n i f i c a t i o n* exprimée dans sa *d i r e c t i o n*"⁺⁺⁺⁺⁾.

*) ...le mouvement matériel ou possible impliqué la 'voie' agit comme une 'ouverture' de l'espace"; E. DARDEL, L'homme et la terre; Paris 1952
++) ROUPNEL, l.c. str.80 ; ROUPNEL, l.c. str.214 ;
++++) DARDEL, l.c. str.18 ; ++++) DARDEL, l.c. str.40

Cesta vnáší do naší sféry cosi, co lze vytyčit jako cíl. Neznačuje tak dobývání dálky, poněvadž dálku přibližuje. Umožňuje dospět kamkoliv a být kdekoliv. Cesty určují obývaný prostor a konzolidují jej jako uzavřenou, kultivovanou sféru svých obyvatel. Kde cesty končí, začíná oblast nepřístupná, ještě uzamčená. Ale toto "ještě" znamená, že neběží o nic konečného; konzolidace je prozatímní. Zatímco cesty organizují vlastní oblast, již jí tím samým přesahují, touží se šířit: s t a v í - m e - l i c e s t u , b e r e m e n a s e b e n e k o n e č n ý ú k o l . Cesty rekonstruuji a organizují nejen prostor, ale také tvoří prostor nový, nekultivovaný.

Tím ale homogenizují svět; je zrušen centrický řád rozvíjený z vlastního domova, vázanost na místo bydlení. Cesta je nejen indiferentní vzhledem ke krajině, ale díky ní se indiferentním stává i krajina, poněvadž cesta láme niternou útulnost kraje, zvnějšňuje jej a těžiště přesazuje do nekonečna. Anebo i proto, protože se člověk vytrhává z hranic svého kraje, aby se vydal do dálky, kterou mu cesta zpřístupnila. Cesta tak vytváří excentrický prostor, j e v ý r a z e m e x c e n t r i c k é p r o s t o r o v o s t i , tedy světa, v němž již člověk nikdy není úplně sám sebou.

Konzolidoval sice určitou oblast jako svou a všechna místa v tomto prostoru zapojil do sféry svého vlivu, tím ale ještě nedokončil, co začal. Konzolidace vlastní sféry obrací pozornost na sféru ještě uzamčenou. Původně odlehle se sice přiblížilo, ale tak se také zformovala nová dálka, jež je důvodem nové cesty: cesta je známkou nekonečné dálky.

Cesta vnáší pohyb do statické krajiny, pohyb směrem k horizontu. Nic nám v krajině nepřibližuje lépe tuto perspektivní přitažlivost dálky než sbíhající se rovnoběžky cesty a železnice, které jako by nekončily v horizontu, nýbrž neviditelně jej překračují. Opticky tak zaručují kontinuitu viditelného i dosud neviditelného. A tak jako procházejí krajinou, tak také charakterizují člověka v jeho podstatě - člověk je tím, kde tudy prochází.

Z lidského pobývání odvozuje cesta svůj význam. Její "přirozenost", tzn. princip vládnoucí nad jejím vznikem a vývojem, není než přirozenost člověka. Jejím projevem je v krajině ztělesněná lidská intence, ztělesnění jeho transcendujících cílů, ukrytých, podle DARDELA, ve tváři země.

(přeložil m.p.)

poznámky k finkově knize o systematických otázkách pedagogiky

petr rezek

Autor přednášek o životní cestě obsažených v tomto sešitě by rád doplnil své výklady poznámkami ke knize Eugena Finka o základních problémech systematické pedagogiky (Grundfragen der systematischen Pädagogik, Freiburg 1978, stran 284), a to již proto, že sám tento okruh problémů se značné části pominul, ale hlavně pak z toho důvodu, že se sám některé otázky snažil řešit z hlediska kosmického pojetí, které je Finkovi hlediskem vůdčím. Referent věří, že pomocí Finkových výkladů bude moci své skácky prohloubit a doplnit.

Nejprve k rozdílné metodě. Všechno lidské je dle Finka fundováno ve smrti - chápané jako vnitřní mez, k níž se neustále vztahujeme, bez ohledu, zda na ni myslíme či nikoliv; jen vzhledem k takové mezi je pak možné rozvrhnout se vzhledem k celku života. Nekonečný život by podle Finka nepotřeboval a ani by nemohl pojmut např. nějaké volné rozhodnutí - to by v životě bez konce utonulo. Teprve vzhledem k lidské konečnosti mají lidské věci s v á j čas, je n a č a s e něco učinit apod. Fink postupuje jakýmsi nepřímým důkazem, pokud v podobných zkoumáních o důkazu chceme hovořit. Smrtelnost je mez, za kterou nic

nepokračuje, jen pro druhého umírá umírající v čase a zůstává zde mrtvé tělo - a čas jde dál; smrtelnost z hlediska vnitřního Fink označuje za základní pro všechny lidské fenomény (tak i v knize Grundphänomene des menschlichen Daseins, Freiburg, München 1979) - ovšem zdá se, že na základě toho, že si m e l z e p ř e d s t a v í t, jak by jinak všechno lidské, včetně radosti, naděje, lítosti, práce, mravního jednání bylo možné.

Referent naproti tomu ve svých přednáškách postupně a nesouvisle dospíval k takové generální tézi, jakou galézáme u Finka; vycházel z několika konkrétních analýz, jakýchsi sond, které chtěl zasadit do širší souvislosti kosmické; nejednou jsou pak referentovy výklady prováděny na nějakém extrému, např. Životní cesta je vykazována v souvislosti se šílenstvím. Smrt pak je odkrývána v příkladech, kdy se jí díváme "do tváře", řečeno s Pinkem, kdy hledíme přímo v to, co se v e smrti ohlašuje, totiž v temnou stránku světa v její vládě a moci. Tedy spíše než úvaha o m o ž n o s t i zkušenosti spíše zkoumání příkladů, ve kterých se tato "možnost s a m a ohlašuje. Autor se domnívá, že na silných příkladech lze vykásat poněkud příměji onu možnost zkušenosti, její fundament, kterým je svět; ovšem ani zde není možné podat explicitní d ů k a z , že takový základ je předpokládán v k a ž d é zkušenosti: zde spíše přichází ke slovu eidetické nahlédnutí konkrétního případu jako realizace obecné souvislosti. Ovšem k onomu fundamentálnímu lze právě dospět v nahlédnutí p ř í m o - a teprve pak lze spatřit zařazení případů, které nejsou "silné" jako příklady demonstrační.

ferentův se vyznačuje mezerovitostí. Ovšem s y s t é m a sama je Fínkem pochopena ne jako "soustava" vysoce organizovaná a jen ve výměně energií a informací "otevřená" vůči prostředí, nýbrž systéma mu znamená korelaci (Entsprechung) člověka a světa. Systematická pedagogika vychází z této korelace.

Prote Fínek pedagogiku nezakládá v biologické nedostačivosti, se kterou se člověk rodí a v níž bývá spatřováno opedstatnění výchovného chevání - nýbrž lidská bytost, která je otevřena sama sobě, zakuší bez tvarost - svou i svých potomků - a potřebu nějakého tvaru dojít, zakuší základní lidskou nouzi, která se člověka dotýká jako nekonečná všemoc, schopna přepadnout hrůzností z propastnosti; vystát ve vzájemné poradě vychovatele a vychovávaného tuto dotčenost s v ě t e m je základem výchovy. Porada je vzájemná proto, že m y s l í c í vychovatel (a slovo "myšlení" znamená dotýkat se podstatného, zde základů výchovy) zahlíží, že i d e á l , který je tou kterou interpretací EUDAIMONIA (blaženosti), se děje na pozadí propastnosti světa, je konkrétní odpovědí: na tomto odpovídání se pak myslící vychovatel se svých chevan-
cem spolu podílejí, to znamená, že se výslovně vztahují ke světu jako celkovému chodu věcí, vzházení a zapadání. Právě že lidská bytost nepatří ani do oblasti, kde vládne Pán, ani do jasného světla Apolónova, je jí dáno být na pomezí, to znamená vztahovat se k oběma pólům rozvrhy, ideály, které dávají míru jednotlivým jednáním: ale nejsou to výhradně lidské rozvrhy, jakési projekce, nýbrž odve^žují se s d í m e n s e s v ě t a s a m o t n é h o ; necností smyslu se vlamují do lidského světa. Ideály, lidské odpovědi propastnosti neomezeného a bezhraničného, jsou spíše hvězdami udávajícími směr lidského života - jsou nablízku,

v tom je jejich lidskost, ale současně neuchopitelné v dálce, v tom je jejich světový přesah. Jen něco takto nedosažitelného může člověka vést ve světě, co je samo světové a v blízkosti se obrací ke konščnému. Člověk jako světoobčan obývá svět; v ideálech a mravním životě nakonec zpřesňuje Fink k o s m í c k o u korelaci člověka ke světu.

Jak potom z hlediska myslícího vychovatele vidí některé spory v pedagogice současnosti? Je potřeba upozornit především na jeho analýzu výchovné praxe v rodině, kde se dostává chovanci první opory a prvního tvaru - ovšem již z hlediska světového, protože muž a žena reprezentují dva typy lásky a dva elementy bytí, takže rodina je o b r a z e m s e ř ě t a . V ochraňující a přijímající lásce matky přichází ke slovu temná stránka světa, v lásce otce pak, v jeho nároku a vedení k samostatnosti, stránka světa, která dovoluje rozlišitelnost a setkání s tím, co vzhází do svého tvaru a místa. Dítě tak již v rodině, provládané dvěma principy lásky, zakouší dění světa. Jako falešná se pak jeví alternativa "právo na dětství kontra dětství příprava na dospělost" - oba póly jsou zahrnuty ve výchovné praxi rodiny, ve dvou zmíněných typech lásky. Zde Fink kriticky navazuje, jakož i v části věnované závěrečné situaci výchovy, státu, na rozbor Hegelovy. Stát není možné pochopit podle proměny substance v subjekt (Hegel), ale na základě propojenosti základních lidských fenoménů, které se vyskytují již v rodině. Stát se mu nejeví jako náhodný výsledek vývoje, ale jako pokračování tendence, která je již v rodině obsažena - rodina jako praxe lásky je současně ve své intimitě překračována zveřejněním ve fenoménu p r á c e . Rodina je sice prvotním pracovním společenstvím, avšak je tu již u slova jiný princip:

práce je vztah k zemi, k odporu ženě a jejímu čarům - tedy jiný princip, než je stále nové a nové zakládání rodiny, člověk se tu zpředměťňuje ve svých pracovních výtvorech - odtud pak zveřejnění, které se jiným způsobem děje ve fenoménu v l á d y . Teprve z propojenosti těchto fenoménů je pochopitelný stát (i přes všechny dnes vznesené výhrady vůči němu) jako "spára", kterou se národ zapojuje do světa, kterou světu odpovídá. Zde referent vidí největší přínos Finkův, pokud ostatní téze o světoobčanství a kosmické pojetí lidského života byly již rozpracovány v jeho předchozích knihách. Totiž upozornění na prvotní smysl instituce státu, kterou dnes řada kritiků bezradně odsuzuje. Stát je původně místo v š e c h zřetelů ke světu; nebyl by pak jenom realizací svobody, ale též "ne-svobody"; strukturování lidské existence " v plné a úplné odpovídání světu ve státě má mít jiný charakter než 'realizace' svobody. Muselo by právě tak realizovat svobodu jako nesvobodu pánických ~~maňasů~~ mocností, muselo by lidství ve státě postavit právě do nejostřejšího existenčního napětí"(265-6). Finkovi tane na mysli ohled ke všem zřetelům světa, respektování všech základních fenoménů lidského života (jejich výčet Fink nepovažuje za uzavřený, např. v knize Grundphänomenen des menschlichen Daseins zkoumá smrt, práci, lásku, moc /panství/ a hru, jinde uvádí řeč, zrychlění aj.). Z jednostranného orientování státu na pokrevní svazky vyplývá kult mrtvých a orientace výlučně k minulosti, jinou jednostranností je stát orientovaný na práci nebo na meci. V takových podobách jednostranného zdůraznění je znemožněno sebestrukturování celého lidského bytí dle všech jeho základních zřetelů, neuskutečňuje se s o u č a s n ě v dimenzi lásky, smrti, práce a vlády /současné/ - jen tyto dimenze se své vzájemné

o d k á z a n o s t i a p r o p o j e n o s t i tvoří vibrující napětí plné protikladů, život jako kosmické odpovídání. Podle Finka je m o ž - n o s t státu na základě uvedeného vzájemného proniknutí lásky, smrti, práce a vlády ve zřeteli ke světu v lidském ustrojení j a k o m o ž - n o s t zachována dodnes. Právě v úvaze o státě jako završující situaci výchovy v souvislosti s proniknutím několika základních fenoménů by snad bylo možno korigovat jednostranné zdůraznění lásky (byť chápáné ne jako lidský cit, ale jako dar a milost) u řady neoficiálních filosofů poslední doby, ovšem zatím jen na takovou možnost upozorňujeme, rozpracování kritické odpovědi si referent vyhrazuje na dobu pozdější.

Ponecháváme stranou Finkovy rozборы Kantova pojetí ideálu, kritiku a ocenění Hegela v jednotlivostech. Především referent považoval za nutné zmínit p r o p o j e n o s t základních fenoménů lidského života jako základ inter-subjektivní ve státě, kterou sám nezahlédl, protože byl orientován spíše problémem "druhého".

Závěrem ještě pro myslícího pedagoga dneška: "Krise je snad současně velkou přízní osudu, nutí nás tázat se radikálněji než dříve - ne již jen výchovu praktikovat podle převzatých receptů, nýbrž přemýšlet, co je ideál, co výchovný vztah, co rodina a stát. Nouze je nejsilnější výchovná moc. Ať také nouze, že nevíme, k čemu dnes člověk má být vychováván, jednoho dne působí výchovně!"