

EDICE
střed
•

Michel Maffesoli

O nomádství

Iniciační toulky

přeložil Josef Fulka

PROSTOR

© Librairie Générale Française, 1997
Czech edition © PROSTOR, 2002
Translation © Josef Fulka, 2002

ISBN 80-7260-069-9

209.213	
KRAJSKÁ KNIEOVNA V PRAZE	
416057	
394.4:319.4	N

39

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en République tchèque et de l'Institut français de Prague.

Toto dílo vychází v rámci programu F. X. Šalda na podporu ediční činnosti s finančním přispěním francouzského Ministerstva zahraničních věcí, Francouzského velvyslanectví v České republice a Francouzského institutu v Praze.

*Věnováno Jacquesi a Louis-Antoinovi Raymondovým
za minulá, přítomná i budoucí dobrodružství*

Obsah

Prolog 9

I. Pud bloudění 21

II. Nomádství jako základ 43

Strach ze stavu zrodu 45

Nomádství v dějinách 54

Komunitární nomádství 73

III. Nestálé teritorium 93

Umění odchylky 95

Dvojitý život 118

IV. Sociologie dobrodružství 133

Pluralita osoby 135

Věčná přítomnost slasti 153

„Honba za nekonečnem“ 174

V. Exil a reintegrace 187

Archetyp exodu 189

Těsný únik 212

Horoucí nepřítomnost 230

Poznámky 253

Prolog

*„Nemyslím si, že jsem tak enigmatický,
jak se o mně s oblibou tvrdí.
Věřím dokonce,
že je snadné mi porozumět.“*

GUY DEBORD

*Svět je ubohý
jen pro ty,
kdo ho za
takový
pokládají.*

Přestat být zamilován do všelijakých mínění. Tím, že navážeme na antický stoicismus a přetvoříme ho v moudrost, jež je aktuální pro současnou dobu, možná přejdeme od přijímání toho, co jest, k hluboké lásce k tomu, co jest. Od *amor fati* k *amor mundi*. Svět je ubohý jen pro ty, kdo do něj promítají svoji vlastní ubohost. Churavost inteligence je ve skutečnosti až příliš často tím, co slouží jako měřítko pro posuzování věcí. Pravdou je, že na tom čím dál méně záleží. Každý z nás, když už se v rozličných moralistických představách vzešlých z moderny nerozpoznává, anebo se rozpoznává velice málo, se čím dál víc oddává potěšení z toho, co se předkládá k vidění a k prožití.

Jsme příliš zaslepeni logikou, podle níž musí všechno mít co nejrigidnější obrysy, a docela jsme zapomněli na onen mocný a hluboce zakořeněný lidový relativismus, pro nějž je „svět, do kterého při narození vstupujeme, brutální a krutý, ale současně se vyznačuje i určitou božskou krásou“.¹ Právě tohle je zásadní drama konce dvacátého století, kdy se rozevírá obrovská propast mezi těmi, kdo svět prožívají, a těmi, kdo o něm vypovídají nebo si myslí, že na něj působí. Jde o propast, v níž se s notoric-

ky známým úspěchem schovávají všichni demagogové produkující diskurzy nenávis-
ti, rasismu či xenofobie. Dokážeme-li však
být při aktu myšlení jen trochu nároční, ne-
ní na takovém dramatu nic nevyhnutelné-
ho.

*Odporovat
evidenci
a oddávat se
tomu, co je
evidentní.*

Pokud ve skutečnosti existuje nějaké po-
slání myslitele, spočívá v pod-
něcování k účasti na „realitě“
lepšího světa. Ne na šosácké
(ekonomické, obchodnické) re-
alitě *evidenci*, nýbrž na daleko
globálnější realitě toho, co je
evidentní. Toto rozlišení si vynucuje určitou
analytickou důslednost a žádá si tím pádem
i jistou askezi ze strany toho, kdo se jí od-
dává. Nezapomínejme, že kniha je napsána
pro někoho, kdo ji čte, což od něj vyžaduje
určité úsilí. Možná nastal čas připomenout,
že psaní/čtení patří do oblasti posvátného
a vynucuje si náležité duševní rozpoložení,
a to zejména, v jakém si dvojím pohybu
(abych se vrátil k oněm dvěma lživým přá-
telům, o nichž jsem právě mluvil), rozpo-
ložení „odporu a odevzdanosti“, odporu vůči
evidenci a odevzdanosti vůči tomu, co je
evidentní.

Jde tedy o odpor ke „kramářské“ kultuře,
ať už je to kultura vědecká, novinářská, ane-
bo kultura s profesním zaměřením. Jde rov-
něž o odpor ke kultuře ušlechtilého citění,

rozšiřované pomocí záplavy plačtivých ese-
jů, které se předhánějí v konformitě. Ve

*Odporovat
dogmatickým
či humani-
tářským
„míněním“.*

všech těchto případech máme
co do činění s jakýmsi teoretic-
kým a rychle konzumovaným
„fast foodem“. Můžeme však
také říci, že je rychle strávený,
známe-li žaludeční potíže a sá-
delnatost, kterou vyvolává? Je třeba umět se
vzepřít tomu, co se na povrchu jeví jako ně-
co jasného a bezprostředně pochopitelné-
ho, protože bezvýhradně racionálního. Vze-
přít se také dotěrnému pocitu různých
mínění. Včera dogmatismus třídního boje,
dnes humanitářské gestikulování, a nezapo-
mínejme na přesvědčení sloužící k zacelo-
vání té či oné sociální fraktury či k úlevě od
náhlého a nesnesitelného světobolu! Není
nic otravnějšího než střídající se a vždy ka-
tegorické „názory“, které nám vtoukají do
hlavy v novinových článcích. Názory, jež se
ostatně záhy objeví v odfláknutých knihách
bez budoucnosti, u nichž tisk neopomene
vyzdvihnout to, v čem představují myšlení
tohoto století.

*Odporovat
analýzám
„éry sluhy
z varieté“.*

Je to vskutku ubohé století!
Hermann Hesse ho označoval
jako „éru sluhy z varieté“. Ubo-
hé století, v němž slovo „inte-
lektuál“ označuje všechno a co-
koliv, to jest nic zvláštního. Ubohé století,

kteří si jako model analýzy stanovilo to, co z něj činí jistí úspěšani novináři, o nichž György Lukács připomínal, že jsou „bez objektivit i subjektivit“, že to jsou svého druhu korouhvičky, snaživci, kteří se svými proměnlivými názory stále hledají nějaké obecné a stabilní veřejné mínění. Člověk nemusí být žádný velký prorok, aby mohl předpovědět, že ona ztráta vážnosti, očividně doléhající na vrstvu politiků, brzy zasáhne i tuto inteligenci, která již nerespektuje dlouhou trpělivost myšlení.

*Psát s
nenuceností
vitriolem.*

A právě zde nastupuje odevzdanost tomu, co je evidentní. Odevzdanost produkující určité aristokratické myšlení, které se jen málo stará o to, aby zaujalo masu dychtící po jednoduchých a rychle nabytých pojmech, ale zaobírá se především jemnostmi, neřkuli složitostmi. Je to vskutku to nejmenší, má-li se přihlídnout ke komplexnosti společenství. A totéž rovněž nutí k tomu, aby se s nenuceností psalo *vitriolem*. Aby se shromáždilo, co je rozptýlené, aniž bychom přitom chtěli znásilňovat to, na co se analýza vztahuje. Abych se vrátil k jednomu svému oblíbenému tématu, nejedná se o přesvědčování, o reprezentování věcí, nýbrž o jejich *prezentování*. Tečka, konec.

Dobře vytyčený problém při pohledu z takovéto perspektivy vždy odhaluje pro-

*Vypracovat
jakési „snové
myšlení“, uvá-
dějící do hry
intuitivní
vidění.*

pastné hlubiny. Člověk tím podstupuje jisté riziko, neboť společnost, pokud je čímsi pevně ustaveným, nemá ráda, když se jí připomíná, že kromě oné *via regia* rozumu existuje temný svět vášně. Takže stejně jako objev nevědomí nebo hlubinná psychologie zdůrazňují existenci nevysvětleného světa, jen málo jasného sobě samému, je zajisté možné dovést do zdárného konce studium kolektivní duše. To jest být práv vnitřnímu kosmu každého společenství.

Tento odpor a odevzdanost se dovolávají jakéhosi „snového myšlení“, rozehrávajíc ho učenčovo intuitivní vidění. To znamená, po způsobu Zoharu, pokládat sen za „malé proroctví“. ² Je to teoretická citlivost, která ví, že každá věc je vždy více méně něčím jiným než čím se být zdá, anebo jakou bychom ji chtěli mít. Odtud prosazení určitého apofatického postoje, jak jej nalézáme v jistém druhu teologie, ať už křesťanské, islámské či šivaistické, jež má za to, že o Bohu není možno vypovídat jinak než vyhýbavě. Takže na to, co je ve společenském životě důležité, by bylo možné poukazovat pouze nepřímou, což zapříčiňuje určitou existenciální relativizaci knih. Relativizaci, jež vyslovuje právě to, co se jí míní:

*Relativizovat
knihy ze stra-
ny existence.*

kniha a život ze sebe vydávají to nejlepší a poskytují svá bohatství nejlépe tak, že proti sobě stojí vzájemně čelem a že se navzájem podepírají.

Přejímám-li výraz, používaný Evans-Pritchardem a Marcellem Mausse³, rád bych zde nastolil jakousi „sociologickou metafyziku“, která oproti *evidencím* vědeckého mínění umožňuje ukázat, že bloudění a nomádství se ve svých rozličných odstínech stávají čím dál více *evidentnějším* faktem.

Můžeme si, a většinou tomu tak bývá, notovat písničku ladící s okolním individualismem. Můžeme rovněž lomit rukama nad egoistickým hédonismem mladých generací, anebo naopak jásat nad jejich profesním zaujetím a nad jinými pozitivními hodnotami, vlastními dominantnímu produktivismu. Můžeme, na základě moderního *petitio principii*, činícího z práce základní hodnotu

Proti momentálnímu evidencím: individualismu, nezaměstnanosti, produktivismu.

realizace individua i sociální, vidět pohromu současné doby v nezaměstnanosti. To všechno jsou *evidence* čili konvenční ideje, které především přihlížejí jen k miněni nebo projekci těch, kdo mají moc říkat či konat.

Schopnost vidět, jak se před našima očima opět vnořují nehybné, stále obnovené struktury prastarých, archetypálních

Opět vnořování archaických struktur.

věcí, je něčím docela jiným. Moci nahlížet, v její panenské svěžesti, určitou nečasovou strukturu, neustupně se na různých místech aktualizující skrze nepatrné projevy, tot kreativní akt myšlení. Strukturu vyjevující se nepatrnými krůčky v každodenním životě, dokud se nestane jeho matricí, „formou“ v tom smyslu, jaký jsem tomuto termínu dal, nebo jeho „emblematickou figurou“ (Durkheim), v níž se úplně každý může rozpoznat.⁴

Bloudění zakládající každý sociální celek.

Bloudění, ponecháme-li stranou, že představuje fundamentální aspekt každého sociálního celku, je také něčím, co dobře vystihuje pluralitu osoby a podvojnost existence. Vyjadřuje rovněž zuřivou či zdrženlivou revoltu proti ustavenému řádu a předkládá dobrý klíč k pochopení latentního rebelantství mladých generací, jehož šíří teprve začínáme nahlížet a jehož důsledky jsme dosud nestačili změnit.

V duši každého z nás i ve společnosti jakožto celku hlodá ona „honba za nekonečnem“, o níž mluvil Durkheim. O tom je nutné mluvit. A není bez užitku také připomenout, že právě to, co je dnes anomické, ve své anarchistické síle mnohdy zakládá něco, co bude zítra kanonické. Sociální kotel

je totiž rozechříván ohněm zahaleným do pláštíku způsobnosti, nabývajícím dokonce i zdánlivých podob lhostejnosti. Doba je náročná. A můžeme očekávat, v podobách stále méně politických, vzrůstající počet explozí, jež budou stejně náhlé jako nepředvídatelné.

*Touha po
zrušení stále-
ho bydliště.*

Nomádství, přestože si samo sebe není vědomo, *a fortiori* pokud se jako takové neverbalizuje, může být tedy chápáno jako výraz oné náročnosti, o níž byla řeč. Usilování o život vytyčený kvalitami, touha po zrušení uzavřenosti a stálého bydliště, jež jsou vlastní moderní době, představují něco jako momenty nové výpravy za grálem, znovu rozehrávající současně dynamiku exilu i dynamiku reintegrace.

Jedná se zde o iniciační přístup, který je ze všeho nejméně přístupem osobním. Ocitáme se vskutku v přítomnosti jistého kolektivního nevědomí. Na jiném místě jsem to nazval jakousi „podpovrchovou ústředností“, v hloubi opracovávající sociální celek, který chce být racionální, pozitivní a skrz naskrz tvořený utilitárními, neřkuli instrumentálními hodnotami. Vzpomeňme

*Sen o „těsném
úniku“.*

však na to, že ty nejpůsobivější sny jsou sny neosobní. Patří mezi ně třeba sen o „těsném úniku“, evokující surreálnost reálna, to zna-

mená tu zvláštní schopnost vynalézat věčnou přítomnost, odhalující ze dne na den, den po dni ony poklady, které zde již jsou a které *stricto sensu* konstituují nezbadatelnou bohatost sociální působnosti.

A takto, nenápadně, daleko od intelektuálních bláhovostí, postihuje pomalá práce myšlení nečasovou aktuálnost rodící se sociality. Aktuálnost záměru existovat, záměru, který si nestanovuje účel, ale který již zároveň není prostým faktem izolovaných jedinců nebo jedinců sdružených v rámci nějakého politického, ekonomického nebo sociálního působení. Záměr existovat, z valné části nevědomý, jenž je ve svém nejsilnějším smyslu skutečnou kulturní syntézou, determinující všechny formy spolubytí, od těch nejnápadnějších až po ty méně zřetelné, charakteristické pro běžný život.

*Návrat
dionýství,
tribalismu
a nomádství.*

Všichni se shodujeme na faktu, že návrat dionýských hodnot již nemůže být považován za zanedbatelnou veličinu. Postmoderní tribalismus zdůrazňuje, v dobrém i špatném smyslu, rozpad homogenních společností. Stejně tak je načase vzít vážně návrat pudu bloudění, který ve všech oblastech, coby jakýsi mystický materialismus, upomíná na nestálost všech věcí. Z každého z nás se v důsledku toho nutně stává cestovatel, neustále hledající nějaké

„jinde“, či okouzlený průzkumník oněch starých světů, které stojí za to stále znovu objevovat. Není totiž charakteristickým rysem veškerého životního rozmachu to, že je nepokojný nebo v nerovnovážném stavu?

I. Pud bloudění

*„Vtisknout dění charakter bytí,
toť nejvyšší důkaz moci.“*

FRIEDRICH NIETZSCHE

*Touha po
bloudění
jakožto
„žizeň po
nekonečnu“.*

Paradox je hlavní známkou oněch zásad-
ních okamžiků, kdy se něco, co
je ve stavu zrodu, setkává se
značnými obtížemi. Především
pak, má-li se to prosadit tváří
v tvář zavedeným hodnotám.

Takové situaci se nevymyká
ani naše doba. Existuje zde zároveň tenden-
ce k obecné rozšířenosti blahobytu v jeho
rozličných projevech, ale o nic méně reálné
přesto nejsou ani životní nesnáze. Přivykáme
na odiv vystavovanému bohatství i veřejně
ukazované bídě. Rubem narůstající zabez-
pečenosti je všudypřítomný pocit nejistoty.
Na jevišti světa se kromě cirkusových před-
stavení a jiných rozptýlení podobného dru-
hu každodenně odehrávají i všelijaké kru-
tosti, epidemie, katastrofy a další tragédie,
nedílně patřící k lidské přirozenosti. Když
se neumírá hlady, umírá se zkrátka z nudy
nebo beznaděje.

*Nutnost duti-
ny, ztráty.*

Je běžné, že se nad takovouto
skutečností běduje. Sbor upla-
kaných pozůstalých se ostatně
neustále rozšiřuje. Když se všechny tenden-
ce smísí, moralismus vzkvétá. A můžeme se
domnívat, že to, co Nietzsche nazýval „mo-
rálečka“, má před sebou světlou budoucnost.
Vzhledem k faktu, že něco takového neve-
de k žádnému důsledku, leda snad k tomu,

že zaručuje čisté svědomí lidem, kteří jsou povětšinou dobře materiálně zabezpečeni, je takový moralismus krátkodechý. Připisovat přílišný význam neštěstí světa, jakkoli je to šlechetné a legitimní, nepředstavuje celkem vzato ten nejlepší způsob, jak uchopit dynamismus, jenž pohání paradox, či jak porozumět specifické kreativitě rodících se hodnot.

Možná je proto lepší soustředit se na nahlednutí faktu, že naše přespříliš aseptizované společnosti jsou zaplaveny určitou „stinnou stranou“, o níž jsme se domnívali, že ji s nepatrným úsilím odstraníme. Nemá drama současnosti původ v tom, že touha po bloudění má tendenci znovu se vynořovat na místě trvalého bydliště či proti trvalému bydlišti, jež převládalo během celé moderní doby? Durkheim mohl mluvit o „žízni po nekonečnu“, stále přítomné ve všech sociálních strukturách. Je možné, že tato žízňivost se více či méně vědomě a více či méně odlehlými cestami opět ocitá na pořadu dne. V tomto ohledu se můžeme vrátit k mýtu a vzpomenout si, že když Théby, město dobře, příliš dobře spravované moudrým Prométheem, zmíraly vyčerpáním, ženy z města šly vyhledat divokého Dionýsa. Pohlavně neurčitý *metoikos*, bližší přírodě než kultuře, město

*Násilnost
dobrého
cítění
intelligence.*

opět ožíví a tím dá znovu smysl notně vysílenému spolubytí. Barbar dodá novou krev ochablému sociálnímu tělu, přespříliš změkčilému shůry poskytnutým blahobytem a bezpečím.

Nyní, když jsme se poněkud přesytili mýtem nekonečného pokroku, zasluhuje si pozornost mýtus dionýské výbušnosti. Jeho stín se rozprostírá nad našimi postmoderními společenstvími a stojíme jistě teprve na počátku jeho vpádu. Přestože to narušuje naše jistoty a přesvědčení, je lépe dokázat na tento fakt myslet, neboť jinak riskujeme, že mu budeme pouze podrobeni. Takový je současný paradox: tváří v tvář tomu, co nazýváme světovou globalizací, tváří v tvář společnosti, jež chce být pozitivní, hladká a bez výčnělků, tváří v tvář technologickému rozvoji a ekonomické ideologii, vládnoucí pořád ještě pevnou rukou, zkrátka tváří v tvář společenství, které o sobě tvrdí, že je dokonalé a „plné“, se vyslovuje nutnost „dutiny“, ztráty, výdaje, všeho toho, co

*Genealogie
domestikace.*

nelze obchodně zúčtovat a co uniká fantasmatu číslic. Je tu potřeba jakéhosi nemateriálna.

Jen tím, že budeme věnovat pozornost „ceně bezcenných věcí“ (J. Duvignaud), dokážeme dát smysl všem těm jevům, které smysl mít nechtějí. To si však žádá opravdovou duchovní konverzi.

Charakteristickým rysem moderny totiž bylo, že chtěla, aby nic nevyčnívalo z řady, že chtěla vše kodifikovat a *stricto sensu* identifikovat. Jedná se o nyní již dobře známou tematiku. Aniž bychom ji chtěli detailně analyzovat, můžeme stručně připomenout její obecné směřování. Michel Foucault a jím inspirovaná díla ukázala, jakým způsobem, co se týká produkce, mravů, zdraví, výchovy, sexuálního života, zkrátka všeho, co se obvykle nazývá sociální sférou, byly široké masy ochočovány, jakým způsobem jim byla přidělována práce a trvalé bydliště. V této souvislosti jsem již dříve mluvil o „totalitárním násilí.“⁵ Je myšleno násilí páchané na osobách, i na přírodě. Může být mírné, ale není proto o nic méně skutečné. Násilí, jemuž se podařilo „vysílit“ sociální tělo a způsobit ztrátu jeho pevnosti až do té míry, že se stává amorfním, nerozhodným a zcela nestálým. Jde o násilí dobrodušné, poskytující výměnou za podrobení určitou ochranu. Neměli bychom se tedy podívat tomu, že je zde tendence k postupnému mizení pocitu soukromosti, ba dokonce pocitu občanství či odpovědnosti. V okamžiku, kdy někteří jedinci (politici, technokraté, rozhodovatelé všeho druhu) spravují a organizují sociální život namísto jeho různých protagonistů, se

*Specializace
a zabloková-
ní sociální
cirkulace.*

ze sociálního života stává podivná a cizí věc, o kterou již není třeba se kolektivně starat.

Jde o známý příběh. To, co naopak zbývá analyzovat, je dávný původ takové domesticace. Vezmeme-li tyto termíny v jejich nejširším smyslu, můžeme říci, že zmíněná domesticace se skrývá v posunu od nomádství k usedlému způsobu života. Četné monografie, zejména etnografické, ukazují, že přechod od společenství k obcím, a poté od obcí k širším administrativním celkům, dospěvším posléze k národnímu státu, je nerozlučně doprovázen zrozením moci, tím abstraktnějším, čím je vzdálenější. Nomádství stojí v naprostém protikladu k modernímu státnímu útvaru. Stát se bez ustání pokouší potlačit to, co pokládá za určitý pozůstatek archaického způsobu života. Tím, že něco ustálíme, to můžeme ovládat. Jedná se zde o dobrou ilustraci onoho „fantasmatu jednoty“, charakteristického pro moderní totalitární násilí.

Durkheim, odvolávaje se na biologické či fyziologické analýzy své doby a uplatňuje jejich teze na sociální celek, ukázal, že specializace zapříčiňuje určité zablokování sociální cirkulace.⁶ My můžeme termíny jeho analýzy zmetaforizovat, můžeme

*Vrchol unifor-
mizace
a kontroly.*

*Uzavřenost,
drezura,
normalizace.*

dokonce tuto analýzu zneužít a říci, že nedostatek flexibility, ustrnutí v jedné funkci, ať už je to funkce profesionální, ideologická nebo afektivní, zdaleka není známkou výjimečnosti a sociálního nebo individuálního pokroku, nýbrž může být symptomem jisté uzavřenosti, a vposledku tedy může mít umrtvující účinek. *Reductio ad unum* (Comte) a funkcionalita, již s sebou nese, mohly dosáhnout obzvláštní účinnosti v racionálním a mechanickém uspořádání společnosti; musely se ovšem vyhnout imaginárnosti, touze, slasti, všemu, co je neužitečné a iracionální. Ukazuje se, že cena této vyhýbavosti je pro vnitřní rovnováhu základní sociality mimořádně vysoká.

Reglementování „cirkulace“ a účinné napravování dysfunkcí a nehod tímto usměřňováním nutně způsobených, tvoří odjakživa něco, čím se moc zaobírá na prvním místě. Moc usiluje o to, aby všechno „šlapalo jako hodinky“, ať už z hlediska individuálního, nebo sociálního, počínaje mýtem o Oidipovi s jeho známými následky a konče současnými bezdomovci. To znamená, že moc se snaží, aby vše bylo náležitě usměřňováno a aby nic nemohlo uniknout kontrole. V předmoderních společnostech v sobě kontrola měla cosi řemeslného. S moderní dobou, jejíž

Všemohoucnost a nemohoucnost státu.

dobrou ilustrací je Orwellův Big Brother, dosahuje uniformizace a dozírání svého vrcholu. To, co se pohybuje, ze samé své podstaty uniká sofistikované kameře „panoptika“. Ideálem moci je proto absolutní nehybnost, jejímž dokonalým příkladem je samozřejmě smrt.

Je možno říci, že nejvlastnějším rysem politiky, v její starosti o řízení a produktivitu, je nedůvěra v to, co je bloudivé a co uniká pohledu. Zde je příčina, jak nás na to upozornil Walter Benjamin v souvislosti s Paříží, oné povinnosti číslování nemovitostí zavedené Napoleonovou administrativou. Odtud pochází, v tomtéž myšlenkovém řádu, používání videotechniky a elektroniky, charakterizující současné společnosti. Dozírající síť se rozšiřuje. Nikdo a nic z ní nesmí a nemůže uniknout. Důmyslnost těchto technik vyznačuje vrchol racionalistické agrese: všechno vědět, všechno osvětlovat, a tedy všechno ovládat. Uzavírání, drezura a normalizace jdou ruku v ruce. Vědění a moc se v průběhu moderní doby v jakési nekonečné dialektice navzájem posilují. Figura antického mudrce, připouštějícího v poznávání světa určité temné oblasti, přenechává místo postavě experta, jemuž nic neunikne, neboť může mluvit o všem, a všechno je pro něj trans-

Znovu nastupuje cirkulace.

parentní. Je-li každé věci i každému člověku přiděleno přesně stanovené místo, nemůže se stát nic riskantního nebo nepředvídatelného. Zablokování, o němž jsme mluvili, je uskutečněno. Společnost poté může „běžet“ jako dobrý mechanický stroj, anebo se zcela porouchat, k čemuž často dochází, když sebevýkonnější stroj následkem opotřebování nebo zanedbání již neodpovídá potřebám nebo tužbám těch, kdo s ním byli do té doby spokojeni.

Nuže, abych se vrátil k výše nastíněnému paradoxu, jedná se právě a jen o tohle. Sociální mechanismus, jenž je nyní dokonale

*Přijetí světa,
jaký je,
a odmítání
zavedených
hodnot:
postmoderní
paradox.*

zaběhnutý, obsluhovaný kompetentními, seriózními a z valné části nezajímavými lidmi, tento mechanismus se zadřel. Možná je tomu tak proto, že všemohoucnost, to, co jsem nazval „totalitárním násilím“, se v určitém okamžiku zvrátí do „nemohoucnosti“. „Plnost“ začíná být porézní. Dokonalost odhaluje své nedostatky. Osvěcenské fantasma již nemůže zakrýt, že šero či šerosvit představují rovněž určité sociální či individuální složky, a že v důsledku toho, podobně jako návrat vytěsněného, se s netušenou silou znovu vynořují. Přenechme zde slovo spisovateli, jenž si klade otázku, zda tato společnost nedosáhla bodu nasy-

cenosti: „Nechcípá tato společnost, tak dobře řízená našimi diplomovanými technokraty, vtěsnaná mezi své docela nové ochranné stěny, nechcípá tato společnost nudou? A neohlašuje neustálé putování zarostlých hipíků - oněch eleuzínských poutníků dneška - nějaký exodus, jednu z těch nepředvídatelných a nečekaných migrací, jejichž tajemství znají všechny živočišné druhy, chránící se takto před smrtí?“⁷

To je vskutku to, o čem tu běží. Uzavřenost, fungující v průběhu celé moderní doby, vykazuje na všech stranách známky slabosti. Ne- sejde ostatně příliš na tom, skrze koho se tato slabost projevuje: hippies, tuláci, básníci, bezprizorní mládež, nebo dokonce turisté, polapení v okružních cestách naprogramovaných prázdnin. Jisté je, že znovu nastupuje „cirkulace“. Je neuspořádaná, ba dokonce vířivá, neušetří nikoho a nic. Rozbílí všechna pouta i ustavené meze a ve všech oblastech, v nichž se vyskytne (v oblasti politické, ideologické, profesní, afektivní, v oblasti kultury i v oblasti kultů), se boří bariéry. Její tok nemůže nic zastavit. Ve všech hlavách dochází k pohybu či vření.

Nenechme se však mýlit: tento pohyb není nikterak vědomý. Stejně jako v případě každé opravdové revoluce se jedná o mlčenlivý fenomén, o vlnu přicházející zdola,

*Síla ticha
a odstupu.*

*Kontemplace
toho, co jest.*

jež se zvláštním způsobem projevuje v po sobě následujících náhlých nápozech a vyvolává dojem určité podivné nehybnosti. Bez obtíží se v ní spojují bouře a zklidnění. Přijímání světa takového, jaký je, a odmítání zavedených hodnot se v ní nacházejí v dobré a bezrozporné shodě. Všechny tyto věci jsou charakteristické pro paradoxní situace, v nichž Goethe viděl známku rodících se kultur. Jde vskutku o změnu tónu, o aspirování na určité „jinde“, a obvyklým otázkám a konvenčním odpovědím, na něž jsme byli zvyklí, se tuto aspiraci nedaří uspokojit. A právě tento nový duch doby a tato neuchopitelná atmosféra nás mohou přimět k tomu, abychom v bloudění či nomádství spatřili v mnoha ohledech exemplární sociální hodnotu.

Instruktivním zorným úhlem může být jistý typ čínského myšlení, zdůrazňující „bezvýraznost“ (F. Jullien) věcí, upřednostňující hudební pauzu, pomlku, návrat k důležitosti ticha. Stejně tak je tomu s buddhistickou citlivostí, jejíž význam v našich společnostech již není pouze anekdotický nebo exotický a jež podtrhuje fakt, že dění je bytím a bytí děním. V zenové tradici, přesněji v rámci Chuej Nengovy školy, je proto „nepřináležitost k nějakému místu“ samotnou podmín-

*Každodenní
bloudění.*

kou možné realizace já v plnosti celku. Můžeme si rovněž vzpomenout na Heideggerovu sugestivní úvahu o pojmu „*aletheia*“ u Řeků, pojmu, který se překládá slovem „pravda“ a jenž nás vyzývá k tomu, abychom mysleli na skrytost, jak to naznačuje Hérakleitův zlomek 123, o který se Heidegger opírá: „přirozenost se ráda skrývá“.⁸

To všechno zůstává zatím na rovině nářek, ale jasně to naznačuje obecnou tendenci období, které díky určitému cyklickému návratu hodnot, jež jsou sice zapomenuté, ale stále stejně přítomné v antropologických strukturách imaginárnosti, už není postaveno na prométheovské pýše triumfujícího aktivismu, ale upíná se především na kontemplaci toho, co jest. Bloudění by z tohoto hlediska bylo výrazem jiného vztahu k druhému a ke světu, vztahu méně

*Nomádství
a technologický
rozvoj.*

ofenzivního, něžnějšího, tak trochu hravého a samozřejmě tragického, spočívajícího na nahlížení pomíjivosti věcí, bytostí i jejich vztahů. Jde o tragický životní pocit, jenž se nadále bude zasazovat o to, abychom se v přítomnosti těšili ze všeho, co se dává k vidění, ze všeho, co se dává k prožití v každodenním životě, a který najde svůj smysl ve sledu okamžiků, cenných samotnou svou prchavostí. Je možné, že tuto formu sociální a individuální intenzity, tuto horečnost,

jak by řekli někteří, horečnatost vymezující zvláštní atmosféru okamžiku, nejlépe charakterizuje právě onen relativní hédonismus, prožívaný ze dne na den.

Nejedná se zde o nějaký marginální či poněkud blouznivý postoj. Bloudění nikterak nepředstavuje výsadu náležející jen některým. Každý z nás je praktikuje den co

*Člověk
na cestě.*

den, jak to přesně vystihl Jourdain, aniž o tom věděl. Dá se dokonce říci, že postmoderní člověk je blouděním proniknut skrz naskrz. Ve snaze o zdomácnění tohoto termínu je možné mluvit o mobilitě. Mobilita vznikla z oněch každodenních migrací práce či spotřeby. Jsou tu rovněž migrace sezónní: turismus či cestování, u nichž, jak lze předpokládat, dojde k významnému rozvoji. A pak je tu také sociální mobilita či masové přesuny obyvatelstva, zapříčiněné ekonomickou nerovnováhou. Tohle všechno je zajiště banální, nicméně se v tom skrývá nezanedbatelná dávka dobrodružství. Takové dobrodružství může být zamýšlené, převzaté či trpěné, ale o to zde nejde. Můžeme je chápat jako současnou modulaci oné touhy po „jinde“, jež se pravidelně zmocňuje jednotlivců i širokých mas.

Opět je zde paradox, neboť reálná či fantasmatická cirkulace nikdy nebyla důležitější než v okamžiku, kdy se technostruktura

domnívala, že se jí podařilo všechno ustálit, usměrnit a předvídat. Nazval jsem to „lstí imaginárnosti“, neboť imaginace využívá technologického vývoje k překračování hranic, k transgresi zavedené morálky, k tomu, aby prošla celým světem a vyzkoušela jeho četné možnosti. Minitel (francouzská počítačová síť, pozn. překl.) a letecká doprava, internet a rozličné elektronické sítě, televize a informační toky, to všechno umožňuje, v dobrém i špatném smyslu, prožívat v reálném čase a především kolektivně různé kulturní, vědecké, sexuální a náboženské zkušenosti – a právě ony charakterizují existenciální dobrodružství. Mož-

*Dobrodružství a primát
vztahu.*

nosti „kyberprostoru“ zdaleka nejsou vyčerpány, ale přesto již svědčí o kulturním obohacení, které je vždy spjata s mobilitou a cirkulací, ať už se vztahují na ducha, na snění a dokonce i na fantasmata, které s sebou tohle všechno nutně přináší. Technopolitní člověk, přestože se nachází na určitém místě, existuje pouze ve vztahu (či ve vztazích). Oxy morón dynamické zakořeněnosti, ke kterému se ještě vrátím, je aktuálnější než kdy jindy a v současnosti dává nový smysl staříckému archaismu dobrodružství.

Už v náboženském přesvědčení je totiž zakořeněna domněnka, že nomádství izraelskému lidu umožňuje, aby se udržel coby

pevná entita. Vyhnanství bylo v tomto ohledu faktorem soudržnosti a vytrvalosti. A u základu evangelijního poselství zase stojí ideál *homo viator*, člověk-cestovatel, jehož příkladem se stává i sám Kristus, skrze mýtus o nanebevstoupení, kanonizující touhu po „jinde“. A existuje mnoho náboženských tradic, zdůrazňujících nutnou iniciační zkoušku spočívající v putování. Potulný život byl kupříkladu povinností mnichů ve staré Indii. Toto bloudění je však vždy vektorem socializace, setkání s Velkým druhým, ať už mu dáváme jakékoli jméno.

Postmoderní
extáze.

V tradici je zakořeněna i představa, že v rámci pravidel pohostinnosti je nutné uctít potulného cestovatele tím, že se mu nabídne to nejcennější, třeba i to, co je člověku nejbližší. „Ctít hosta je ten nejlepší způsob, jak si vydobýt zásluhy. Moudrý Sudaršána jednoho dne pravil ke své počestné manželce: Nikdy nesmíte odmítnout uctít hosta.“ A když se u něj objeví potulný mnich, nabídne mu to, co mu bylo nejdražší: onu ctnou manželku.⁹

Takové mravoučné vyprávění určitým paroxysmálním způsobem výstižně zdůrazňuje ono *primum relationis*, náležící k existenčnímu dobrodružství. Ze sociologického hlediska můžeme říci, že se jedná o ideální typ, o určitou „formu“, jež je poté druhotně

prožívána v běžném životě. Můžeme si však klást otázku, zda ony současné mobility, o nichž byla řeč, nenacházejí svůj původ v takovéto struktuře. Nezapomínejme, že sám termín existence (ek-sistence) evokuje pohyb, zlom, odchod, něco vzdáleného. Existovat znamená vycházet ze sebe sama, otevírat se jinému, třeba i transgresivním způsobem. Právě transgresivní přístup je ostatně vždy nejzřetelnějším příznakem aktivní energie, vitální potence stavící se proti umrtvující moci různých forem uzavřenosti. Při setkání s tím, co převládalo v ekonomii já a v ekonomii světa, vlastním buržoaznímu individualismu, proto být-mi-sebe představuje způsob, jak se otevírat světu i druhým. Rozmanité současné „extáze“, ať už jsou jakéhokoli typu: technické, kulturní, hudební či afektivní, v tomto smyslu znovu stvrzují prastarou touhu po cirkulaci. Po cirkulaci zboží, mluvy, sexuality, po cirkulaci zakládající celý sociální celek a umožňující mu setrvat v jeho bytí: touhu po dění.

Abychom tuto dynamickou zakořeněnost docenili, je samozřejmě nezbytné uplatňovat myšlení, které není pouze racionalistické či realistické, jako tomu bylo během celé moderní doby. Možná je dokonce nutné uvědomit si přesycenost analýz založených

Vypousta
proti
funkcionalitě.

na reprezentaci věcí a naučit se držet prostě „prezentace“ toho, co jest. Reprezentace je většinou obyčejnou projekcí, kdežto prezentace se přidržuje toho, co se dává k vidění. Ne snad že by taková nutnost byla postačující, je však dobrou propedeutikou k doceneňování sociálních i individuálních fenoménů a situací, které nelze již rozpoznat v existujícím stavu věcí, ale opírají se o to, co jest, aby tak aspirovaly na to, co by být mohlo.

Tím se jasně vymezuje povaha naší hypotézy: touha po bloudění ve svých různých způsobech představuje jeden ze základních pólů veškeré sociální struktury. Buď jako na odiv stavěná exoterická hodnota, anebo naopak v modu ezoterické tajemnosti. Je to touha po vzpouře proti funkcionalitě, proti dělbě práce, proti přehnané specializaci, činící z každého z nás pouhé kolečko v průmyslovém mechanismu, jakým by společnost ráda byla. Skrze tuto vzpouru se vyjadřuje ona nutná zahálčivost, onen význam, jaký má pro lidskou toulavost prázdnota a nečinnost.

Řekl jsem, že odstíny takového postoje mohou být velice různé. Může se jednat, jak to s mimořádnou pronikavostí analyzuje Pierre Clastres v souvislosti s indiány kmene Guarani, o setrvalé hledání „země bez zla“.

*Flanérství:
archetyp
rezistence.*

Veškerá teritorializace, veškeré obývání pro ně v rámci a v důsledku tohoto hledání byly pouze určitou pauzou, čímsi zcela provizorním. Všechna jejich energie se upíná k tomu, co nazývají „zemí ne-jednoho“, krajem, v němž se práce, neštěstí a moc samy od sebe vytrácejí.

Je ostatně symptomatické, že „země bez zla“ není ničím jiným než zemí plurálních hodnot: „Zlo, toť Jedno“. „Jinde“ je přitom tím, co se neredukuje na funkcionalitu, na produktivní aktivitu a na moc, jež je podepírá.¹⁰ V primitivních společenstvích lze najít mnoho příkladů dokládajících takovéto pnutí, které nemůžeme označit za utopické, neboť jsou jím prodchnuty způsoby bytí i myšlení společnosti v jejím každodenním životě.

V diskrétnější podobě, v podobě jakéhosi *mezzovoce*, se setkáváme s tímto tíhnutím k „jinde“ během celé moderní doby. Příkladem může být to, co Walter Benjamin nazývá „flanérství“, jistý protest proti rytmu života orientovaného výhradně na produkci.

I flanér může být opět chápán jako archetyp určité formy odporu, v tom smyslu, že klade důraz na zahálčivost i se všemi s ní spojenými „neřestmi“, jak je nazývá ekonomická morálka. Taylor ostatně vyhlásí válku právě flanérství jakožto něčemu, co přespříliš odporuje uzavřenosti nutné pro in-

*Like a rolling
stone.*

dustriální ideologii, a jistě tak nečiní pronic a zanic. Není radno zapomínat, že vykonávání práce je nerozlučně spjato s ustáleností mravů. Flanér a *contrario* upomíná na jiný typ požadavku: na požadavek otevřenějšího, méně ochočeného života, na nostalgii po dobrodružství.

Jako známku návratu k bloudění v současných společnostech je konečně možno připomenout, že konstantou zasluhující pozornost se stane i obsedantní myšlenka doprovázející dějiny rockové hudby, totiž téma „valícího se kamene“.

Připomenutí, že člověk je na cestě – „*I'm a rollin' stone*“ (Muddy Waters, 1950) –, převzaté z mýtu černošských otroků, odtržených od rodné Afriky, se znovu objeví u Boba Dylana – „*like a rolling stone*“ – a samozřejmě také jako název známé rockové skupiny. Toto „duchovní nomádství“ – „*I'm a wandering spirit*“ (Mick Jagger) – je možno z nejednoho důvodu chápat jako emblém utvářejícího se světa.¹¹ Nejsem sice v hudbě příliš kompetentní, ale přesto bych zdůraznil, že takováto obsedantní myšlenka má pro strukturaci postmoderní imaginárnosti do-
zajista určité důsledky. Stejně jako každý zakládající mýtus je totiž zpívána, zakoušena a samozřejmě společně prožívána předtím, než se o ní teoretizuje. Ohlasy, jichž se může tematice „valícího se kamene“ dostat, se

z tohoto hlediska nijak neomezují na oblast individuální psychologie.

Jisté je, že tyto tři příklady: „země bez zla“ u indiánů kmene Guarani, modernistický flanér a soudobí *rolling stones*, uvedené jen jako zběžné ilustrace, připomínají, že bloudění, coby více či méně viditelná červená nit, může být chápáno jako antropologická konstanta, která stále znovu a bez ustání hlodá v každém jednotlivci i v sociálním tělese jako celku.

II. Nomádství jako základ

*„Naším opravdovým osudem
je možná být věčně na cestě,
neustále litovat a nostalgicky toužit,
stále dychtit po odpočinku
a bez přestání bloudit.
Posvátná je ve skutečnosti jen ta cesta,
jejíž cíl neznáme,
ale po které přesto vytrvale jdeme,
kráčejíce temnotou vstříc nebezpečí,
aniž víme, co nás čeká.“*

STEFAN ZWEIG ✓

Durkheimem zavedené neustálé přecházení mezi okamžiky sjednocenosti, mezi tím, co nazývá „bytí ve stavu kongregace“ a okamžiky, v nichž se skupiny opět rozptylují po celém teritoriu, můžeme pokládat za zákon vládnoucí lidským společenstvím. Jedná se o rytmus, který může být proměnlivý, avšak nacházíme ho jakožto konstantu ve všech společnostech. Je ostatně možné si všimnout, že tento sociální rytmus v jistém smyslu kopíruje rytmus „kosmického života“. ¹² Mezi těmi, kdo se pokoušeli o tento typ analýzy, bylo mnoho sociologů, kteří zdůrazňovali „sezonní proměnlivost společností“. V prostředí všeobecně rozšířeného pozitivismu byly tyto variace většinou připisovány objektivním příčinám či funkcím, zejména ekonomickým nutnostem. Základ této „proměnlivosti“ je však ve skutečnosti především náboženský. Tomuto výrazu je samozřejmě třeba dát co nejširší význam: význam něčeho, co se týká vstupování do vztahu – „souvztažnosti“ (Bol de Balle) – s druhými a se světem.

*Přitažlivost
a odpudivost
změny.*

Bloudění a nomádství, bytí je můžeme pojmenovávat jakkoli, jsou takto vepsány do samotné struktury lidské přiro-

zenosti, a to jak do přirozenosti individuální, tak sociální. V jistém ohledu představují nejzjevnější výraz plynoucího času, neuprosného pomíjení všech věcí, jejich tragické prchavosti. Právě tato nezvratnost stojí u kořene oné směsi fascinace a odporu, vyvolávané vším, co souvisí se změnou. Pohádky, legendy, poezie i próza toto téma rozvíjely donekonečna, a činily tak způsobem, jenž je o to vtíravější, že nejvlastnějším rysem osudu je jeho neovladatelnost.

Během celé moderní doby, kdy převládá takový typ historie, kterou si jednotlivci i sociální celky mohli po libosti přetvářet, jsme na to tak trochu pozapomněli. Od dob osvícenců, jejichž hlas se v současné době stále ještě tu a tam ozývá, spočívaly všechny rozličné filozofie, charakteristické pro tuto epochu, na ideologii panování, na logice ovládnutí lidí i věcí. Tváří v tvář faktu, že kontrola a vláda nad lidmi i věcmi je stále obtížnější, nás návrat „osudovosti“, tedy toho, ve vztahu k čemu vcelku nic nezmůžeme, možná odkazuje na určité myšlení změny, to jest něčeho, co způsobuje, že bytí se nachází v neustálém dění.

Stejně jako je tomu se vším, co se týká osudu, i zde se samozřejmě jedná o něco, co má vztah k bolesti a utrpení. V tomto ohledu se můžeme vrátit k samému počátku individua, k jeho zrodu. Šok z tohoto zrodu,

Trauma v podobě změny. Bolestnost učednických let.

úkony ženy-vědmy (matky), a o něco později odstavení od prsu, to všechno patří do oblasti změny,¹³ a to změny traumaticky prožívané. Takto se začíná osud. Právě toto v hloubi zakládá strach před plynutím času a před změnami předpokládanými v souvislosti s ním.

Dětství, dospívání, mládí a učednická léta jsou v důsledku toho více či méně pohnuté prožívána jako souslednost střetů s okolím, se sebou samým, se světem obecně. Tyto roztržky, separace, ale také úzkosti a naděje, jež s nimi neodlučně souvisejí, byly náležitě zdůrazněny různými formami psychoanalýzy. Naznačuji to zde pouze v nárážkách, abych upozornil na fakt, že bloudění a útek jsou hluboce vtištěny do naší struktury jak z hlediska individuálního (narození), tak z hlediska společenského (nutná rozptýlenost). Schéma prchání má archaické kořeny. Není tedy překvapující, že se v podobě bodů opět vynořuje. Jisté je, že stojí u samého základu veškerého stavu zrodu.

V jistých okamžicích se totiž vyskytne cosi, co odkazuje k čistotě počátků. Jakási panenská kráska, bohatá na mnohočetné možnosti. Vzpomínka na archetypální mládí věcí i světa. Jde tu o rekurentní proces, který se v určitých cyklech opětne

Čistota počátku a vzpomínky na archetypální mládí.

vynořuje v kolektivní paměti. Slouží jako rozpomínka na akt zakládající nějakou lásku, nějaký ideál, národ, kulturu, a tím dodává dotyčné entitě nových sil, posílí ji a obdařuje ji novou životností.

K povaze věcí patří, že když se něco ustaví a institucionalizuje, zapomene se tím dobrodružná stránka onoho ustavení vyznačující počátek. Nomádství je tu proto, aby toto počáteční dobrodružství připomínalo. Často je pouze určitým nostalgickým momentem, projevujícím se například v průběhu rituálních oslav, s nimiž se setkáváme v soukromém i veřejném prostoru. V trvalejší podobě objevujeme nomádství v próze či poezii oslavující transgresivní lásku či zpodobňující ony anomické situace, které zavedená morálka v rámci každodenního života zatracuje. Mýtus potulného rytíře, ať už může v současné době nabýt jakýchkoli podob, zůstává v kolektivní imaginárnosti přítomen. Pud cestovatelství a hledání slunce není ničím marginálním ani v industriálních společnostech. Jde rovněž o určité odstíny hledání svatého grálu. Nomádství

Nomádství jakožto cosi instituuujícího.

zůstává plodným snem, jenž upomíná na to, co je instituuující, a tím relativizuje umrtvující tíži toho, co je instituované.

Tato relativizace oslabuje pevnou víru v neomezený pokrok a připomíná, že tento po-

krok nemůže existovat, pokud jím neproniká pravidelný návrat určité formy „regresu“

či „regredience“. Návrat k archaickým formám, jež byly považovány za překonané, ale které

více či méně vědomě stále rozhlodávají kolektivní imaginárnost a způsoby bytí. Tento „regres“ občas není pouze nostalgický a nemá jen povahu vzpomínky. Může se vyjádřit i v paroxysmální podobě. Z tohoto hlediska jsou instruktivní různá chiliastická hnutí. Většinou se snaží o to, aby nechaly vyvstat onen zvláštní, cizí, nomádský aspekt, na jehož základě se daná kultura utvořila. Z mnoha příkladů uvedeme jen jeden: historikové ukázali, že Savonarolovo působení mohlo kromě svých teologických dimenzí sehrát roli při odhalování mýtu Florencie jakožto dokonalého města. Mnich, který je ve městě cizincem, onomu městu připomíná, že je kromě svého aspektu „zajištěnosti“ také nositelem určitého ideálu, přesahujícího hmotný blahobyt a materialistickou konzumnost.¹⁴

Taková chiliastická punktualizace není ničím výjimečným. A současné fanatismy, rozličné formy tékavosti a četné anomie představují, ať už si toho jsou, nebo nejsou vědomy, více či méně násilné připomínky určitého společenského ideálu. Nezávisle na jejich výstřelcích se projevuje síla oněch

humanistických hodnot, činících z nevypočítavé štědrosti, solidarity a vzájemné pomoci samotný základ veškerého spolubytí. Důležitá totiž není – stejně jako tomu bylo v případě Savonaroly – jejich doktrinální (teologická, politická, ideologická) „rouška“, nýbrž požadavek harmoničtějšího společenství, které překonalo nespravedlnost, ekonomické nerovnosti a ostatní sociální

*Snění o dobrodružství
otřásá
pevností
institucí.*

výsady. Otupující institualizaci, ekonomickému cynismu ani intelektuálnímu konformismu se nikdy nepodaří zcela vymýtit určitý odvěký sen, jehož vý-

razem je právě nomádství, otřásající ustáleností věcí i lidí.

V zemi, kde význačnou roli v utváření kolektivní představivosti sehrálo téma hranice, upozornili sociologové chicagské školy na to, jak velký význam má v moderním městě figura bezdomovce či vandráka. „Tulák“, jak naznačuje už samo jméno, funguje v jistém smyslu jako špatné svědomí. Samotným svým postavením se dopouští násilí na ustáleném řádu a upomíná na hodnotu cestování či toulání. Nestačí tedy analyzovat ho na základě psychologických kategorií jako labilního a nepokojného jedince, nýbrž jako výraz jisté antropologické konstanty: konstanty pudu průkopníka, který je ve svém hle-

*Hledání
Eldoráda.*

dání Eldoráda hnán stále kupředu,¹⁵ pocho- pitelně s tím, že ono Eldorádo, stejně jako zlato pro středověké alchymisty, nemá co dělat s vlastněním hmotného a zpeněžitelného statku a představuje naopak symbol nekonečné cesty, symbol hledání sebe sama v rámci lidské komunity, v níž jsou duchovní hodnoty důsledkem kolektivního dobrodružství. Aby toto dobrodružství mohlo pokračovat, musí být hranice posouvána stále dál.

Dobrodružství, stejně jako fantazijní představy, sny a jiné společenské vidiny, je určitým skrytým vláknem, procházejícím celým sociálním tělesem. Podobá se oněm zářivým útvarům krystalu skrytým v nitru skal, útvarům, které hledač zlata či drahých kamenů nalezne až po dlouhé dřině, poté, co se prohrabal celými tunami kamení bez jakékoli

*Toulavost
a kolektivní
nevědomí.
Stinná strana
přítomná
v iniciační
cestě.*

hodnoty. Ernst Jünger v těchto krystalických útvarech viděl „představivost hmoty“. Stejně tak je tomu s dobrodružstvím a jeho různými odstíny: blouděním, nomádstvím, anomii, tuláctvím atd. Krčí se hluboko v kolektivním nevědomí a žádá si dlouhou a bolestnou „práci“, než se vynoří ve vědomí a než je přijato jako nedílná součást sociální strukturace.

Tato „stinná strana“ je však nejprve poci-

ťována jako nebezpečí, a tím se připojuje k traumatu z počátků a k utrpení způsobovanému různými změnami. Platón, jenž se zajímal spíše o sociální regulaci než o duchovní dobrodružství, proto ve svém zralém díle zdůrazňuje znepokojivý charakter postavy cizince. Ať je jeho cíl jakýkoli – obchod, iniciační cesta či prosté potulování –, je pouhým „stěhovavým ptákem“ a jako takový musí být dozajista přijat, ovšem musí se tak dít „u města, mimo městský obvod“. Úředníci musí, dodává Platón, dohlédnout na to, aby „žádný z takových cizinců nezaváděl nějakou novotu“, a stýkat se s nimi, jen pokud je to nutné, „ale co nejméně“ (srov. *Zákony*, XII, 952).

Nedůvěra „establishmentu“ vůči cestovatelům.

Nedůvěru, stíhající ony „stěhovavé ptáky“, snad ani nelze vyjádřit lépe. Pro filozofa, který má v úmyslu posílit „stálost“ politické moci a sociální zabezpečení touto mocí produkovanou, představuje cestovatel nepopiratelné mravní riziko proto, že s sebou přináší novinky! Ty ve skutečnosti nejsou ničím jiným než nejvlastnějšími charakteristikami bloudění; jakmile se člověk jednou nastálo usadil, má tendenci na ně zapomínat, ba dokonce je i popírat či pranýřovat. Cestovatel je příznakem „paralelního světa“, v němž je afekt ve svých rozličných výrazech čímsi bludným a v němž

má anomie sílu zákona. Právě tohle vyvádí z míry moudrého správce obce, jehož jediná ambice spočívá v předvídání a v důsledku toho i v odmítání všeho, co je cizí a nepředvídatelné.

Jakmile Římané ustavili svoje Imperium, to jest svoji vládu nad veškerým známým světem, nacházíme u nich tutéž nedůvěru. Jak zdůrazňuje Rufin, strach Římana z barbarů pochází z toho, že jsou to nomádi, z jejich „schopnosti pohybu“. Opět zde nalézáme hrůzu ze změny a ze všeho, co se pohybuje. Barbar přichází narušit pokojnost usedlíka. Představuje potenciální bouři, záplavu, zkrátka něco nepředvídatelného. „Nic nepopuzuje byrokrata tolik jako svoboda těchto tuláků.“¹⁶ Právě zde leží jádro problému: barbar potvrzuje svoji svrchovanou moc nad svým životem tím, že může uniknout. Jeho „eskapismus“, jeho schopnost unikat, ho v každém okamžiku predisponuje ke vzpouře, k řádění, k rozvrácení zavedeného řádu. Neztratil nic ze své náchylnosti k pohybu, činí z ní dokonce určitou kulturu, a od okamžiku, kdy převládá hodnoty ustálenosti, něco takového nemůže být tolerováno.

Barbar zde představuje příhodnou metaforu nebezpečí vyvolávaného oním paralelním světem, z něhož společnosti vzešly

Barbar přichází narušit pokojnost usedlíka.

a který si uchovávají v paměti, ale ze kterého mají zároveň strach. I když ho na okamžik můžeme zakrýt či zapomenout, jeho osudu neunikneme. Tento osud se nakonec vždy znovu vynoří. Někdy se tak děje se silou vytěsněného, avšak vždy se to stává neočekávaně. V tomto smyslu se jedná o osud bloudění, které – přestože je potenciálně nebezpečné – připomíná plodný aspekt počátků, sílu toho, co instituci utváří, a dynamismus toho, co je pohyblivé.

Nomádství v dějinách

Figura tuláka je tedy ve všech společnostech strukturálně ambivalentní. Jakožto rozpomínka na zakládající mýtus současně fascinuje a budí odpor. Na tuto ambivalenci upozornil Georg Simmel. Dobře o tom svědčí jedna metafora, kterou nesčetněkrát použil: most je z hlediska obce tím, co spojuje, zatímco brána je něčím, co uzavírá. Taková představa nás vyzývá k tomu, abychom uvažovali o vzdálenosti a blízkosti, o přitahování a odpuzování a o jejich zároveň komplexních a do sebe zapadajících vztazích. Cizost a cizinec podle Simmela sehrávají v sociálních interak-

*Síla
vytěsněného
barbarství.*

*Most, jenž
spojuje,
brána, jež
uzavírá.*

cích nepopíratelnou úlohu. Slouží jako prostředníci ve vztahu k exterioritě a v důsledku toho i k rozličným formám jinakosti. Z tohoto hlediska jsou nedílnou součástí sociálního seskupení jako takového a jako takové je i strukturují. Ať už se tak děje pozitivním způsobem, anebo tak, že slouží jako kontrast, podmiňují „reciproční vztahy“, tedy základní prvky jakéhokoli společenství.

*Společenská
bytost je cha-
rakterizová-
na nestálostí,
cirkulací,
děním.*

Simmel se k této tematice často vrací, například když nastiňuje paralelu mezi faktem, že cizinec je obchodníkem a že obchodník je cizincem.¹⁷ Tyto termíny je třeba chápat v rámci „obecné ekonomie“, ekonomie směnného obchodu, ale také v rámci afektu a promluvy. V každém z těchto případů je cizinec jakýmsi „kolemjdoucím“. Spolu s ním vychází najevo, že bytím sociální je tekutost, cirkulace, že sociální sféra je nepřetržitým děním.

Na tuto tekutost se můžeme blíže podívat, třebaže půjde pouze o ilustraci v podobě přehledu. Není samozřejmě možné být v tomto bodě vyčerpávající; bude se jednat výhradně o zdůraznění některých náhodně vybraných náznaků a o poukázání na strukturální význam cizince. Chamoux například ve své pozoruhodné analýze helénské civilizace podává důkladný popis všech cizin-

ců, z nichž sestávaly řecké obce. Je to působivý výčet, který kromě obchodníků *stricto sensu* přihlíží k politickým uprchlíkům, žoldněřům, nejruznějším umělcům, filozofům a učencům, a také k dionýským hercům – ti všichni přispívají k tomu, že „v lidských duších se rozvíjí pocit společné kultury a etnické solidarity mezi obcemi“; je to cirkulace lidí, která rozpínajíc se od společenství ke společenství, ustavuje mezi těmito společenstvími silný ne-institucionální vztah a podporuje společnou kulturu v nejsilnějším slova smyslu.

Werner Jaeger, jehož přínos pro pochopení utváření řeckého člověka je dobře znám, tuto analýzu dovádí ještě dál a v souvislosti s potulnými sofisty zdůrazňuje, jak „neustále cestovali od města k městu, neměli takříkajíc žádnou státní příslušnost“. Na to je třeba náležitě upozornit, zejména je-li nám známo, že taková cirkulace byla výrazem velké svobody, posilující afirmaci komunity a zdatnost (*areté*) nutnou k jejímu zpevnění.¹⁸ Je zajímavé si povšimnout, že podstata řeckého světa spočívá na dialektice mezi zakořeněností v obci a nezávislostí, neřkuli kosmopolitismem. Jde o dialektiku vyúsťující do onoho *uomo universale*, jenž umožnil, aby antické myšlení posloužilo jako základ a trvalý refe-

*Duch Řecka:
zakořeněnost
v obci
a kosmopolitismus.*

renční bod pro západní civilizaci. V rámci sociologie poznání je modelem tohoto typu figura potulného básníka v tom smyslu, že klade důraz na duchovní svobodu, obohacující kulturu v okamžiku jejího založení a otevírající určité trhliny, když civilizace, jež z této svobody vzešla, vykazuje tendenci uzavírat se v sobě samé a hrozí jí, že zakrní. „Zdatnost“ antického světa spočívá v jeho otevřenosti. V tom tkvěla jeho velkolepost a tajemství jeho přitažlivé síly.

Podobným způsobem bychom mohli interpretovat svět židovství, který byl už samým svým vymezením místem přechodu a v důsledku toho také skutečným tavicím kotlem, v němž se vyvíjela nejprve kultura židovská a poté postupně i různé kultury křesťanské. Schopnost židovské kultury přetrvávat v čase a odolat rozličným diasporám, jimiž prošla, dozajista za mnoho vděčí jejímu původnímu synkretismu. Jak zdůrazňuje významný historik židovského světa Guignebert, taková životnost je ve skutečnosti možná jen proto, že židovství dovedlo vstřebávat nové prvky, a tím se vyvíjet. Můžeme dodat, že v mnohých oblastech podávalo jedinečné výkony, čímž si ostatně vysloužilo onu známou nenávist. Existovali nesčetní umělci, učenci, filozofové a podnikatelé vykazující ve všech

Židovská kultura: diaspora a synkretismus.

ohledech výjimečnou kreativitu. Taková plodnost nepochybně vzešla z vlastního obohacování prostřednictvím výpůjček zvnějšku.

Max Weber ve své úvaze o „etice praotců“ výstižně ukazuje, jakou roli ve starověkém judaismu sehrálo nomádství a rozmanité

*Nomádství
a kmenová
solidarita
starověkého
judaismu.*

hodnoty, jež jsou s ním spjaty.

Kmenová solidarita, „osobní zabezpečení“, pocit ekonomického společenství, ochrana tímto společenstvím poskyto-

vaná jednotlivci, to všechno je vnitřně spjata s cestovatelským charakterem primitivních židovských kmenů.¹⁹

Můžeme se domnívat, že tyto charakteristiky se hluboce vepsaly do kolektivní paměti. Cizost a cizinec v ní také hrají určitou strukturní úlohu. Ne snad že by do ní bylo včleněno všechno, co přinášejí. Existovaly pochopitelně určité volby, absorpce a také odmítnutí, avšak židovská kultura byla v okamžiku svého ustavení podrobena jejich tlaku. Jako taková se konstituovala právě na základě tohoto tlaku, což jí následně umožnilo, aby se přizpůsobila oněm světům, do nichž se rozptýlila, a aby vzdorovala četným a obzvláště děsivým výkyvům, jimž musela čelit.

Tyto dva příklady svědčí o banálním historickém faktu, který je dobré zopakovat, totiž že Středozeří představovalo pozoru-

hodné místo setkávání všeho druhu. Mohli bychom uvést mnoho jiných příkladů této intenzivní cirkulace; je možné, že nebyla ci-

*Intenzivní
cirkulace
a schopnosti
kultur.*

zí schopnostem kultur, které se z ní zrodily. Politické schopnosti se rychle saturují, zatímco síla myšlenek přežívá mnohem déle. Je však známo, že

„závan ducha se zvedá, kde se mu zachce“ a že při svých cestách překračuje hranice, bývá obohacován rozmanitými vlivy, s nimiž se setkává, a na oplátku vstupuje do těch, kdo se oddají dynamismu jeho vzmachu. Vzepětí kultury se nestará o iluzorní bariéry, které se pokoušíme vystavět, abychom ochránili různé konformismy „establishmentu“. Podle potřeby se přeměňuje v bouři smetající vše, co jí stojí v cestě, a my se poté stáváme svědky pádu říší, které jsme považovali za nejpevnější. Takový závan větru, ať už je divoký, nebo má podobu setrvalého šumění, je ideální metaforou neusměrňované cirkulace. Je zdrojem vydechnutí i nadechnutí. Nese s sebou plodivá semena. Je zkrátka zárukou stále znovu se rodícího života, oduševnění, jež je schopno dlouhodobě odolávat smrtonosné tíži všeho, co má tendenci ke kostnatění.

V protikladu k tomu, co se obvykle tvrdí, je i středověk obdobím intenzivní cirkulace. Historikové si všímají setrvalého nomád-

ství probíhajícího v mnoha oblastech a dotýkajícího se všech sociálních vrstev. Vez-

*Středověk, ob-
dobí,
intenzivní
cirkulace.* měme si například historii křížových výprav, která kromě náboženských motivací vyjadřuje nepopíratelnou touhu po „jinde“. Je známo, že ačkoliv vojenské úspěchy byly velice chabé, část evropské aristokracie byla kontaktem s jinými civilizacemi fascinována.

Tento styk v nejednom ohledu pozměnil mravy, způsoby života a myšlení, ba dokonce i sexualitu. V nejvyšší míře z něj těžily zejména písně o hrdinských činech, poezie a filozofie. Těžily z něj natolik, že Friedrich II., císař Svaté říše římské národa německého, neváhal i se svým dvorem přijmout muslimskou víru i zvyklosti a vytvořit určitý synkretismus, který zanechal hluboké stopy v jižní Itálii a na Sicílii.

Co se týká opačného konce sociální škály, Emmanuel Le Roy Ladurie si všímá „venkovského semi-proletariátu bez stálého přístřeší“ s výraznou zálibou v „neposednosti“ a v nomádství.²⁰ Můžeme odhlédnout od

použitých termínů a domnívat se, že u počátků takovéto toulavosti nestojí výhradně ekonomické imperativy. V této lidové „neposednosti“ sehrává nemalou roli představivost. Hledání grálu

*Lidové
a aristokratické
hledání
Grálu.*

není pouze záležitostí aristokratickou a nachází svůj výraz v nejrozmanitějších vrstvách populace. Ze stejného soudku jsou dozajista i ony cesty po Francii, které museli absolvovat tovaryši, než mohli vstoupit do cechovních sdružení, stejně jako iniciační putování mladých měšťanů, nemluvě o toulkách obchodníků. Když si celou věc srovnáme v hlavě, všechny tyto cesty představují současně příčinu i důsledek mimořádně pohyblivého „ducha doby“, který překračuje vše, co bylo v sociálních stavech omezující a ustrnulé.

K označení paroxysmální formy tohoto nomádství ostatně sloužil jeden generický termín: „goliard“. „Goliard“ byl ve středově-

ku někdo, koho by bylo možné nazvat nekonformním, prostopášným, nevázaným, potulným intelektuálem. Za jeho emble-

matickou figuru může být považován Villon. Ve velkých evropských městech té doby, a zejména v Paříži, se „goliard“ stává novým vtělením starověkých dionýských hodnot, jejichž poněkud anomický dynamismus stál u základu živoucí poetické kreativity. Tento nonkonformismus, nepřízpůsobující se obecným pravidlům aseptizované sociální sféry, připomíná sílu a obohacující aspekt anomie. Naznačuje rovněž, že dojde-li k integraci takové anomie skrze její specifické rituály – pitky, výstřednosti, prostopáš-

*Kreativita
dionýských
hodnot*

nosti atd. –, nemusí být pro celek sociálního tělesa zdaleka něčím škodlivým a umožňuje mu nalézt jakousi globální rovnováhu. Celou tuto temnou stránku, konstituující individuum, se vyplatí sociálně ventilovat právě skrze její integraci, neboť jinak hrozí, že se ve zvrácené podobě vynoří v určitých explozích, které by potom byly naprosto nekontrolovatelné.

Mimořádně sugestivní vykreslení z pera Alaina Grase, shrnující teze historika Philipa Arièse, jasně ukazují, nakolik se středověk, v protikladu k domestikovanosti moderní doby, bytostně zakládal

*Bouřlivý
a hravý
dynamismus.*

na míšení, na pohybu, na bouřlivém a hravém dynamismu. Abychom uvedli několik příkladů z každodenního života: veřejné lázně, v nichž se mísí osoby obou pohlaví, toulky „studentů“ (kterým mohlo být „patnáct nebo třeba čtyřicet let“), nestabilita partnerských dvojic a přednostní úloha připisovaná kolektivitě: rodová příslušnost, rozšířená rodina. Obzvláště instruktivní metaforou je fakt, že sama domácnost byla otevřená a dalo se do ní vstoupit přímo z ulice.²¹ V každém z těchto příkladů převládá cosi pohyblivého, cosi ne-instituovaného. Sexualita, bydlení, výchova a práce postrádají stabilitu či přesné a funkční vymezení, jež bude charakteristické pro moderní svět, a zůstávají

naopak hluboce nejednoznačné, polysémické, je to zkrátka otevřené dobrodružství, a to se vši jeho nerozhodnutelností, nahodilostí a nepředvídatelností.

Obecná tendence, kterou tyto příklady podtrhují (to, co můžeme v jistém smyslu pokládat za antropologickou strukturu, přičemž by bylo pošetilé k této

*Touha po
úniku a migrační
pud
podněcující
změnu.*

strukturu nepřihlížet), spočívá v tom, že nomádství není determinováno výhradně ekonomickou potřebou či prostou funkcionalitou. Jeho hnací silou je něco docela jiného: touha po úniku. Jedná se o jakýsi „migrační pud“, podněcující ke změně místa, zvyklostí, partnerů, aby se tak realizovala mnohočetná proměnlivost osobnosti. Tím, co středověkým jedincům umožňuje prožívat tuto strukturní pluralitu, dřímající v každém z nich, je právě konfrontace s vnějškem, s cizostí a s cizincem. Toto nomádství není samozřejmě vlastní celé populaci, avšak tím, že někteří jsou jím uchváteni, vyživuje globální kolektivní imaginárnost. Jako takové se podílí na celku společnosti. Abychom odkázali na Simmelovy kategorie, cizost a cizinec strukturují vlastní sociální skupinu, a i když se tak děje *a contrario*, představují její explikativní prvek.

Když učiníme skok v čase, můžeme si všimnout, že jisté kultury a společnosti ten-

to „migrační pud“ ve velmi konkrétní podobě přejímají a zcela vědomě z něj činí základ svého spolubytí. Například Portugalsko, jehož rozsáhlá říše je dokladem dobrodružného ducha, se obrátilo k oceánu a vždy je přitahovaly dálavy. Luis de Camoës, portugalský básník *par excellence*, ve svém eposu *Lusovci* píše o významu bloudění širým světem a o dynamické funkci explorační. Zdůrazňuje tím, že „duch národa v ní nalézá své uskutečnění“. Víme rovněž, jakou roli sehrál v eposeji tohoto národa „sebastianismus“: jméno zmizelého prince Šebestiána, na jehož návrat se stále čeká a který zavedl podnět k nesčetným dobrodružným výpravám do vzdálených krajů. „Sebastianismus“ hluboce oživoval kolektivní imaginárnost a sám Pessoa v ní našel inspirační motiv, když oslavoval budoucí „pátou říši“, v jejímž rámci dojde k jakémusi povznesení portugalského národa.

V této lásce ke vzdálenému možná nachází svůj původ i ona slavná *saudade*, jež je této zemi a jejím obyvatelům vlastní. Jde o nostalgii po dobrodružné minulosti a zároveň po budoucnosti, která nalezne své plné vyjádření v uskutečnění potenciálu, jež tato minulost po sobě zanechala. Dokonce i pozitivistický myslitel, jakým je Miguel Lemos, brazilský žák Augusta Comta,

„*Saudade*“,
nostalgie po
„jinde“.

neváhá v poněkud romantických termínech oslavovat figuru potulného rytíře, zamilovaného do krásy a dobrodružství, jakožto dynamický archetyp kolektivní představivosti.²²

Můžeme předložit hypotézu, že *saudade*, o níž byla řeč, a dobrodružný duch, kterého podněcuje, nacházejí své kořeny v samotném utváření portugalského národa. Tento národ, podobně jako mnoho jiných evropských národů, avšak možná explicitnějším způsobem, vzešel z míšení velice rozdílných populací. Gilberto Freyre tomuto fenoménu věnuje celou část své významné knihy *Páni a otroci*. Ukazuje, že migrační

Brazílie:
schopnost mí-
sitelnosti.

pud Portugalců tkví v „mísitelnosti“, ve schopnosti mísit se.

Právě tato schopnost způsobila, že portugalský lid vstřebal charakteristické vlastnosti národů, které jej tvořily. Na historické pravdivosti této analýzy pramálo záleží. Postačuje ona antropologická metafora, která dokládá, že kultura je ve svém zakládajícím momentě plurální a vířivá a že se právě z tohoto důvodu nedovede přizpůsobit ustálené, stabilní situaci bez rizika, že se vysílí a že tato ochablost způsobí její zánik. Jakékoli sociální těleso si uchovává vzpomínku na svoji prvotní bloudivost a je třeba, aby našlo prostředky, jak ji znovu oživit, čímž redynamizuje sílu svého spolubytí a na dlouhou dobu mu zajistí specifickou účinnost.

Abych pokračoval ve sledování příkladu, který jsem právě uvedl, lze říci, že z valné části právě na základě „mísitelnosti“, o níž byla řeč, poháněné smyslem pro dobrodružství a oživované duchem „sebastianismu“, mohlo Portugalsko za všeobecně známých podmínek uskutečnit osídlování Brazílie. Co se týče kořenů této země, existuje mnoho možných vysvětlení. Některé z nich, poskytnuté Freyrem, si však zasluhují pozornost, zvláště když naznačuje, jakou roli hráli vyhnanci, kacíři, ba dokonce zločinci coby obyvatelé země, kterou bylo třeba dobýt, a říše, kterou bylo třeba založit. Můžeme proto citovat následující půvabný postřeh: „Je možné, že za účelem osídlování se do Brazílie záměrně posílala individua, o nichž víme, že tam byla vykázána kvůli sexuálnímu úchylkám či výstřelkům, kvůli smilstvu a nelegitimním svazkům, kvůli vyvolávání lásky za použití magických prostředků, kvůli zoofilii, zženštilosti či kuplířství.“ K založení soudržné společnosti totiž bylo nutné, aby se tam posílali „lidé s neobvykle silnou sexuální potencí, kteří mohou vyvíjet nadměrnou pohlavní aktivitu“.²³

Této myšlence nechybí důmyslnost! Celou úvahu však můžeme rozšířit. Je totiž možné, že plodivá aktivita těchto „volně vypuštěných samců“ se nebude redukovat pouze na reprodukci populace, ale bude přede-

vším projevem mocného vitalismu, uplatňujícího se ve všech oblastech, jež jsou vlastní jakémukoli zakládajícímu aktu. Anomičtí Portugalci, vyslaní do oněch vzdálených krajů, v tomto smyslu opětne oživovali touhu po dobrodružství pocítovanou jejich dávnými předky, a vytvářejíce novou zemi, dodávali znovu sílu své rodné vlasti. Nostalgie po „jinde“ vyvolává bloudění, které zase podněcuje zakládající akt. Anomie a nestálost představují pevné základy každé nové strukturace. Láska k dobrodružství, přítomná v tomto příkladu, stejně jako v případě mnoha jiných výdobytků, o nichž nám vypráví dějiny lidstva, svědčí o síle určité kultury, zvláště pokud má tato kultura kořeny v imaginárnosti, která se nespokojuje se změkčilou a tak trochu letargickou institucionalizací. Charakteristickou vlastností kultury, chápané v nejsilnějším slova smyslu, je upřednostňování toho, co roste, i kdyby přitom mělo dojít k rozvrácení všeho, co by tomuto růstu mohlo zamezit.

Pro ukončení těchto historických ilustrací lze poukázat na úlohu, jakou bloudění hrálo v Japonsku. V zemi, již bylo možno nazvat „svrchovaným ostrovem“, je kulturní zakořeněnost neobvykle důleži-

Nostalgie po „jinde“ vyvolává bloudění a podněcuje zakládající akt.

Kulturní zakořeněnost v Japonsku.

tá. Fakt, že někdo pochází z určitého místa a patří k určitému rodu, zůstává samotným základem veškerého sociálního života. Tento fakt nicméně nebrání tomu, že v mezích této „splendid isolation“ funguje cirkulace idejí i lidí jako základ sociální strukturace. Oproti zcela ustáleným dvorským hodnotám a zvyklostem se takto postupně vyvíjí lidová kultura, záležitost „pocestných“. Philippe Pons načrtává sugestivní vykreslení těchto tuláků – mnichů, žebráků, hudebníků, kněží praktikujících šamanismus, tanečníků a umělců všeho druhu, kteří překračují hranice vesnic a vyvolávají tak nezanedbatelné sociální míšení. Právě oni jsou hlavními postavami velkých eposů („Vyprávění z doby Heidži“), stojí rovněž u počátků divadla bunraku (loutkové divadlo z Ósaky) a slouží jako inspirace pro autory píšící hry divadla nó a kabuki či pro jiné výrazy lidové kultury.

*Kolektivní
nevědomí
migrace.*

I zde představuje migrace, se silnou anomickou konotací, tavicí kotel sociální imaginace, neřkuli kolektivního nevědomí, jehož účinky budou pozorovatelné po dlouhou dobu. Jedním z nich je určitý druh immanentismu, způsobujícího, že tváří v tvář konečnosti a jí zapříčiněné osamocenosti je třeba dospět k vyrovnání se se světem, jak se předkládá k vidění a k žití. Výsledkem je urči-

tý kolektivní prožitek, jenž není nijak cenzurován transcendentálním morálním řádem. Náboženské zákazy, nacházené v nejrůznějších civilizacích, byly takto relativizovány ze strany hédonismu každodennosti.

Jakoby ozvěnou na onu transgresi hranic, jež ve středověku posilovala kulturní obohacování, Philippe Pons uvádí na scénu čtvrt Šindžuku v současném Tokiu, v níž mobilita, tok individuí i kapitálu a efemérní aspekt všech věcí vyúsťuje na jedné straně do integrace toho, co můžeme označit jako „marginální záležitosti“, a na straně druhé do

*Rytmus
a cirkulace
v šindžuku.*

„rozšíření sociálních potencialit“. Jako protiklad etnické jednolitosti, jež je pro Japonsko nepochybně typická, můžeme díky frenetičnosti této čtvrti najít jakýsi *melting pot*, založený na „transgresi identit“ a znejasňování kódů.²⁴ Toto překrývání hodnot, způsobů života a nejrozličnějších konstrukcí je výrazem specifického, intenzivního rytmu, v jehož rámci nespoutaná cirkulace všech věcí (zboží jakožto symbolů) zapříčiňuje jakési opojení jak na straně obyvatel města, kteří sem přicházejí hledat protipól monotónnosti svého života, tak na straně projíždějících cizinců, kteří se v tomto proudění, v němž jim hra diferencí umožňuje rozpoznat ten či onen moment všeobecné teatrálnosti, cítí jako doma.

Námezdní pracovník se tu setkává s nekonformním intelektuálem, dobře se tu daří
 „Odchylka
 citů“
 a cirkulace. nejružnějším městským klanům a kmenům, přehršel předmětů a obrazů neodolatelně upomíná na mimořádnou sílu „komerce“ v životě společnosti. Současně s tím, a to je další charakteristika bloudění, tento celek produkuje prostředí příhodné k tomu, co velký znalec Šindžuku, spisovatel Yves Simon, nazývá „odchylkou citů“. Tento poslední příklad se může stát ilustrací následujícího faktu: všechny sociální celky, ať jsou jakékoli, jsou založeny na určité prvotní „cirkulaci“ a mohou přetrvávat jen díky jejímu připomínání, a to buď periodickému, anebo vepsanému do specifických prostorů. Vzhledem k tomu, že primitivní či punktualistické bloudění klade důraz na strukturní dimenzi směny, představuje v tomto smyslu něco jako sociální „dýchání“.

Je zajímavé si povšimnout, že v citovaných příkladech je vždy přítomna postava obchodníka. To si zasluhuje pozornost. Braudel ve své knize *Materiální civilizace: ekonomie a kapitalismus* uvádí bloudění do souvislosti s tokem směn²⁵ a zdůrazňuje přitom, že toto spojení je základní složkou jakékoliv společnosti. Opět zde tedy nalézáme fundamentální di-

*Dialektika
 mezi instituu-
 jícím a insti-
 tuovaným.*

alektiku mezi instituuujícím a instituovaným. Něco, co je v daném momentu anomické, zavdává podnět k tomu, co bude v budoucnu kanonické, a děje se tak způsobem, který je paradoxní pouze v pozitivistické perspektivě. Tomu, co se může jevit jako neproduktivní či iracionální, je vždy vlastní určitá racionalita, nesoucí s sebou nepopíratelné ekonomické důsledky. Můžeme říci, že cirkulace afektu, která je tím nejočividnějším aspektem bloudění, zapřičiňuje cirkulaci zboží. Trh je ve všech civilizacích místem, kde se v určitém nekonečném pohybu harmonicky prolíná stabilita a destabilizace.

Od historiků analyzujících rozvoj obchodu až po sociology zabývající se úlohou současných nákupních středisek, nemluvě o spisovatelích zabývajících se životem veřejných míst a trhů, se vyskytuje určitá konstanta zdůrazňující onu „rušnost“, jež je důsledkem obchodních směn všeho druhu.

„Rušnost“ určitého města, určité země, oblasti nebo korporace, na tom v tomto ohledu příliš nesejde, zkrátka život obecně je příčinou i následkem intenzivní cirkulace. Trh je z tohoto hlediska vždy místem vření par excellence. Zbožní směna jde ruku v ruce se směnou symbolů. Nejnestydatější nevázanost rezonuje se ziskem a smyslem pro přepych. Právě na těchto místech

*„Rušnost“
 nákupních
 středisek.*

se rovněž šíří nové myšlenky, zavádějí se novoty a rozpoutávají hereze. Tohle všechno můžeme nazvat „sociálním ruchem“ v nejsilnějším slova smyslu.

Jedná se o banalitu, kterou stojí za to připomenout, protože míváme tendenci redukovat obchod na jeho striktně utilitární dimenzi.

Zobecněný obchod.

Bloudění, o němž nám dějiny lidstva vypravují, ono zakládající bloudění, o němž byla řeč, je plurální a vyžaduje globální přístup. Poukazuje na pohyblivou a nestálou realitu, na realitu směny, která stále číhá i v nitru těch nejusedlejších společností, vždy připravena se projevit, s tím rizikem, že rozvrátí zavedené jistoty a rozmanité myšlenkové konformismy.

Velké regionální říše se mohly konstitovat jen na základě mnohotvárného míšení. Právě toto míšení zavdává podnět k tvorbě a ke kolektivním dílům, ať už se jedná o díla kultury, institucí či ducha, jak jsme to viděli na příkladech Středozeří, středověké Evropy, lusitánského světa nebo japonské

civilizace. Toto schéma bychom pochopitelně mohli najít i u mnoha dalších civilizací. Protože bloudění, jež je ze své povahy čímsi mlhavým, pružným a pohyblivým, podněcuje kontakty a setkání, nachází paradoxně své plné usku-

Směny jakožto základ sociálního seskupení.

tečnění v rámci pevných konstrukcí. Neexistuje žádné sociální seskupení, které by se tomuto pravidlu vymykalo. Georges Duby pokládal *dobu katedrál* za výraz „estetických směn a fúzí“.²⁶ Dílo, jež z toho vzniklo, nebylo zanedbatelné. Pokud připišeme termínu „estetický“ jeho prvotní smysl, totiž smysl sdílených emocí, musíme uznat, že dynamika imateriální, vzešlá z dobového ekonomického a kulturního míšení, vyprodukovala hmotné dílo mimořádného významu. Jedná se o vhodnou metaforu pro zakládající aspekt nomádství, které může být neobyčejně konstruktivní, protože dovede uniknout zkonstnatělosti institucí.

Komunitární nomádství

Zdánlivě paradoxní téma konstruktivního nomádství se tedy pravidelně objevuje během celých dějin lidstva. Můžeme si ostatně všimnout, že nabývá nové naléhavosti po každé, když se završuje určitý svět. V rámci

Každodenní vzpoury čili útěk před završujícím se světem.

západní tradice se kupříkladu kolem roku tisíc nebo v období renesance množila chiliastická hnutí, vlny mysticismu a náboženské a iracionalistické bouře všeho druhu. V každém z těchto případů se saturuje určité kolektivní imagi-

nárno a myšlení, způsoby bytí i náboženský duch tak trochu bloudí, ubírají se spleťtými cestami a usilovně se oddávají novým životním zkušenostem, než dojde ke strukturaci nějakého nového mýtu. Vytvářejí si zkrátka cosi jako laboratoř, kde se za pomoci řady pokusů a omylů připravuje budoucí sociální strukturace. Právě v těchto periodách tedy znovu nabývá na významu téma úniku před završujícím se světem. To, co jest, již není uspokojivé. Vyostřují se sociální revolty či malé každodenní vzpoury. Důvěra v zavedené hodnoty se vytrácí a společnost již od té chvíle nemá povědomí o sobě samé.

Něco podobného možná pozorujeme i na prahu třetího tisíciletí. Momentální nálada vyjadřuje určité *de contemptu mundi*, nad nímž zůstává všem sociálním pozorovatelům rozum stát. Děje se tak v rozličných

Od „provozu“
k hledání
vzdálených
rájů.

podobách, v hudbě, ve filmech, ve výtvarném umění, v bezvýznamných konverzacích, v každodenním „provozu“ či v občas tragickém hledání umělých rájů. Jak již však nesčetněkrát zdůraznili básníci, mystikové, filozofové či, v současnější době, hlubinní psychologové, pocit opuštěnosti může *stricto sensu* představitav tavicí kotel, v němž vzniká nový život. Zde nás

Metamorfóza
skutečnosti.

o mnohém může poučit alchymie, byť jen metaforickým způsobem, a *putrefactio* je často zárukou určité metamorfózy nebo transfigurace individuální i sociální skutečnosti.²⁷ To, co bylo okultní nebo co dokonce náleželo do oblasti ezoterismu, vykazuje v těchto dějinných obdobích tendenci k otevřenému, byť poněkud chaotickému projevu. Tváří v tvář takovému vření můžeme lomit rukama. Můžeme je rovněž popírat, nicméně jeho postup nelze zastavit. Toto vření totiž pouze podtrhuje fakt, že právě probíhá nějaká rychlá změna.

Charakteristickou vlastností změny, jak jsem již naznačil, je její bolestnost. Změna je bytostně traumatická. Ze sociálního hlediska se projevuje závažnými tenzemi a bývá doprovázena všemi možnými destrukcemi. A v dutinách těchto destrukcí se vskrytu rozvíjí to, co nově vzniká. Právě proto existuje důvod, abychom změně věnovali pozornost, ať je její sociální průběh jakkoli zvláštní a jakkoli se hodnoty, vyvstávající před našima očima, mohou jevit podivně. Nikdy není radno dělat apriorní úsudky.

Může být dokonce mimořádně zneklidňující, když takový úsudek vydává napospas veřejnému stíhání nebezpečné třídy, nepřizpůsobující se předem ustaveným schémátům historického vývoje. Jako příklad uveďme onen hrdinský kousek, pře-

vzatý z *Osmnáctého brumairu Ludvíka Bonaparta*, v němž se Karel Marx pokouší označkovat přívržence budoucího císaře a prohlašuje, že „vedle sešlých zhýralců s pochybnými existenčními prostředky, individuí pochybného původu, vedle zchátralých a dobrodružných zplozenců buržoazie se tu sešli vagabundi, propuštění trestanci, uprchlí galejníci, gauneři, taškáři, povaleči, kapesní zloději, kejklíři, hráči, pasáci holek, majitelé bordelů, nosiči, literáti, flašinetáři, hadráři, brusiči, kotláři, žebráci, zkrátka celá ta ne-
*„Bohéma“ mi-
 mo vyšlapané
 cesty.*

určitá, rozložená, zmítaná masa, kterou Francouzi nazývají bohéma“.²⁸ Neexistuje lepší způsob, jak za pomoci směšování nepatřičných prvků (což je postup, který známým způsobem využívala stalinistická propaganda) odsoudit všechny, kdo odmítají pochodovat pořadovým krokem a snaží se docela prostě pohybovat mimo vyšlapané cesty. Marxem sestavený seznam „bohémů“ je naprosto nesourodý. Je nicméně poučný potud, že vypočítává ty, kdo se v zásadě vymykají „ekonomickému“ pojetí existence, tedy ty, pro něž ekonomie já či ekonomie světa zdaleka nepředstavuje prvořadou hodnotu. V tomto smyslu mohli být ve vztahu k obecné dobové tendenci považováni za marginální jedince. Jednalo se však o marginalitu vzrůstající se k určité-

mu budoucímu vývoji. Hodnoty, které v tichosti či extravagantním způsobem rozpracovává avantgarda, tíhnou ve skutečnosti velice často k tomu, aby prosákly do celku sociálního tělesa. Zdá se například, že nomádství „bohémů“ devatenáctého století se v nejednom ohledu stalo čímsi veskrze běžným na konci století dvacátého. Ze způsobů bytí a myšlení, které bylo možno označit za zmatené, nestálé, rozkladné či zcela prostě

*Každodenní
 dobrodruž-
 ství.*

dobrodružné, v naší době ve velké míře žije celá řada marginalit, směřujících k tomu, aby se z nich stala ústřední složka nově se vytvářející společnosti. V tomto smyslu může být v postmoderní době bloudění, oproti zavedeným buržoazním hodnotám, zárukou kreativity.

Takže můžeme mít za to, že nomádství přispívá ke konstrukci současné sociální reality, stejně jako se podílelo i na „konstrukci“ předchozích civilizací, zvláště když je nám známo, že tato „konstrukce“, jak ukázali například Peter Berger či Thomas Luckmann, se z nezanedbatelné části zakládá na symboličnu. Důraz bude v tomto ohledu kladen spíše na jistou ekologickou citlivost než na ekonomickou koncepci světa. Půjde o ekologii *stricto sensu*, jejíž význam se v různých společnostech neustále zvětšuje, ale také o ekologii ducha, která z epistemologické-

ho hlediska tíhne ke globálnímu a organic-
kému nahlížení na danost světa a jež bude
z hlediska empirického zdůrazňovat životní
síly a dynamismus zkušenosti.

I zde jde o hodnoty, jež byly v dobách
největšího vzepětí moderny marginalizová-
ny či přinejmenším relativizovány. Triumfu-

*Relativizace
prométheov-
ského mýtu.* jící prométheovský mýtus se
nestaral o to, co bylo vykázáno
do sféry dekadentního roman-

tismu. Něco takového se při-
pouštělo v nejlepším případě v oblasti poe-
zie, a to ještě potud, pokud nedocházelo
k interferenci s racionální seriózností pro-
duktivního světa. Inspirujeme-li se tako-
vým autorem, jakým je Bachofen, můžeme
říci, že prométheovský produktivismus mo-
derní doby v jistém smyslu představuje
zvlášť dobře typizovanou modelovou po-
dobu patriarchální společnosti. Člověk si ze
svého dobytelského stanoviska podrobu-
je přírodu, po libosti ji vykořisťuje a záro-
veň přitom privileguje dimenzi racionality
i to, co z ní plyne, totiž vědecký a technolo-
gický vývoj.

Matriarchální společnost by byla zcela
odlišná. Ta je oproti tomu citli-
vá vůči silám země, vůči vitalis-
mu, zkrátka vůči přírodě chá-
pané jako partner, s nímž je
záhodno počítat. Na schema-

*Emocionální
a afektivní di-
menze všech
společností.*

tismu takové analýzy příliš nezáleží. Jakožto
ideální typ nám umožňuje zdůraznit to, co
lze nazvat ekologickou citlivostí. Citlivostí
pozornou vůči aspektu zakořeněnosti, smy-
slovosti a také tělesnosti v rámci lidské po-
vahy. Vůči všemu, co klade důraz na emocio-
nální a afektivní dimenzi sociální strukturace.
Právě v tomto smyslu bylo možno zavést
vztah mezi matriarchátem a nomádstvím.
Bachofen to nazývá „*the Hetaerist phase be-
cause woman's role in it is to be promiscu-
ous and unmastered, knowing no husband
or father for her children*“.²⁹

Jedná se tu o určitý ideální typ, o určitou
vyhrocenou podobu. Ta však zdůrazňuje
tuláckou dimenzi života, jež je zároveň
plodná, mocná a nestálá a současně není
v souladu s formami institucionální, pře-

*Dionýská
revolta žen.* spříliš racionální a mimořádně
abstraktní dominance. Počíná-
je dionýskou revoltou théb-

ských žen a konče tím, co by bylo možné
nazvat feminizací postmoderního světa,
přes rozličné tělesné i duchovní fenomény
současného New Age, můžeme pozorovat
nepotlačitelný vitalismus mocného nomád-
ství, zdůrazňujícího instituuující aspekt věcí.

Síly země, o nichž je řeč v souvislosti
s matriarchálním nomádstvím, jsou vhod-
nou metaforou bytostné pohyblivosti vše-
homíra, totiž onoho pudu, který podněcuje

k vydávání se a ke ztracení se v nediferen-
covaném celku matky přírody.
Vyhrocené kolektivní emoce. Je to jakási *regressio ad uterum*, více či méně vědomě nahodlávající každého jedince.

Možná že erotická atmosféra či sexuální svoboda, jež jsou s blouděním spjaty, vy-
zdvihují právě tento fakt. To, k čemu se v ur-
čitém nekonečném hledání snažíme znovu
dospět, je jakýsi úkryt, ztracené mateřské
teplo. Tulák, vzpomínající si na ztracený ráj
a nespokojující se se stabilitou, nabízenou
pevně ustaveným světem, se oddává řadě
zkušeností, mnohdy nebezpečných a vždy
tragických, které jsou s to mu umožnit zno-
vu prožít ztracenou plnost. V tomto ohledu
je poučný mýtus o Dionýsovi a jeho bak-
chantkách. Je to určitý překotný úprk smě-
rem ke splynutí, ke konfuzi. Když však zuřivý
dav bakchantek prchá před netečností
příliš aseptizovaného města, nalézá oprava-
dovou „živost“: ruch přírodního vření, ruš-
nost vitalismu. Dionýský orgiasmus vypja-
tých kolektivních emocí v tomto smyslu
dospívá k jakési démonické moudrosti.

Satan, jak naznačuje Jung, je ve skutečnos-
ti „zbloudilým Božím synem“. Zbloudilým
synem, kterého je možno přirovnat k rytíři
hledajícímu grál, v tom smyslu, že skrze
zkoušky, omyly, přehmaty a jiné nepřijem-
nosti zde dochází k uvědomění a převzetí

stinné strany lidské povahy.³⁰ Prožitím této
zkušenosti, jež někdy proběh-
ne paroxysmálně, se nomád
ne paroxysmálně, se nomád
„na vlastní kůži“ přesvědčí, že
je rovněž stvořen z obyčejného
bláta. Přijme tak fakt, že „*mun-*
dus est immundus“ a že s touto skutečností
je třeba žít. Mezitím, při prožívání pomíji-
vých situací, si rituálně osvojí onu velkou
pomíjivost, jejímž svrchovaným výrazem je
smrt. A na totéž upomíná i dionýský orgias-
mus: sexuální orgasmická malá smrt před-
stavuje homeopatický způsob, jak se smířit
s tím, že člověk je určité „bytí k smrti“.

Existuje určité erotické bloudění, které se
prométheovskému racionalismu podařilo od-
sunout stranou a jež nyní znovu vystupuje
do popředí. Podle vzoru pro-
stopášných antických bakcha-
nálií již sex není omezován na
pouhou reprodukci, není již
prostě zasazen do „ekonomie“ tradiční ro-
diny. Opět se stává něčím bludným. Pozo-
rovatelé sociálních jevů nad tím někdy naří-
kají, někdy si nad tím naopak mnou ruce,
nicméně všichni se svorně shodují v tvrze-
ní, že dochází k určité relativizaci sexuální
morálky. Výčet projevů této relativizace je
příliš dlouhý a není hlavním předmětem
mé úvahy, nicméně je evidentní, že jsme
konfrontováni s návratem sexuálního no-

*Nomádství
jako převzetí
„stinné
strany“.
(C. G. Jung)*

*Relativizace
klasické sexu-
ální morálky.*

mádství, počínaje minitelem a konče internetem, počínaje střídáním partnerů a konče rozšiřováním jejich počtu, počínaje častějšími rozvody a konče opětně utvářenými rodinami, přičemž tento seznam není zdaleka uzavřen. Žádná z podob tohoto nomádství ostatně není exkluzivní. Dobře fungujícímu páru nemusí být cizí občasné praktikování skupinového sexu, sociální respektovanost je možno skloubit s návštěvami hromadných orgií.³¹ Společným jmenovatelem tu není sexuální „osvobození“, jak

Potřeba dobrodružství, slast z pomíjivých setkání.

bylo požadováno v průběhu šedesátých let, nýbrž jisté postdoby empiricky prožívaných intersticiálních svobod bez explicitních ideologií. Tyto svobody se podobají svobodám tuláka, jež nacházíme v různých historických obdobích a v rozličných civilizacích a které vyjadřují potřebu dobrodružství, potěšení z efemérních setkání, touhu po „jinde“ a vposledku hledání určitého komunitárního splynutí.

Toto bloudění skrze svůj tragický aspekt a svoji konfrontaci se vzdorem vůči hrozbě smrti – smrti vratké intenzity vztahů či smrti spojené s vsudypřítomným rizikem AIDS – totiž zvláštním způsobem poukazuje k jistému komunitárnímu ideálu. Je to patrné v rozmanitých rozlišovacích znacích kmenové příslušnosti: náušnice, uniformy, mi-

metické způsoby života, jazykové zvyklosti, hudební vkus a tělesné praktiky, to všechno překračuje hranice a svědčí o společné participaci na duchu doby založeném na hedomismu, relativismu, důrazu na přítomnost a na udivující energii konkrétnosti a každodennosti, jen stěží interpretovatelnou v termínech účelovosti, smyslu dějin či jiných ekonomicko-politických kategorií, s jejichž pomocí jsme zvyklí analyzovat sociální pouto.

Společná participace na tomto duchu doby vskutku existuje. Právě tohle je možná základní zvláštností postmoderní doby. Co se mne týče, používal jsem buď metaforu „tribalismu“ či výraz „komunitární ideál“ a zdůrazňoval jsem neúčinnost interpretačního systému spjatého s individuem či individualismem coby pilířem sociálního života. Před nebo za apriorní racionalizací či legitimitou empiricky vzato, naopak převládá skupinové slučování. A vyprávění o Dionýsovi nám může pomoci nahlédnout, že existuje také tajemné propojení mezi blouděním a společenstvím. Figura Dionýsa by v tomto smyslu mohla být, abychom převzali výraz Gilberta Duranda, „vtěleným mýtem“ naší doby.

Nomádství ve skutečnosti implikuje jisté podoby konkrétní solidarity. Od chvíle, kdy

*Intenzita
„každoden-
ních“ vztahů.*

je to, co prožíváme, každodenně tragické, což výstižně vyjadřuje termín „prezentismus“ či „věčný okamžik“, prožívaný jako takový a nevztahovaný k nějakému dramatickému chodu dějin, od této chvíle je třeba věnovat se každodenně vzájemné pomoci, směřovat afekty a vyjadřovat fundamentální formy solidarity, aniž se to stane předmětem abstraktní teoretizace či dlouhodobým projektem. Rozsáhlosti abstraktního projektu odpovídá intenzita každodenních vztahů. Vyjádřeno klasičtějšími výrazy, chápanými v jejich nejstriktnějším smyslu, společenskost spočívá na symbolickém interakcionismu, jenž je současně neformální a velice pevný.

Chceme-li tento interakcionismus náležitě vyzdvihnout, můžeme se odvolat na to, čemu se od středověku říkalo „tovaryšství“, v jehož rámci se svoboda i potulnost každého tovaryše artikulovala na základě určitých úzkých svazků, přesně stanovených rituálů, zavedených míst setkání, kódů a způsobů života, představujících mimořádně přísná rozpoznávací znamení. Lze říci, že tovaryšský duch znovu ožil v celé řadě současných praktik. Vytváří cosi jako svobodné zednářství, které prožívá, aniž si je toho nutně vědomo, ony humanistické hodnoty, jež

prosazovalo, hodnoty, v nichž se starost o přítomnost snoubí s péčí o bratrství a v nichž svobodný člověk nabývá smyslu jen ve svobodné komunitě, jejíž součástí tvoří.

Stejně tak je možno poukázat na anarchismus, který měl v moderní politické mentalitě velice špatný ohlas, a to právě proto, že nedůvěřoval veškeré hroící a pevně ustavené moci. Anarchistické myšlení, výstižně definované Élisée Reclusem („řád bez státu“), však kladlo důraz na cenestézii přírodního i sociálního světa, to jest na řád nevnučený zvnějšku, ale nacházející své uskutečnění ve vzájemné spontánní sladění jednotlivců. Jedná se o jakýsi „věčný řád“. Takový spontaneismus se může přinejlepším jevit jako utopický a přinejhorším jako dosti pošetilý. Jeho ozvěna se přesto ozývá v současné ekologické citlivosti, chovající instinktivní odpor vůči jakékoli manipulaci a vnější ekonomické, politické i vědecké moci a důvěřující spíše vlastním přirozeným sklonům jak přírodního, tak sociálního sebeuspořádávání.

Od tovaryše k anarchistovi vede tenká, leč pevná červená nit, nit fundamentální solidarity a hodnot s ní spojených. Jedni se toulali Francií, druzí bloudili mimo všechny instituce nebo alespoň žádné instituci nesloužili,

*Význam žité
zkušenosti.*

avšak oba zdůrazňovali význam žité zkušenosti a smyslu pro konkrétno, jež tato zkušenost s sebou mohla nést. Stejná hra probíhá v rámci postmoderních kmenových seskupení, v nichž jde nedůvěra vůči ideologiím a velkým univerzálním hodnotám ruku v ruce s nepopíratelnou existenciální šlechetností, přestože tato šlechetnost má anomický a poněkud nekonformní nádech. Do varu revolučních situací i do jednotvárnosti každodenního života je jako filigrán vepsána mocná symbolická směna, v níž nachází svoje místo materiálně i duchovno, v níž spolu dobře rezonuje představivost a skutečnost a v níž převládá především starost o druhého, bez ohledu na jeho rasovou příslušnost, ideologii i přesvědčení. Můžeme říci, že tato tolerance, již je zde třeba chápat v její afirmativní síle, je dozajista přímým důsledkem určité svobody ducha či určitého nomádství, jež se už nerozpoznává v institucionální uzavřenosti na jakékoli rovině, ale nachází naopak svůj původ ve společném a proximálním vzdoru žitému osudu.

*Moc
společenství.*

Tohle všechno možná konstituuje moc společenství, jež má co do činění pouze s katastrofickými diskurzy či s dogmatickými křečemi a propadá halasnému a nestydatému sebezalíbení, přes všechny ty pozoruhodné fenomény krizového období, jakými jsou

charitativní hnutí, exploze hravosti, smysl pro slavnosti a jiné „mimořádné“ akty, které nelze nijak redukovat na ekonomicko-politické pojetí moderního světa.

Svoboda chování a postoje, vytvářená momentálním anarchistickým ovzduším, není ani v nejmenším náznakem nějaké individualistické ideologie či pomíjivého narcismu. Je totiž důležité přihlédnout k faktu, že tím, oč se zde jedná, není ani tak empirické „já“, ego patřící k západní tradici obecně a ke kartezianismu zvláště, nýbrž spíše – skrze jakési nakažlivé rozšíření – něco, co buddhismus nazývá „původním já“. Jsme konfrontováni s jakousi orientalizací světa. Svědčí o tom různé náboženské nebo filozofické synkretismy, neomezeně to ukazují praktiky hnutí New Age, je to patrné v duchovních i tělesných experimentech. Takové jsou plody současného nomádství: z rozmanitých civilizací si vypůjčilo prvky, které triumfující racionalismus buď zastřel nebo odsunul na okraj, a učinilo z nich ohnisko současného společenského života.

Svoboda tuláka tedy není svobodou jednotlivce, ekonoma sebe sama i světa, ale svobodou osoby usilující o mystickou „zkušenost s bytím“. Tato zkušenost je především

*Transgrese
hranic.*

komunitární, a právě proto je možné mluvit o mystice. Vždy vyžaduje pomoc druhého, při-

čemž tímto druhým může být někdo náležející k malému kmeni, ke kterému jsme se přidali, anebo Velký druhý v podobě přírody či nějakého božstva. Dynamismus a spontánnost nomádství tkví právě v pohrdání (státními, civilizačními, ideologickými, náboženskými) hranicemi a v konkrétním prožívání něčeho univerzálního, něčeho, co jsem výše nazval humanistickými hodnotami.

Neběží tedy o nic egoistického nebo uzavřeného do sebe, ale naopak o vzepětí ducha, nesoucího na své cestě původní antropologické hodnoty a zasévajícího určitý nekolid do lůna toho, co má tendenci pevně se ustalovat. Pro

Přednosti solidarity.

porovnání můžeme uvést osoby, které někteří bibličtí historikové označují za „proroky ducha“, připomínající usedlíkům ctnosti solidarity, bratrství a duchovního hledání, jež jsou charakteristické pro nomádství.³² To je nejvlastnější rys tulácké svobody: vyjadřovat silnou osobnost, která ovšem nabývá smyslu pouze v nitru pevně stmelené skupiny. První termín tohoto výroku může být matoucí, a tento fakt vede celou řadu pozorovatelů k tomu, že mluví o vystupňovaném narcismu. Je však třeba zdůraznit, že afirmace osobnosti je zvláštním způsobem zakořeněna v mimetismu, v jeho rozličných a všeobecně známých podobách, zkrátka v tom, co Tarde

Zákony imitace.

nazýval „zákony imitace“. To vše ve skutečnosti představuje zůsob, jak uniknout oné stádní

osamělosti, jež je vlastní racionálnímu a mechanickému uspořádání moderního sociálního života. Tento život, založený na autonomii (jedinec a jeho vlastní zákon), vyvolal určité zřetězení vyúsťující do destruktuře sociálního tělesa, jejíž zhoubné následky jsou nyní jasně patrné. Když tulák oproti tomu překračuje hranice, apeluje tím na jakousi „heteronomii“, přestože tak možná nečiní vědomě: zákon pochází od druhého a člověk existuje pouze se zřetelem k druhému, což sociálnímu tělesu opět dodává jeho hutnost a jeho konkrétní smysl.

Později uvidíme, že existuje jistá osamocenost, jež posiluje integraci do komunity. Například osamocenost mnicha, který sám sebe chápe jen ve vztahu k mystickému tělu církve. Osamocenost, která neodkazuje k empirickému a individualistickému „já“, nýbrž k původnímu bytí, jehož součástí všichni tvoříme. Kult obrozující se přírody a zvětšující se počet fenoménů souvisejících s tvorbou kmenových seskupení představují

Komunitární integrace.

náznačky dialektiky odehrávající se mezi osamělostí a zmizením individua v určité souhrnnosti. Na něco podobného svým způsobem upomíná Heidegger: „osamělost

má totiž onu bytostnou schopnost, že neizoluje, ale vyvazuje Dasein a vrhá ho jako celek do blízkosti esence všech věcí.³³ Odhlédneme-li od autorovy rázovité terminologie, můžeme poznamenat, že sdílení, vstup do určitého vztahu a prožívání nějaké formy „vázanosti“ na okolní přírodu a sociální svět je možné jen tehdy, když se „vyvážíme“, to jest když jsme svobodní ve vztahu ke všem institucím.

Ustavuje se tím jakási mystická souvztažnost. Souvztažnost setkání s „objektivní náhodou“, již měli v oblibě surrealisté, a také ona banálnější forma souvztažnosti, zapříčiněná současným technologickým rozvojem (minitel, internet). Anebo může jít o nahodilá prázdninová setkání, o setkání na pracovištích, o setkání na slavnostních či náboženských shromážděních. Takže tulač sice může být osamělý, avšak není izolovaný, a to proto, že se reálně, imaginárně či virtuálně podílí na široké a neformální komunitě, jež není vepsána do trvání, ale také není o nic méně pevná v tom smyslu, že přesahuje jednotlivá individua a připojuje se k esenci určitého spolubytí založeného na mýtech a archetypech a obrozujícího se v malých punktualistických komunitách, v nichž se projevuje cirkulace afektů a emocí. Jejich roli v sociální strukturaci nikdy

*Setkání
s „objektivní
náhodou“.*

hodou“, již měli v oblibě surrealisté, a také ona banálnější forma souvztažnosti, zapříčiněná současným technologickým

nelze sdostatek vyjádřit; vyvstává s intenzitou o to větší, že se tyto komunity pocitují jako nestálé.

Co se týče těkavého sdílení, jež je příčinou i následkem nomádství, prchavých pouličních setkání a křížících se pohledů, přenecháme zde slovo básníkovi. Jedná se o sonet „Jedné kolemjdoucí“, převzatý z *Květnů zla*, v němž Charles Baudelaire nechává vykrytalizovat erotický náboj těchto bezvýsledných setkání, která nevědomě a postupnou sedimentací utvářejí samo předivo společenství v jeho nemateriálnosti a zároveň pevnosti. Právě tohle konstituje něco, co nazývám esencí spolubytí.

Kol mne se vzdouvala a řvala ulice.
Tu náhle, ve smutku, jak pyšná bolest sama,
Mě přešla veliká a štíhlá krásná dáma,
Houpajíc festonem své dlouhé suknice.

Šla, s nohou sochy, vpřed, jas vznešenosti v líci,
A já jí rozčilen, jak blázen touhou štván,
Pil z očí, nebes v tmách, kde klíčí uragan,
Okouzlující slast i rozkoš zničující.

Blesk světla... potom noc! – Ó krásko mizící,
Ty, která pohledem můj život vzkřísila jsi,
Snad tě již nespátřím, leč ve věčnosti, rcí!

Kdes jinde! Daleko! Již pozdě! Nikdy asi!
Vždyť neznám přec tvůj cíl, ty neznáš můj cíl zas,
Ty, kterou bych měl rád, jak jistě tušilas!

(překlad Svatopluk Kadlec)

III. Nestálé teritorium

*„Jsou ohraničení
nedostatkem uzavřenosti.“*

RENÉ CHAR

Umění odchylky

Vyvázat se, abychom lépe vychutnávali blízkost věcí. Nemusíme si toho být nutně vědomi, ale každý z nás to v každodenním životě dělá: cestování, turistika, odchody do ústraní, léčebné kúry, „breaks“ všeho druhu

Zdvihnout kotvy. - existuje nespočet různých příležitostí, kdy „zdviháme kotvy“, kdy odcházíme do samoty

a prcháme, abychom znovu dodali svěžesti tomu, co ji pod prudkými údery všednosti ztratilo. Byl to Schopenhauer, který zdůraznil nejednoznačný charakter života, jeho bytostnou dvojsmyslnost i jeho polysémii. Co se nás z toho týká, je fakt, že člověk chce být tady i jinde, touha a neuspokojenost, setrvalá dialektika mezi statickým a dynamickým. Tato ambivalence byla v průběhu moderní doby ve velké míře zastírána. A z dobrého důvodu! Individuum muselo být jednotné. Jeho život i jeho jednání fungovaly podle logiky identity. Také společenská smlouva, skrze niž byla individua vzájemně propojena, byla jednoznačná a racionální a v důsledku toho neponechávala žádný prostor pro ne-rozum, náhodu či docela prostě emoci, a to zejména ve veřejném prostoru. Kontradikce ve svých rozlič-

Překonání logiky identity. la v průběhu moderní doby ve velké míře zastírána. A z dobrého důvodu! Individuum mu-

selo být jednotné. Jeho život i jeho jednání fungovaly podle logiky identity. Také společenská smlouva, skrze niž byla individua vzájemně propojena, byla jednoznačná a racionální a v důsledku toho neponechávala žádný prostor pro ne-rozum, náhodu či docela prostě emoci, a to zejména ve veřejném prostoru. Kontradikce ve svých rozlič-

ných odstínech (organizační dysfunkce, náboženský hřích, morální poklesek, logické protirečení) musela být překonána v harmonické syntéze, jakkoli byla tato syntéza pouze ideální a poněkud abstraktní.

Metafora nomádství nás může přimět k realističtějšímu nahlížení na věci: totiž, abychom je mysleli v jejich strukturní ambivalenci. Pro pojem osoby platí kupříkladu fakt, že se již neomezuje na jednoduchou identitu,

Cesta k mnohočetným identifikacím.

nýbrž hraje rozličné role skrze mnohočetné identifikace. Co se týká sociálního života, musíme si povšimnout neustálého přeskakování mezi mechanismy přitahování a odpuzování. Georg Simmel v tomto pohybu dokonce viděl základní zákon ovládající celou společnost a použil v této souvislosti metaforu „mostu a brány“. Tato metafora si zaslouží, abychom se nad ní zamysleli, neboť zdůrazňuje onu dvojí nutnost vázanosti a vyvázanosti. Jedná se zde o antropologickou strukturu, jež se stává čímśi novostí objasňujícím při pozorování četných současných sociálních jevů, které by bez ní byly zcela nepochopitelné. Oddělenost

Vázanost a vyvázanost.

a spjatost konstituují též strukturuující akt, jež zapřičiňuje aspiraci na všeobecnou stabilitu, na permanentnost vztahů a kontinuitu institucí, a současně touhu po pohybu, vyhle-

dávání nových afektů, podřívání všeho, co se zdá být přespráleně ustálené. „Usedlík v sobě chová závist vůči existenci nomádů.“ Tato Adornova formulace shrnuje nejednoznačnost veškeré lidské existence.³⁴ Naplnění jakékoli touhy je znakem jejího dovršení. Nepředstavuje smrt konec konců jiný způsob, jak vyjádřit naprostou dokonalost života?

Bloudění nastoluje právě tento problém: vyvstává nutnost úniku, jež vyjadřuje určitou nostalgii a připomíná moment založení.

Trvalá nezavršenost života.

Má-li však tento únik mít nějaký smysl, je třeba, aby byl uskutečněn na základě něčeho stabilního. Máme-li překročit hranici, je nutné, aby taková hranice existovala. Takže je nezbytné pohlížet na tuto dialektiku v její celkovosti, spíše než myslet jeden z jejích členů odděleně. Právě za účelem popisu tohoto faktu jsem navrhl výraz „dynamická zakořeněnost“. Jde o určitou bipolaritu, jež nejlépe specifikuje paradoxní antagonismus vší existence. Pocházíme z nějakého místa, vycházejíce z tohoto místa tvoříme nějaké vztahy, ale aby toto místo a tyto vztahy nabyly plného významu, je třeba je reálně či fantasmaticky popřít, překonat, překročit. Jedná se o známku tragického existenčního pocitu: nic se nerozplývá v syntetickém překonání, vše se naopak prožívá v napětí a v setrvalé stísněnosti.

Je to tedy jistá dialektika bez šmíření, dialektika, kterou náležitě vyzdvihují některé etnologické studie v souvislosti se specifickými domorodými kmeny. Kupříkladu Lévi-Strauss věnuje ve *Smutných tropech* pozornost bipolaritě nomádství-usedlictví u jihoamerických indiánů. Tuto tezi však můžeme zevšeobecnit a ukázat, že jde o strukturní vyvažování, vlastní jakémukoli sociálnímu celku. To, co přírodní národy prožívaly paroxysmálně, zažívají v oslabené podobě i současné společnosti. Staticnost má zapotřebí bloudění či, abychom použili emblematické figury, Prométheus potřebuje Dionýsa a naopak. V tomto ohledu si stačí všimnout tropismu, jímž jih působil na puritánskou a průmyslovou anglosaskou civilizaci, a uvědomíme si, že hodnoty, které rozezní hravost, tělesnou slast, zálibu ve slunci, existenční pocit tragiky a zároveň lehkosti, představují určitou formu kompenzace, nutně potřebnou pro život usměřňovaný stabilními institucemi s jasně vymezenými obrysy. To je pochopitelně jen zcela bezvýznamný náznak, avšak odhaluje nepřekročitelný aspekt dialektiky, o níž byla před chvílí řeč. Bylo by ostatně snadné si povšimnout, nakolik tato dialektika funguje rovněž v životě každého, kdo sice po-

*Nomádství/
usedlictví.*

*Prozkoumá-
vání nových
světů.*

třebuje určitou afektivní, profesní či ideologickou stabilitu, ale současně se nevyhýbá odbočkám, každodenním toulkám nebo drobným výpravám do neznámých světů.

Psychologie k této dialektice přihlíží v souvislosti s utvářením individua a totéž platí pro antropologickou strukturaci sociálních celků. Podle Leroi-Gourhana například „vnímání okolního světa probíhá dvěma cestami: jedna z nich je dynamická a spočívá ve vědomém procházení prostorem, druhá je statická a nehybná a umožňuje rekonstituovat okolo sebe soustředné kruhy, jež postupně slábnou až ke hranicím neznáma“.³⁵ Od triviální anekdoty až k filozofické úvaze, od bulvárního divadla k vědeckému pozorování jsou *gesto a promluva* lidské povahy proniknuty tímto paradoxním antagonismem, touto dialektikou bez usmíření, probíhající mezi uzavřeností v ohrazeném záhumenku a neomezeností svobody.

Buržoazie v jistém smyslu tuto antinomii prohloubila. Na jedné straně prolomila bariéry partikularismů, lokálních specifičností, avšak na druhé straně zvýraznila individuální limit. Tímto paradoxem lze shrnout celou osvícenskou filozofii. Univerzálnost je afirmována jako dominantní a exkluzivní hodnota – dobrým

*Hranice
neznáma.*

*Antinomie
mezi
staticností
a dynami-
kou.*

příkladem je Deklarace lidských práv –, ale hlavním aktérem této univerzálnosti je zároveň individuální identita a spolu s ní i limity, jež jí jsou inherentní. Jedná se zde o jiný způsob prožívání antinomie mezi statickým a dynamikou, o způsob, jenž je ve vztahu k tradičním společnostem obrácený. Uzavřenost je tu charakteristikou individua, zatímco „cirkulace“ bude záležitostí ekonomického uspořádání nebo právního ideálu. Tuto myšlenku svým způsobem zformuloval Marx, když si povšiml, že buržoazie „rozbila okovy“, jež ji měly poutat. Toto zavrnutí bariér a jimi zapříčiněných partikularismů ostatně způsobilo, že moderní myšlení projevovalo setrvalou nedůvěru vůči všemu, co souviselo s prostorem, nedůvěru k teritoriu nebo jiným formám lokálnosti.

Dialektika prostoru a dějin či statická a bloudění, ať nabývá jakékoli podoby, je tedy jakousi konstantou. Prostor přitom může být teritoriem *stricto sensu*, ale může být rovněž ohraničeným prostorem do sebe uzavřeného individua. Jak jsem ostatně již naznačil, je možné, že jednotlivec vymezený individualistickou ideologií představuje exemplární případ „teritorializace“ moderní doby. Jednotlivec, a také jeho rozšíření na tradiční rodinu, jež je jakýmsi morálním vězením, jakousi malou za-

Omezenost
racionálního
ega.

bezpečující institucí, pevností, ve které se natrvalo uzavíráme prostřednictvím vzdělání, profesionální kariéry a typizované identity. To vše se děje na úkor četných potenciálů, jež se v rámci totální realizace našeho já nabízejí. Tuto skutečnost jasně pochopili mystikové. Je to právě tato redukce na empirické „já“ s jedinou funkcí, jež mohla vyústit do četných podob psychologické nerovnováhy, které jsou pro naši dobu charakteristické. Zrod a rozvoj psychoanalýzy či psychiatrie v jejich rozličných variantách je v tomto ohledu instruktivní. Naše vysvětlení si sice nedělá nárok na výlučnost, ale zmíněné jevy je možno chápat se zřetelem na vyhrocenou limitovanost racionálního ega.

Gilbert Durand v knize věnované Stendhalovi pěkně analyzoval obsedantní představu „šťastného vězení“.³⁶ V literatuře devatenáctého století by bylo možné najít řadu dalších ilustrací tématu odlehlého útočiště. Zámky, kláštery, věže a jiné metafory téhož ražení rovněž poukazují na tuto „egocentrickou“ uzavřenost. Jistá forma regrese mohla následně posloužit jako základ pro institucionální uzavírání (rodinné, náboženské, výchovné, nemocniční, psychiatrické a disciplinární, prostě pro uzavírání všeho druhu), jež bylo typickou známkou

„Egocentrická“ uzavřenost.

moderní doby. Sociolog či sociální badatel bez obtíží ukáže, že „šťastné vězení“ ego-centrika devatenáctého století nachází své uskutečnění v oněch „nejlepších světech“ či jiných „1984“, které tak dobře vystihli spisovatelé, v literární podobě vyjadřující to, co se konkretizovalo v různých koncentračních táborech nebo v aseptizovaných společnostech. Tuláka, devianta, marginální postavu, cizince se nejprve pokusíme zavřít, a poté usilujeme o to, abychom tohoto člověka bez vlastností, jenž byl připraven o dobrodružství, ochočili a přidělili mu místo trvalého pobytu.

V každém z těchto případů se z individualistického teritoria stalo vězení. Místo aby sloužilo jako základna, z níž je možné vyjít, stává se místem uzavření. Ona dialektika, o které jsem mluvil, již nefunguje.

Hlubinná psychologie naznačuje, že pokud chce člověk odpovédět na výzvu vlastního osudu, musí umět přervat „citové vazby“, charakterizující jeho dětství a omezený svět.³⁷ Rodičovská teritorializace může být nediferencovaným rájem, představuje však rovněž jistý regres, jenž s sebou nutně nese patologické jevy všeho druhu, jimiž se to ve dvacátém století jen hemží.

Můžeme tedy říci, že moderní doba, která v rámci určité univerzalistické perspekti-

*Vztažný
odstup.*

vy chtěla překonat různost komunitárních „teritorií“, kladla přílišný důraz na „teritorium“ individuální, čímž zároveň veřejně odsoudila nomádství, tedy něco, co přesahuje logiku identity, již se individuum vyznačuje. Stále nicméně platí, že dialektika zakořeněnosti a bloudění neztrácí na aktuálnosti a že její dobré využití může podnítit harmoničtější nazírání vztahu mezi osobou a společenstvím. Celkem vzato lze říci, že tento vztah je výsledkem určitého *vztažného odstupu*. Zatímco společnost, zejména v té formě, jakou nabyla v moderní době, vykazuje tendenci uniformovat, sjednocovat a současně také separovat jednotlivce (což výstižně vyjadřuje sartrůvský pojem serializace), komunita, chápána samozřejmě jako ideální typ, naopak spočívá na pohybujících se lidech, na typizovaných a rozdílných rolích a na jejich úzce vymezené artikulaci. Význačná simmelovská tematika hodnot cizosti a cizince takto nachází své místo v symbolické konstrukci sociální reality.

Uskutečnění tohoto „vztažného odstupu“ paroxysmálně vyjadřuje figura proroka, ať už je její poslání jakékoli. Prorok je někým, kdo stojí na rozcestí: neustále putuje, je vždy na okraji, prožívá a podněcuje dobrodružství. Jeho diskurz se stále nachází na hranici, je-

*Putování
proroka.*

ho postoj je zpochybněním instituovaného. Je sice situován do komunity, avšak způsobuje, že tato komunita žije v neklidu. Jedná se o určitý paradox: prorok se nachází v komunitárním prostoru, ale současně připomíná jeho nestálost, efemérní, nekonzistentní stránku. Právě proto bylo možné tvrdit, že prorokovým vkladem bylo „zajišťovat přijatelnost prostoru a nezaujímat přitom žádnou pozici“. Tím je třeba rozumět, že prorok neustaluje své postavení a že zabráňuje tomu, aby se pevně ustálila i komunita. Proroctví si z tohoto hlediska „přivlastňuje prostor jakožto místo spolupobývání“ a nikoli završování.³⁸

Princip dynamické zakořeněnosti ani není možné lépe vyjádřit: prostor je jako oheň, který oživuje, zahřívá, ale také osvětluje cestu, čímž vyznačuje určité „jinde“.

*Dynamická
zakořeně-
nost.*

Hranici je možno chápat jen se zřetelem k bloudění, stejně tak jako bloudění zase potřebuje hranici, aby nabylo na významu. Odstup nebo odstupy, tedy jiný způsob, jak vyjádřit ono „jinde“, odstupy vytvořené mezi různými osobami, v tomto smyslu vstupují do jisté globální konstrukce, jejíž rozmanité prvky, od toho nejvýznamnějšího až po ten nejnepatrnější, od toho nejobvyklejšího až po ten nejnezvyklejší, vytvářejí celkový smysl. Tato organická konstrukce při-

tom není plná či pozitivní, ale zahrnuje prázdnotu, dutinu, imaterialitu, průvan. Víme, že tento průvan, jež zde chápeme metaforicky, se nestará o bariéry. Je zároveň bezvýhradně přítomen v prostoru, jímž proniká, ale zůstává vůči němu čímsi cizím, neboť s sebou přináší ty prostory, z nichž přichází.

Durkheim si v souvislosti s „pojmem ducha“ povšiml, že ačkoli je tento pojem úzce spjat se specifickými předměty (pramen, skála, strom atd.), může „se od nich po libosti odpoutávat a začít vést v prostoru nezávislou existenci“.³⁹ Tento postřeh

lze úspěšně aplikovat na moji tezi. Duch, v protikladu k duši, je totiž transindividuální, pěkně vyjadřuje holistickou či „ekologickou“ perspektivu a nechává vyvstat strukturní antinomii vázanosti a vyvázanosti. Duch může náležet k určitému místu a současně být v prostoru stále zcela svobodný. Protože je charakteristický pro nějaké místo, vytváří sociální pouto: ducha určitého místa, ducha určitého národa atd., avšak toto pouto je přitom pružné a začleňuje do sebe i svůj protiklad. Tím umožňuje spojoval jednotlivé odstupy a současně zachovávat vnitřní hodnotu odstupe jako takového.

Totéž nacházíme v dějinách židovského národa, jenž byl skrze společného ducha

*Židovský ná-
rod jakožto
„poutník“.*

spjat silným poutem, přestože se podílel na životě těch nejrozmanitějších prostorů. Právě proto mohl z těchto prostorů těžit a na oplátku je zase obohacovat. Význam diaspory byl velice často analyzován a různým způsobem komentován. Není užitečné se k němu vracet. Můžeme však naproti tomu zdůraznit dva jeho nedostatečně vyzdvížené aspekty, totiž punktualistické formy zakořeněnosti, které zapříčiňuje, a úlohu „poutníka“, kterou židovskému lidu umožnil hrát.

Židovský národ totiž prožil svoji první deportaci velice záhy. Už v šestém století před naším letopočtem byl vyrván z lůna své země a přiveden do Babylónu. A to je jen první z jeho četných exilů. Tato vyhnanství ho však nezlomí, nýbrž ho naopak v jeho bytí posílí. Nebude plýtvat svou energií na teritoriální výboje, nebude se vyčerpávat v imperialismu, který byl vlastní jiným národům ze Středozeří, ale bude posilovat svoji vlastní kulturu. Tento rys, umění adaptovat se a zapouštět kořeny, si zaslouhuje, aby byl zdůrazňován. Právě této schopnosti je zapotřebí, aby národ neztratil svoji specifčnost. Tato punktualistická zakořenění mu umožnila načerpat v zemích, v nichž se nacházel, síly nutné k tomu, aby si v duši uchoval vzpomínku na město, z něhož vze-

šel. Výraz „za rok v Jeruzalémě“ jasně vyjadřuje ono tíhnutí k „jinde“, které mu dovoluje žít v nepřátelském prostředí a metabolizovat to, čím mohl být, aby přežil ve vyhnaneckém „tady a teď“.

Vynucené rozptýlení, jež se možná vyživuje ze vzpomínky na nomádství předků, má tedy u židovského lidu dlouhou tradici. Umožňuje mu zejména to, aby ony cesty přes pustinu, které mu osud připravil, přeměnil na oázu. Sombart

*Od vynucené-
ho rozptýlení
k založení
kultury.*

zdůraznil, že soustavné změny, jimž byli Židé vystaveni, jim dodaly schopnost ovládnout zvolená místa ve středověkých a posléze i moderních městech. A to je druhá charakteristika, kterou jsem naznačil: umění být „poutníky“. Vnášejí do západní kultury lékařské a vědecké znalosti z Východu. Těží ze svých nadnárodních styků a vztahů, aby se z nich stali vyslanci, které vyhledávaly všechny možné vůdčí osobnosti. Abych se ještě vrátil k Simmelovi, představují právě ten typ cizinců, který je pro danou skupinu nutný. Jak jsem již naznačil, jejich přínos v oblasti umění, filozofie a finančnictví nezměrně přesahuje jejich význam co do početnosti. Onen pocit fascinace smíšené s odporem, který vyvolávají, je třeba uvést do vztahu s touto funkcí „poutníků“. Podnika-

*Nutnost
cizince.*

telé, vyjednavací či rádcové se z nich tedy mohou stát proto, že mají četné kontakty, znají několik jazyků a mohou využívat vzdálených kořenů jiných členů komunity. Pohyblivost komunity jakožto celku paradoxně umožňuje, aby její část zapouštěla kořeny na různých místech.

Opakuji však, že se zde jedná o punktualistickou zakořeněnost, jíž mohou výkyvy dějin (masakry, pogromy, genocidy) kdykoliv učinit přítrž. Odtud ona intenzita, bohatost a hloubka jejich přínosu.

Punktualistická zakořeněnost.

Židé se mohou stát předmětem mnohých dobře známých diskriminací, nicméně stále platí, že právě z tohoto důvodu jsou svědky lidského utrpení a slouží proto také jako důvěrníci, jakmile neštěstí zaklepe na dveře. Instruktivní je v tomto ohledu role, již sehráli při zrodu psychoanalýzy. Svědčí o tom i Erckmannovy a Chatrianovy romány, týkající se postavení Žida v Alsasku: lze ho sice beze studu hanobit, ale je také přítelem, je muž je možné se svěřovat. Zpřítomňuje zkrátka ty, kdo jsou cizinci a kdo jsou cizí, je přítomností oné nevyhnutelnosti, z níž máme strach, zajišťuje spojení s „jinde“ a s nebezpečím, jejichž završenou podobou je utrpení a neštěstí.⁴⁰ Právě tato dvojznačnost z Žida činí prototyp tuláka: je vázán na určité místo a zároveň tíhne u určitému ne-mís-

tu. Je obětním beránkem, na němž se vybíjí frustrace celého světa, živoucí vzpomínkou na nostalgii, jež nikdy nemůže být zcela vymýcena a díky níž se z každého z nás stává *homo viator* s nezměrnými aspiracemi a se vždy neuspokojenými touhami.

Odhlédneme-li od tohoto příkladu, nebo spíše pokud ho zobecníme, můžeme říci, že u základů veškeré sociální

Napětí mezi místem a ne-místem.

strukturace stojí napětí mezi místem a ne-místem. Je-li pravda, že „teritorium představuje *topos* mýtu“ (Gilbert Durand), stejně tak platí, že každá společnost potřebuje nějaké ne-místo (*u-topos*), utopii, jež jí zvláštním způsobem slouží jako základ.⁴¹ To je ona dialektika bez usmíření, o níž byla řeč. Ať je zavedený řád jakýkoli, může přetrvat jen tehdy, když ho něco nebo někdo destabilizuje a připomene, že dysfunkce, hřích a neštěstí tvoří rovněž nedílnou součást danosti světa. Taková dialektika připomíná, že „stinná strana“ nemůže být popřena, aniž to způsobí újmu existujícímu řádu samému. Existence se ve svém etymologickém smyslu dovolává určitého vystoupení ze sebe sama, určitého úniku či roztržštění, které je prožíváno na globální rovině, totiž na rovině kolektivní imaginárnosti, ale také přímo v nitru každého jednotlivce. Kolektivní imaginárnost i jednatel musí být s to „se roztržít-

tit“, napnout se směrem k něčemu, co tu v daném okamžiku není, a přesto je stále zde v podobě jakési rozptýlené a latentní aspirace, zkrátka k něčemu, co nemůže existovat bez toho, co by „mohlo být“. Skutečnost o sobě je jen iluzí, je vždy nestálá a lze ji uchopit pouze v jejím neustálém dění.

Přestože je tedy teritorium nutné, je zároveň také relativní. Tento termín je třeba chápat *stricto sensu*. Znamená to, že teritorium není účelem samo o sobě. Nevystačí si, nechce-li podstupovat riziko vyvolávání uzavřenosti. Na druhou stranu má teritorium význam jen tehdy, když uvádí do vztahu, když poukazuje k něčemu jinému nebo k jiným místům a s nimi spjatým hodnotám. Relativismus je třeba chápat právě takto: jako souvztažnost.

V tomto smyslu může prostor sloužit jako základna pro průzkum. Tím se z něj stává cosi nestálého, mlhavého, takřka nehmotného. V návaznosti na surrealisty si toho povšimli „situacionisté“ šedesátých let, když praktikovali to, co nazývali městskou odchylkou či „psychogeografií“. Město se tak stalo půdou pro dobrodružství, na níž hravost a snovost nacházela své výsostné místo. Šlo o hru představující způsob, jak prožívat všechny možné zkušenosti, pod-

*Relativní
teritorium.*

*„Psycho-
geografické“
odchylky.*

něcovat setkání, učinit z existence jakési umělecké dílo. Městská odchylka, ať už v rámci skupiny, nebo samostatně, takto umožňovala prozkoumávat určitý daný prostor a být přitom konfrontován s možnými a četnými zvláštnostmi, tedy v jistém smyslu prožívat intersticiální utopie.

Tuto perspektivu nalézáme také v analýze, kterou Walter Benjamin věnoval městskému flanérství, přesněji řečeno tam, kde mluví o „pařížských pasážích“, jejichž několik exemplářů přežilo i do naší doby a které nabízejí určitý „zmenšený svět“, čitelný a prožitelný panoramaticky. I zde, byť fantaskně, je dobrodružství na dosah ruky. Neustále zde dochází k setkáním a o „objektivní náhodu“, abychom převzali výraz surrealistů, tu není nouze. „Pasáž“ je ostatně už samou svou strukturou dobrým příkladem dynamické zakořeněnosti. Má totiž určitý mateřský aspekt, je uzavřeným prostorem, v němž se člověk cítí svobodný, je jí vlastní jistá konejšivost a vstřícnost. Její výlohy se současně otevírají do celého světa. Možná že právě tento paradox probouzí představivost každého z nás, činí ji vnímavou vůči vpádu cizosti a cizince a připravuje na k dobrodružství a setkávání.

Je ostatně možné, že postmoderní nákupní střediska toto napětí převzala. Jejich

*Flanérství
a město.*

funkce není jednoduše utilitární. Přicházíme sem nakupovat, to jistě, ale zároveň si

*Symbolické
dimenze
nákupních
středisek.*

v nich také vyměňujeme symboly. Analýza tržnice Halles v Paříži tuto symbolickou dimenzi jasně vyjevuje.⁴² Tento

fakt si zasluhuje o to větší pozornost, že se zde opět jedná o mateřský prostor, a navíc o prostor podzemní, jenž je pro postmoderního nomáda útočištěm a místem exilu. Skrze vystavované předměty, specifickou atmosféru, již produkují, a samozřejmě skrze setkání či prostě letmá střetnutí, k nimž tu dochází, tento nomád prožívá jistý druh závratí: okouzlení ztrátou sebe sama v určitém kvazi-kosmickém celku. Tento městský prostor, koncentrát života, svět v malém je ve svém nejsilnějším slova smyslu skutečným tavicím kotlem: místem, v němž zapouštíme kořeny, z něhož vyrůstáme a unikáme. Místem, kde se vyjadřuje empatie vůči ostatním, místem, odkud imaginárně prcháme, abychom dosáhli absolutní jinakosti.

Podle Baudelaira se básník těší „té neporovnatelné výsadě, že může být podle libosti sám sebou i druhým. Vstupuje, když se mu zachce, do osobnosti kohokoliv, stejně jako ty bludné duše, které hledají tělo. Všude je pro něj místo“ (*Les Foules*,

*Městská
„památka
místa“.*

str. 420–421). Takový postřeh může mít v naší době obecnější dopad. V miniaturním světě města, na tom či onom městském „památném místě“ jakožto zmenšeném městě může být každý sám sebou i druhým. Je tulákem, přisvojí si ten či onen specifický zevnějšek a bude hrát roli, jež je s ním v souladu, a poté si zvolí jiné vzezření a bude na rozlehlé sociální scéně hrát další roli. Město jakožto zaplněný prostor mu takto paradoxně nabízí určité zcela prázdné momenty a prázdná místa, v nichž jeho duch i tělo budou moci být naprosto vyprázdněné: možnost prožívat mnohočetnost bytostí, jež v něm přebývají, to znamená možnost být současně tady i jinde. Obyvatel megalopole je v tomto smyslu vpravdě novým druhem nomáda.

*Neomezený
tok
velkoměst.*

Je běžné označovat současné město za betonovou džungli. Stejně jako džungle *stricto sensu* je i město v mnoha ohle-

dech nepřátelské, tajemné a neproniknutelné. Stejně jako v džungli je v něm však také něco mateřského a primordiálního, a navíc se podobá labyrintu. Nuže, charakteristickou vlastností labyrintu je, že nerespektuje dichotomii „vnějšek/vnitřek“, anebo spíše tuto bipolaritu udržuje pohromadě: je současně a bezvýhradně jedním i druhým. Městský prostor, jak jsem již naznačil, rov-

něž hraje tuto dvojí hru. Možná že právě proto je příčinou nomádství, přesně řečeno nomádství tuláka, ale také nomádství flanéra, přátelských seskupení a různých kmenů putujících z jednoho místa na druhé, nomádství konzumentů i pracujících. To všechno dává vzniknout širokému proudu neurčitelného rozsahu, který se přinejmenším ve velkých městech jeví jako nekonečný.

Skrze naše každodenní pochůzky si vypracováváme celou řadu rituálů, představujících něco jako vykolíkování prostoru, ale sloužících zároveň i jako projev úniku nebo alespoň jako znaky určité simulace exilu.

O každodenním potulování.

Nic z toho není náhodné. Ztratit se můžeme rovněž prostřednictvím hry. „Nenalézt svoji cestu ve městě neznamena nic zvláštního. Ovšem zabloudit ve městě tak, jako bloudíme v lese, vyžaduje důkladné vzdělání.“⁴³ Každodenní či mimořádná toulka se odchyluje od vyznačených cest jen skrze akt vůle. To, co bylo na „psychogeografické odchylce“ avantgardní, může člověk bez vlastností prožít, aniž si je toho nutně vědom. I tady se klade dialektika bloudění a zakořeněnosti. Fakt zbloudění svědčí

Nepotlačitelná síla putování.

o snovém elementu, jenž v nás bez ustání hlodá, anebo o touze po „jinde“. Po většinu času ke zbloudění dochází pod nad-

vládou snění. Vyprázdňený duch sleduje stopy, které již nejsou stopami pracovitěho života. Jedná se o vzpomínku na nějakou drahou bytost, o připomínku nějaké vypjaté situace nebo docela prostě o nevědomý pud, jenž nás táhne někam, kam jsme původně nechtěli jít. Všechny tyto drobné prostorové toulky však postupnou sedimentací vytvoří jistou globální auru, jež může v různých obdobích nabývat větší či menší význam a připomíná usedlíkům nepotlačitelnou sílu putování.

Můžeme si ostatně povšimnout, že určité civilizace se konstituují právě na základě putování. Veškerá buddhistická tradice to může doložit. Japanologové zdůrazňují, že Japonsko bylo do značné míry putováním

Japonská „kultura cesty“.

impregnováno. Augustin Berque kupříkladu mluví o „kultuře cesty“ (*mišino bunka*) a výstižně ukazuje, jakou roli hraje

v každodenním životě Japonce „nezvyklé štěstí“ ulice.⁴⁴ „Psychogeografická odchylka“ v tomto případě není privilegiem nějaké intelektuální či umělecké avantgardy, nýbrž osudem každého jedince. Můžeme rovněž ustavit vztah mezi významem ulice a zavedeným rozlišením mezi japonským „loko-centrismem“ a západním „egocentrismem“. V prvním případě je důležité místo a hodnoty s ním spojené, zatímco ve druhém při-

padě se důraz klade na jedince, se známými důsledky, které to přináší. Ulice v rámci této perspektivy upomíná na otevřenost. Ulice, na níž se rozehrává sociální teatralita, predisponuje k možnému dobrodružství a evokuje vření a vitalitu, kterou, jak se zdá, nemůže nic zadržet. Současné Tokio navzdory své monstróznosti stále ještě skýtá nepřetržitou podívanou na toto oživení. To se sice může měnit podle různých čtvrtí, ale není proto o nic méně setrvalé a poukazuje na nestabilitu věcí a na jejich efemérní stránku. Ulice, jimiž procházíme, a aspekt pohyblivosti, který je jim vlastní, představují metaforu pomíjivosti života: pomíjivosti jednotlivců i společností.

Když Jean Baudrillard připomíná ony formy katastrof, předpokládané v městech jako New York nebo Los Angeles, používá seismické připodobnění: „chvění věcí, jež se stlačují, jež se kontrahují v prázdnotě“, překlouzavající teritoria i horizontální odchylky.⁴⁵ Popis, který předkládá, a ilustrace, které navrhuje, osvětlují moji tezi, neboť náležitě zdůrazňují, že výzva prázdnoty je o to silnější, že se (znovu) objevuje v civilizaci, jež chce být kompletní, plná a pozitivní. Takováto představa katastrofy totiž dozajista není originální a za našich dnů dochází pouze k jejímu znovuzrození. Je to antro-

*Výzva
prázdnoty.*

pologická konstanta, která v jistých obdobích cyklicky znovu nabývá na síle a průraznosti: právě v těch obdobích, kdy jsme měli tendenci zapomínat na nestálý aspekt věcí. Tehdy začíná být nestálý sám prostor. Vnucují se odkazy na božstva spjatá se zemí (Dionýsos) v protikladu k bohům nebes (Apollón). Zemětřesení, jež ona božstva spjatá se zemí konotují, není pouze fyzické, ale i globální. Když již duše nemají pevnou půdu pod nohama, bloudí a potulují se.

Můžeme se tedy odvolávat na fantasmata mizení, na touhu po vyhnanství, na fakt unikání, protože pohybující se země nás k tomu

„*Měkká deterritorializace*“ vybízí. Cesta jakožto „*měkká deterritorializace*“, jak naznačuje

Baudrillard, je protějškem nestability způsobené ořísem. V této představě vratkého teritoria, podněcujícího touhu po vyhnanství a možná dokonce i vyhnanství touhy, opět nacházíme onu dialektiku bez smíření, odehrávající se mezi nomádstvím a usedlostí. Oba členy se v pomíjivém světě anulují. Cestovatelská vášeň od té chvíle představuje zamaskovaný způsob prožívání nehybnosti a spjatost s nějakým místem je naopak možná jen s odkazem na jeho rub: na mytické ne-místo utopie či na fantasmatické ne-místo určitého „jinde“. Jsou to dvě strany téže skutečnosti: skutečnost porózního teritoria a křehkého jednot-

livce, jež poukazuje k iniciaci či k setrvalému učednictví. Skutečnost nepřetržitého „bildungsrománu“, neustálého pátrání nikoliv po nějakém empirickém a limitovaném „já“, nýbrž po určitém *ipse* (sám), otevřeném rozměrnosti celého světa a vpádům jinakosti. Pátrání po *ipse*, jež potřebuje nějakou půdu, aby se upevnilo, ale nemůže se s ní nijak spokojit, po *ipse*, ztrácejícím se posléze v přírodním i sociálním celku a prožívajícím jistou formu plýtvání a výdaje, a to nikoliv ve výjimečné situaci, ale jakožto banální a každodenní praxi. *Ipse*, které si dokáže ochočit život i s tím, co je v něm nejednoznačné.

Porózní
teritorium
a křehké
individuum.

Dvojitý život

Dialektika bloudění a usedlostí nás dovádí k tomu, že život, jak naznačuje Schopenhauer, je bezvýhradně dvojznačný a že svět je nestálý. Nacházíme zde určitou strukturní kategorii lidské danosti: kategorii podvojnosti. Již jsem ukázal, že tato podvojnost je vnitřně spjata s každodenním životem, že život je dvojitý. To znamená, že se nikdy nemůže redukovat na nějaký pozitivní stav, že nesnese uzavře-

Podvojnost
jako antropo-
logická
struktura.

nost a zároveň lživě obchází to, co je pevně zavedené, i rozličné formy vnucování, jež tato zavedenost plodí. Podvojnost je v tomto smyslu formou svobody, cestou, jak vnést „hybnost“ do toho, co je stabilní, či neklid do toho, co si je příliš jisté samo sebou.

Dobrou ilustraci tohoto dvojího života, to jest života pohyblivého se smyslem pro nekonečno, nám předkládá Simmel ve své překrásné analýze Benátek. Ukazuje v ní, nakolik se „povrch odloučil od vnitřku“, nakolik může jevení, pod nímž bychom neměli hledat bytí, být něčím substantiálním, a odkazovat tak ke skutečně prožívanému životu. K životu bez vnitřku, bez vázanosti, či přinejmenším k životu, jehož vázanost je vratká a pomíjivá a který se může kdykoli propadnout do nicoty. „Benátkám je vlastní pouze nejednoznačná krása dobrodružství, jež se nezakořeněně třepotá životem.“⁴⁶

Benátky:
život bez
vnitřku.

Možná že právě proto jsou Benátky mytickým městem rodící se lásky; svatební cesta do Benátek je ve svém žánru klasikou, stejně jako společný útěk milenců, připomínající, že vášeň je intenzivní, leč křehký stav a ne nějaká instituce, kterou je možno spravovat jako nevyčerpatelný kapitál. Kámen a voda! Intimní, mateřské uličky, v nichž je

Útěk
milenců.

člověk nucen neustále se dotýkat druhého, v nichž se chodci o sebe otírají. A současně také velebné a majestátní kanály, jež jsou si- ce v neustálém pohybu, ale přesto se zdá, že nikam neplynou, že nemají žádnou přes- ně stanovenou účelnost, leda snad účelnost nekonečné cirkularity. Je to současně něco, co ve specifických okamžicích navozuje po- cit důvěry, ovšem tato důvěra se ukazuje ja- ko přeludná, když je konfrontována se sle- pými rameny, nebo když vyústí do nějaké znepokojující laguny, nesoucí s sebou vždy pachutí konečnosti.

Ambivalentnost tohoto města bychom mohli komentovat donekonečna. Ve velké míře se tomu věnovali básníci, spisovatelé i kronikáři. Je také třeba připomenout, že tato ambivalence je prožívána v každoden- ním žití a nepředstavuje pouze motiv pro li- terární či filozofické cvičení. Existuje rov- něž určitá sociologie tohoto

Sociologie ne- stálého místa. nestálého místa, které upomí- ná na to, že jedinec, stejně jako sociální život, nepřínáleží k žádnému místu a nemůže se honosit tím, že vlastní trvalý příbytek. Život je v těchto rozličných proje- vech vždy přesouváním mezi „zde“ a „jinde“.

V oblasti archetypálního myšlení si tu vzpomeneme na postavu Herma, boha ce- stovatele, boha obchodníků a zlodějů. Her- mész, toť paradigma lsti. Lstivost je totiž čilá,

neuchopitelná, v neustálém pohybu. Nene- chá se vtěsnat do stavu zavedenosti, ale na- opak se jej snaží destabilizovat. Hermész a jeho okřídlené opánky! Opánky sloužící ke stání na zemi a křídla slou- žící k tomu, abychom se od ní odpoutali, abychom unikli, jak- mile je dobrodružný instinkt

*Emblematic-
ká figura
Herma.*

příliš silný, než aby se spokojil s tím, co den ode dne nabízí rutina. Figura Herma se snoubí s benátskou maskou, s maskou po- vrchu, jenž si vystačí sám se sebou, s mas- kou lstivosti a podvojnosti. Masky znepoko- juje a současně vybízí k setkání. Je určitou vějíčkou a náznakem úniku. Hermész odká- zuje k bloudění, jež se zlehka dotýká země, ale neváže se k ní. Masky takto umožňuje lehký dotek setkání a přitom upomíná na prchavost všech věcí.

Benátky tuto „hermetickou“ ambivalenci prožívají den co den. Prožívají ji způsobem, jenž dozajista není vědomý, ale co na tom

*Hermetická
ambivalence.* záleží, je-li vyústěním toho vše- ho vytvoření specifického du- cha města, určité aury vlastní jen jemu, imaginace, z níž mnoho lidí při- chází čerpat. Kaj Noschis ve své analýze, jež je zároveň subtilní a zcela empirická, kupří- kladu výstižně ukazuje „afektivní význam“, jaký nabývá v tomto městě čtvrtí, která má v sobě opět něco zakládajícího, tajemného,

mateřského. Čtvrť jakožto tavicí kotel identity, místo, kde cirkuluje symbolická směna a kde dochází k splývání. Vráťím se zde k pojmu „pocit přináležitosti“, jímž jsem charakterizoval současnou tendenci sdružovat se do kmenových seskupení. Tato tendence je vymezena ve strukturně limitovaného prostoru. Můžeme ostatně upozornit na to, že benátské židovské ghetto je z hlediska své architektonické výstavby přímo archetypem tohoto typu čtvrti. Aby do něj člověk pronikl, je třeba podniknout hotovou iniciální cestu, která může být dosti úzkostná, zejména v noci. Benátská čtvrť ve své uzavřenosti podporuje silnou organickou, architektonickou a sociální jednotu a zároveň podněcuje odmítavost. Pocit přináležitosti

V neomezeném prostoru.

je smysluplný jen tehdy, pokud má určitý odpuzující pól, pokud něco nebo někoho odmítá. Přestože má benátská čtvrť tento uzavřený charakter, je současně s tím rovněž porézní. Kámen je nahlodáván vodou. Tato metafora má veliký význam. Každá z těchto čtvrtí se totiž otevírá do neohrazeného prostoru. Jejím prodloužením je celičský svět. Není náhoda, že Benátky byly již dlouho před turistickým nápořem obchodní, vojenskou, intelektuální a uměleckou křižovatkou. Jejich neuvěřitelnou otevřenost je nepochybně nutno

přičíst kulturnímu slučování. Tato antinomie nutí k zamyšlení: vyhrocená, vyžadovaná, aktivovaná mez se ztrácí v bezmeznosti určitého řádu, ať je jakýkoli.

Poučná je v tomto ohledu úloha, jakou hraje přístaviště v neustálé cirkulaci četných kanálů, jimiž je město protkáno. Je branou k útočišti, avšak kdo mluví o bráně, mluví o otevřenosti. Přístaviště symbolizuje rituál přechodu mezi uzavřeností a otevřeností, ať už se to týká cesty do práce, turistiky anebo prostě procházení se. Pro místní obyvatele je známkou statického bloudění a pro ostatní značí jakési bloudění imaginární, bludnost touhy po pohybu, po změně, po neklidu.⁴⁷

Nestálé město, chápané zde jako metafora pomíjivého světa nebo „dvojího“ života, náležitě zdůrazňuje nutnost úkrytu a jím produkované afektivní hřejivosti. Tento

Úkryt proděravělý branami k nekonečnu.

úkryt je však zároveň proděravělý všemi možnými branami, otevírajícími se k nekonečnu. Identita začíná být nejistá, jak o tom svědčí ona maska, o které byla řeč. Dialektika mezi splynutím a odmítáním nefunguje pouze pro ty, kdo přicházejí zvnějšku, je v jistém smyslu druhou přirozeností města, navozujícího představu dobrodružství. Pocit přináležitosti k nějaké

čtvrti jde potom ruku v ruce s kosmopolitismem města jakožto celku. Historické bloudění, přímo fyzicky hmatatelné, jsme-li obeznámeni s nebezpečím, jež Benátkám hrozí, a konečně bloudění turistické, všechno to, ovšem pouze na krátký okamžik, vyvolává dojem ustalování. Je to věčný okamžik, jenž se rychle může změnit ve svůj protiklad. Voda se znovu rozproudí bez přesného cíle, návštěvníci jsou tu jen přechodně, sami obyvatelé bez ustání cirkulují, vše se nachází ve zpomaleném toku, který odpovídá obrazu samotného života, náhodného života bez jasně stanovené účelovosti. Benátčan prožívá každodennost v krouživém hemžení, každodennost návštěvníka se těší z kouzla této kruhovosti, všichni zapouštějí kořeny do imaginárnosti bloudění či nehybné cesty.

Jakožto mytické město dávají Benátky vystat oně dialektice bez smíření, probíhající mezi usedlostí a blouděním, anebo tomu, co nazývám dynamickou zakořeněností, to jest nutnost nějakého mateřského místa a neméně silná nutnost něčeho, co je mimo ně. Vzpomeňme si zde na Anaximandra: na prapočátek a neomezeno. Toť vskutku dvojí aspekt života, pociťujícího zároveň potřebu úkrytu, v němž vzniká a sílí, i potřebu otevřenosti, skrze niž

„Prapočátek a neomezeno“, dvojí aspekt života.

se může rozrůstat a rozvíjet. To, co je v mýtu prožíváno paroxysmálně se však *mezzo-voce* vyjadřuje na dalších osobitých místech, odkazujících nás na tuto dvojí nutnost, neboť vycházejíce z nich začínáme ono iniciační hledání, jímž je celá naše existence. Lidovou moudrost, podle níž člověk pochází ze svého dětství stejně jako ze svého kraje, je možno také obrátit nebo přesněji řečeno podtrhnout fakt, že existuje nezlomné pouto mezi „dětstvím“ a „krajem“. Oboje zdůrazňuje počátek hledání, o němž byla řeč.

Prapůvodní prostor, ať se jedná o kraj, město, vesnici, čtvrť, dům anebo dokonce jednoduše o symbolické teritorium, má vždy podobu nějakého uzavřeného útočiště, na jehož základě si můžeme vysnit svůj život. A když se tento neohraničený sen celkově nebo částečně uskuteční, je vždy založen na nostalgii po domovském hnízdečku. Postup vpřed neexistuje bez regresu. Toto téma regresu ve snovém myšlení velice čas-

Snít svůj život, navrátit se k první látce.

to zdůrazňovali psychoanalytici, například Freud a Jung, kteří viděli v uskupení snových elementů návrat k „první látce“. Tento výraz je třeba chá-

pat v jeho nejsilnějším smyslu: to, co patří do řádu bezmeznosti, není možné uchopit bez odkazu na prvotní látkovost, na látko-

vost matrice, již lze samozřejmě interpretovat různě.

Když Dominique Fernandez mluví o italských městech, zdůrazňuje jejich feminitu a ukazuje, jakým způsobem to či ono město „jasně reprezentuje mateřské lůno“. Při komentování této charakteristiky definuje zmíněné prostory jako „kamenný sen, osvobozující člověka z uzavřenosti“. ⁴⁸ Tato elegantní formulace shrnuje ambivalenci, kte-

✓ *O nehybné cestě.*

rou se pokouším vyjasnit, totiž neustálé přecházení mezi uzavřeností a otevřeností. Jinými slovy, nacházíme zde trvalou součinnost mezi vězením těla a dobrodružstvím ducha. Tato součinnost umožňuje překonat klasickou dichotomii mezi přírodou a kulturou stejně jako jiné protiklady téhož druhu, jež měly určité velmi zhoubné důsledky zejména v moderní době.

Mluvil jsem o nehybných cestách. Nebudeme-li chtít příliš chvatně hanobit imaginární stránku existence, musíme uznat, že je dozajista možné se toulat a nepohybovat

Toulky a dobrodružství.

se při tom, nebo že nehybnost může čerpat z mnoha dobrodružství. Jedná se zde o dva póly, které na sebe vzájemně poukazují a vzájemně se obohacují v určitém nekonečném pohybu, jenž vposledku vymezuje řád života v jeho osobním i soci-

álním projevu. Tato alchymická konjunkce je výsledkem jemného míšení a vede k oné svrchované moudrosti, již jsou prodchnuti ti, kdo dospějí k pochopení, že za fragmentací věcí se nachází určitá primordiální organičnost, již můžeme po dlouhém pachtění nalézt. Právě tohle možná zdůrazňuje následující poznámka Marguerite Yourcenarové: „Zbyla mu láska k nádherným antickým jménům, která pokrývají sebemenší kousek zdi v Itálii zlatým prachem či purpurem velkolepé vzpomínky; potěšení z toulek po ulicích, tu ve stínu a tu zase na slunci, z toho, jak toskánsky oslovil krásnou dívku, očekávající polibek nebo záplavu urážek, jak pil vodu z fontán a strádal ze svých masitých prstů kapičky na prach pokrývající dláždění, anebo jak koutkem oka luštil kousek latinského nápisu, když roztržitě vykonával svou potřebu proti patníku.“

Tato krásná evokace Zena, bloudícího celou Evropou, výstižně ukazuje, že zapustil kořeny v určité tradici a současně i v daném

kulturním prostoru. Tato zakoreněnost, dodávající jeho bloudění specifický nádech, mu ostatně umožňuje, aby se z ní takto s velkou lehkostí těšil

a aby z ní vytěžil všechny možné zdroje pro strukturaci své existence. Ona suverénnost, jež je mu vlastní a jejíž dokonalou ilustraci

Coincidentia oppositorum, soulad protikladů.

výše uvedený popis předkládá, je ovocem dlouhé práce: onoho „temnotného díla“, charakteristického pro iniciační přístup, schopného vstřebat rozdílné či dokonce protikladné prvky, které umí uspořádat do zdařilejší výstavby. Tomuto dílu se podaří zajistit koexistenci blízkého i vzdáleného v harmonii větší vyváženosti. Není tohle všechno ona „*coincidentia oppositorum*“, o níž snili alchymisté?

Stává se, že toto splnutí, i když ostatně není takto označováno, prožíváme jako takové empiricky v každodenním životě. Konjunkce vzdáleného a blízkého je možná bytostným rysem onoho světa „předem daného“, světa každodennosti. Co jiného je ve skutečnosti *habitus*, jak o něm mluví Tomáš Akvinský, Spengler nebo Mauss, nežli fakt

Přizpůsobit se cizímu, učinit ho důvěrně známým.

přizpůsobování se cizímu, dokud se z něj neučiní něco důvěrně známého? Spengler se odvolává na botaniku a ukazuje, že dokonce i rostlina může přežít a vyvíjet se v daném „*topos*“ jen tehdy, když se jí podaří obelstít jeho prvotní nehostinnost. Stejně je tomu se sociálními zvyklostmi, které jsou konec konců pouze určitou cizostí či novostí, z nichž se postupně stalo něco obvyklého. Abychom tuto subtilní každodenní alchymii lépe pochopili, můžeme poukázat na to, co Walter Benja-

min nazývá „prvním pohledem“ na město v krajině. Pozoruhodné je, píše Benjamin, „že vzdálené v tomto pohledu rezonuje ve velmi úzké jednotě s blízkým“.⁴⁹

Vnější pohled ve skutečnosti disponuje pronikavější a také čistší perspektivou, neboť dokáže vidět to, co naše pohledy, přes příliš podléhající zvyku, vidí jen s nesnázemi. Benjaminův postřeh v tomto ohledu výstižně zdůrazňuje, že to, co můžeme pokládat za blízké, je jen zdařilou

Metabolizace exogenních prvků.

metabolizací exogenních prvků, které se sociálnímu tělesu podařilo vstřebat. Předložíme

jednu analogii: čím je vlastně krajina, ne-li zkulturněním přírody nebo, což je totéž, naturalizací kultury? V každém z těchto případů existuje setrvalé přecházení mezi tím, co bychom jinak měli tendenci stavět proti sobě.

Metafora alchymie, kterou jsem použil, se tu ukazuje jako náležitá. Hrubé, vůči sobě navzájem heterogenní materiální prvky se v postupných stádiích začínají skládat, aby se proměnily v onen kámen mudrců, předmět iniciačního hledání v jeho jednotnosti. Vzdálené takto rezonuje s blízkým. Pokud dovedeme být jen trochu citliví, můžeme ve všem obvyklém zaslechnout více či méně tlumenou ozvěnu určité hodnoty, určitého způsobu bytí nebo myšlení, které přišly od-

jinud. Kultyry dovedly ve svých zakládajících momentech přimíchat do tavicího kotle své tradice četná cizí pozitiva. A činí tak ostatně i nadále, chtějí-li si uchovat svoji dynamičnost. Každodenní život ve svém statickém aspektu je v tomto smyslu pouze neustálou vědomou či nevědomou integrací něčeho, co k němu přichází zdáli.

Takto se vytváří to, co Schutz nazýval „obeznámeností“. Obeznámenost s věcmi a lidmi, s prostředím a krajinami, s obyčejí, tradicemi a zvyklostmi, na tom všem se soustavně podepisuje její protiklad: cizost.⁵⁰

Všechny soukromé či veřejné, náboženské či profánní rituály jsou kontinuálním úsilím o zmenšení šoku ze vzdáleného, o usměrňování barbarství, o ochočení cizosti. Přitom se však stavíme do vztahu k tomu, co chceme zcivilizovat, uznáváme jeho existenci a přijímáme, *a contrario*, jeho produktivnost. Má-li něco být nepochybné (svět evidencí, onen „předem daný“ svět, do něhož se situujeme), je třeba, aby existovala také zvnějšku přicházející pochybnost. Takže rozsáhlý mechanismus ritualizace zdaleka není nějakým popřením cizosti, nýbrž naopak její setrvalou, třebaže konfliktní integrací. Jinými slovy, tento mechanismus je jen určitým uspořádáváním vědomí a nevědomí na kolektivní úrovni, anebo ještě ji-

Rituály ochočují a integrují cizince.

nak, tento mechanismus poukazuje k ne-
snadnému kompromisu mezi tím, co je in-
stituované, a živoucí silou toho, co je insti-
tuující.

Jedná se zde o antropologický vztah, to
jest o prvek strukturující individuum a sou-
časně i sociální celek jako takový. O něco
výše jsem zmínil Herma a jeho okřídlené
opánky. V tomtéž myšlenkovém řádu může-

*Spojit zemi se
zásvětím.* me odkázat na mystiku zhoře-
leckého ševce Jacoba Böhma,
jehož celé dílo, jak připomíná

Gilbert Durand, spočívá v usouvztažňování,
v sešívání. Podle představy převzaté z jeho
řemesla „sešívá a spojuje podrážku, kladou-
cí se na zem, a klenbu svrchní části obuvi“. ⁵¹
Tento obraz mnohé osvětluje, neboť zdů-
razňuje původní a účelnou jednotu všech
věcí. Spojit zemi a zakořeněnost s oním zá-
světím, o které každý usiluje, ať je jeho jmé-
no jakékoliv. Usouvztažnění empirického já
a ideálu určitého *ipse*, které uskutečnilo in-
tegraci všech svých potencialit. Nekonečná
dialektika potřeby jistoty a touhy po vyvá-
zání. Konfliktní svazek mezi nutným used-
lictvím a pudem směřujícím k „jinde“, který
punktualisticky nahlodává sociální těleso.
Vztah mezi uzavřeností města, v němž člo-
věk žije, a mýtem nebeského Jeruzaléma.
Konfuzní usilování o „zemi bez zla“, v níž
bude možné překonat rozmanitá omezení,

jež na nás uvalila institucionalizace všech věcí.

Taková je nejednoznačnost a také paradoxnost dvojího světa, spočívajícího na jednotě protikladů. Tato jednota je vždy záru-

*Exodus po
identitních
jistotách.*

kou plodnosti. Řečeno jedním slovem, světská danost je konstituována právě tímto druhem dynamického zakořenění. Je

ovšem třeba, aby se oba členy této ambivalence mohly harmonicky skloubit. Když jeden z jejích pólů převáží, což se stává často, můžeme mít za to, že ten, který byl opomíjen, opět nabude na důležitosti jako při kyvadlovém pohybu. Protože individuální teritorializace (identita) či teritorializace sociální (institute) získaly během moderny všeobecně známý význam, přišel nyní čas nastoupit novou cestu. Čas masového exodu, který se staví proti identickým jistotám či institucionální zabezpečenosti a pouští se na dobrodružné cesty nového iniciačního hledání, jehož obrysy dosud nejsou přesně ohraničeny.

IV. Sociologie dobrodružství

„Přirozenost se ráda skrývá.“

HÉRAKLEITOS

Takto tváří v tvář světu, jenž chce být pozitivní, světu dovolávajícímu se realismu, světu zdánlivě uniformizovanému cítíme, jak se obrozuje touha po „jinde“.

Snaha být „stranou“, neupínat se na hodnoty obecně přijímané nebo za takové pokládáné, se vyjadřuje mnoha způsoby. Abychom převzali Durkheimovu formulaci, která si zaslouží být znovu připomenuta, možná se jedná o návrat jakési „žízni po nekonečnu“, o němž se přespříliš racionální, neřkuli racionalistická civilizace domnívala, že ho musí a může vymazat. Tím je

*Pluralita
skutečnosti
světa.*

vymezena určitá imaginárnost bloudění, kladoucí důraz na život v jeho neustálém znovupo-

činání: na život, který je stále znovu prastarý i aktuální.

Básník či myslitel, spisovatel či člověk bez vlastností, každý z nich se po svém pokouší naklonit nad tavící kotel neomezenosti a nekonečna, v němž všechny konečné věci nabývají svůj tvar. Takové myšlení či taková citlivost vůči dění také upomíná na to, co v podobě jakési předtuchy vnímal romantismus devatenáctého století: na nostalgii po úzkém vztahu spojujícím člověka

s přírodou a s druhými. *Naturphilosophie* (Schelling) zdůrazňovala vcítění (*Einfühlung*) a hledání zárodečného rozumu, vzestlého ze samotného světa v jeho rozličných projevech. Všechny věci podněcují jakési duchovní i existenciální bloudění. Všechny věci odkazují na strukturní pluralitu světské skutečnosti. Právě tato předvídavá či nečasová vize se v naší době opět vynořuje, a to v mnohem širším měřítku. Touha po dění vědomě nebo nevědomě prostupuje celou řadu sociálních postojů a vyzývá k toulkám neomezeného dosahu.

Jak už tomu v lidských dějinách často bývá, zavedenému myšlení či různým formám institucionalizované moci se příliš nedaří uchopit, neřkuli pochopit to, co se konkrétně splétá v běžném životě, v životě člověka bez vlastností. Živoucí síla pluralismu se v tomto ohledu rozmanitými způsoby projevuje v četných filozofických nebo náboženských synkretismech, skrze sportovní nebo existenční dobrodružství, v sexuálních toulkách, anebo dokonce - triviálněji - v tom nejkonvenčnějším turismu nebo organizovaných cestách, jimž se nevyhne žádná sociální vrstva. Každý z těchto případů vyvrací samu myšlenku „globalizace“ či „jednotného myšlení“. Ať si to uvědomujeme nebo ne, společným jmenovatelem všech těchto jevů je ve skutečnosti uznání diverzi-

*Postmoderna:
archaismy a
technologie.*

ty kultur, uvědomění si plurality věcí lidských a samozřejmě i relativismu, který z toho všeho plyne.

Jinými slovy, klíčové období, které prožíváme, období, jež je, jak jsem často naznačoval, nadmíru paradoxní, tedy dává vyvstat zdánlivé uniformizaci a zároveň skutečné diferenciaci či stvrzování specifických particularit, třebaže je občas fanatické a netolerantní. Opět zde nalézáme onu dialektiku, kterou jsem již analyzoval, dialektiku mezi masou a kmenem (*Čas kmenů*, cit. dílo). Na jedné straně máme halasné, dotěrné, na odívavě společné hodnoty, prosazované médii a ekonomickou či politickou mocí; můžeme je vynášet nebo naopak zpochybňovat, ale nakonec to vyjde nastejno. Vposledku se však jedná o hodnoty čistě abstraktní, jež se jen velice málo dotýkají skutečné dynamiky individuálního a sociálního života. Na druhé straně oproti tomu stojí opětné vynořování zakořeněných hodnot, oživení archaismů, které jsme pokládali za překonané, zkrátka oslavování, v dobrém i špatném smyslu, vyhroceného tribalismu, jehož význam je nyní zbytečné popírat a jehož důsledky bychom marně zamlouvali. Tato dialektika je vskutku známkou rodící se postmoderny.

Kmenové společenství je však ze struk-

*Návrat
k mnohočet-
nosti po
nadvládě
jednoty.*

turního hlediska fragmentova-
né, podobně jako emblematic-
ká figura Dionýsa, jenž je, jak
připomínají mytologové, bo-
hem spjatým se zemí, to jest
bohem zakořeněným, ale současně také no-
mádkou silou par excellence. Bytostným
rysem takového společenství je heterogeni-
ta. Hodnotový polyteismus se vrací na po-
řad dne.

V krátkozraké perspektivě se to může
zdát překvapivé. Pro toho, kdo dovede roz-
poznat rušné hemžení lidských dějin, však
tento ruch představuje určité vyvažování,
vůči němuž nelze zůstat lhostejný: vyvažo-
vání, v němž se po období, ve kterém do-
minovala jednota, otevírá prostor pro ná-
vrat mnohosti. Jedná se tu o analytický
rámec, jenž se může jevit jako dosti ab-
straktní, přesto však ve svém nejpřísnějším
smyslu odhaluje celou řadu jevů, které by
bez něj nebylo možné rozpoznat, anebo
kterým v každém případě není připisován
dostatečný význam. Jinak řečeno, existuje
tendence k tomu, že po židovsko-křesťan-
ském monoteismu nastoupí určitý polyteis-
mus, jehož obrysy jsou dosud nevymezené.

Monoteismus je výrazem jednotnosti Bo-
ha a v důsledku toho i jednoty našeho já.
Církevní reformace, představující v jistém
smyslu kvintesenci moderní doby, kupří-

kladu zdůrazňuje jednotné individuum od-
povědné za své jednání i za svůj život. Indi-
viduum, které na základě autonomního vzta-
hu ke svému Bohu a díky jemu
bude moci ovládnout zároveň
přírodní i sociální prostředí.

*Hodnotný
polyteismus.*

Nezrušitelné jednotě Boha, po odstranění
sekundárního kultu světců, i jednotě indivi-
dua, chápaného výhradně jako racionální
bytost, odpovídá stabilita světa, v němž má
všechno a každý určitou přesnou funkci, již
musí neochvějně zastávat, aby uskutečnil
své křesťanské poslání.

Charakteristika polyteismu je zcela odliš-
ná. Mnohosti bohů odpovídá mnohost oso-
by, což je samozřejmě příčinou určitého
strukturního bloudění. Se zřetelem ke spe-
cifickým potřebám totiž dochází k cirkulaci
od jednoho boha k druhému, stejně jako
dojde k vířivému přeskokování mezi jedno-
tlivými rolemi, jež je sama osoba nucena
hrát. Jedním slovem, pokaždé, když převáží
polyteistické hodnoty, se znovu rodí vír

*Přitažlivost/
odpudivost.*

odyssey. Půjde o profesní, afek-
tivní či ideologické nomádství,
anebo o nomádství osobitější,
odehrávající se mezi rozmanitými fasetami
lidského já, z nichž žádná nevyčerpává bo-
hatství a mnohočetné potenciality svrcho-
vaného *ipse*.

Proti mechanickému a lineárnímu aspek-

tu struktury nacházející svůj střed v jediném bohu či triumfujícím rozumu se staví organický rytmus tvořený přitažlivostí-odpudivostí, fascinací-odmítáním, radostmi i bolestmi, rozumovými zdůvodněními i afekty, rytmus, jehož výmluvnými příklady jsou války mezi bohy v antických mytologiích. Tento rytmus, který se nespočetnými způsoby promítá do současné doby, v sobě má určitý archetypální aspekt: aspekt přírodního života, v němž instinkt a intelekt vstupují do plodné komplementarity. Jde o jiný způsob, jak vyjádřit celkovost vši „smyslové rozumnosti“, o jiný způsob, jak zdůraznit patřičnost dionýského mýtu, vtěleného mýtu par excellence, neboť tento mýtus sjednocuje protiklady a funguje na základě konjunkce, souladu rozporností, a to i tam, kde racionalistický model postupoval pomocí diskriminace a distinkce.

Kromě faktu, že toto bloudění, jež je vlastní mnohosti bohů, upozorňuje na saturevanost jistého sociálního modelu, kterému, jak se zdá, už odzvonilo, činí nás také pozornými vůči souhrnnějšímu, plnějšímu nazírání člověka a sociální sféry. Holismus tradičních společností a archaických hodnot je obohacen o specifický přínos moderní doby. Právě tohle dodává bludnému životu celou jeho prospektivní stránku.

*Křesťanství
v plurálu.*

Můžeme ostatně připomenout, že i samo křesťanství a křesťanská civilizace, jež z jeho podloží vyrostla, jsou prodchnuty synkretismem. Snad by dokonce bylo vhodnější mluvit o křesťanstvích v množném čísle. Na počátku totiž není vyloučení, nýbrž vstřebání pohanství. Dokládají to různé a občas zcela mytické kulty světců. Teprve mnohem později započne sjednocovací proces, vyúsťující v onu „romanizaci“ katolické církve probíhající od prvního vatikánského koncilu na konci devatenáctého století. Předtím existovala mnohost liturgií, rituálů, rozmanitých práv a samozřejmě četných interpretací základních dogmat. Abychom uvedli pouze příklad z Francie: jansenistické a galikánské čtení představují, mezi mnoha jinými, vhodné ilustrace katolického pluralismu.

*Západní
a východní
cesta.*

Vedle oficiální doktríny, ortodoxie, toto náboženské křížení ostatně v ezoterické podobě existuje stále. Těch, kteří se při svém hledání mystického „jinde“ v rámci téhož pohybu dávají západní i východní cestou, je mnoho. K tomuto problému se později vrátím. Nyní postačí si uvědomit, že přímo v nitru toho, co se může jevit jako dogmatismus, pracuje synkretismus, ba dokonce eklektismus.

Význačným rysem takového eklektismu,

stejně tak jako polyteismu, je bloudění. Mnoho komentátorů zdůrazňovalo téma putování, jež je korelátem skutečnosti synkretismu.⁵² Člověk objevující svoji duši se nezatěžuje zavedenými jistotami, ale naopak se vždy nachází v napětí: hledá prozatímní cíl, který, jakmile je jednou dosažen, ho nikdy plně neuspokojí a tvoří jen jednu etapu v nekonečném procesu, jehož cíl se

Bludný polyteismus. bez ustání posouvá. Takové je v jistém smyslu opravdové hledání grálu, hledání, které již nespadá pouze do oblasti analýzy specializovaných religionistů, ale stává se obecným problémem, protože náboženský eklekticismus zaplavuje všechny sféry sociálního života.

Pro daný okamžik si zapamatujme, že zatímco monoteismus se velmi dobře snáší s ovládáním vlastního já i univerza, polyteismus je naproti tomu čímsi daleko bludnějším. Poukazuje na neovladatelný osud,

Pluralita osoby. zakoušený „na cestě“, v neustálém dění a skrze postupné iniciace. Postmoderní bloudění je v jistém smyslu právě tím, co umožňuje přemostění mezi současným světem a tradičními hodnotami, jejichž znovuoživení zaráží všechny pozorovatele sociálních jevů. Jejich společným jmenovatelem je fakt, že se nespokojují se stabilní, funkcionální,

čistě racionální a instrumentalizovanou existencí, ale že naopak oklikou přes fantasma, fantazii, imateriálně či jiné imaginární procedury rozehrávají pluralitu osoby.

Vzpomeňme si zde na Mauriacovu poznámku, podle níž „jedině fikce nelže; pootevívá v životě člověka určitou skrytou stranu, skrze níž se mimo veškerou kontrolu vkrádá jeho nepoznaná duše“. To, co řekl Mauriac o fikci, má čím dál větší tendenci stát se význačnou sociální skutečností. Urči-

Každodenní extáze.

tá „nepoznaná duše“ existuje v nitru každého jednotlivce, ale také uvnitř sociálního celku. Znamená to, že „já“ má celou řadu faset, stejně tak jako společnost je pouze posloupností potencialit. Bloudění je nakonec jen *modus operandi*, jenž umožňuje k tomuto strukturnímu pluralismu nějak přistoupit. A představuje také způsob, jak jej prožívat. Je to určitá „extáze“ v tom nejdůslednějším smyslu, extáze dovolující uniknout zároveň uzavřenosti individuálního času, principu identity a přidělení stálého sociálního či profesního bydliště. Tuto extázi bylo druhy možno vykázat do oblasti zkušenosti osamocенého řeholníka nebo odsunout do završené a poněkud zatemnělé minulosti,

Masové epidemie...

ale nyní si stále více uvědomujeme, že neomezeně proniká do souhrnu všech sociálních

jevů. Extáze, jež stojí u počátku oněch masových, sportovních, hudebních, náboženských, politických a kulturních epidemií, nad nimiž kroutí hlavou všichni, kdo se zabývají sociální sférou, příliš zvyklí na racionální, nerozporuplné, jednotné chování, jež patřilo k rázu moderní doby.

Soudobé vření, výbuchy nečekaných revolt, lásky i nelásky, jež jsou stejně intenzivní jako pomíjivé, obsahují cosi samočinně bludného. Zdá se, že hnutí vášní, jimiž se současná doba vyznačuje, jsou, podobně jako ony nevysvětlitelné exody, o nichž nám vypravují lidské dějiny, poháněna jakousi „cestou za hvězdou“. Je to určitá podoba výzvy nekonečna, vynořující se sice pravidelně, ale zároveň také vrtlavě a v každém případě zcela nepředvídatelně. Jisté je, že tyto formy vření nelze regulovat a že je velice obtížné je politicky ovládat nebo třeba jen interpretovat.

Řekl jsem cesta za hvězdou. Tento výraz můžeme chápat metaforicky, poněvadž zdůrazňuje, že v protikladu k dějinnému a účelnému vidění orientovanému k jistému cíli, vidění, jehož základy je třeba hledat v soteriologické perspektivě charakteristické pro židovsko-křesťanskou tradici a poté pro moderní (hegelovsko-marxistickou a funkcionalistickou) filozofii dějin, že v protikladu

*Nahodilost
a omezení.*

k tomuto linearismu se tedy opět rodí cosi pohanštějšího a také relativističtějšího: myšlení osudu, zahrnující současně nahodilost i omezení, jež jsou vlastní prostoru a přírodě.

Abychom uvedli jen jeden příklad mezi jinými, totiž příklad astrologie, můžeme připomenout, jak význačnou roli hrála před křesťanskou érou, to jest předtím, než byla pranýřována jako něco, co stojí v přímém protikladu k dějinám neodvratné a individualizované spásy. Máme-li nahlédnout celou šíři oné polemiky, stačí připomenout diatriby takového Tertuliána. Jak ovšem naznačuje historik Peter Brown, pro pozdně antického člověka „nebyl vliv hvězd neodvratný, nýbrž zavádějící“. Tento výrok výstižně zdůrazňuje napětí, do něhož se jednotlivec vpišuje, napětí mezi protichůdnými možnostmi volby. Na jedné straně je zde něco, co odkazuje k určité formě determinismu. A na straně druhé je zde jistý okraj svobody, který se projevuje v jednání či ve stoickém postoji ke šťastným nebo nešťastným událostem, k nimž během celé naší existence dochází.⁵³

Člověk je v této perspektivě určitým „exotem“, abychom převzali výraz Victora Segalena, cestovatelem zrozeným v plurálních světech a přijímajícím mnohočetné chuti toho, co je ze samé své podstaty různorodé.

„Exot“: cestovatel po plurálních světech.

Právě tohle nazývám myšlením osudu, tedy víceméně vědomým myšlením, tvořeným současně přijetím i upravováním toho, co jest. To s sebou nese jistý typ postoje, zevšeobecňující onu slavnou „objektivní náhodu“, kterou měli v oblibě surrealisté, a začleňuje každého do širokého souhrnu vzájemných vztahů, jehož různé momenty jsou něčím jako etapami v nekončném potulování. Máme-li tento fakt na mysli, můžeme pochopit všechny současné formy bloudění, ať už afektivní, nebo profesní, k nimž dojde v závislosti na astrální nutnosti. Je zajisté příliš brzy na to, abychom tyto fenomény posuzovali vědecky. Představují naopak pouze náznaky nového řádu věcí, tvořeného otevřeností vůči neznámu a lačností po „jinde“, což *volens nolens* vyúsťuje do roztržštění individua uzavřeného v sobě samém a stojícího ve strukturním protikladu ke světu, tak jak jest.

Proti prométheovskému jedinci, pro něhož je jeho vlastní přirozenost i okolní příroda prostě předmětem, který je nutné ovládnout, staví dionýsovská problematika postavu nomáda, ovládaného tragickým osudem, který je třeba naplnit.

Osudem, jenž je zčásti předem stanoven. Osudem, navozujícím tragický existenční

Nomádství a tragický osud.

pocit. Ze života se tak stává něco bezvýhradně každodenního a zároveň cizího. Život, jenž je banální i intenzivní. Život, jenž je tvořen rutinou i dobrodružstvím. Simmel se projevil jako bystrý pozorovatel, když poznamenává, že „ačkoliv je dobrodružství pro naši existenci cizím útvarem, je přesto nějakým způsobem spjata s jejím středem“.⁵⁴

V tom spočívá původnost tragického osudu. Nic není zajištěno, ale v rámci „objektivních náhod“ a každodenních rituálů se přesto mohou vynořit události s nepředvídatelnými důsledky. Dialektika „středu“ a cizosti! Pociťování života jakožto dobrodružství, které může být prožíváno na mnoho způsobů: po způsobu tuláka, člověka bez stálého bydliště, cestáka, turistu, dobrodruha. Jedná se o různé odstíny téhož archetypu. To, co spisovatelé jako Goethe nebo Hesse, a obecněji celá německá románová tradice, popisovali ve svých bildungsrománech, má tendenci se projevovat v detektiv-

Kontinuita existence tvořená četnými odbočkami.

kách, v science-fiction, kreslených seriálech nebo v hudební produkci. Kontinuita existence sestává z četných odboček, jednotlivých silných okamžiků a prchavých událostí, v nichž se nedílně mísí nebezpečí a intenzita.

Tragično nastupuje, když v existenci zač-

ne hrát roli náhoda. Pomíjivost věcí, lidí i vztahů odhaluje trpkou příchut' nicoty. Mystické bloudění to nesčetněkrát zdůraznilo a existenční nomádství to po svém způsobu prožívá: bez frází, bez příkras, někdy dokonce bez uvědomění. Ke specifickým charakteristikám doby v důsledku toho patří pocit opuštěnosti i rozradostněnosti, a to jak v umění *stricto sensu*, tak v životním věření, v hudební produkci či v banalitě každodennosti. V každém z těchto případů se projevuje rozplývání *já* v jinakosti, v náhodně potkané druhé osobě nebo v setkání s Velkým druhým (přírodním či božským), o které usilujeme.

*Bludný život
je komuni-
tární.*

Bludný život je ze všeho nejméně životem individuálním. Hodnotový polyteismus, jehož je příčinou i důsledkem, nevinně a přirozeně prožívá pluralizace osoby, to vše odkazuje k určitému neosobnímu kouzlu. Ke kouzlu, které je třeba chápat v jeho striktním smyslu a jež samozřejmě poukazuje ke světu opětne prodchnutému čarovnou mocí a oživenému životními silami, ke světu, v němž jednotlivec ani tak nerozhoduje za sebe sama, ale je spíše „rozhodován“, to jest unášen instinkty, afekty a jinými formami vášní. Ke světu, jenž je vposledku, s odkazem na Anaximandra, tvořen určitou prapůvodní nedeterminovanou látkou. Kdy-

bychom si vypůjčili termíny z jiné oblasti, mohli bychom říci, že tento svět je poháněn jakýmsi kolektivním nevědomím.

Pokusíme-li se vnést řád do mnohosti sociálních jevů charakterizujících konec našeho století, nestane se potom jejich společným jmenovatelem opětovné přivlastňování latentních archetypů? Jedním z nich je i nomádství, a dozajista nepatří mezi ty méně významné. Když si uvědomíme, že emblematické figury vlastní určitému období se nerodí *ex nihilo*, ale nacházejí se v hluboké symbióze s těmi, kdo se v nich rozpoznávají, je poučné pozorovat, jakou úlohu hrají

*Archetyp
„zrozců“
cesty.*

v sociální imaginaci „zrozců cesty“, anebo, jak jsem již naznačil, mytičtí *rolling stones*.

Nezapomínejme, že emblém může vzniknout a zejména přetrvávat jen tehdy, když odpovídá duchu doby. Je příčinou a důsledkem procesu kontaminace a v tomto smyslu je neosobním plodem určité prapůvodní látky.

Současná emblematická figura odkazuje ke křehké identitě v pohybu, která již není jediným pevným základem individuální a sociální existence, jako tomu bylo v moderním období. Bludný život je životem s mnohočetnými a občas i rozpornými identitami. Tyto plurální identity je přitom možné prožívat současně nebo naopak jed-

nu po druhé. Jsou něčím, co osciluje mezi „stejností a jinakostí já“. Ouaknin, který tuto myšlenku rozpracovává, ukazuje, že jakmile dojde k završení napětí, znamená to konec cesty a člověk se přimkne ke své identitě v nešťastnosti určitého „zde leží“. Tuto silnou formulaci bych zde chtěl „sociologizovat“: bloudění a mnohočetné identity, jež podněcuje, je především znakem vitality, je výrazem skutečné moudrosti nejistoty, jež se skrze své radosti i strasti snaží intenzivně prožívat přítomnost.

Tento intenzivní život je bytostně kolektivní. Když chce Schutz ilustrovat „intersubjektivní konstrukci reality“, zmiňuje Dona Quijota, samo ztělesnění identity v pohybu nebo, abych se vrátil k jedné ze svých analýz, mnohočetných identifikací.⁵⁵ Dá se říci, že právě díky nim je emblematická figura pro plurální svět něčím *typickým*. V určitých momentech nabývá tento svět podoby nomáda. Nomád se punktualisticky vrací na popředí scény, a to tehdy, když se vyskytne tendence k převážení kolektivního vření a jiných masových projevů. Dona Quijota či Rolling Stones je možné chápat jako paroxysmální figury kolektivního snění o pohybu a touhy po „jinde“. Každý z nás se v nich rozpoznává a záhy se stanou „vtěleným my-

*Kolektivní
vření.*

tem“, charakterizujícím kolektivní očekávání.

V protikladu k buržoaznímu hrdinovi uzavřenému v sobě samém, k jeho identitě, kapitálu, manželce, dětem atd., jsou emblematické figury, o nichž byla řeč, opravdovými metaforami, to jest „dosahují mimo“ sebe či mimo empirické individuum a jeho předpokládaný narcismus. Jsou stvořiteli nadindividuálních pravd. Právě o tom nás poučuje bloudění: skrze pluralitu světů posiluje splynutí s vitálním principem, jehož je každý z nás jen nepatrnou částí.

*Splynutí jako
životní
princip.*

Vzpomeňme si zde na Odyssea, který si v prostém pudu sebezáchovy začne říkat „Nikdo“. Kyklópům to zabrání, aby ho našli, a bohům to znemožní vykonat svoji pomstu.

*Být
„nikým“.*

Tato scéna, zároveň velkolepá a humoristická, si zaslouží, abychom se nad ní zamysleli, neboť spojuje sebezáchovu a negaci identity. Obecněji lze říci, že ona odysea, jíž je každá životní dráha, způsobuje, že do brodružným životem dospíváme k určitému bytí-více či nad-bytí (možná že právě tímto způsobem je záhodno rozumět slovu „pře-žití“) přesahujícím limitu, jež jsou vlastní funkcionální identitě, vnucené utilitární ideologii moderny.

Existují okamžiky, v nichž se empirické

já, karteziánské „ego“, vyjeví jako to, čím je: obyčejná fikce. Potom se můžeme dostat k tomu, co Peter Sloterdijk nazývá „preindividuální vakuum“⁵⁶ a co je mož-

*Prožívat
přítomnost,
podobu
věčnosti.*

no přirovnat k pralátce (Anaximandros) nebo kolektivnímu nevědomí (Jung). Je to určitá prvotní energie, již lze nalézt

na konci dlouhého procesu, v němž se individuum postupně zbavilo nálepek, příkazů a intelektuálních i tělesných póz, které mu vnutila společnost. Takovýmto „preindividuálním vakuem“ se mohly vyznačovat mystické menšiny či aristokratická elita, oddávající se rozličným formám odloučenosti. Zdálo by se, že v současné době je nacházíme v podobě mnohem rozšířenější. Je zpopularizováno různými orientálními synkretismy, jak filozofickými, tak náboženskými, dovolává se ho celá řada tělesných technik, vyhrocuje se v hudebních a sportovních extázích a v dalších masových projevech, založených na psychické nakažlivosti.

V každém z těchto případů se uskutečňuje zkušenost opravdové svobody. Ne svobody racionální, smluvní, založené na individuálním vědomí (tato svoboda je známkou měšťáctví), nýbrž svobody *ipse*, zakořeněného ve vitálním principu, který individuu předcházela a který ho také přežije. Před nebo za dějinami a politikou existuje určité

„prvotní bytí-nikým“, bytí tak trochu tragické, ale o nic méně radostné, které si již nestanovuje nějaký cíl, kterého je třeba dosáhnout, nebo nějaký projekt, který je třeba realizovat, jež se však snaží rozličnými způsoby, mezi něž patří i slast z přitakávání tomu, co jest, prožívat určitou formu věčnosti, věčnosti stále znovu obnovované přítomnosti.

Věčná přítomnost slasti

Vztah mezi hodnotovým polyteismem, každodenním pohanstvím a zdůrazňováním přítomnosti, u níž je radno *Plurální prezentismus.* prožít všechny její potenciality, tento vztah nelze nikdy dostatečně vyzdvihnout. Prezentismus rozhodně dosud neodhalil všechna svá tajemství. Fakt, že člověk má plurální identitu a/nebo že se nevpisuje do účelům podřízené historie, znovu dodává statut vznešenosti těmto okamžikům, prožívaným pro sebe samé. Možná, že filozofie života nás učí právě tohle: všechny okamžiky mají svoji hodnotu, existence je bezvýhradně přítomna v každém ze svých fragmentů, i v tom nejnepatrnějším a nejméně významném.

Simmel svým způsobem upozorňuje na tento rekurentní jev, na tuto touhu po ce-

stování, jež „způsobuje, že rytmus obyčejného roku se řídí rytmem krátkých period, vyznačujících do značné míry odjezd a příjezd“.57 Tento proces uvádí do souvislosti s přitažlivostí hranice: s přitažlivostí počátku a konce, nového a pomíjivého. Je třeba poznamenat, že tento postoj je zvláště dobře

*Tribalismus
a psychická
nakažlivost.* pozorovatelný v obdobích, v nichž převládá móda, to jest v obdobích psychické nakažlivosti, kdy jedinec nabývá hodnotu jen skrze svoji vepsanost do masy, v níž má tendenci se ztrácet, a do kmenových seskupení, která ho jako takového konstituují.

V tomto specifickém rytmu je cosi poněkud drsného, ba úzkostného. Duch doby se vyjadřuje v překotnosti a rychlosti. Tato rychlost však na konci své cesty a skrze samotné své zrychlení prezentuje určitou formu nehybnosti. V intenzitě okamžiku je důležité usilování o slast pro ni samu. Hledání slasti, které se vyčerpává v aktu, jenž se již nepromítá do budoucnosti. Přestože tato starost o „hezké chvíle“ nesměřuje k nějakému cíli,

*Intenzita
„hezkých
chvil“.* kterého je nutné dosáhnout, paradoxně zároveň zdůrazňuje samu ideu putování jakožto následnosti intenzivních okamžiků. Jedná se o rozpornou a z tohoto hlediska vpravdě postmoderní konjunkci mezi

tělem a duchem, duší a formou, hédonismem a intelektuálním požadavkem.

Vzpomeňme si na aforismus mystika Angela Silesia: „Růže jest bez důvodu.“ Vystačí si sama se sebou. Její intenzita je příčinou i následkem její dočasnosti. Její vůně i krása mají hodnotu potud, že vyzdvihují sílu jednoho věčného okamžiku. Vyskytují se ob-

*Život je
jen cesta.* dobí, v nichž tato rozkoš z přítomnosti nabývá netušeného významu. Právě v těchto obdo-

bách převažuje nomádství. Jeho rytmus je tvořen krátkými chvílemi, zrychlenými kadencemi a intenzitami, neumožňuje vázanost anebo spíše nezakládá její nutnost, protože věčnost se prožívá v přítomnosti. V těchto okamžicích je „život pouze jakousi cestou. Co víme o místě, kam nás vede, a co víme o jeho příčině?“, píše Lukács v souvislosti se Sternovou *Sentimentální cestou*, tedy s určitou radostnou analýzou, v níž má životu přitakávající „ano“ tendenci zvítězit nad přirozeným sklonem k očeřňování toho, co jest. Takové „ano“ je přijetím po sobě následujících okamžiků, z nichž sestává existence. Bylo možno říci, že Sternův život spočíval v „duchovním epizodismu“. Jde o náležité vyjádření par excellence, v tom smyslu, že před minulostí či budoucností upřednostňuje „nyní“.58

Tento poněkud tragický „epizodismus“

✓ „Epizodismus“ a žitá zkušenost.

umožňuje vyzdvihnout závažnost tematiky „cesty“. Od orientální moudrosti a jejího pojmu „tao“ přes *beat generation*

až po současné „motorkáře“ zdůrazňuje tato tematika fakt, že cesta disponuje zázračnou bohatostí a že skutečnost vposledku spočívá v přijímání tohoto bohatství, které konec konců – třeba i ve své frivolnosti – tvoří alfu i omegu intenzivní žité zkušenosti. Je to lhotejnost vůči tomu, co by v utilitární perspektivě bylo důležité nebo naopak zanedbatelné. Putování je citlivé zejména k tomu, co se přímo předkládá, co nastává, k tomu, co pak privileguje hravou slast v jejích rozličných odstínech.

To nás opět přivádí k jedné z význačných charakteristik Dionýsa, totiž k rysu cestovatele. „*Bacchus indicus*“ ve svém voze taženém tygry je oslavován rozjásaným a běsnícím davem. Jedná se zde vskutku o emblematickou figuru bloudění. Pod rozmanitými názvy ji nacházíme v četných kulturách: sa-

✓ Bohové cesty.

mozřejmě v řecko-latinském dionýsismu, ale také v podobě šintoistických „bohů cesty“, bohů, kteří jsou otevřeně faličtí, anebo v různých verzích australského či melanéskeho totemismu, spojujícího toulavost s hledáním milostných dobrodružství. Jedná se za jisté o banalitu, ale stojí za to ji připome-

nout, neboť příliš často zapomínáme na orgiastický náboj, to jest převládání společné vášně, jež je vlastní těm, kdo se oddají „cestě“.

Poukázal jsem na *Dona Quijota* a jeho mnohočetné skutečnosti, a stejně tak by bylo možné připomenout Sternova *Tristrama*

Shandyho nebo, v novější době, Kerouacovu knihu *Na cestě*.

V každém z těchto případů nacházíme určitý hravý a trochu nevázaný eskapismus, umožňující setkání s jiným, a v důsledku toho i něco, co můžeme puntičkářsky nazvat intersubjektivní konstrukcí skutečnosti. Tato skutečnost, má-li být sama sebou, zahrnuje notnou dávku ne-sktečnosti. Nemateriální aspekt cesty, zejména ve svých afektivních a citových potencialitách, představuje způsob, jak navazovat vztahy, ustavovat kontakty, uvádět kulturu i lidi do cirkulace, zkrátka strukturovat sociální život.

Zaštiťme se Jacobem Burckhardtem, učencem, kterého lze jen sotva podezírat z frivolity, přestože kdesi napsal, že jediné dobré knihy jsou knihy napsané ve slunečném žáru; Burckhardt s důvtipem ukazuje, za co vděčí nebyvalý rozkvět poezie v 17. století tehdejšímu potulným vzdělancům. *Carmina burana* spočívají na nerozdělitelné směsi pohanství, slasti, hédonistického

přítakávání existenci, a toto všechno je spjata s nomádstvím, jež bylo údělem učenecké komunity.⁵⁹ Potěšení z života a bloudění –

*Bludnost
a radost
ze života.*

to jsou dva póly, mezi nimiž se pohybovali ti, kdo podle všeobecně přijímaného mínění vytvářeli kulturu. Přitom je jasné, že právě na tomto podkladu mohla evropská buržoazie poté vybudovat způsoby života, ekonomii a společenské uspořádání, jež byly charakteristické pro svobodná města, jejichž vzestup na konci středověku a po celou renesanci je dobře znám. Je zajímavé si povšimnout, že středověký vzdělanec, zakládající novou civilizaci, zpívá o slasti, radosti ze života, sexuální nevázanosti, zkrátka o všem, co přejímá ze starověkého pohanství.

Neměli bychom v tom vidět jen prostou komplementaritu mezi frivolitou a smyslem pro vážnost, nýbrž i fakt, že hravé bloudění, přítakávání existenci a potěšení ze života, vyvolávající cirkulaci zboží, promluvy i afektu, svou opravdovou součinností, jak jsem již naznačil výše, zavdává podnět k vytváření bohatství, a to ve všech smyslech tohoto výrazu. Uvedení do pohybu, jež se jen pramálo stará o užitečnost, zkrátka paradoxně produkuje stabilní instituce, díky nimž společnosti přetrvávají.

*Hledání slasti,
nejpevnějšího sociálního
podloží.*

Tento zakládající paradox par excellence způsobuje, že to, co je v určitém momentu anomické, se prostřednictvím jakéhosi antropologického pravidla, jemuž je dobré věnovat pozornost, stane posléze něčím kanonickým. Vyhledávání slasti je vposledku tím nejpevnějším podložím jakéhokoli sociálního celku.

V rámci určité asketické ideologie je postulování primátu slasti dosti ošemetné. Když se však podíváme na výrok z evangelia „miluj bližního svého jako sebe sama“, najdeme zde prastarý výslovný příkaz, spočívající na empirickém vědění,

*Mimo
moralismus
a zatrpklost.*

v němž se altruismus spojuje s užíváním osobních i kolektivních slastí. Jak poznamenává Jung, „starým nebylo nutné hlásat lásku k sobě samému, neboť oni tak činili od přirozenosti“.⁶⁰ Je pravda, že „péči o sebe“ (Foucault), nenabývajících podoby moralismu či zatrpklého postoje, bylo možno pokládat za záruku sociální rovnováhy. Právě tohle jsem označil za určitou „etiku estetiky“, tedy za určité sociální podloží, konstituované na základě společných emocí nebo sdílených vášní, prostě všeho, co nalézá svůj zdroj ve změně, dočasnosti, v přitahujícím působení hranice a novosti, již hranice podněcuje. Individuální a sociální slast je proto shrnutím bohatosti světa. Svou cirkulací připomíná,

že tento svět je navzdory svým nedokonalostem a chybám místem, v němž je nám dáno žít a jako takového je tedy radno si ho vážit.

Slast, stejně jako tento strukturně pomíjivý svět, je zároveň čímsi dočasným. Z toho pramení snaha vytěžit z ní co nejvíce, odtud také ona usilovná honba a pronásledování, které vyvolává, i aspekt neustálého vyhledá-

*Pomíjivost
slasti.*

vání, jež s sebou nese. Vždy se jedná o dlouhé hledání, ať už mu dáme jakékoli jméno, a je-

ho různé etapy budou konstituovat život každého jednotlivce i každého sociálního celku. Dokonce i Durkheim ve své linearistické perspektivě zavádí paralelu mezi pokrokem a vyhledáváním obměn v podobě slasti.⁶¹ Zde leží původ toho, co nazývá „žízni po nekonečnu“, která nás ihned po dosažení nějakého výsledku či po ustavení nějaké

*Odloučenost
a vitální
princip.*

instituce tlačí k něčemu jinému: k usilování o jinou slast, k touze po jiném stavu věcí. Jisté je, že neuspokojenost, hybatelka

bloudění par excellence, je nakloněná „obměňování“. Toto obměňování může být politické (potom je nazveme politickou pružností), náboženské, jak o tom svědčí rozličná schizmata a hereze, nebo afektivní, neboť nesčetná milostná dobrodružství určující rytmus každodenního života tvoří, jak zná-

mo, základ kulturní produkce v oblasti výtvarného umění, literatury, hudby atd. „Obměna“ představuje pouze jiný způsob, jak mluvit o hledání v tom smyslu, v němž možná není progresivistické, ale rozhodně je progresivní. To znamená, že uvedení do pohybu, odloučenost, fakt, že člověk kráčí stále vpřed – to jsou základní aspekty životního principu, i když toto hledání nemá přesný cíl.

Slast totiž není nutné chápat jako projev nějakého bytostného egoismu. Již jsem uvedl, že v mnoha civilizacích existuje úzké sepětí mezi „péčí o sebe“, „užíváním slasti“ (abychom si vypůjčili výrazy Michela Foucaulta) a veřejným blahem. Něco podobného svým způsobem rovněž zformulovala východní moudrost, když upřesňuje, že k tomu, abychom dospěli k sebevědomí, je nutné povědomí o sobě samém.

K logice slasti náleží vystupování ze sebe sama. Může se jednat o mystickou rozkoš, vedoucí ke splnutí s božstvem, anebo, triviálněji, o „roztříštění se“ ve vztahu s druhým. V každém případě se tu

*Bůh
přichodů
a odchodů.*

vyskytuje uvedení do pohybu a bloudění. Chceme-li se opět odvolat na Dionýsa, můžeme

spolu s Ottem připomenout, že Dionýsos je bohem přichodů a odchodů. Projevuje se

v následnosti přítomností a absencí, jimiž se vyznačují neomezené adheze v orgiastickém splynutí i náhlé odchody do osamělosti pouště či do hlubokých hvozdů. Dionýsos, bludný bůh par excellence, vyjadřuje pohyby libida, jejich nepředvídatelnost i jejich nepotlačitelnost.

Napříč různými verzemi dionýského mýtu však jako společný prvek prochází jeho tulácká dimenze. Můžeme si ostatně vzpomenout - a podstupujeme tím riziko, že zarmoutíme zastánce identity, kteří se sverpě ohánějí zákonem: zákonem „jména otce“ -, že historikové náboženství připisují našemu bludnému bohu přinejmenším dvacet rodičů. Jedna tradice dokonce jako jeho otce uvádí i Éther, mlžnou, jemnou, nepostižitelnou látku, jež je však tím spíše všezahrnující a všudypřítomná.⁶²

Dionýsos je tedy potulným bohem. Je jím do té míry, že se stává předchůdcem současného New Age a spojuje Východ a Západ, neboť na jeho stoupence občas narazíme i na cestě do Indie, odkud podle jiných zdrojů sám pochází. Ať je tomu jakkoli, tato strukturní toulavost z něho učinila mimo jiné boha pastevců, lovců a tuláků, i s onou přírodností, to jest divokou dimenzí, kterou s sebou nesou. Tato divoká dimenze se samozřejmě projevuje ve falických attributech a v lasciv-

*Potulný
Dionýsos.*

*Cirkulace
proti
institucím.*

ním a hédonistickém postoji. Dionýsos, bůh-kozel s kopyty místo nohou, je démonickým duchem rozrušujícím zavedené jistoty a příliš tíživé instituce. Působí zmatek a znovu nastoluje cirkulaci, jež je životu vlastní.

Často jsem upozorňoval na fakt, že se zde jedná o určitou antropologickou strukturu, to jest o něco, co přetrvává napříč staletími a co si vždy najde nějaký prostředek, jak se projevit. Vezměme si kupříkladu onu zajímavou noční scenerii, kterou uvádí Fernandez při líčení své cesty na Sicílii. Vidíme tu, jak se letní hosté, maloměšťáci i prostí lidé, vzdávají svých rozličných konformismů a jiných pozlátek moderního pohodlí a oddávají se prastarým rituálům, rozpomínce na slavnosti předcházející velkým odchodům a exilům, jimiž se vyznačovaly různé národy, které postupně nebo společně obývaly starověkou Sicílii.

Nespočetné planoucí hranice na mořském břehu, nevázané tančení okolo ohňů či na písku, pozorování hvězd a společné naslouchání hudbě, to vše má tendenci upomínat na existenciální dobrodružství bez počátku a bez konce. Popis této slavnosti vydvihuje to, co Durand nazval „nočním režimem“ imaginár-

*Vykročení ze
sebe sama,
vykročení
z institucí.*

nosti. Já dodávám, že se jedná o dionýskou noc, vyvažující podlosti, kompromisy a zbabělosti náležející dennímu režimu existence. Je to mateřská, iniciační noc, umožňující zjednat si přístup k novému zrození, bližšímu přírodní divokosti, zkrátka noc umožňující vykročení ze sebe sama, zbavení se institucionálních okovů, noc upomínající na nostalgii po primitivním bloudění.

Ve své knize *Dionýsův stín* jsem sám líčil orgiastické scény, k nimž došlo rovněž v noci ze 14. na 15. srpna v jednom malém městě ve střední Itálii. I zde, za pomoci vína a *porchetty*, došlo ke konci slavnosti z popudu místní mládeže ke shromáždění skupin příbuzných, které v okolních polích a sadech s nevídanou sexuální promiskuitou slavily jakési svatební obřady vztahující se na celý kosmos a pohrdající klasickými strukturami příbuzenských vztahů. Jedná se pochopitelně o pouhý dojem, neskýtající žádnou etnologickou nebo sociologickou záruku, ale zdálo se mi, že tyto venkovské orgie představují prostředek, jak si připomenout prastarou sexuální toulavost a zároveň, po způsobu předtuchy, naznačit nástup nové sexuální ekonomie, ponechávající jen malý prostor (ať si o tom jistí pozorovatelé sociálních jevů říkají co chtějí) moderní a úzce vymezené tradiční rodině, vzniklé v měšťanském rámci.⁶³

Noční režim individuálního a sociálního života je podnětem k eskapismu. Probouzí

*Divoch
a tulák.*

divocha a tuláka dřímajícího v každém z nás. Zabydluje se v největší hlubíně naší předsta-

vivosti a pravidelně se s nesmlouvavostí vynořuje, rozvraceje cestou bariéry, jež okolo izolovaného a prostince racionálního jednotlivce postupně nakupilo mravní ochočování. Primitivní ctnosti společenského živočicha se – jako nějaký návrat vytěsněného – nově stvrzují a v ohromujících slavnostech opěvují nepotlačitelnou touhu po životě, kterou se institucionálním bariérám již nedají zastavit. I když odhlédneme od oněch oslav, které jsem právě připomněl, můžeme takovýto nomádský instinkt pozorovat v četných projevech nočního života, jimiž se sociální život stále více vyznačuje. Stín už není individuální a nepodléhá tedy terapeutické léčbě. Zdá se, že se znovuzrozuje ve své kolektivní dimenzi a vyznačuje tím nové společenské hodnoty, jejichž důsledky bychom se naléhavě měli snažit probádat.

*Nomádské
instinkty.*

Jednou z těchto hodnot je návrat nomádství vášní, sloužící jako prostředek k úniku ze smrtonosné zkostnatělosti institucionalizovaného.

Protože jsme příliš zaslepeni hodnotami, které vládly v době moderny, a protože jsme

si příliš jisti právě jejich moderním, to jest nepřekročitelným charakterem, působí nám obtíže pochopit, že by mohly být přesyteny, jinými slovy, že by mohly přenechat místo způsobům bytí a myšlení, charakteristickým pro předmoderní období. Je zkrátka třeba umět nahlédnout a uvědomit si, že pod sluncem je toho nového velice málo anebo dokonce vůbec nic, ale že to, co jsme pokládali za překonané, má tendenci se vracet do popředí sociální scény.)

Takto je třeba porozumět nomádství vášní. Jistě, celé devatenácté století se neslo ve znamení existence trvalého bydliště, to znamená soustavného institucionálního úsilí o stabilizaci mravů, domestikaci vášně a moralizaci chování. Tohle všechno ale nestačí k vymýcení onoho životního puze podněcujícího k hledání dobrodružství a k objevování cizosti a cizince, aby se znovu vdechl život tomu, co má sklon uzavírat se v sobě samém a v důsledku toho zajít na úbytě.

V tomto ohledu můžeme připomenout příklady, které uvádí Malinowski v souvislosti s „milostným pytlacením“ mládeže na Trobriandských ostrovech. Mladíci se vydávají na milostné výpravy do okolních vesnic, aby tak unikli zákazosné endogamii. Stejně tak je tomu s „ceremoniál-

*Endogamie
a „milostné
pytlacení“.*

ními úteký“ pořádanými mladými dívkami, které se chtějí předvést „na kolbišti větším než jejich vlastní vesnici“, a setkat se tak s jinými sexuálními partnery. Ve všech těchto případech jde o to přenést erotický zájem „mimo vesnici“. ⁶⁴

Tato metafora je poučná v tom smyslu, že zdůrazňuje nutnou dobrodružnost sexuálního života. Komunita pokračuje v existenci prostřednictvím cirkulace afektů. Tato cirkulace má tedy ve svém nejpřísnějším smyslu oživovací funkci, neboť umožňuje vytvoření širšího celku, v němž různé komunity obývající dané teritorium vstupují do vzájemné interakce. Vyhledávání slasti v tomto smyslu podporuje altruismus a ze slasti se stává určitá etika, která zpevňuje sociální pouto. Erotický únik, eskapismus a jiné projevy dobrodružného hledání takto nabývají kulturní funkce a „vytvářejí společnost“. Odstředivý proces skrze jakousi antropologickou lest napomáhá posilování stabilního sociálního tělesa. Zdánlivý zmatek koriguje a jemně odstiňuje to, co je na obyčejném řádu příliš omezující, a tím umožňuje dospět k řádu komplexnějšímu. Začleňuje do organické celkovosti něco, co krátkozraký funkcionalismus odsunul stranou jako přespříliš anomické. Po vzoru antické bakchantky, stále bloudící a stále se

*Vyhledávání
slasti
a „etika“.*

potulující lesbičky, po vzoru prostituta či prostitutky, jejichž sociální role byla zdůrazňována zejména v tradičních společnostech, vkládá nomádství znovu do kolektivního oběhu to, co bylo předtím neprávem učiněno soukromým: sexualitu. Tato sexualita, jak se často upozorňovalo, není rozhodně nijak individuální a všechny společnosti vždy našly prostředek, jak jí připsat její sociální statut. Nomádství je dozajista nejrozšířenějším hybatelem tohoto mechanismu.

Mezi prostředky zavedení či obnovení pohyblivosti, bouřlivosti a nestability, které si každé společenství vynalézá, patří samozřejmě i oslava či svátek. Svátek je něčím bytostně dobrodružným. Člověk totiž nikdy neví, co se může stát, jakmile začne nějaké sváteční vření. Lze dokonce říci, že struktura slavnosti spočívá v tom, že nevíme, co se přihodí. Nic již není předvídatelné a exces zde má potenciálně domovské právo. V rozličných svátcích, strukturujících sociální život, je dobrodružství dokonce něčím vyhledávaným. Všechny rituály převrácení to dokazují: neexistuje žádná společnost, která by v určitém okamžiku necítila potřebu zpochybnit rozumnou povahu svého uspořádání. Od rodinné oslavy přes spontánní bouře až po rozličné karnevalové slavnosti

*Sváteční
vření.*

toستně dobrodružným. Člověk
totiž nikdy neví, co se může
stát, jakmile začne nějaké svá-

nacházíme vždy nutnost znovu prožít prapůvodní chaos, nainscenovat zakládající násilnost, zkrátka vyjádřit nomádskou a v mnoha ohledech regenerující slast.

Dionýská metafora připomíná právě toto: má-li společnost žít či přežít, je nutné, aby vedle produkce nebo reprodukce mohlo existovat něco neproduktivního. Dionýsos je emblematická figura, která se nestará o sladěnou činnost, již je ekonomie světa, ani o rodinnou předvídatelnost, jakou je ekonomie sexuální. Nezáleží mu jednoduše na potomstvu, na něčem, co teprve přijde. Přestože je však tento postoj lhostejný k moci, spočívající bytostně na jednání nasměrovaném k budoucnosti, na věcech a na lidech, má nepopíratelnou působnost, protože kladě důraz na sílu přítomnosti, na intenzitu, jež je této síle vlastní, a na fakt, že vyčerpává se v činu a nezaobírá se budoucím výsledkem, zajišťuje tajemným způsobem dlouhodobé přetrvávání daného celku.

Postmoderna se v tomto bodě připodobňuje období předmodernímu: nezajímat se o zítřek, užívat si okamžiku, spokojit se se světem, tak jak je. A proto už možná není na místě stavět proti sobě bloudění elitářské, bloudění příslušníků „jet-set“, a bloudění chudiny, přistěhoval-

*Nutnost ne-
produktivity.*

aby vedle produkce nebo reprodukce mohlo existovat něco neproduktivního. Dionýsos

*Užívat si
okamžiku,
spokojit se
se světem.*

nezajímat se o zítřek, užívat si okamžiku, spokojit se se světem, tak jak je. A proto už možná není na místě stavět proti

ců shánějících práci či hledajících svobodu. Což se jedni i druzí nepodílejí na témže nomádství, k němuž zčásti patří i ubohost, existenciální v případě smetánky, fyzická v případě chudiny, ale které přesto spočívá na svrchovaně přítomnostním pojetí života?

Díky současnému nomádství si zvykáme, že každému z nás je umožněno prožívat marginalitu v prostoru, v němž již není žádný ústřední bod. Jakmile má obecná norma tendenci uvolnit místo kmenovým specifícnostem, začíná být možné potulování se zřetelem k rozmanitým částem. Každý žije ze své specifické drogy: může jít o drogy *stricto sensu* (halucinogeny, alkohol), nebo o kulturu, náboženství, politiku, práci, sport, hudbu atd. Řekněme spíše, že každý se toulá od jedné drogy ke druhé, občas chaoticky anebo naopak zcela harmonicky. V protikladu k jednou provždy bolestně získané ustálenosti má nyní tendenci převažovat mnohotvárná vířivost: ideologické, náboženské, afektivní, politické, profesní víření, které z každého činí určitého Dona Quijota, čelícího přeludným větrným mlýnům, ovšem prožívajícího přitom tento akt jako dobrodružství.

Jestliže figura Dionýsa je emblémem naší doby, je tomu tak nepochybně proto, že současné nomádství představuje způsob, jak relativizovat onen modernistický kate-

gorický imperativ, jímž byla práce. Bylo by třeba zkoumat vývoj takzvaných flexibilních forem práce, obnovení zájmu o řemeslnou výrobu, návraty k přírodě, hledání kvalitativní stránky existence, nezapomínaje pochopitelně na nesčetné praktiky hnutí New Age či na jiné iniciační cesty, ke kterým se později vrátím. Tím vším chci naznačit, že pokud ještě zbývá nějaká droga pro inteligenci, onu nepatrnou vrstvu populace, která se přednostně zabývá právě *mocí* (moci něco udělat, moci něco říci), práce je především chápána spíše jako nutnost než jako sebeuskutečnění. Od ideologie typu „musíš“ jsme přešli ke konstatování „je prostě třeba“.

Nomádství tento přesun paroxysmálně zdůrazňuje, poněvadž vyzvedává slast jakožto cosi, co rovněž představuje způsob sebevyjádření, docilování určité formy plnosti a seberealizace v rámci putování tvořeného mnohočetnými nahodilostmi. Hippies, *freaks*, „*indiani metropolitani*“, *globe-trotters*, poutníci a bohémové všeho druhu – je mnoho těch, kdo v současnosti znovu prožívají to, co Peter Sloterdijk nazývá „kynickým“ způsobem života, tedy onu snahu o „*vita simplex*“, jejímž zvěstovatelem se stal Diogenés a jež spočívá v odlehčení exi-

Relativizace práce.

Slast a seberealizace.

stence nikoliv na základě nějaké dogmatické chudoby, nýbrž proto, aby si člověk ušetřil všechnu zbytečnou zátěž, která zamezuje pohyblivosti, jež je lidské povaze vlastní.⁶⁵

Diogenés, tento bouřlivák, který se prostě, ale intenzivně zaobíral svým sluncem a slastí ze života, člověk, k němuž patřila radost, ale právě tak i lstivost, Diogenés tedy může být šťastným protijedem

Její nenucenost a duchovní úsilí.

na ctnostné lamentace a další konvenční diskurzy, nařikající nad nezaměstnaností a ekonomickou krizí coby metlami naší doby. Diogenés obrací naši pozornost k lehkosti bytí, k nenucenosti, jež je rozšířenější, než si myslíme, a to ve všech vrstvách populace. Je v jistém smyslu prototypem těchto nových generací, v nichž se snoubí nepopíratelná existenční ušlechtilost s legitimními slastmi ze života a v nichž se hledání tělesného uspokojení mísí s hlubokým duchovním úsilím. Soudobé nomádství nás dovádí právě k těmto součinnostem, které jsou znakem hluboké kulturní proměny, k níž dochází přímo před našima očima.

Vyskytuje se totiž mnoho postojů a způsobů života, kladoucích důraz na dionýské opojení a snažících se o toulání mimo vytyčené meze, přestože tak činí způsobem, který zajisté není vědomý nebo který se do-

konce jako takový neprojevuje. Jinak řečeno, starý modernistický individualismus přechází v rámci malých kmenových uskupení místo prozkoumávání plurality lidského já. V různých posedlostech současné doby, v jejích frenetických nákazách a úkazech týkajících se módy se nejedná o nic jiného:

Od individualismu k pluralitě já. docílit prolomení individuální ohraničenosti, „roztříštit se“ v situacích sympatie, empatie a v dalších formách skupinového

ho splynutí, neřkuli zmatení. Ony postoje se v tomto smyslu do puntíku drží Nietzscheova prorockého nařízení, v němž prohlašuje: „Naučme se postupně odvrhnout tuto pomyslnou individualitu. Odhalme všechny chyby našeho já! ... Překonejme ‚já‘ a ‚ty‘! Nechť se naše citění dotýká všehomíra.“⁶⁶

Není ani možné lépe vyjádřit to, čím se z „ex-istence“ (v úzkém vztahu k etymologii tohoto slova) stává vykročení ze sebe sama a neustálé prýštivé proudění. Nietzsche vskutku často zdůrazňoval napětí mezi „zde“ a „tam“, touhu po nezměrně, hledání neznáma, fakt „přeskočení vlastního já“ či tříštění se směrem k určitému bytí-více. Ukazuje se, že toto dionýské bloudění již není prostou literární figurou. Je výrazem každodenní praxe, která se již nerozpoznává v omezené funkci individua jakožto ekonomie sebe sama i světa, ale naopak se po-

kouší vrátit k jednotě s druhým a se světem. Svědčí o tom ony rozmanité ztřeštěnosti, o nichž jsem se už zmiňoval mluvil, a lze se

Potěšení ze světa a sociální touha po životě.

domnívat, že tyto fenomény roztržštěnosti jsou předurčeny k tomu, aby v budoucnu kvalitativně i kvantitativně narůstaly. Slast spočívající v potěšení ze světa je z tohoto hlediska doprovázena slastí z ničení, jež se může stavět proti této latentní touze po životě. Odtud ony punktualistické exploze, jimiž se to v současné době jen hemží a které vesměs vyjadřují dialektiku mezi destrukcí a konstrukcí, charakteristickou pro výraz života v jeho srchovanosti.

„Honba za nekonečnem“

Dojde-li ke všeobecnému zkosnatění či kodifikaci, únik se stává nutností. Stejně tak existuje i logická příbuznost mezi rituály převrácení, jejichž nejjednodušší ilustrací je sváteční či slavnostní vření, a rituály vzpoury, které nacházíme bez výjimky ve všech institucích. Jedná se zde samozřejmě o určité životní údobí. Léta mladického

Revolta proti institucionálnímu...

bloudění mají svou tradici ve všech kulturách a ve všech společnostech. Abychom

uvedli jen jeden příklad, stačí připomenout, jakou roli hrálo mezi německou mládeží v prvních desetiletích dvacátého století hnutí *Wandervogel*. Toto nomádství mládeže, at' nabývá jakéhokoli politického zabarvení, vyjadřuje určitou revoltu proti tomu, co je instituívané, určitou reakci proti nudě uniformizovaného města. Při analyzování jeho rozličných složek bylo možno mluvit o „romantice vzpoury“ (*Romantik der Empörung*).⁶⁷ Jisté je, že tito „tažní ptáci“ se stavějí proti různým formám konformismu a konvencí.

Divoké vyjížděky, kontakt s přírodou, silný pocit sounáležitosti těchto malých mládežnických komunit, to vše zdůrazňovalo určitou typickou mladickou tendenci k revoltě a zároveň jí dodávalo přesné

...a boj proti abstraktnímu životu.

zacílení: boj proti abstraktnímu, vyumělkovanému nebo čistě intelektuálnímu životu. Takovýto příklad pouze paroxysmálně vy-
zdvihuje pouto mezi toulavostí a vzpourou v praktikách mládeže. Mládež však může ovlivnit také daný civilizační moment. Můžeme tedy říci, že z dobrodružství, touhy po úniku a snahy o výjimečnost se v jistých ob-

Touha po úniku.

dobích mohou stát hlavní charakteristické rysy společnosti. Tyto charakteristiky, prožívané ponejvíce určitými věkovými společenskými vrstvami či třídami, mohou rozrušit soci-

ální představy a rozptýlit se do celku všech imaginárních praktik.

„*Oportet haereses esse.*“ Tato nutnost kacířství, které samozřejmě zdaleka není výhradně náboženské, se předkládá takřka v podobě určitého sociálního pudu zachvacujícího všechny sféry existence. Na sklonku dvacátého století nalezneme četné příklady konce ideologických jistot, mnohosti způsobů života, rozmanitosti sexuálních

*Anarchistická
citlivost: ani
bohy, ani
pány.*

praktik, bezuzdného polykulturalismu, zkrátka kmenového života a sektářství. To všechno lze interpretovat různě, ale je možné docela prostě říci, že se tu ocitáme tvář v tvář projevům postmoderní heretické atmosféry, která podněcuje k úniku před institucemi všeho druhu, ke vzpouře proti ustavené moci a k zálibě v jisté difuzní anarchistické citlivosti, hlásící se ke klasickému heslu libertínů: ani bohy, ani pány.

Od hodnotového polyteismu ke slastem ze života: pustili jsme se směrem, jenž bude usilovat o zničení všeho, co se těmto anarchistickým pudům postaví do cesty. Všechny sociální náznaky se sbíhají k témuž bodu. Můžeme si být jisti, že tyto anarchistické pudy se v následujících letech budou vyvíjet, dokud nevytvoří sílu, kterou nebude možno opomíjet. Různé konvulze či křečo-

vité reakce projevující se v rozličných oblastech – v politice, morálce, ekonomii, náboženství – představují, což je ve zlomových obdobích velice časté, pouhé roztržky v zadních řadách, jejichž význam je zbytečně přehánět.

Atmosféru, o níž byla řeč, můžeme připodobnit k tomu, co Durkheim nazýval „houbou za nekonečnem“, aniž bychom ovšem sdíleli hodnotový soud, k němuž Durkheim

Síla

anomie...

často dochází. Durkheim nastiňuje paralelu mezi touto houbou a anomii. Vzhledem k to-

mu, že normy jsou oslabeny, pravidla jsou proměnlivá a jistoty destabilizovány, nekladou se člověku žádné překážky. Prozkoumali jsme okruh možného a nyní „se obíráme nemožným“. Durkheim tuto analýzu předkládá v souvislosti se starým mládcem a jeho donchuánstvím, které v jeho případě podle Durkheimova předpokladu zvyšuje rizika sebevraždy. Všechno, co říká o „setrvalé pohyblivosti“, o nejistotě budoucnosti a individuální indeterminaci,⁶⁸ lze ovšem zobecnit, anebo nám to přinejmenším může pomoci přemýšlet o naší době, v níž vášeň již není vyhrazena pro manželské lože a není již chráněna zdí soukromého života, ale stává se sociální charakteristikou. Atmosféra vášně totiž slouží jako živná půda pro politický i obchodní život, dostá-

vá se na pořad dne v mezinárodních i pracovních vztazích, a právě tento fakt nepo-
chybně působí, že se všechno
...ve stále
rozvinutější
emocionální
atmosféře.
vyhrocuje a že se nekonečný
sen nebo sen o nekonečnu
zmocňuje veškerého sociální-
ho života a nutí nás překračo-
vat hranice, které racionalistický náhled na
společnost vytyčoval během celé moderní
doby. Z excesu se tudíž stává běžná praxe.

Stačí si ostatně vzpomenout, že jak v ob-
lasti kolektivního, tak individuálního života
soustavně pozorujeme projevy toho, co se
v dávnověku nazývalo *fascinatio nugacita-
tis*: fascinace prázdnotou. Fascinace, jež je
vlastní mystikům, kněžím či
Fascinace
ztrátou.
obecně umělcům, která však
má jistý vliv i na fascinaci pro-
žívanou v každodennosti, o čemž neomeze-
ně vypovídá celá řada rozličných faktů. Tím
vším se v samém srdci pozitivitu věcí vyjad-
ruje fascinace ztrácením či ztrátou sebe sa-
ma, jež nahlodává jednotlivce a samozřejmě
i sociální celek. V každém životě existuje ur-
čitá část nicoty. Je třeba, aby našla prostře-
dek sebevyjádření v rituální podobě, jinak
totiž hrozí, že zaplaví celou společnost. Po-
třeba úniku, dychtění po dobrodružstvích
a „honba za nekonečnem“ mohou mezi ta-
kové ritualizace patřit.

U Simmela tuto roli hraje téma cizince,

*Paradox
cizince:
vzdálenost
i blízkost.*

jež je vztaženo k tématu do-
brodružství. Simmel totiž uka-
zuje, že se zde jedná o těleso,
jež je existenci cizí, ale zároveň
je spjato se samotným jejím
ohniskem. Něco takového je jasně vidět ve
snové zkušenosti, jíž pronikají rozmanité
projevy dobrodružství: dobrodružství hero-
ického, afektivního, hravého, fantasmatické-
ho... Díky jakémusi paradoxu, který je ovšem
pouze zdánlivý, se zdá, že dobrodružství ve
snech stojí proti skutečnému životu, ačkoli
zatím vyjadřuje jeho souhrn. Sen je totiž ur-
čitou kontrakcí všech našich zkušeností
a všech našich potencialit. Bylo by třeba zji-
stit, zda dobrodružství – prostřednictvím ko-
lektivní paměti, sociálních vzpomínek,
představ a jiných mýtů – nepředstavuje ži-
voucí jádro každé společnosti. Dobrodruž-
ství zajišťuje pohyblivost v samém nitru toho,
co je zafixováno. Umožňuje pohled zvnějš-
ku i s jeho aspektem pronikavosti. Proti
principu reality a jeho omezenosti staví ne-
omezenost možností.

Můžeme ostatně připomenout, že cizinec
je podle Simmela na jedné
straně jednotou protikladů. To
znamená, že patří k určitému
místu, aniž by však k němu ná-
ležel zcela či bezvýhradně. Je vždy potenci-
álním tulákem, kdykoli může znovu odejít

*Cizinec jako
jednota
protikladů.*

a přerušit tak svazky, které předtím navázal. Na druhé straně je však metaforou toho, čím se stává sama metropole, neboť v ní se každý nachází pouze „přechodně“.⁶⁹ Tato charakteristika nabyla postupem času nesmírného významu. Současné megalopole nejsou než sledem „chvilkovostí“, „psychogeografických“ odchylek, možných dobrodružství všeho druhu. Anomická pohyblivost starého mládence, jak o ní mluví Durkheim, nebo bludnost cizince, kterou s oblibou zmiňoval Simmel, nachází v současných městech neomezené pole působnosti. Středem

*Existence
jako
výchozí bod.*

existence tu již není identita, bydlíště, ideologická či profesní vázanost. Existence je navrátna svému bloudění: stává se výchozím bodem.

Z toho pramení dojem neustálého vření, jenž je pro velká města charakteristický. V první řadě se jedná o vření obchodní, ale také o vření kulturní a sportovní. Tato neustálá „rušnost“ je v mnoha ohledech povrchní, ovšem zdůrazňuje sekvenční aspekt existence, neboť z každého momentu činí okamžik sám pro sebe, takže lineárnost dějin, majících jistotu v sobě samých, nahrazují příběhy prožívané ze dne na den. Máme tu zkrátka dobrodružství, v němž je všechno možné a v němž různé stránky osobnosti

✓ *Každý je
cizincem.*

nacházejí svou cestu k výrazu ve světě, který je sám plurální a mnohostředný. Pocit přináležitosti, která není ani tak sociální či národnostní jako spíš kmenová, v rámci takového „ex-istence“ způsobuje, že každý je do jisté míry vždy cizincem a že právě juxtapozice těchto cizostí skládají onu paradoxně křehkou, leč neméně pevnou mozaiku postmoderní společenskosti.

V duchu doby je také něco jako odstup. Svět již nenáleží angažovanosti, jako tomu mohlo být v okamžiku, kdy platil výrok „vše je politické“. Tento odstup je rovněž zaujímán vůči různým nacionalismům, vyznávání jednostranných názorů nebo masovým ideologiím. Zachovávat si odstup: toto heslo, jak se zdá, se rozšiřuje v celé společnosti. Odstup vůči všemu, co přechází, a splynutí se vším, co je blízké. Pocit přináležitosti, jenž nás spojuje s různými proximálními kmenovými seskupeními, na nichž se každý bude podílet, je právě tak silný, jako je slabé pouto spojující nás s racionálními a vzdálenými institucemi.

V návaznosti na to, co se stalo soustavnou tematikou pro takového Ciorana (a není ostatně náhoda, že tento spisovatel, který nepatří k žádné společenské klice a který odmítá všechny ideologie, má tak hluboký podpovrchový vliv), představuje fakt, že

člověk nezapouští kořeny a že se cítí dobře v mnohočetných „kulturách“, intelektuální

*Synkretická
a promíšená
skutečnost.*

a existenciální podvod, jenž je v naší době velice rozšířen. Slovo kultura je tu třeba chápat v jeho nejširším smyslu, odkazujícím ke způsobu bytí a myšlení, který dává tvar existenci v její celkovosti. Pro Ciorana se takto „cizinec stal mým bohem“, ⁷⁰ což mu umožnilo prožívat exil oním známým fundamentálním způsobem. Toto zbožštění cizince, z něž se tím stává určitý archetyp, je však něčím, co v oslabené podobě prožíváme i v současném každodenním životě. Stravování, oblékání, myšlení, modlitba, prožitek vlastní sexuality, to vše se vyjadřuje v nadmíru rozmanitých jazycích. A ti, kdo mluví o „globalizaci“, tím dávají najevo svou odloučenost od skutečnosti, jež je mimořádně synkretistická a promíšená.

Způsoby bytí a myšlení se uplatňují ve všech směrech. Právě tím je tvořen polykulturalismus, charakteristický pro současné

*Polykulturalismus
současných
megalopolí.*

megalopole. Toto polykulturní ovzduší rovněž dodává postmoderním „tažným ptákům“ jejich svrchovaný ráz. Všude jsou ve svém živlu a bez obtíží navazují vztahy se svými generačními druhy. Jsou tak trochu jako Platónův filozof, jenž je cizí obci, „neupotřebitelný, zcela

zvláštní a abychom neřekli nadobro zvrácený“ (srov. *Ústava*, VI, 487d, 499b a VII, 520b). Filozof je ve vlastní obci někým jako „čerstvě přibývším“ cestovatelem. Domovem, v němž může prožít svůj život, je pro něj celý svět.

Onen „filozof“ každodennosti, jímž je postmoderní člověk, zajisté nečetl Platóna, ale přesto bude ze dne na den prožívat plurální svět v miniaturním měřítku. *Fragmentace času...* Fragmentace času do bezpočtu malých přítomností se v tomto

smyslu připojuje k fragmentaci prostoru do barevného a proměnlivého kaleidoskopu, v němž se k prožitku, k jídlu, k poslechu a k vnímání nabízejí kousky celého světa v jakési nekonečné hostině, či v každém případě v hostině s nekonečnými potencialitami. Usedlíci bez vlasti, nehybní dobrodruzi, takové byly jisté vyvolené duše, sdílející ze svého místa rozmanité kultury, a takové jsou dozajista, za pomoci nových technologií, i současní hledači grálu. Ať cestují na internetu nebo se při televizním přenosu rozechvívají v rytmu celosvětově vysílaného koncertu či při výkonech atleta na olympiádě, jejich sny je přivádějí do všech koutů světa, a když vyjdou ze svého pokoje, na rohu ulice najdou čínskou restauraci, výprodej výstroje americké armády, kino s jihoamerickými filmy anebo afrického marabuta, který

*...a hledání
grálu.*

jim poskytne onen kousíček světa, o kterém snili a do něhož se nehmotně přenesli.

Spengler ve své knize *Člověk a technika* zavedl, byť trochu kategorickým způsobem, paralelu mezi tuláctvím a útekem před mašinerií těch, které nazýval „rození vůdci“. Takováto pozice se ve skutečnosti wpisuje do perspektivy, jež ani nemůže být lineárnější.

*Součinnost
nomádství
a internetu.*

Jde o perspektivu, kterou nalezneme v hegelovsko-marxistické dialektice či v dichotomii akce-reakce, charakteristické pro progresivistické pojetí neustále se vyvíjejícího světa. Zdálo by se, že jedinci, které jsem před chvílí označil za filozofy každodennosti, dovedou v rámci určité „kontradiktorní“ logiky⁷¹ sloučit návrat k přírodě a technologický rozvoj. Nomádství a internet se spolu čím dál lépe shodují.

Vidíme tedy, že tváří v tvář prométheovskému optimismu, který nacházíme u Marxe i u Durkheima a který spočívá na schématu společnosti, jež se postupně zušlechťuje, mění k lepšímu a zdokonaluje, se vynořuje polyteistický postoj, prožívající v jisté konfliktní harmonii součinnost zcela protikladných hodnot. Právě o tohle se jedná v ekologické vnímavosti v nejširším slova smyslu.

Je v tom samozřejmě cosi tragického: nemožnost syntézy dávající pocit bezpečí, fakt, že člověk žije v neustálém napětí, které

se odehrává mezi revoltou proti abstraktnímu univerzalizmu a mechanickému nacionalismu na jedné straně a přijímáním světa,

Přijímání světa, jaký je... jaký je, a přizpůsobováním se tomuto světu na straně druhé.

Jak jsem již naznačil, toto napětí je třeba přičíst na vrub osudu. Osud náleží do oblasti nezavršenosti a snaží se přitahovat život, říci *přese všechno* životu „ano“. Hodnotový polyteismus plynoucí z fragmentace světa, vyhledávání slasti

*...říci přese
všechno
životu „ano“.*

v přítomnosti a vzpoura proti zavedeným hodnotám představují momenty vymezující pole působnosti osudu. A to je také něco, co z bloudění činí hybnou sílu určitého způsobu, jak být vydán všanc osudu, stejně tak jako identita a trvalé bydliště představovaly charakteristiky triumfujících dějin.

Jak už se v lidských dějinách čas od času stává, epocha stabilních struktur či institucí skončila. Modernita a její koreláty byly postaveny právě na nich: na individuu, identitě, národu, státu. Existence je tudíž

*Přesycenost
stabilních
institucí.*

opět přivedena ke své prvotní zbloudilosti. Stává se výchozím bodem a ne již permanentním a invariantním „statutem“. Můžeme zde zavést, opíraje se o Heideggera, paralelu mezi touto „ex-istencí“ a tím, co vyjadřuje slovo osud: „*Ge-schick*“. Bytí není zá-

klad nebo princip, nýbrž „*Ge-schick*“, poslání, dění,⁷² anebo – podle mé terminologie – bloudění.

Něco takového nutně nahání strach. Každé zrození je traumatické a totéž platí i o zrodech opakovaných. Strach z hroutících se sociálních institucí, ať jsou jakékoliv, ale také

obava každého z nás, neboť musíme zemřít, abychom se případně znovu narodili. „*Perit ut vivat*.“ Tohle všechno má

tak trochu iniciační rysy a není náhoda, že do mnoha oblastí se s plnou silou navracejí mýty a také religiozita, v jejímž rámci se mluví o vyhnanství, pádu, hledání a návratu k existenčnímu putování. Pozorovatele zabředlého do rigidních dogmat to zákonitě udivuje. Jedná se tu však konec konců o určitou hozenou rukavici a můžeme si klást otázku, zda neexistuje jistá tajná dychtivost po tomto „poslání“, po tomto vystoupení ze sebe sama, s nímž jsme konfrontováni. Není to právě tohle, po čem se ptá Rilke v *Deváté elegii* (verše 4–6)?

„A pročpak
lidskost svou musít – a, míjeje osud,
toužit zas po něm?...“

(překlad P. Eisner)

V. Exil a reintegrace

„*Abychom našli Boha, musíme být
šťastní, neboť ti, kdo jej nalézají
v tísní, postupují příliš rychle
a jen málo hledají důvěrnou blízkost
jeho horoucí nepřítomnosti.*“

RAINER MARIA RILKE

Archetyp exodu

Setrvale jsem kladl důraz na nomádství jakožto ústřední prvek nutný k pochopení konstituce sociálního života. Tento paradox zapříčiňuje, že stabilní struktura potřebuje k posílení vlastní existence svůj opak. Mluvil jsem o „ex-istenci“ coby poslání, pomíjivosti, kontinuální změně. Filozofové, mystici a antropologové si toho zajisté povšimli,

*Přitažlivost
dobrodružného
života.*

když upozorňují na to, že člověk se zmítá mezi nostalgii po domácím krbu včetně pocitu bezpečí a mateřství, které přináší, ale také toho, co je na něm omezující a dusivé, a přitažlivostí dobrodružného, pohyblivého života, otevřeného k nekonečnu a neomezenosti i s úzkostmi a nebezpečím, jež zahrnuje.

Tato ambivalence je současně individuální a sociální. Je nepochybně jednou z antropologických struktur, o nichž do omrzení vyprávějí mýty, literatura, pohádky a legendy. Zmíněná ambivalence se může vyhrotit v oněch oxymóronických situacích, v nichž jsou protiklady prožívány společně. Jakožto ponaučení si vezmeme text Xaviera de Maistre nazvaný *Cesta kolem mého pokoje*, jehož antitetickou dynamičnost zdůrazňuje

*Cesta kolem
pokoje.*

Gilbert Durand. Nacházíme v něm kvazi-etnologický popis následujícího ruského rituálu: „Když nějaký přítel odjíždí na dalekou cestu, v okamžiku posledního loučení se náhle posadí; všechny přítomné osoby musí udělat totéž...“ Abychom vyzdvihli, co může být na tak bezvýznamném faktu zajímavé, pokračujme dále: „Předtím, než se s ním přítomní nadlouho, možná navždy rozejdou, spolu ještě několik chvil posedí, jako by chtěli oklamat osud.“⁷³

Tato usedlická cesta výstižně ilustruje nutnost zastavení, zapuštění kořenů uprostřed nepřetržitého dění, úzkost z plynoucího času uprostřed chaotického a riskantního běhu naší existence. V různých podobách se tak opět dostává na pořad dne tematika iniciace, cesty či přechodnosti, a to i s náboženskou, ba mystickou konotací, kterou s sebou tohle všechno zákonitě nese. Skrze proměnlivost, štěstí i neštěstí, z nichž jsou uhněteny lidské osudy, se z každého z nás stane *homo viator*. Takováto iniciační perspektiva samozřejmě není ani v nejmenším vědomá. V synkretickém ovzduší charakterizujícím naši epochu však skrz naskrz prodchne četné praktiky zdůrazňující péči o tělo i o duši, příkládající hodnotu různým formám mystiky nebo nakloněné realizaci empirického já v transcendentnějším *ipse*.

*Nutnost
zapuštění
kořenů.*

Je třeba připomenout, že tento iniciační proces se neredukuje prostě na nějaký duchovní postup. Jak jsem již řekl, podílí se na něm i tělo a ne-

*Holistická iniciace:
tělo a duch.*

ní mu cizí ani sexualita, o čemž svědčí celá řada tantrických technik. Svůj příspěvek přináší i intelekt. Individuum je tu zkrátka bráno ve své celkovosti a techniky, které uvádí do hry, jsou rovněž holistické. Při tom všem se sjednocuje blízkost a vzdálenost. Abychom se ještě vrátili k oxymóronu pokoje a cesty: cestování se odehrává směrem pryč od našeho domova a s několika přáteli. K vystoupení ze sebe sama a k roztříštění dochází v rámci kmenového seskupení, a jakožto členové kmene se skrze tuto extázi účastníme kosmických sil nebo docela jednoduše surfujeme po internetových sítích. Tam, kde ve všech oblastech byla separace, přelom, odlišenost, se nyní znovu rodí globální perspektiva, kladoucí důraz na „souvztažnost“ lidí a věcí, přírody a kultury, těla a duše. Právě tento fakt charakterizuje postmoderní religiozitu.⁷⁴

Existují pochopitelně různé způsoby, jak k tomuto problému přistupovat. Ať už se tak dělo v jeho mytologické, teologické, filozofické či sociologické podobě, bylo ovšem odjakživa třeba se vyrovnat nebo střetnout

*Vše je
vztahem.*

s něčím, co bych nazval „vztah k jinakosti“, přičemž onen jiný člověk může být mile- nec, přítel, bližní, známý, nepřítel nebo i ně- kdo, kdo je nám lhostejný. Anebo, v rámci jinakosti absolutní, může být jiný božstvem, přírodou, cizostí či smrtí. *Primum relatio- nis*. Vše je vztahem, a právě tento fakt zno- vu vyplouvá na povrch v naší době, nyní, když se postupně vytrácejí nenápadné pů- vaby individualismu a stejně tak i ostatní měšťácké hodnoty.

Máme-li tohle všechno na mysli, můžeme pochopit jednu z modifikací tohoto pomě- ru, této „vztaženosti“ k opaku: je tím, co zá- roveň spojuje „zde“ a „tam“, co sjednocuje

*Hermés,
bůh větru,
a Omfalos,
pupek světa.*

protikladné póly, jakými jsou domácnost a dobrodružství. Je produktivní a perspektivní sy- nergií mezi přitažlivostí Her- ma, boha větru a stále znovu

aktuální nostalgie, a Omfalem, pupkem svě- ta. Je místem setkání mezi já a ne-já, mezi protichůdnými silami či instinkty. Odvolá- me-li se na delfskou tradici, jedná se o in- stinkty, které představuje nebeský a bez ustání se pohybující Apollón a podsvětní a zakořeněná síla, Gáia, země. Oxymoronic- ká situace „cesty kolem mého pokoje“ nám takto umožňuje uvažovat o archetypu exo- du: odcházet a mít přitom určitý pevný střed, byt třeba jen střed symbolický. Vracet

Exil

a reintegrace.

se s vědomím, že vždy existuje nějaké „jinde“, kde se může vy- jádřit jistá část nás samých.

Tento *exil a reintegrace* se projevují v ne- změrné cirkulaci zboží, mluvy i afektů, její- miž účastníky, pozorovateli a občas užaslý- mi přihlížejícími jsme my všichni.

Díky tomuto postřehu je možné vyvrátit onu tak často omílanou konvenční představu, jež vidí jednu ze specifičností současného sociálního života v individualismu. Přestože je jisté, že se tu ocitáme tváří v tvář nepopi- ratelné „péči o sebe“, není tato péče výhrad- ně narcistická v tom smyslu, v jakém se to- hoto slova obvykle používá. Znamená to, že nezůstává jen u individuální monády a její identitní uzavřenosti. Různé formy solidarity, rozrůstající se projevy soucitu, rozvoj charita- tivních aktivit, to vše je nekompatibilní s ně- jakým předpokládaným individualismem, který, jak jsem v návaznosti na mnoho jiných teoretiků (např. Louise Dumonta) ukázal, je v zásadě vyjádřením poněkud úzkoprsého a v každém případě nadmíru utilitárního měšťáctví. Nezpochybnitelná bytostná šle- chetnost, charakterizující postmoderní at- mosféru, je něčím docela jiným.

„Péče o sebe“ se projevuje spolu s druhý- mi, se zřetelem k jiným lidem a velice často také s odkazem na Velkého druhého. Aby- chom se vrátili k terminologii, kterou nalé-

záme ve starověké orientální moudrosti a zároveň v mnohých praktikách současného New Age, ohled na individuální já se tvoří v závislosti na *ipse*, a to i s všelijakými těles-

*Péče o sebe
jako vztah
k druhému.*

nými, duchovními a intelektuálními postoji, které to s sebou zákonitě přináší. Setkáváme se zkrátka se skutečným mystickým hledáním, jež v nebývale rozšířené podobě znovu rozehrává to, co bylo *stricto sensu* mystickou zkušeností vlastní několika vyvolencům, asketům a jiným hledačům absolutna, o nichž nás lidské dějiny zpravují. Přisvojíme-li si jednu Cioranovu analýzu, představující téma, která se v celém jeho díle neustále vrací, můžeme ustavit vztah mezi rytířským duchem, láskou k dobrodružství a dobrodružstvím mystickým. Jejich společným jmenovatelem je určitá citlivost napjatá směrem k nečasovosti.⁷⁵

Zdá se mi, že existenciální šlechetnosti, na niž jsem poukazoval, je tato kvalita nečasovosti vlastní. Ať se to může zdát jakkoli paradoxní, tento fakt se projevuje v hédonismu, přetvářejícím tělo prostřednictvím duchovního nároku. Vše nás může přivádět k přesvědčení, že prastarý rytířský ideál má tendenci znovu se v naší době vynořovat v řadě praktik, charakteristických pro mládež. Tyto praktiky, uvádějící do hry

*Transfigurace
těla
duchovním
požadavkem.*

póly, které jsou pokládány za protichůdné (tělo–duch), posilují blahodárnost nerovnováhy zabrahňující tomu, aby se cokoli pevně ustavilo (ve všech smyslech tohoto slova) a poté zkostnatělo. Je načase začít si této „nerovnováhy“ všímat. Představuje dobré metaforické vyjádření právě začínající epochy, v níž mají všechny věci i osoby hodnotu jen potud, pokud jsou neohraňované, dvojnásobné, mlhavé, zkrátka že procházejí děním, vydávají se na cestu, hlodá v nich snaha o uskutečnění vlastního já v něčem, co toto já přesahuje. To platí pro všechny oblasti – pro oblast sexuality, politiky, ideologie, umění i náboženství.

Na jiném místě jsem již ukázal, co je na této transcendenci imanentní. Stále se jedná o oxymóron nebo o paradox. V tomto smyslu něco takového poukazuje k „nestálému teritoriu“ (viz kapitola 3): nikoliv

*Paradox imanen-
tní trans-
cendence.*

k teritoriu dovolávajícímu se obyčejné zakořeněnosti, nýbrž čehosi složitějšího a ambivalentnějšího, totiž zakořeněnosti dynamické. Bylo by třeba pustit se do aktuální četby Gida jakožto někoho, kdo se stavěl proti Barrèsovi, který po lidech požadoval, aby zapustili kořeny v zemi a v mrtvých. Gide, hédonista a mystik „pozemských živin“, těšící se z větru roznášejícího semena! Pouze ta, která dolétnou daleko, mají šanci vy-

klíčit. Ta, která dopadnou blízko kmene, nemají žádnou naději, že by vyrostla a přinesla plody. „Při životě se udrží jen rostliny, které se uchyťí daleko od stromu, z něhož pocházejí jejich semena.“⁷⁶ Sílu vytrženosti, klíčící daleko od kořenů, od domovského hnízda, rodiny, „země mrtvých“, snad ani není možné lépe vyjádřit.

Touha po životě, jež nás žene směrem k nějakému „jinde“. Bolestné dychtění po žití, jež je vytržeností a vyvádí nás do širého světa. Současně nás však podněcuje, abychom se z tohoto světa těšili, vrhá nás ke všemu, co je živé, k živým bytostem. Čím víc se vzdalujeme od kořenů, od „země mrtvých“, tím více bohatneme, třebaže je toto bohatství nehmotné. Co je rytířský ideál, výprava za grálem, ne-li nejasné hledání jakéhosi přesazení? Zahradníci dobře vědí, že určité kořeny je třeba useknout; je třeba si odlehčit, bychom se lépe vyvíjeli, je třeba se očistit, abychom se lépe reintegrovali. Nomádství je proto určitým druhem askeze. Je cvičením v lepším, v dobrém bytí. Tím se přibližuje hédonismu, který samozřejmě není radno chápat v triviálním slova smyslu, jako vyhledávání vulgární a egoistické slasti, nýbrž jako něco, co umožňuje rozšíření lidského já k něčemu většímu, k něčemu, co zahrnuje zemi i její plody, ostatní lidi, svět

*Odlehčit si,
abychom se
lépe vyvíjeli.*

v jeho celkovosti, to jest ono božství, které spočívá v nás a ve všech věcech.

Navzdory poněkud panteistické konotaci tohoto hédonismu slasti ze světa zde nemůžeme neodkázat k židovskému myšlení, podle něž spása přichází od nomádů. „Spásu přináší putování, ne zakořeněnost,“ píše kupříkladu Abécassis. Dochází však k tomu vždy v rámci hédonistického přístupu, čímž mám na mysli něco, co je ve vztahu k utilitarismu „filištinství“ (tedy dobového měšťačství) zbytečné a neužitečné. Nomád, člověk z pouště, je *Hebel*: přespočetný, marginální, řekli bychom dnes, je ničím. Avšak zatímco městský člověk, prodchnutý svou samolibostí, se uzavírá sám v sobě a odmítá pohostinnost – Sodoma a Gomora, toť odmítnutí pohostinnosti a nenávisť k druhému –, zbytečný a neužitečný nomád přijímá druhého a vstupuje do vztahu.⁷⁷ Poušť, metafora nomádství, v tomto smyslu podporuje putování za druhým člověkem a posléze za Velkým druhým. Nomádský člověk, pocházející odevšad i odnikud, je v protikladu ke člověku usedlému na cestě s druhým a k druhému, čímž nastupuje cestu s absolutnem a k absolutnu. Nomádovu neužitečnost je třeba chápat právě takto: jako otevřenost k nemateriálnímu a jeho blahodárnosti. Jedná se tu o jakýsi duchovní hé-

*Otevřenost
pouštního
člověka...*

donismus, u něhož je důležité docenit jeho udivující setrvalost vyjevující se v dlouhodobé perspektivě, abychom lépe nahlédli jeho opětná vynoření v současné době. Archetyp nomáda a kouzlo pouště, zaplavující kolektivní představivost židovského národa, jsou v tomto ohledu mimořádně zajímavé, neboť kladou důraz na pohotovost vůči druhému, na vztah k druhému a na odpovědnost k němu: to všechno je zapříčiněno faktem, že Židé jsou stále na cestě, že bez ustání hledají svou zaslíbenou zemi.

V souvislosti s židovským národem bylo možno použít výraz „moudrost vyhnanství“.

...zakládá
moudrost
vyhnanství.

Moudrost, jež mu nezávisle na všeobecně známých výkyvech a genocidách dlouhodobě zajišťuje pozoruhodnou život-

nost. Kultura rozptýlenosti, o níž lze říci, že je dědictvím jeho bloudění po poušti, mu ve skutečnosti skýtá svého druhu ochranu. Osamocený Žid může být odstraněn, jednotlivé komunity mohou být vyhlazeny, ale židovský národ jako takový přetrvává. Je nepochybně třeba zavést paralelu mezi jeho zakládajícím nomádstvím a utvářením něčeho, co můžeme označit jako určité transcendentální „my“, něčeho, co

Konjunkce
dynamičnosti
a staticnosti.

mu napříč staletími zajišťuje zcela mimořádnou koherentnost a co umožňuje pochopit,

proč přežil i v teritoriích, v nichž k tomu nebyly právě příznivé podmínky. Jde o důkaz toho, že „dynamičnost“ zakládá mnohem pevnější stabilitu, než jaká by mohla vzejít ze „staticnosti“ prostoru.

Z exodu se v tomto smyslu stává jistota. Můžeme paradoxně říci, že se stává domovem. Židovskému lidu v každém případě dlouhodobě zaručuje pevný základ. Není ostatně náhoda, že od devatenáctého století se našlo mnoho Židů, kteří se stavěli proti vytvoření nějakého státu, a to právě proto,

Diaspora jakožto záruka
úplnosti.

že v rozptýlenosti viděli jakési vyšší poslání; záruku, že celý národ bude stále pocítovat sebe sama jako někoho,

kdo je na cestě, a že každý jeho příslušník bude sám o sobě cizincem, jehož skutečná vlast má teprve přijít. „Žid zbavený tyranie příslušnosti k nějaké zemi a nicotností zakořenění, člověk bez vázanosti, člověk akosmický, je někým, kdo nikdy nebude odtud, kdo vždy přichází odjinud.“

Tento Cioranův postřeh shrnuje sílu i kvalitu „ex-istence“, prožívané jako setrvalé napětí. Problém nespočívá v tom, zda si toho je nebo není vědoma. Jako taková se prožívá,

Mystika cesty
a mystika
přijetí.

a to stačí, aby se z ní stalo paradigma, aby archetyp exodu povýšila na vzor pro všechny, kdo z bloudění učiní indi-

viduální i sociální životní styl, aby z něj utvořila samu podstatu spirituality snažící se vykročit z teritoriální, politické nebo identitní uzavřenosti. Když z exodu učiníme svoji jistotu, svůj domov a svoji stabilitu, získáme tím předpoklady, abychom empirického jiného i Velkého druhého přijímali v jejich transcendenci. Mystika putování může v tomto smyslu založit mystiku přijetí; v okamžiku, kdy fanatismus, dogmatismus a rasismus podporují všechny ty početné fenomény vyloučení, na něž současná doba není nijak skoupá, nemůže význam takové mystiky nikomu uniknout.

Můžeme se ostatně velice zběžně odvolat na chasidismus, onen jemný hrot židovské spirituality, a připomenout, že právě v přijetí cizince („Hessed“), vidí samotný základ Abrahámovu učení. Druhý a jiný ve své odlišnosti je pro chasidismus tím, co stimuluje, podněcuje, uvádí do pohybu. Jak říká jeden z komentátorů chasidského myšlení: „Cizinec je zázrak novosti, jehož vynoření

Učit se bloudění a učit se druhému.

může způsobit, že jednotlivci i celá společnost vykročí ze své svázanosti.“⁷⁸ Úvaha nad radikálně jiným nás takto otevírá druhému, s nímž se setkáváme v každodenním životě. Pravdou je, že zde jde o otevřenost něčeho, co má vždy tendenci uzavírat se v sobě samém. Když se učíme bloudit

a jako důsledek přijímat druhého, podněcuje nás to, abychom narušovali uzavřenost ve všech jejích podobách.

Takto bychom samozřejmě mohli pokračovat do omrzení. Tematika bloudění židovského lidu byla často zdůrazňována, a to

Duchovní přístup založený na putování.

jak ve své „normální“ formě, totiž jako zbloudilost člověka bez vlastností, tak ve své formě mystické, jež zde byla ukázána na příkladu chasidismu. Někdy dokonce nabývala negativní příděch: postava „bludného Žida“ je v tomto ohledu velmi dvojznačná. V souvislosti s mojí tezí stačí připomenout, že se tu jedná o emblematickou figuru duchovního přístupu založeného na putování a iniciaci, přístupu, pro který ponížení a utrpení představují pouze jeden moment nekonečného procesu směřujícího k reintegraci do plnosti.

Svoji roli, jak jsem již řekl, v něm hraje i hédonismus. Abych byl přesnější, je třeba dodat, že jde o hédonismus duchovní, to jest celkový, zahrnující všechny aspekty existence. Tento postoj nemá nic společného s onou formou jalové a malicherné, jedním slovem vypočítavé či ekonomické rozkoše, která charakterizovala starověké filištinství nebo moderní měšťáctví. Právě naopak, je to rozkoš otevřená, jež se snad blíží pojmu „mahábhokta“ pocházejícímu z indických

*Zkušenost
s tím, co jest.*

véd, který lze přeložit jako „velký rozkošník“ či „velký vychutnavač“. Je to smyslovost, prožívající co nejlépe zkušenost všeho, co jest, světská spiritualita, schopná ocenit vše, co se zde a nyní předkládá k vidění a prožívání. Nemáme tedy již co do činění s průměrnou ekonomickou zkušeností, které jsme uvykli během moderní doby, nýbrž se zkušeností globální, ve které hraje svoji úlohu i sen, se zkušeností, jež je otevřená dimenzím plurálního světa, které je teprve třeba prozkoumat a jejichž bohatství je proto nutné vychutnávat ve všech jejich potencialitách.

Právě tohle může být oním „zázrakem novosti“, který nomád den co den prožívá a jenž se vymyká zkonstatělosti zvyku a jednotvárnosti. Otevřenost vůči druhému a přijetí cizince představuje tedy rovněž způsob, jak přijmout cizost, jak z ní mít potěšení a včlenit ji do každodenního života. Taková byla funkce bloudění. Prožívat dvojí napětí, probíhající na jedné straně směrem k cizinci a jeho potencialitám a na straně druhé směrem ke světu a jeho bohatství.

*Zakládající
vzdálení...*

Toto dvojí napětí lze pozorovat ve všech kulturních tradicích. Z analýzy věnované cizinci ve starověkém Řecku kupříkladu jasně vyplývá, že cesta byla i navzdory nebezpečí intenzivně pro-

žívána jako dobrodružství, zlom, vykořenění. Všechny tyto věci byly nutné k završení seberealizace. Slovo používané pro označení tohoto dobrodružství – „*apoika*“ – zdůrazňuje „vzdálení se od domova“. Toto vzdálení je však zakládající, iniciační, nepostradatelné pro každou ušlechtilou duši.

Jedna z forem bloudění vyzdvihuje ještě lépe ono napětí, o kterém jsem mluvil. Touto formou je „panegyrikon“, jež je současně putováním i trhem. Odehrává se samozřejmě kvůli oslavě nějakého božského kultu, ale je rovněž příležitostí k vyřizování obchodních věcí, k účasti na mezinárodním divadelním a hudebním klání, nemluvě o dalších povyraženích, od těch nejbezvýznamnějších až po ty nejnevázanější. Tato panegyrika, přinejmenším ta nejslavnější z nich, například Délos či Samothráké, rychle přitáhla četné cizince, kteří přicházeli z velké dálky, z celého okruhu kolem *Mare nostrum*, aby se těchto poutí zúčastnili. Ostatně dlužno poznamenat, že cizinec se těší zvláštní ochraně. Přitažlivým rysem těchto panegyrik je tedy mír a bezpečí.⁷⁹ Jejich dalším pozoruhodným prvkem je kosmopolitismus. Obchod a kultura, které je třeba chápat v nejširším slova smyslu, zde do sebe dobře zapadají a jsou posilovány cirkulací, individuálním dobrodružstvím, které zase pod-

*...zdroj
společenské-
ho vření.*

něcuje dobrodružství kolektivní i s jeho hlubokým ruchem.

Putováním zapříčiněná pohyblivost klade náležitý důraz na fakt, že vše, co je provizorní a vratké, tedy vše, co k tomuto individuálnímu dobrodružství patří, má tendenci posilovat kolektivní seskupení.

*Nestálost
a dočasnost
posilují
kolektivní
seskupení.*

a stát se pro něj něčím nezbytným. Citujme metaforu, která pochází původně z křesťanství (když Ježíš kupříkladu říká „jsem most“), ale ve velké míře ji přijímali filozofové, básníci a dokonce i sociologové (stačí se odvolat na Simmelovy úvahy o „mostu a bráně“): v tomto přechodovém prostředku je něco, co přináší souvztažnost, uvedení do vztahu ve všech smyslech tohoto slova, ať už se tak děje vůči druhým, s nimiž se setkáváme v rámci fik

*Metafora
„mostu
a brány.“
(Simmel)*

tivních událostí, vůči přírodní jinakosti anebo vůči božstvu, jež je na těchto shromážděních kolektivně oslavováno. Kosmopolitismus, rozkoš z plurálního světa a světeční vření zde opět představují silné momenty strukturující fenomény bloudění.

Díky tomuto „mostu“, spojujícímu jednotlivce s druhými a s přírodou, existuje i most, jenž ho odděluje od jeho minulosti a závazků, tedy něco, co se podobá jakési terapii. V odchodu nalézá určitou podobu skuteč-

nění cosi, co nemůže být uspokojeno v tom a skrze to, co nás obklopuje – totiž potřeba nekonečna. V souvislosti s kultem světců a s poutěmi, jež podněcuje, bylo ostatně možné poznamenat, že toto putování bylo skutečnou „prostorovou terapií“ nebo „terapií odstupu“. Něco takového je velmi objasňující ještě předtím, než dojde na objevy psychologie. V každém případě to zní zcela moderně: odchod jakožto lék.

Problémy duše jsou věčné a celkem vzato nejde o nic nového pod sluncem. V tomto případě se jedná o nutnost, již duše zakou-

*Prozkoumá-
vání nových
„orientů“.*

ší, aby se mohla realizovat, totiž nutnost vytrhnout se z toho, co je příliš důvěrně známé, uniknout, pustit se do nových dobrodružství, prozkoumávat nové oblasti. Občas se to projevuje také v podobě určitého regresi. Většinou však jde o bytostný růst, o hledání posvátna, jež díky své oddálenosti způsobuje, že duše si znovu přisvojuje některé ze svých potencialit, jimž se předtím postupně odcizila. Kult světců měl právě tuto funkci a stejně tak je tomu i s hledáním grálu, jehož archetypální bohatost ukázala hlubinná psychologie. Podobné sebeuskutečňování nacházíme rovněž v putování do Santiaga de Compostela a v odchodech do klášterů, nemluvě o různých praktikách pocházejících z Dálného východu, jež se na

konci dvacátého století šíří s pozoruhodným úspěchem. V každém z těchto případů jde o léčbu duše prostřednictvím bloudění: člověk se ztrácí, aby našel sám sebe. Jedná se o neustálé putování, o „*peregrinatio*“, abychom převzali výraz sv. Augustina, o zkušenost vzdálenosti, uskutečňující se ve zkušenosti vnitřní. Hledání „boží obce“ takto představuje určité bloudění duše, charakterizované duchovním pádem či dokonce sousledností pádů. Je to melancholická cesta plná nástrah, avšak zároveň umožňuje zakusit onu schopnost milovat, kterou vlastní každý z nás a jež je předurčena k tomu, aby po dosažení cíle našla své uskutečnění.

*Zkušenost
vzdálenosti
a zkušenost
vnitřní.*

Takovouto „*peregrinatio*“ prožil Augustin během svého milánského exilu. Zde ostatně málem podlehl svodům ustálenosti a konformního života. Protože však v sobě nosil „rozechvělou a krvácející“ duši, pokračoval v cestě, byl to stále onen „*peregrinus*“, usilující o bezvýhradnou reintegraci: opětné spojení rozplynutím v lůně svého Boha.⁸⁰

Augustin, Plótínos: ať už se jedná o „poutníka“ v prvním případě nebo o „skutečného filozofa“ v případě druhém, v rámci této kulturní tradice je třeba mít „duši zamilovaného“, to jest duši vzdychající po vzdálené vlasti,

Duše zamilovaného...

jež je spíše než přesně určeným místem setrvalým napětím. Toto napětí lze prožívat v přítomnosti, tedy v intenzitě našeho smrtelného života. Poutník prožívá tragično v nejvyšší míře, neboť jeho nepokojnost nikdy nenalezne řešení, místo či situaci, v nichž by se mohla vstřebat. Dalo by se říci, že napětí, jímž poutník na této zemi prochází, je určitým stavem (samozřejmě stavem duševním), určitou citlivostí, jež ho nutí k tomu, aby zbloudil, aby podlehl, aby sice zažil exces a hřích, ale aby díky nim našel jistou bytostnou plnost: plnost, kterou poskytuje v přítomnosti prožívaná intenzita, jinak řečeno věčnost.

*...duše
vzdychající
po jinde.*

Gilbert Durand mluví o určitých „mytologématech“, které v lidských dějinách soustavně nacházíme. Pro psychologa se jedná o archetyp, pro sociologa o ideální typ, ku příkladu o ideální typ iniciace, po níž následuje pád a zkouška, a posléze reintegrace. Je známo, že ten či onen archetyp může být na chvíli potlačen, a teprve pak se ze svého popela znovu zrodí. Například poté, co převládala racionalistická pedagogika kladoucí důraz na stabilní identitu, kterou je třeba získat, na funkci, kterou je třeba plnit, a na osobní či kolektivní historii, kterou je třeba uskutečnit, můžeme pozorovat,

*„Mytologéma“
institute.
(G. Durand)*

jak se znovu vynořuje „mytologéma“ iniciace, jejímž bytostným hybatelem je dozajista právě bloudění. Putování ve své řecké či křesťanské verzi, něco, o čem nám do omrzení vyprávějí báje o bozích či hrdinské legendy, je zajisté dobrým prostředkem, jak pochopit stálý aspekt lidské toulavosti na jedné straně a její opětnou aktualizaci v současné době na straně druhé.

Jedná se totiž o určitou antropologickou strukturu, kterou v její čisté podobě nebo v různých modulacích nacházíme ve všech sociálních uskupeních. Na Dálném východě, jehož význam pro celou řadu současných jevů je dobře znám, například najdeme nespočet odkazů na potulné mnichy a na schopnosti divotvůrců, zpochybňujících jistoty a dogmata zavedeného náboženství. Je ostatně pozoruhodné sledovat,

*Buddhismus
a potulný
život.*

nakolik jsou tito potulní thaumaturgové, hlásající synkretistické a magické doktríny, spjati s přírodními silami, zejména s mocnostmi hor, a nakolik zavdávají příčinu k poutím, jejichž význam je stále patrný i v naší době. Například japonští „*jamabuši*“ jsou hlasateli učení „*šúgendó*“, v němž se mísí ezoterický buddhismus, taoismus a lidový šamanismus.

Stejně tak je tomu samozřejmě i s buddhismem: Célestin Bouglé připomíná, za co

všechno buddhismus vděčí potulnému životu, faktu, že člověk ztrácí svoje jméno a vázanost na svůj původ, aby se na konci cesty mohl rozplynout ve velkém celku, v jakési velké kosmické jednotě.⁸¹ I zde je funkcí existenčního putování napomáhat jistému splynutí s přírodou a s druhými v komunitním ideálu, přesahujícím

*Existenční
putování
a komunitární
ideál.*

separaci či princip duality. Bloudění v jistém smyslu znovu nastoluje jednotnost já a přírody, já a druhého. Reintegruje malé

individuální *ipse* do *Ipse* globálního. Vše posiluje božský charakter, jenž je v každé věci i v každém člověku. Něco takového můžeme nazvat „sociálním božstvím“.

Z bloudění je třeba se poučit právě o tomto: o zahrnutí do globálního celku, ať už je to celek komunitní, či přírodní. Jedná se o něco, co odkazuje k organickému pojmání světa a co překračuje separace, distinkce a sociální či epistemologické zlomy, jichž západní myšlení soustavně využívalo. Bloudění rozlamuje individuální uzavření, obnovuje pohyblivost a pomíjivost všech věcí,

*Bloudění
a ekologické
vidění světa.*

překonává identitní ustálenosti v profesní, ideologické i sexuální sféře a opět tak oživuje, ba v přísném slova smyslu resuscituje osobní i kolektivní život, zraněný, spoutaný a odcizený racionalistickým a/ne-

bo ekonomickým pojetím světa, na něž se moderní doba výrazně soustřeďovala. Bloudění z tohoto důvodu znovu zavádí pružnější, přirozenější, ekologičtější nahlížení na lidskou skutečnost.

Pokouším se tu upozorňovat na archetyp exodu. Je nasnadě, že jeho jednotlivé podoby mohou být velmi různorodé. Pozornost zasluhuje vše, co souvisí s prací: bylo možné zdůraznit, jaký význam mělo od středověku profesní bloudění. Na to jsem již poukázal. Lze rovněž připomenout, že na tomto profesním bloudění spočívá princip tovaryšství, což mělo jistý důsledek pro zdokonalení mnohých řemesel. Je třeba upřesnit, že toto zdokonalení nebylo jen čistě technické, nýbrž z valné části i intelektuální, ba duchovní. Cílem tovaryšů cestujících po Francii jistě bylo stát se dobrými pracovníky, ale snažili se rovněž uskutečnit to nejlepší ze sebe samých, a to ve všech oblastech.

Četné ilustrace tohoto stále se vracejícího tématu můžeme najít v různých dějinných obdobích. Edgar Morin ve své pozoruhodné knize o vesnici Plozévet kupříkladu nepřímou ukazuje, že i v čase, kdy byla dělnická populace nejintenzivnějším způsobem připoutávána k práci a k usedlému způsobu ži-

*Tovaryšství
a sebeuskutečnění...*

*...překročení
domestikace.*

vota, totiž v devatenáctém století, v modelovém údobí domestikace morálky a vázanosti na stálé místo pobytu, existovala v samém srdci toho nejusedlejšího rolnictva významná skupina „semi-nomádů“: brusičů, kteří chodili od rodiny k rodině a nabízeli četné dovednosti a schopnosti. Kromě své profese totiž fungovali i jako informátoři, vypravěči, dohazovači a především jako šířitelé nových myšlenek. Tento „druh svobodného zednářství“ ve skutečnosti v konzervativní Bretani propaguje ideál „rudých“, ideál republikánství.⁸²

Bloudění a šíření myšlenek na převrat jejich spjatost je v jistém smyslu antropologická. Pozoruhodné ovšem je, že ona spjatost v tomto případě prochází oklikou přes profesi. Můžeme si klást otázku, zda se o něco podobného nejedná při přechodné či dokonce dočasné práci, při shánění „melouchů“, v bloudění sezónních dělníků, přecházejících podle příležitosti od stavby ke stavbě, či v souvislosti se snahou vidět kus světa a jinými formami touhy po setkání. Oproti konvenčnímu nařikání nad nezaměstnaností a jejím zhoubným vlivem tohle všechno upomíná na fundamentální relativizaci ideologie práce či přesněji řečeno na fakt, že k seberealizaci již nutně nedochází skrze úspěch v profesi.

*Touha
po setkání.*

Od středověkého „tovaryše“ až po současného příležitostného výtvarníka, odhlédneme-li od očividného rozdílu mezi nimi, nalézáme společné úsilí o relativizaci práce ve vztahu k jiným aspektům individuální

a sociální skutečnosti. Bloudění a rytířský ideál. ní zde rovněž možná představuje způsob, jak prožívat určitý rytířský ideál, neomezující se na prostou užitnost, překračující čistě funkční pojetí světa a zakládající oproti tomu iniciační přístup, pro nějž má existence cenu jen tehdy, když se završuje v intenzitě a ve výdaji; všechny věci jsou nahlíženy s jistou nedbalostí vůči ustaveným hodnotám, v rámci jistého duchovního hledání, zkrátka s touhou po životě, který se neredukuje na víceméně materialistickou konzumaci, ale usiluje naopak o vyjádření dynamismu a sily nemateriální.

Těsný únik

Bloudění a subverse? Bludnost a anomie? Zajiště. Vzpomeňme si, že Durkheim anomii spojoval s tím, co nazýval „honba za nekonečnem“. Máme na paměti výrok, nabývající podoby pleonasmu, že „jakmile se překročí hranice, neexistují již žádné meze“. Jisté je, že toulavost je příčinou i následkem

svobody myšlení, postojů a mravů, třeba jen proto, že ohled na sociální je méně svazující a limity tvořené zvyklostmi a obyčejí jsou o mnoho křehčí. V tom, co nezapouští kořeny, je cosi bezuzdného a potenciálně anarchického.

Svoboda myšlení, postoje a mravů.

Svatý Benedikt si už od počátků existence svého mnišského řádu bere na mušku potulné mnichy putující od kláštera ke klášteru: jsou nebezpeční a neovladatelní, jako by zdivočeli, jsou to neochočení psi, přiná-

šejí s sebou zmatek a zárodky kacířství. Na jiné rovině, k níž odtud ovšem nemusí být daleko, jiný mnich, který ochutnal

Bloudění a přítomnost démona.

ovoce svobody a z vlastní zkušenosti byl obeznámen s jeho následky, mnich jménem Luther, neváhal obnovit limity, které předtím sám překročil. Svým zdravým selským rozumem nahlédl, že putování obnáší například zrušení rodinných a profesních závazků. Bloudění a potulování se daleko od domova bylo podle něho příznakem přítomnosti démona. „Tvá žena a tvé služebnictvo s velikým křikem tvrdí, že Duch svatý je má k tomu, aby se vydali na novou pouť. Řiď se mou radou: chop se kříže z dubového dřeva a posvěť hřbety jejich pořádným výpraskem. Uzíš pak, jak tento prst Boží zlé duchy vyžene.“

Ctihodný Luther, jenž dozajista pozapomněl na svoji vlastní revoltu, tuto radu pro domácnost sám uplatnil dokonce ještě dramatictější, když vydal soudnímu stíhání ze strany vrchnosti vzbouřené venkovany, kteří se potulovali nazdařbůh a měli v úmyslu

*Únik
a exces.*

dovést až do krajních důsledků evangelická naučení onoho zběhlého mnicha, který se ve svém dobrodružném mládí nebál postavit zavedeným dogmatům a jimi zapříčiněné sociální zkostnatělosti. Luther ve své nevraživosti vůči poutím i vůči výstřelkům anabaptistů ve skutečnosti bojuje proti potenciálním „radovánkám, pitkám a žranicím“, k nimž existenční, náboženské a každodenní bloudění přirozeně zavdává podnět.⁸³ Nemýlí se, únik je vždy synonymem excesu.

Tulák totiž ve vztahu k usedlíkovi vždy budí znepokojení. Nosí s sebou příliš mnoho složitých snů. Jedná se především o sny, kterých se nezřekl a jimiž je jeho život stále prodchnut – právě ony ho udržují na cestě.

*Tulákovy
složitě sny.*

Zejména dějiny náboženství skýtají mnohé příklady nedůvěry vůči těm, kteří neustále myslí na absolutno a excesivně prožívají své prvotní nároky, ať už jsou to nároky jejich mládí, či jejich konverze. A jak jsme právě viděli v případě Luthera, jakmile náboženství nabude ctihodnosti a pevně se ustaví,

má tendenci zapomínat, ba i zavrňovat svůj prvotní popud.

V tomto ohledu stačí jen pomyslet na marginalizaci mystiky ze strany všech náboženských institucí. Dokonce i asketický život je vždy podezírán z těch nejhorších hanebností. „Svatému muži“, mnichovi, mudrci, poustevníkovi, jsou proto v sociální představivosti nebo docela prostě ve veřejných drbech často přiřknuty nechutné excesy, výstřelky či nezřízenost smyslů. Jakožto skutečný nebo imaginární tulák není pro kleriky, zodpovídající za správu svaté věci, nikdy důvěryhodný, ale nebudí důvěru ani v usedlých duších, zaobírajících se výhradně „ekonomickým“ obstaráváním hmotné existence.

Člověk, který se nechce zpronevřit svým snům, který zůstává hluchý k rozličným politickým, náboženským a ekonomickým „principům reality“, jež zakládají normální sociální život, takový člověk je vždy vzbouřencem. Vzbouřenec je podezřelý, neboť disponuje „svobodou vlka či ptáka“, neboť nachází „útočiště v lesích“, jak naznačuje Ernst Jünger, když pojednává o postavě rebela. Tato divokost se tulákovi neodpouští. Rebel je samozřejmě třeba chápat jako nečasovou „figuru“ nabývající četných odstínů, avšak její hlavní charakteristikou je určitý by-

*Mimo princip
reality.*

*Útočiště
v lesích.*

tostný požadavek, jehož základ je především duchovní.⁸⁴ Rebel, ať už radikálně, nebo naopak punktualisticky, prchá před bezvýhradným působením civilizace. Může najít „útočiště v lesích“, stáhnout se do ústraní, praktikovat zen-buddhismus, nechat se opájet hudebním či duchovním vytržením, vyrazit na náboženské poutě nebo podniknout iniciační cestu kolem světa, ale v každém případě se jedná o „uvolňování sevřenosti“, o putování za hvězdou, a to všechno proto, aby si udržel směr vedoucí k nějakému ideálu, ať je, jaký chce, letmo zahlédnutému v jednom z těch nahodilých okamžiků, v nichž člověk činí zkušenost s bytím, s totalitou nebo jinou formou absolutna.

Touto „figurou“ rebela může být pocho-pitelně i světec. Může jí být rovněž „pobu-da“ jakéhokoli ražení nebo třeba obyčejný zbojník. V dějinách, legendách a báchor-kách se to těmito velkomyslnými hrdiny a ji-nými čestnými muži jen hemží. Mohou jed-

*Emblematic-
ká figura
rebela.*

nat ušlechtilé nebo kruté, ale vždy u nich existuje něco, co přesahuje prostou individuální vypočítavost. Jejich činy, ač je můžeme morálně hodnotit všelijak, zahrnují význačný prvek nezainteresovanosti, ob-sahují jistou aristokratickou dimenzi, půso-bí jako projev svrchované svobody, a díky tomu všemu jsou ostatně tak nesnesitelné

pro maloměšťáckou mentalitu, již se vyzna-čují ti, kdo vyhledávají institucionální či identitní jistoty, tedy ti, kdo se touží stát „ně-čím“ nebo „někým“, hrát ve vztahu k jiným či ve vlastních očích jen vedlejší úlohy.

Rebel se oproti tomu nestará o úspěch či o hmotný výdělek. Nemusí se tudíž zao-bírat činěním ústupků. Je jako divoký vlk, pohrdající ochočenými psy, není ani tak in-dividuem jako spíš osobou, „typem“ spíše než kopií, figurou spíše než reprodukcí, což u něj vyvolává jakousi rozradostněnost a vý-bušnost, která musí bedlivého a nezaujaté-ho pozorovatele zákonitě zaujmout. Rozdi-

vočelá společenská atmosféra
Anarchistická je atmosférou radostnou a so-
nenucenost ciální, duchovní či afektivní tu-
a přídrzlost. láci, bloudící postmoderními megalopolemi, jsou příčinou i důsledkem „ducha doby“, tvořeného lehce anarchistickou nenuceností a přídrzlostí.

Totéž tvrdil svým pronikavým a zároveň mladistvým způsobem Guy Debord, a to již v době, kdy mu nikdo nedůvěřoval; onen Debord, který pohrdal otrockými myšlenkami a „orgány jakékoliv moci“ a uvědomo-val si, že se mu dostalo „všech slastí exilu, ja-ko se jiným dostává strastí podřízenosti“. Tyto slasti se sice těžko snášejí, ale nejsou proto o nic méně skutečné. Mohou je in-tenzivně prožívat malé skupiny spřízně-

ných osob anebo naopak - mnohem rozptýlenějším způsobem - širší okruh lidí.

*Strasti
podřízenosti
a slasti exilu.*

V obou případech participují (v tom smyslu, v němž můžeme mluvit o „magické participaci“) na bloudění, jež je současně anomické i mystické, a každopádně i na jistém existenčním postoji, jenž se nerozpoznává v pozitivitě věcí a konformismu myšlení.

Mluvil jsem o mysticismu bloudění, který může být prožíván výjimečnými bytostmi nebo naopak, v běžném životě, člověkem bez nějaké specifické vlastnosti. I v té nejbánálnější každodennosti je mnohem víc nonkonformismu, než si myslíme. Je mnoho situací, někdy paroxysmálních, jindy zcela obyčejných, v nichž se projevuje únik z uza-

*Zvláštní pud
ženoucí nás
k druhému.*

vřenosti v sobě samém, hledání nějakého „jinde“, touha po dobrodružství. Možná že právě díky takovému pohledu můžeme pochopit ony podivné druhy pospolitosti, na něž v současné době narážíme. Pospolitost obchodních středisek, letních prázdnin, a také všechna ta masová shromáždění, nesoucí se ve znamení viskozity. Stačí se podívat na běžný život a musíme si všimnout onoho zvláštního pudu, který nás žene k druhému. Všechno je dobré. Vše poskytuje příležitost k tomu, aby se člověk

mohl „roztříštit“. A nyní si uvědomme, na kolik se mezi četnými novináři, politiky, ba i univerzitními činiteli rozšířila myšlenka, nebo snad raději názor, podle něhož ve všech oblastech sociálního života nastupuje individualismus!

Je tomu právě naopak: to, oč skutečně běží, je opravdový únik směrem k druhému, nevědomá touha utvořit masu, přimknout se k druhým. Svědčí o tom třeba bystrý postřeh Dominique Fernandez po drobném zemětřesení v Neapoli. Fernandez si všiml, že po „nutkání utéct z domo-

*Touha při-
mknout se
k druhému.*

va“, což je za daných okolností zcela přirozená věc, přichází „touha zůstat spojen s druhými“, a odhlížeje od události, jež tento únik podnítila, vidí v oné touze výraz aspirace na „život, v němž by přebývání na specifickém místě bylo něčím neznámým“. Tato myšlenka není přehnaná. Jestliže zemětřesení, upomínající na konečnost všech věcí, může umožnit „osvobození od břemene identity“ a jestliže posiluje určitou promiskuitu, již by si člověk při jiných příležitostech nedovolil, pouze tím zdůrazňuje latentní sklon ke hledání nějakého „jinde“, který zde nachází své přirozené vyjádření.⁸⁵

Afirmace individuální identity a její následek - uzavřenost ve vlastním příbytku - není konec konců ničím věčným, přestože

moderní doba na ní důsledně trvala. Metafora zničení či přinejmenším porušení domu je poučná v tom ohledu, že poukazuje na saturevanost onoho *principium individuationis* a jím postulovaného uzavření, jež bylo v celé moderní době mimořádně důrazné. Dobrým metodologickým klíčem je zde jako vždycky paroxysmus, neboť upozorňuje na touhu po úniku, na nostalgii po globalitě a na pud vedoucí k roztříštění já v mnohem širším celku.

Toto bloudění je mystické, protože má člověka k tomu, aby byl ničím, aby se ztratil v jakési nicotě bez nějakého konkrétního názoru na lidi a na události. Pro ty, kdo zakládají kvalitu existence na disponování identitou a z ní vycházejícím názorem, je v tom něco hluboce šokujícího, neřkuli matoucího. A přesto bude třeba si zvyknout, že všechny druhy pevných přesvědčení slábnou, že dogmata ztrácejí na pregnantnosti a že ideologie mají sklon se rozpadat.

Tuto tendenci k proměnlivosti názorů znamenal již Le Bon v *Psychologii davů*. V některých nekonvenčních a úchvatných pasážích ukázal pozoruhodnou ideologickou nestálost mas i vzrůstající lhostejnost vůči jakémukoli obecnému přesvědčení. Mluvil o vrtkavosti a skepticizmu, jež se zmocňují

způsobů myšlení i bytí. Navíc prorocky naznačoval, že státníci, spisovatelé a novináři již všeobecné mínění netvoří, ale nechávají se jím vláčet.⁸⁶ Bylo by možné zopakovat jeden slavný bonmot a říci: „Jsem jejich vůdcem, a je tedy třeba, abych je následoval.“

Tato analýza je poučná a v naší době, kdy se zdá, že nestabilní davy se nechávají vést výhradně náhlými popudy a pocity, by se dala ještě značně zradikalizovat. Můžeme nad tím samozřejmě lomit rukama, avšak v tomto zběsilém relativismu lze také vidět jistou formu bloudění, tvořeného lhostejností k racionalismu (jenž měl v moderní době takový význam) a příkládajícího hodnotu emocím, jejichž pohyblivý

a pomíjivý aspekt je všeobecně znám. Masy je možné přizpůsobit představě, kterou si o nich vytvoříme, můžeme o nich říci, co jsou zač, a pozorovatelé sociálních jevů se takovýmto „pojmenováním“ v hojné míře věnují. Tyto definice jsou však velice nejisté, díky čemuž se masy stávají nepředvídatelnými a náchylnými k různým nečekaným zvrátům. V tomto vývoji bylo možné vidět náznak nového barbarství. To je docela dobře možné, pokud ovšem být barbarem znamená nebýt nikde doma nebo dokonce být ničím.

V tom, co se jeví jako pasivita, se ve sku-

*Touha
po úniku...*

*...a nostalgie
po globalitě.*

*Relativismus
a lhostejnost
vůči
racionalismu.*

tečnosti možná skrývá výraz určité lstivosti: díky této lsti je člověk vždy jinde než tam, kde ho očekávají. Vzhledem k této neuchopitelnosti jsou davy v současné době něčím

Pasivita a sociální lstivost.

tajemným a v mnoha ohledech anomickým. Jsou vždy na cestě k čemusi, co je pro ekonomický funkcionalismus velice těžko ovládnutelné. Chceme-li převzít baudelairovskou tematiku, můžeme říci, že tím uvádějí do hry určitou démonickou moudrost, jež po vzoru „ofitských“ sekt uctívá hada neustále se plazícího k nějakému „jinde“ s nedefinovatelnými obrysy.⁸⁷ V *Litaniích k Satanovi* vystupuje Satan jako patron zarputilců a neposlušníků a současně je strážcem hluboké moudrosti. „Satan trismegistus“, praví se o něm. Satan trojveliký, jak ho pojmenovali jistí gnostikové. Satane, „ty, jenž na vyhnan-

Lidská vrtkavost, dvojakost a přizpůsobivost.

ce vrhneš svůj klidný, vzosný zrak“. Běží tu tedy očividně o určitou moudrost. Ne snad o plnou moudrost Boha, otce světla, nýbrž o moudrost luciferovského šerosvitu, vyjadřujícího revoltu proti všemu pevně ustavenému. Lucifer je jinou tváří boží. Mnohá náboženství si tento fakt jasně uvědomila a v důsledku toho ukazují, že neposlušnost, vrtkavost a přizpůsobivost jsou rovněž neopominutelnými lidskými projevy v tom smyslu, že podněcují

k odmítání jakéhokoli *statu quo*, k tomu, aby byl člověk neustále na cestě, jež nemá žádný přesný účel.

V tomto ohledu existuje jistý vztah mezi nomádem a zasvěcencem. Oba vypichují a odsuzují rozličné konformismy vztahující se na bytí i myšlení. Oba jsou nositeli oprá-

Nomád a zasvěcenec.

vdivé spirituality, kterou nelze chápat v úzkém slova smyslu, nýbrž jako cosi, co uvádí do hry celek existence, ať už je individuální, nebo kolektivní: zkrátka cosi, co klade důraz na fakt, že vnější svoboda nemůže existovat, není-li založena na nezvratné svobodě vnitřní. Právě tohle zdůrazňuje – občas i proti své vůli – figura tuláka. Co jsem nazval démonickou moudrostí, odmyslíme-li si od tohoto výrazu vše, co může být příliš zlověstné nebo podlézavé, to se neliší od touhy po něčem jiném, od instinktu směřujícího k něčemu víc. Kromě dobrodružné váš-

Démonická a dionýská moudrost.

ně se démonická a dionýská moudrost podílejí na téže vnímavosti: na vnímavosti k neklidu nebo k určité rovnováze spočívající na napětí mezi nesusoudnými prvky, k harmonii nacházející se v trvalém konfliktu se sebou samou.

Tohle všechno, jak jsme viděli, funguje i v tom nejbanálnějším každodenním životě. Praktiky mládeže, současné způsoby ži-

vota, a také umění a zejména hudba (pop, rock, rap...) stále výrazněji vyzvedávají konfliktní, bloudivý a přesto snesitelný charakter sociální existence. Tato existence již není „dlouhou klidnou řekou“, ale chaotickou, bouřlivou bystřinou, jež je v jistých ohledech nebezpečná, ale rovněž živoucí a v každém případě oživující.

Právě tento posledně zmiňovaný aspekt nalezneme v mnohem vyhraněnější podobě v básnické, filozofické či obecně umělecké tvorbě, přinejmenším v té, jejíž význam nabývá účinku opožděně a nelze ho nikdy zhodnotit přímo v daném okamžiku. To znamená, že vliv oné tvorby je zprvu skrytý, protože na ni doléhají zavedené formy a myšlenky, a že se plně rozvine až tehdy, když začne být zjevné, že tyto formy a myšlenky jsou bezmocné a povrchní nebo již neodpovídají požadav-

*Tvorba
ve svém
instituuujícím
momentu.*

*Nátlak strastí
jako
faktor tvorby.*

kům dotyčné doby. Tvorba je totiž ve svém instituuujícím momentu vždy anomická a nakloněná „nomádkým povahám“, abychom přejali výraz, který Stefan Zweig používal v souvislosti s Nietzsche, Kleistem a Hölderlinem. Je jisté, že právě tato „povaha“ je podmínkou možnosti jejich tvorby. A nemůžeme něco takového říci o tvorbě vůbec, je-li nám známo, že nej-

krásnější umělecká díla se rodí pod tlakem strastí?

Za existenční iniciaci je třeba zaplatit tuto cenu. Život je sousledností strastiplných zkoušek, které se musí překonat nebo alespoň přijmout. V tomto procesu spočívá ono umělecké dílo, jímž je existence jako taková. Můžeme se domnívat, že ani umělecké dílo *stricto sensu* se této dynamice nevymyká. Je neustálým bojem s druhým, s nepřízní osudu, s okolím a dokonce i s umělcem samým, což životu a dílu těchto výjimečných bytostí dodává meteorický a bludný ráz.

Poučný je v tomto ohledu Nietzscheův případ. On sám, stejně jako jeho Zarathustra, je chodcem, „tulákem“, cestovatelem (jak přeložit „*Wanderer*“?).

Filozofuje při chůzi, anebo přesněji při šplhání. Nemá rád roviny, dává přednost horám umožňujícím fyzické výstupy i povznesení ducha. Osobní nomádství tohoto filozofa zdůrazňovali již Gilles Deleuze a Henry Maldiney. Právě na cestě, na jedné z vycházek, vyvstane před Nietzschem extatická evidence věčného návratu. Není možné chápat věčný návrat jako samu kvintesenci nomádství? Stačí si vzpomenout: existence jako poslání, jako napětí, jako nevyhnutelné putování. Stačí si poslechnout: „Ať se mi ještě v životě naskytne jakýkoli osud, vždy v něm bude cesta a vze-

stup.⁸⁸ A my víme, že osudem tohoto muže, jenž šel za hvězdou, bylo dojít až na dno vnitřního vyhnanství!

Ve tvůrčím aktu je cosi, co má povahu odmítnutí. Dotyčný akt probíhá v odstupu nebo dokonce v odloučení. Umělec a myslitel vždy potřebují nějaké útočiště, izolované místo. Drží se v ústraní. Jak praví Proust:

*Tvůrčí akt
a odmítnutí.*

„Každý umělec se zdá být občanem neznámé otčiny.“ Paradox však spočívá v tom, že prá-

vě toto ústraní umožňuje stvořit určitý „typ“, v němž se může každý z nás rozpoznat. To je ona plodná dialektika mezi výjimečnou bytostí a člověkem bez vlastností: nomádství výjimečné bytosti tvoří emblematickou figuru, v níž se může zhlížet každodenní toulavost člověka bez vlastností. „Neznámá otčina“, do níž umělec patří, kterou nalézá pokaždé, když se stáhne do ústraní, mu umožňuje tvořit či spíše nechávat vyvstat (což jsou snad archaické formy něčím, co se tvoří?) archetypy, které každý bude moci sdílet a v nichž se bude moci plně rozpoznávat. Jde o určitou matici, umožňující jakési druhé zrození.

Když spisovatel vytváří tyto „typy“ či emblematické figury, klade důraz na iniciační přístup, charakteristický pro léta učednická a pro romány o duševním růstu (*Bildungsroman*), které – od Goetha přes Chateaub-

rianda až po Hermanna Hesse – vycházejí z toho (abychom převzali citát z Miltonova *Ztraceného ráje*), že svět se rozkládá před námi: „*and the world all before him*“. Je-
nomže tato neznámá země, vždy posunutá ve vztahu k tomu, co prožíváme, již není

*Učednická
léta, léta
duševního
růstu.*

pouze předmětem mladického hledání, ale stává se z ní cíl, rozšířený velkou měrou v celém sociálním tělese. Tělesné

techniky, alternativní medicína, ekologie, duchovní askeze, filozofická setkání, astrologie, všelijaké náboženské praktiky, poutě a turistické výpravy na význačná svatá místa, nemluvě samozřejmě o rozličných buddhistických či hinduistických vlivech, to vše vyjadřuje novou „orientaci“ (v nejdůslednějším slova

*Od okcidentalizace
k orientalizaci světa.*

smyslu) ducha doby. Okcidentalizace světa, triumfující v moderním období, racionalismus, jenž je jejím projevem, a oddě-

lenost, jež funguje jako její nositelka, přenechávají místo skutečné orientalizaci, hledání „mytických orientů“.

Základním prvkem této velké tendence a jejích různých projevů je cestování, změna, uvedení do pohybu. Na křesťanském Západě existoval prvotní pevný bod, z něhož bylo možné ovládnout nebo přinejmenším relativizovat běh světa. V tomto ohledu sta-

čí poukázat na starou devízu: „*Stat crux dum volvitur mundus*.“ Všechny věci byly vázány na Kristův kříž. V něm tkvěla nejvýznamnější jistota. Lze říci, že moderní doba představovala pouze laicizaci této stabilní jistoty. Rozličné politické, sociální a ideologické instituce byly pevnými pouty, umožňujícími snášet rozmanité výkyvy. A proti této „upjaté“ době, upínající se ke kříži, k instituci nebo k dějinám, na tom příliš nesejde, se nyní cesta znovu domáhá svého domovského práva.

Cesta, nepokojnost, hemžení nás činí pozornými vůči převládnutí tragična, cyklického pojetí času, věčného návratu a jiných reinkarnací, jak to v jakési předtuše naznačovalo už dílo Hieronyma Bosche (*Lod bláznů, Vůz sena*) a jak o tom svědčí všechny lokomoční stroje.⁸⁹ Není ostatně náhoda, že buddhismus, jak jsem již řekl výše, ve svých různých modulacích (*hínajána, mahájána, malý a velký vůz*) „zaplavuje“ ducha doby či v každém případě ovlivňuje, spolu s Nietzschem a Schopenhauerem, řadu intelektuálních nebo uměleckých výtvorů.

Je možné katastroficky tvrdit, že plavidlo sociálního života nabírá ze všech stran vodu. Můžeme naopak zdůrazňovat, že návrat tragična, vyzdvihování cykličnosti, hodnota připisovaná všemu, co se pohybuje, upřednost-

ňování revolty proti instituovanosti a lekce poskytnuté někdejšími prokletými autory či šílenci dávají existenčnímu dobrodružství nový smysl. Toto dobrodružství relativizuje čistě racionalistické či intelektualistické vidění světa. Ukazuje, že smysly a vášně zde také mají své místo. Nastoluje rovněž vztah mezi těmi, kdo se nacházejí na stejné lodi. Právě toto „usouvztažnění“ je ostatně zdrojem současné religiozity. A konečně také připomíná, jakou cestou bude muset každý z nás projít, aby se mohl realizovat jak sám o sobě, tak v rámci společenství, jehož součástí tvoří a které ho velkou měrou přesahuje. To všechno se více či méně vědomě projevuje v atmosféře, jež se zdá být typická pro konec dvacátého století a především pro konec civilizace, v atmosféře, která je samozřejmě tragická, ale také rozradostnělá a rozhodně ne pochmurná.

Vření, vzněty, jevy i situace plné života a bohaté na budoucí potenciality, jejichž semena začínají všude klíčit: opět tak nabývá smysl poetický rozměr, jenž v důsledku toho již není omezen na specifickou oblast, ale rozptýluje se v každodenním životě a jeho různých odstínech. A nakonec se znovu dostává aktuálnosti Hölderlinově otázce i odpovědi vztahující se k „nomádské povaze“:

...relativizující
čistě
racionální
vidění světa.

Básníci ve vy-
prahlé době.

„K čemu je básník v té vyprahlé době?
Ale ty říkáš, že jsou jak kněží boha vína,
Co od země k zemi táhnou posvátnou nocí.“

(překlad Vladimír Mikeš)

Horoucí nepřítomnost

Nechme metaforu bloudění, ať se sama odvíjí. Tato metafora není jednoduše negativní. Je ambivalentní, stejně jako vše přirozené a archetypální. Přestože tedy s chutí zdůrazňujeme její asociální, ba dokonce anarchistický aspekt, není možná bez zajímavosti upozornit i na to, v čem je něčím nepopíratelně zakládajícím, což lze prokázat z kulturního, ale také individuálního hlediska. Je nasnadě, že mezi těmito dvěma dimenzemi je určitá interakce a že v tom, co můžeme nazvat „sociální konstrukcí reality“, to jest v onom symboličnu, jímž je společnost v daném momentu definována, není

*Bloudění
a konstrukce
reality.*

role individua zdaleka zanedbatelná. Jinými slovy: Může vnější svoboda existovat bez svobody vnitřní? Moderní racionalismus, který zlehčoval nebo dokonce marginalizoval problém duše, se domníval, že tomu tak být může. Zdálo by se, že něco takového již v současné době není namístě.

A právě zde bloudění nabývá veškerý svůj smysl, neboť posiluje odstup vůči pevně ustanoveným věcem, nebo spíše neumožňuje vázanost a relativizuje tak jejich dlouhodobý dopad na sociální život. Tím je současně upřednostňován význam duchovního přístupu, osobního putování, včleněného do širšího rámce lidského společenství, a soucítění, jež mu může posloužit jako podklad. S touto dvojí perspektivou se ostatně setkáváme také v úsilí o dokonalý život, typickém pro první staletí křesťanství.

*Význam
duchovního
přístupu.*

Platí to kupříkladu o křesťanských anachoretech. „*Anachorésis*“ etymologicky znamená ukončení politické činnosti a odkazuje na ideál neangažovanosti. Zároveň je evidentní, že tento odchod, tento ústup od veřejných záležitostí posiluje intenzitu afektivních (přátelských, milostných, sociálních) vztahů. Energie, jež se již nevkládá do politické odtážitosti, se začíná zhušťovat ve sféře zvolených vztahů „duševní spřízněnosti“. Politické rozčarování také umožňuje, abychom podlehli kouzlu spirituality. Do sociálního života se tudíž nekompromisně navrací zázračnost i se svými rozličnými odstíny.

*Intenzita
afektivních
vztahů.*

Mezi prvotně křesťanskou „*anachorésis*“ a politickou neangažovaností současných

kmenových seskupení existuje určitá přibuznost: táž citlivost, tíhnoucí k narušování četných omezení a požadavků ustavené společnosti. Anebo táž ironie vůči zkostnatělým ideologiím, ať už náboženským, morálním či ekonomickým. Po smyslu pro vážnost následuje vážnost ducha, snažícího se zbavit nadbytečných a povrchních závazků. „*On the road again*“, toť příčina i důsledek existenčního odlehčení.

*Sometimes you hear...
As epitaph
He chucked up everything
And just cleared off.
And always the voice will
sound
Certain you approve
This audacious, purifying,
elemental move.⁹⁰*

[Tak občas zaslechněš...
Místo epitafu
Na všechno se vykašlal,
A prostě vymajznul.
Ten hlas povede svou
Vždyť jistě oceníš
Ten odvážný, očistný,
živelný odchod.]

Duch usiluje o větší autentičnost ve svých kontaktech s druhými i ve svých vztazích

k absolutnu, a ztrácí tak přebytečný tuk, který obtěžuje tělo a zpomaluje svižnost duše. Na cestě a ve vyvázanosti se nachází něco jako kouzlo pouště. Cosi drsného a strohého, ale také cosi, co nepostrádá líbeznost. Čistota nedostatku. Již jsem naznačil, že askeze a tělesné napětí, praktikované jistými mnišskými tradicemi, mohou představovat určitou formu „dionýství v malém“: člověk se může opájet odříkáním. Očista, při níž se zbavujeme vší podružnosti nebo čistě materialistického vidění, umožňuje dospět k oné pouštní etice, v jejímž rámci se můžeme těšit i z těch nejnepatrnějších věcí a v níž smysl pro solidaritu nalézá své vyšší poslání. V této etice má tendenci převládat intenzita zkušenosti s bytím. Takovým bytím může být bytí bližního, anebo naopak blízkost vzdáleného, absolutna, božstva, z níž se takto stává běžná zkušenost.

Můžeme uvést nesčetné příklady této pouštní etiky, příklady náboženské i vojenské, vědecké i mystické. Jména z nedávné minulosti, jména jako Lawrence z Arábie, Charles de Foucauld nebo Massignon evokují útek mimo omezující civilizaci a jakési současné hledání grálu. Kvůli těmto příkladům nesmíme zapomínat, že jich existuje ještě mnohem víc, anonymních, a všechny jsou motivovány divokou reakcí proti hmo-

*Očista
a pouštní
etika.*

tě či spíše proti materialismu, ideologii dvacátého století. Říkám ideologii, protože se může jednat o filozofický materialismus charakteristický pro marxistický kánon. Může to být také rozptýlený materialismus toho, co bylo označeno jako konzumní společnost. Pouštní etika a/nebo estetika implikuje reakci proti oběma.

Zmíněná etika a estetika se může projevat explicitně, jak o tom svědčí vzrůstající se záliba v odchodech do klášterů. Může se rovněž projevat implicitně v turistických výpravách a jiných iniciačních cestách, jež jsou časté zejména v mládí, ale lze se s nimi stále běžněji setkat ve všech obdobích života. Není náhoda, že proroci si jako privilegované teritorium volí poušť i s blouděním, které si vynucuje. Poušť je „nestálé teritorium“, abychom se vrátili k výrazu, který jsem předložil k zamyšlení. To znamená, že takové teritorium neposkytuje vhodnou půdu pro usazení ani pro přehršel jeho otupujících jistot a zvyklostí – jedná se o teritorium jakožto výchozí bod.

Sociolog profetismu jménem Daniel Vidal poznamenává, že proroci si „přivlastňuje prostor jakožto místo spolupobývání“, a to v protikladu k nějaké završenosti *stricto sensu*. Dodává, že právě tento

Iniciační cesty.

Profetismus a uchýlení se na poušť.

fakt umožní „otřást jistotami prostoru, výdobytky času, zdánlivostmi těla a řády diskurzu“. Tento otřes směřující k Bohu, toto „narušení poklidnosti a normy“ – to všechno odkazuje k přechodnosti.⁹¹ Uchýlení se do pouště, jímž se proroci vyznačují, je zde opět poučné, neboť paroxysticky vypichuje charakteristiky dobrodružného putování, všeho, co se nějak týká odchodů, zlomů, útěků do ústraní, faktu „vydávání se na cestu“ a jiných projevů úniku, zkrátka všeho, co odkazuje na hledání Boha.

Je třeba správně pochopit, co zde tvrdím.

Od já k ipse. (Jung)

Toto hledání je samozřejmě metaforou označující „honbu za nekonečnem“ (Durkheim), uskutečnění „ipse“ (Jung), touhu po absolutnu a po „jinde“, projevující se ve filozofiích, náboženstvích a synkretistických praktikách, jimiž naše doba přímo oplývá. Spoluobývání prostoru a relativizace hmoty vede ke zdůrazňování kvalitativní dimenze existence a rovněž jejího celostního aspektu, to jest konjunkce toho, co měl racionalismus ve zvyku oddělovat, rozlišovat a hierarchizovat. Je ostatně záhodno poznamenat, že právě tato globální perspektiva dává jiný smysl pojmu „cizinec“.

Cizost a cizinec se totiž v rámci pohybu na cestě vedoucí „jinam“ či k absolutnu včleňují do určité všezahrnující globálnosti. Je

*Cizost,
cizinec
a globálnost.*

pozoruhodné, že když mystikové mluví o konverzi, osvícení, reintegraci, a to v závislosti na tradici, do níž se situují, velice často se odvolávají na vyvstání radikálně jiného, na vpád bezejmenného. Když Louis Massignon líčí svoji vlastní zkušenost, mluví dokonce o tom, že ho „navštívil cizinec“. Na konci cesty, či alespoň na jejím nejdůležitějším úseku, již cizinec nepředstavuje prvek, který je v nejlepším případě nenáležitý a v nejhorším nežádoucí, nýbrž znamená božského transcendentna v lidském osudu. Díky němu, mimo nějakou endogamickou logiku, nabývá individuální a sociální touha mnohem větších rozměrů, nespokojuje se s monotónním opakováním téhož, ale učí se od jiného ve všech jeho podobách.

Mezi cestou, iniciací a cizincem existuje úzký vztah. Řečeno poněkud funkcionalistickými termíny, cizinec je vhodným prostředkem, jak vstřebat výhody symbolické smrti, jak vytěžit veškerý prospěch z negativity, abychom se tak dobrali určitého bytí-více, ať už je jakékoli. Ve všech kulturních, náboženských i morálních tradicích stále znovu setrvale nacházíme jedno navracející se téma: vykoupení minulých chyb vždy nabývá podoby bolestného pokání. Na tomto postupu spočívá zejména gnóze.

*Iniciace
a symbolická
smrt.*

Cizinec proto představuje společnou možnost, jak se postavit utrpení, ale nezamítat je jako takové a učinit z něj v jistém smyslu něco, čemu se člověk učí.

Tuto iniciační funkci druhého, toto utrpení a cizost zdůrazňuje Gilbert Durand ve své analýze postavy „kata sebe sama“ u Baudelaira nebo „cizince“ u Camuse. Jde o „gnostické téma par excellence“, jak poznamenává Durand, neboť dobro nemůže být bez zla, právě tak jako jinakost v individuálním a sociálním těle je užitečná pro plnost *ipse*.⁹² *Květy zla* bytostně spočívají na této oxymoronicke struktuře. Téměř bychom mohli mluvit o „ontologickém důkazu“ zásvěti prostřednictvím exilu a zla.

Ačkoli bloudění představuje určitou nedokonalost a mez ve vztahu k tomu, co je institované a ustavené, ačkoli může být pokládáno za zkoušku, již je třeba projít, umožňuje současně nahlédnutí dokonalosti. To, co je pozitivní a stabilní, ovšem něco takového neumožňuje, neboť je zcela zaplněno svou vlastní úplností. „Funkce“ bloudění je právě tato: vyvolávat citlivost vůči budoucí dokonalosti, rozehrávat „progresivní“, nikoli pouze progresivistické myšlení, sázet na jakousi alchymistickou proceduru, jež z bloudění, hří-

*Nutné
zlo.*

*Od progresi-
vismu k pro-
gresivnímu
myšlení.*

chu, zla, druhého, plurality atd., činí konstitutivní prvky každého jednotlivce i sociálního celku. Díky tomu se z bloudění stává antropologická struktura, spočívající nikoli na nějakém jednoduchém, účelovém, monoteistickém či monokauzálním výdobytku, nýbrž na složitém postupu, v němž se synchronicky vyjadřují heterogenní elementy, čekající na budoucí rovnováhu.

V souvislosti s Baudelairem jsem zdůraznil oxymóronický aspekt bloudění. Právě tento aspekt činí bloudění něčím dynamickým. I tady básník předjímá a prorokuje to, k čemu teprve dojde, co v jeho době zatím jen vzniká a netrpělivě se domáhá svého důrazného prosazení. Můžeme totiž

*Oxymóron:
sjednocení
protikladů.*

říci, že oxymóron je jednou ze základních charakteristických znaků současné situace. Tvoříme jej, aniž tomu věnujeme pozornost, stejně jako se Jourdain strefil do černého, aniž o tom věděl; prostě takto myslíme a takto jsme. Tímto způsobem je tedy třeba chápat oslabení principu identity, aspekt nesoudržnosti, jenž je vlastní kmenovým ideologiím, a samozřejmě i existenční nomádství v milostném životě, v zaměstnání a dokonce i v přesvědčení. Roztříštěnost a fragmentace jsou základní danosti sociální existence. Současně je však neméně patrné, že tato individuální a kolektivní heterogenizace

produkuje nový a originální způsob bytí a myšlení, založený na konjunkci diferencí. Pohlavní život, různé typy reprezentace, anebo dokonce obyčejné střídání módy v odívání, stravování či užívání jazyka, rozšířené zejména mezi mladými lidmi, to vše je bytostně oxymorní: něco je prožíváno, myšleno či milováno současně se svým protikladem, a přitom nemáme co dělat s čímsi schizofrenním. Důležitá zkratka není ani tak stálost nějakého výdobytku, toho, co

*Všeobecná
nestálost.*

jsme získali na konci výchovného procesu, ale spíš neomezený postup, stále obnovovaný iniciační přístup, spočívající na uvědomění si nestálosti všech věcí. Zde možná koření onen setrvalé adolescentní aspekt naší doby, atmosféra touhy po jakémsi „věčném mládí“, anebo v nejlepším případě opětné vynoření postavy „*puer aeternus*“ jakožto emblematické figury našich společností.

Ať už jde o sociální výraz básnického oxymóronu, nebo o mytickou postavu „*puer aeternus*“, můžeme tak jako tak říci, že ve vzduchu se vznáší opar nejednoznačnosti. Sexuální androgynie, jejímž jasným příkladem jsou naše topmodelky a topmodelové, ideologický či náboženský synkretismus a v neposlední řadě všelijaké křížení v politické sféře, které je zábavné pozorovat, to vše náležitě podtrhuje pregnantnost a sílu

všeho, co je nejednoznačné, to jest všeho, co je na cestě anebo „na půl cesty“, co není tak úplně něčím ani něčím jiným. V jistém smyslu tu máme schéma všeobecné přechodnosti.

Možná by bylo třeba dodat na aktuálnosti tématu „egyptomanie“, kterou tak dobře analyzoval Balthrusad'tis a jež samozřejmě poukazuje ke starověkému Egyptu a vyzdvihuje nejednoznačný aspekt všech věcí, ale také vše, co se týká exilu a pochopitelně exodu. Přechod od jednoho k druhému: člověk se odtrhuje od jednoho místa, aby se dostal na jiné, aby se dostal do země zaslíbené. Dodávám, že mytický Egypt, o který zde běží, je na půl cesty mezi Východem a Západem: je místem přechodu a pojítkem mezi oběma. Takže egyptská města jakožto města nejednoznačná (což je táž metafora jako v případě města postmoderního) mohou být pokládána za tavicí kotel kultur, za imaginární svět: za svět všech možností. Úzkost a vzrušení ze všeho, co je ambivalentní, to jest ze všeho, co podněcuje dobrodružství, zcela mimo dogmata a jistoty všeho druhu. Jedná se o dobrodružství ve všech smyslech tohoto slova, ve všech oblastech, do nichž může proniknout.

Egyptský mýtus tedy neztratil na intenzitě. Tato intenzita se staví proti zavedenému

*Imaginární
svět: svět
všech
možností.*

vědění. I zde nalézáme přechod od pozitivistické západní plnosti k bohatství orientální prázdnoty, k onomu ne-vědění, jehož

*Souvztažnost
a kulturní
křížení.*

stopy nalézáme v učené nevědomosti Mikuláše Kusánského anebo obecněji v apofatickém přístupu, jakési formě ostražitosti vůči epistemologickému vyjádření nomádství. Nespočívá-li vědění již na jediné hodnotě racionalistické „*via recta*“, začíná být nejednoznačné, otevřené, začíná se podobat životu a pluralismu skutečnosti. Jak v souvislosti s pojmem souvztažnosti poznamenává Barbier, kulturní křížení mezi Západem a Východem vede k „odkazové neprůhlednosti“, jež může být dynamická v tom smyslu, že umožňuje touze, aby rozvíjela své „mnohočetné existenční popisy“ a načrtávala svoji „itineranci“. ⁹³

Kontakt s cizostí a cizincem a jím způsobená nejednoznačnost, polykulturalita, kterou jsme nuceni uznat, a faktická sociální souvztažnost, touto polykulturalitou zákonitě podněcovaná, to vše obohacuje poznání, jež se otevírá velice rozmanitým referencím a má je k tomu, aby takto dosáhlo plnosti, kterou mu racionalismus nebo pozitivismus nedokážou dát. Bloudění má rovněž určitou epistemologickou dimenzi. Útěk je v každém slova smyslu osvo-

*Epistemologická
dimenze
bloudění.*

bozující, a nejedná se tu o svobodu, vymezenou jedinou dimenzí lidskosti, o svobodu materiální, nýbrž o holistické osvobození, uvádějící do hry všechny lidské schopnosti, třeba i ty nejduchovnější a nejnedotknutelnější. V tomto smyslu může být nomádství symptomem ducha doby: jako každý duch je něčím prchavým, jeho závan se zvedá, kde se mu zachce, a nenechá se omezit žádnou bariérou, ani bariérou identity, ani definic, ani hranic či jiných forem vázanosti na stále bydliště.

A konečně: různé formy mysticismu připomínají, že to, co zakládá spolubytí před veškerou ustaveností, je určitá nomádská struktura, to jest existenční postoj a způsob

myšlení, který je otevřen jinakosti, druhým a jinému. Uvedme jen jeden příklad mezi jinými, totiž příklad židovského myšlení: Abécassis tvrdí, že

Jahve je především „bohem lidu a nikoli bohem teritoria“. Proroci se vždy snaží připomenout, že nomádství předků je prvotní pravdou, umožňující právě porozumět lidu. Dovedeme-li tuto logiku do důsledků, můžeme říci, že takové nomádství je uvedením k setrvalé otevřenosti vůči „neviditelné přítomnosti“, jež bude garantem lidu a jeho ustavení.⁹⁴

Máme tu tedy ještě jednu formu zakláda-

jícího paradoxu: instituuované neexistuje bez instituuujícího, statično neexistuje bez dynamična. Metaforicky lze říci, že teritorium je možné jen skrze svoji negaci. Význam

této negace je třeba opakovat, ně zdůrazňovat. Rozličné náboženské rituály usilují právě o připomenutí konečnosti, nestálosti, utrpení a smrti; v sou-

časné době pozorujeme četné projevy této anamnézy, sloužící individuu i kolektivu. „Podstoupení cesty“ v jejích různých modulacích ve skutečnosti patří do oblasti iniciace, přičemž je stále složitější oddělovat iniciaci v sociálním a v duchovním smyslu, jako tomu bylo v moderní době.

Chci tím říct, že současné nomádství se dá srovnávat s nomádstvím starověkých dionýských básníků, hinduistických asketů, mnichů z doby prvotního křesťanství či

templářů bloudících od říše k říši, a to proto, že toto nomádství představuje – aniž si je toho vždy vědomo – něco, co

bychom mohli nazvat hermetickou konstantou. Tato konstanta působí pod povrchem, ale je velice silná. Vraťme se ke schématu, které jsem již navrhl v souvislosti s dionýskými hodnotami: v závislosti na různých epochách jsou jisté antropologické struktury utajené, skryté nebo naopak

*Dialektika
mezi instituu-
jícím a insti-
tuovaným.*

*Dionýské
schéma
nomádství.*

stavěné na odiv. Bloudění či nomádství mezi ně patří. Nikdy nezmizí, ale odívají se do různých hávů a především se projevují více či méně viditelně.

Nadešel okamžik, kdy už není žádných pochyb o selhání nebo přinejmenším relativizaci progresivistického ideálu osvícenství, denního ideálu par excellence. V momentu, kdy se prométheovská domi-

nantnost rozumu již nepřijímá bez diskuse a kdy chod dějin začíná poněkud klopýtat, je načase věnovat pozornost návratu nočního mýtu dionýských tuláků. Právě oni s úzkostí i rozradostněností přebírají pochodeň odvěkých zasvěcenů. Zdůrazňují tím, že útrapy mohou být produktivní, protože posilují každého jednotlivce a stmelují sociální těleso jako celek. Upomínají rovněž na fakt, že exil není bytostně exilem toho či onoho národa, té či oné skupiny, toho či onoho jedince, ale že je naopak, abychom převzali jedno kabalistické téma, vyhnanstvím božího „ústupu“, tedy exilem božské prozřetelnosti, exilem primordiálním, „ontologickým“, jenž

je paradigmatickým všech ostatních vyhnanství.⁹⁵ Ustupující Bůh vytváří něco jako průvan, vyvolávající „žízeň po neko-nečnu“. Ontologický exil je v tomto smyslu dynamický, protože člověku jakožto společ-

*Sny, mýty,
touhy
po „jinde“...*

*...a po
hledání
neviditelného.*

čenskému tvoru umožňuje dychtit po nějakém „jinde“ a přizpůsobovat tomuto ideálu své sny, tužby, mýty i činy.

Vyjáďřme se jasně: nomádství je nezpochybnitelným znakem hledání neviditelné-

Mladistvé hledání neznáma. ho. Je znakem přítomnosti neviditelného. Můžeme se pokusit to popřít, stejně jako můžeme ve formě jakéhosi zaříkadla

postulovat materialistický a individualistický egoismus mladých lidí. I zde je však evidentní, že ti, kdo mají „vyjadřovací moc“, si sem promítají vlastní představy. Jsou prodchnuti svými politickými, ideologickými nebo morálními hodnotami, zaslepeni zejména metodologickým racionalismem, charakteristickým pro moderní dobu, a nikterak nemohou pochopit ono hledání nekonečna a neznáma, ono přijímání cizince a jinakosti, které povýšeně marginalizují tím, že je odmítají vzít v potaz, označují je za iracionální. Takovým lidem je třeba odpovédět, že „nelze popřít to, co je“; a přestože to neodpovídá našim předsudkům, přesvědčením nebo dokonce teoretickým premisám, je třeba umět si tento fakt uvědomit a podle potřeby docenit jeho význam pro sociální dynamiku.

Můžeme-li srovnávat současné bloudění s archetypem rytíře, je tomu tak proto, že nesčetné sociální jevy či postoje představu-

jí, a to v zásadě vědomě, určité projevy odloučenosti, smyslu pro tragično a duchovního hledání, jež je pro tento smysl příznačné. Vraťme se k tematice, jejíž ozvěny nalézáme v amerických pracích o interakcionismu a „nové komunikaci“: mezi oněmi velkými a traumatickými separacemi, jimiž jsou narození a smrt, je život rozčleněn na celou řadu menších separací.⁹⁶ Každá z nich je určitou zastávkou a určitým výchozím bodem. Každá je etapou v procesu integrace, konstituující bloudění existence.

Různé typy kolektivní imaginace jsou intenzivně vyživovány absencí, ať už se jedná o primordiální nepřítomnost božství, o absenci boha, na niž jsou založena rozličná náboženství, nebo o absenci milované bytosti v každodenním životě. Mýty, báje, legendy a krásná literatura rovněž ukázaly, že afektivní separace tvoří kořeny přítomnosti a zajišťují opravdovou esenci těch nejbanálnějších aspektů běžného života. Přitažlivost „drobných klepů“ a zájem o avantýry veřejných osobností, všelijaké anomické situace, jež jsou charakteristické pro fejetony a *soap operas*, tvořící denní chléb obecného lidu, to vše neomezeně zdůrazňuje onu fascinaci, jíž se vyznačuje milostný život.

Tato fascinace je ontologická, neboť se

projevuje v té nejfádnejší každodennosti i v nejčistší mystice. Je to zbloudilost počínající již od narození, útek před nevyhnutelnou smrtí či úzkostí z plynoucího času, přinášejícího přehršle zkostnatelostí a umrtvujících zvyklostí. V odloučení, charakteristickém pro naši dobu, tkví určitá forma tragična. Nejběžnějším výrazem hudební, filmové či románové postmoderní produkce je dozajista tematika loučení. Vyjadřuje smysl pro dočasnost, jenž povyšuje duchovní zrození na něco mnohem důležitějšího než datum narození uváděné v osobních do-

kladech. Jde o tragický životní pocit v tom smyslu, že prostor volby se v něm soustřeďuje na přítomnost, okolnosti a nahodilost. Dlouhodobé projektování, rozvrhování a plány na kariéru přenechávají místo intenzitě okamžiku. Tato teze je tu samozřejmě předložena ve vyhrocené podobě, avšak proměnlivost milostných citů, politické nebo ideologické nesoudržnosti a různé formy existenční či profesní mobility nejsou vposledku ničím jiným než výrazem tohoto prézentismu.

O básníkovi Raineru Maria Rilku bylo možno říci, že právě jeho „státní nepřislusnost“ byla příčinou toho, že dovedl oslavovat Zemi s onou všeobecně známou intenzitou. „*Wandern und Warten ist meines*“

Ontologická
fascinace do-
brodružným
životem...

...a tragickým
životním
pocitem.

(mým údělem je toulat se a čekat). Jakožto člověk nepřipoutaný k žádné zemi a proží-

Intenzita horoucí nepřítomnosti. vající tragédii hranic je citlivý vůči nejpokornějšímu aspektu lidí i věcí. Jeho dílo to dokládá: spásu přináší putování, nikoli

zakořeněnost, anebo přesněji zakořeněnost má cenu jen potud, že je dynamická.⁹⁷ Právě tato plně intenzivní, horoucí nepřítomnost vyjadřuje ducha doby. V ní se člověk dovede těšit ze světských statků a zároveň se jich stejně tak náhle může bez jakékoli nechuti vzdát. Přitažlivost mladé generace se zakládá zejména na tomto faktu: mladí lidé překypují hédonistickým úsilím po těšení se z přítomnosti a současně jsou schopni udivující ušlechtilosti, pozoruhodných forem solidarity, nepopíratelného altruismu. Jsou to zkrátka materialisté i spiritualisté, požitkáři i asketové, tuláci i usedlíci.

V celé této knize jsem vyzdvihoval paradoxní aspekt rodících se (nebo znovuzrozených) hodnot. S odkazem na Goetha jsem se zmínil o zakládajícím paradoxu. Lze rovněž říci, že jakmile se v civilizačním celku začne klást důraz na putování, pohyblivost a nomádství, epistemologie bude bytostně

Zakládající paradox. kontradiktorní nebo „kontradiktorní“, abychom převzali neologismus, kterého používal Lupasco v logice a Durand v antropologii.

Jedním slovem, určitá daná skutečnost spo-

„Kontradiktornost“, spjatost statická a dynamická.

čívá v napětí mezi heterogenními prvky. Řečeno s ohledem na mou tezi, v tom či onom sociálním jevu či situaci můžeme tedy vidět konjunkci statická a dynamická, jednoty a plurali-

ty, teritoria a bloudění, a to všechno je možno shrnout v dialektice exilu a reintegrace.

Charakteristickým rysem tuláka je právě to, že upozorňuje na ambivalenci všech věcí. Abychom se vrátili k postřehu, který Dante pronáší o Odysseovi, tulákovi *par excellence*, cesta je tím, co umožňuje „*a divenir del mondo esperto, e delli vizi umani e del valore*“ (dobře poznat svět, lidské neřesti i ctnosti, srov. *Inf.* XXVI, 98–99). Cesta je v tomto smyslu neustálou iniciací. Jasně to pochopila tajná společenství, například svobodní zednáři, kteří zachovali v závislosti na hodnotech různé stupně rituálních cest představujících projevy snahy o zdokonalení. Zednářská symbolika pouze uchovává a zdůrazňuje antropologickou konstantu spojující iniciaci, sebeuskutečnění, duchovní nároky a bloudění dechu, jež jsou projevem života: jsou duchem, jehož závan se zvedne, kde se mu zachce, jak se mu zachce a kdy se mu zachce.⁹⁸

Tato perspektiva je důležitá pro pochopení současného sociálního života. Tam, kde

(mým údělem je toulat se a čekat). Jakožto člověk nepřipoutaný k žádné zemi a proží-

Intenzita horoucí nepřítomnosti. vající tragédii hranic je citlivý vůči nejpokornějšímu aspektu lidí i věcí. Jeho dílo to dokládá: spásu přináší putování, nikoli

zakořeněnost, anebo přesněji zakořeněnost má cenu jen potud, že je dynamická.⁹⁷ Právě tato plně intenzivní, horoucí nepřítomnost vyjadřuje ducha doby. V ní se člověk dovede těšit ze světských statků a zároveň se jich stejně tak náhle může bez jakékoli nechuti vzdát. Přitažlivost mladé generace se zakládá zejména na tomto faktu: mladí lidé překypují hédonistickým úsilím po těšení se z přítomnosti a současně jsou schopni udivující ušlechtilosti, pozoruhodných forem solidarity, nepopíratelného altruismu. Jsou to zkrátka materialisté i spiritualisté, požitkáři i asketové, tuláci i usedlíci.

V celé této knize jsem vyzdvihoval paradoxní aspekt rodících se (nebo znovuzrozených) hodnot. S odkazem na Goetha jsem se zmínil o zakládajícím paradoxu. Lze rovněž říci, že jakmile se v civilizačním celku začne klást důraz na putování, pohyblivost a nomádství, epistemologie bude bytostně

Zakládající paradox. kontradiktorní nebo „kontradiktorní“, abychom převzali neologismus, kterého používal Lupasco v logice a Durand v antropologii.

Jedním slovem, určitá daná skutečnost spo-

„Kontradiktornost“, spjatost statická a dynamická.

čívá v napětí mezi heterogenními prvky. Řečeno s ohledem na mou tezi, v tom či onom sociálním jevu či situaci můžeme tedy vidět konjunkci statická a dynamická, jednoty a plurali-

ty, teritoria a bloudění, a to všechno je možno shrnout v dialektice exilu a reintegrace.

Charakteristickým rysem tuláka je právě to, že upozorňuje na ambivalenci všech věcí. Abychom se vrátili k postřehu, který Dante pronáší o Odysseovi, tulákovi *par excellence*, cesta je tím, co umožňuje „*a divenir del mondo esperto, e delli vizi umani e del valore*“ (dobře poznat svět, lidské neřesti i ctnosti, srov. *Inf.* XXVI, 98–99). Cesta je v tomto smyslu neustálou iniciací. Jasně to pochopila tajná společenství, například svobodní zednáři, kteří zachovali v závislosti na hodnotech různé stupně rituálních cest představujících projevy snahy o zdokonalení. Zednářská symbolika pouze uchovává a zdůrazňuje antropologickou konstantu spojující iniciaci, sebeuskutečnění, duchovní nároky a bloudění dechu, jež jsou projevem života: jsou duchem, jehož závan se zvedne, kde se mu zachce, jak se mu zachce a kdy se mu zachce.⁹⁸

Tato perspektiva je důležitá pro pochopení současného sociálního života. Tam, kde

jsme kvůli moderním předpokladům či před-
sudkům měli tendenci vidět přinejlepším
odchylku a přinejhorším jsme neviděli vů-
bec nic, lze nyní možná spatřit to, co nazý-

*Moudrost věč-
ného
dítěte...*

vám podpovrchovou ústřed-
ností, to jest základní hodnotu
tvořícího se společenství, spo-
čívajícího na putování jakéhosi
„věčného dítěte“, tedy někoho, kdo na kon-
ci řady zkušeností, trampot a nezdarů zno-
vu nalezne dětskou duši. Orient si uchoval
tajemství této velké moudrosti, podle níž
the sage is an enlightened child. Osvícenský
progresivismus se domníval, že tento mýtus
reintegrace vymýtil, avšak lidštější, neřkuli
humanistické „progresivní“ myšlení se ho
snaží různými způsoby znovu uvést do in-
dividuální a kolektivní existence.

Je možné, že tato moudrost, popíraná ze
strany zavedeného vědění, je rozšířenější,

*...jež se uplat-
ňuje v post-
moderní
době.*

než si myslíme. Může umožnit
pochopení oné udivující vitali-
ty a nezdolné touhy po životě,
charakteristické pro postmo-
derní společnost, zejména pro
společenství mladých lidí. V jakési působivě
zkratce připomíná, že okamžik a věč-
nost, blízkost a vzdálenost se spojují ve
svém aspektu nekonečnosti a nevyčerpatel-
nosti. Tato zkratka způsobuje, že v určitém
momentu iniciace, k níž se zde často přihlí-

želo, dojde k jistému osvícení, při kterém si
uvědomíme, že prožité zkušenosti nás šťast-
ně dovedly k cíli. K tomuto shrnutí dospívá
ona antická moudrost, jež dává sbohem osu-
du, neboť bylo dosaženo přístavu: „*Inveni
portum spes et fortuna valet.*“

Les Chalps-Graissessac,
1995–1997

Poznámky

*„Do postele si člověk může
brát knihy a dívky.“*

WALTER BENJAMIN

- 1 C. G. Jung, *Ma vie*. Viz také velice pronikavou a aktuální analýzu této autobiografie z pera M. Cazenava, *Jung l'expérience intérieure*, 1997, s. 132. Co se týče relativismu, odkazují na své předchozí analýzy: M. Maffesoli, *Le Temps des tribus*, 1988, *Le Livre de Poche*, 1991, kapitola věnovaná polykulturalismu, a *Éloge de la raison sensible*, 1996.
- 2 Viz opět M. Cazenave, cit. dílo, s. 126. Ohledně apofatického přístupu viz vše, co říká F. Jullien o subjektivitě nepřímé řeči v knize *Le Détour et l'accès*, 1995.
- 3 Citováno v: M. Fournier, *Marcel Mauss*, 1994, s. 163.
- 4 Ohledně setrvalosti a aktuality archetypálních forem v obecném smyslu, odkazují na dílo G. Duranda, zejména na knihu *Beaux-Arts et archétypes*, 1989; viz rovněž P. Tacussel, *Mythologie des formes sociales*, P. Watier, *La Sociologie et les représentations de l'activité sociale*; A. Schultz, *Le Chercheur et le quotidien*; M. Maffesoli, *La Connaissance ordinaire*, 1985.
- 5 Viz M. Maffesoli, *La Violence totalitaire*, 1979, 1994.
- 6 Viz E. Durkheim, *De la division du travail social*, 1920, s. 323; ohledně přechodu od společenství k obcím viz také B. Crettaz, *Nomades et sédentaires*, Lausanne 1979, s. 15, 29 a 34, z teoretičtějšího hlediska M. Clavel, text v *Cahiers internationaux de sociologie*, 1982, LXXII, s. 28.
- 7 J.-M. Drot, *Les Temps des désillusions*, 1971, s. 64; ohledně strachu z bloudění ze strany politiky viz rovněž A.-G. Slama, *Les Chasseurs d'absolu*, 1980, s. 45 a 59; W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, 1982, s. 72.
- 8 Viz F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, 1993, s. 216; ohledně čínského estetického myšlení viz F. Jullien, *Éloge de la fadeur*, 1991, s. 70 nebo T. Merton, *Mystique et Zen*, 1995, s. 62.

- 9 Viz A. Daniélou, *Shiva et Dionysos*, 1979, s. 244 a 269; viz také J.-P. Sinonneau, *Sécularisations et religions politiques*, 1982, s. 104. Ohledně „Isti imaginárnosti“ viz M. Maffesoli, *Éloge de la raison sensible*, 1996. Ohledně existence jakožto „vystupování“ viz P. Ladrière, *Vie sociale et destinée*, 1978, s. 150.
- 10 P. Clastres, *La Société contre l'État*, 1974, s. 150 a 183.
- 11 Viz T. Ivascu, „Les clans du rock, entre légende et réalité“, v: *Les Clans*, Chêne, 1995; viz rovněž W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, cit. dílo, s. 81, dosud probíhající výzkum O. Sirosta týkající se nomádství ve sportu (CEAQ, Paříž V); O. Cathus, *Quelques aspects des musiques populaires*, CEAQ, Paříž; B. Ricard, *Les Groupes rock*, CEAQ, 1995.
- 12 Viz E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1968, s. 499, nově vydání 1991.
- 13 Viz G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, 1969, s. 77–79.
- 14 D. Weinstein, *Savonarole et Florence*, 1973, s. 42–43; ohledně „nostalgie po nomádství“ viz J. Duvignaud, *Le Jeu du jeu*, 1980, s. 102–132. Ohledně pojmu „regredience“ viz M. Cazenave a P. Solie, *Figures de l'Éros*, Poésies-Radio France, 1986, s. 163.
- 15 R. Park, citováno v: R. H. Brown, *Clef pour une poétique de la sociologie*, Actes Sud, 1989, s. 263, viz rovněž oddíl XXX knihy M. Andersona *Le Hobo sociologie du sans-abri*, 1993.
- 16 J.-C. Rufin, *L'Empire et les nouveaux barbares*, 1991, s. 65, 73, a 84; viz také knihu M. F. Basleze *L'Étranger dans la Grèce antique*, 1984.
- 17 Viz např. G. Simmel, *Soziologie*, Leipzig 1908, s. 685–691; viz také aplikaci těchto pojmů v knize M. Xiberras, *Les Théories de l'exclusion*, 1993, s. 55–59. O přitažlivosti obecně viz P. Tacussel, *L'Attraction sociale*, 1984.
- 18 Viz W. Jaeger, *Paideia, la formation de l'homme grec*, 1964, s. 345; F. Chamoux, *La Civilisation hellénistique*, 1981, s. 244.
- 19 viz M. Weber, *Étude de sociologie de la religion*, 1965, s. 71; viz rovněž Ch. Guignebert, *Le Monde juif vers le temps de Jésus*, 1950, s. 113–115.
- 20 Viz E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, 1975, s. 109–110; P. Alphandéry, *La Chrétienté et l'esprit des croisades*, 1954.
- 21 Viz A. Gras, *Sociologie des ruptures*, 1975, s. 182; Ph. Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, 1969; O. Dobiasche Rojdesvsky, *Les Poésies des Goliards*, 1931.
- 22 Odkazují zde k mým vlastním analýzám týkajícím se tohoto tématu: M. Maffesoli, *L'Errance ou la Conquête des mondes*. Viz rovněž F. Pessoa, *Oeuvres*, sv. 5, 1991; M. Lemos, *L. de Camoens*, Rio de Janeiro 1924. Ohledně „sebastianismu“ viz L. Valensi, *Fables de la mémoire*, 1992.
- 23 G. Freyre, *Maîtres et esclaves*, 1974, s. 51. Viz analýzu J. Machada, *Les Anges de la perdition. Futur et présent de la culture brésilienne*, CEAQ, Paříž 1995.
- 24 Viz P. Pons, *D'Edo à Tokyo. Mémoire et modernité*, 1988, s. 40–43 a 307–309.
- 25 Viz F. Braudel, *La Civilisation matérielle*, sv. 2, 1979, s. 11 a obecněji kap. 1.
- 26 G. Duby, *Le Temps des cathédrales*, Paříž 1977, s. 47. Viz rovněž M. Maffesoli, *Au creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique*, 1990, 1993; ohledně nákupních středisek viz R. Freitas, *Centres commerciaux: îles urbaines de la post-modernité*, 1996.
- 27 Viz příklad Florencie uváděný D. Weinsteinem, *Savonarole et Florence*, 1973, s. 85. Ohledně alchymie viz F. Bonnardel, *Philosophie de l'Alchimie*, 1993; C. G. Jung, *Psychologie et Alchimie*

[česky „Psychologie a alchymie I, II“ v: *Výbor z díla*, sv. 5 a 6, Brno 1999, 2000], 1970.

- 28 Citováno A.-G. Slamou v: *Les Chasseurs d'absolu*, cit. dílo, s. 134.
- 29 J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht* (1861), citováno M. Greenem v: *The Von Richthofen sisters*, New York 1974, s. 81. Viz také E. Morin, *La Méthode*; M. Maffesoli, *La Raison sensible*, 1996. O symbolické konstrukci viz P. Berger a T. Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, 1986. Viz rovněž J.-M. Berthelot, *Les Vertus de l'incertitude*, 1996; A. Akoun, *La Communication démocratique et son destin*, 1994.
- 30 Viz C. G. Jung, *Réponse à Job* [česky „Odpověď na Jób“ v: *Výbor z díla*, sv. 4, Brno 2001], 1964. Viz E. Jung a M. L. von Franz, *La Légende du Graal* [česky *Legenda o grálu*, Praha 2001], 1988.
- 31 Odkazují na svou knihu *L'Ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie*, 1982, 1991. Viz také I. Pennachioni, *De la guerre conjugale*, 1986, s. 89 a 91, a výzkumy ohledně minitelu prováděné Rosou Freitasovou a U. Ceriou.
- 32 A. Abécassis, *La Pensée juive*, sv. 2, 1987, sv. 2, s. 56.
- 33 Citováno T. Adornem v: *Le Jargon de l'authenticité*, 1989, s. 80. Ohledně „souvztažnosti“, viz M. Bolle de Bal, *La Tentation communautaire*, Bruxelles, 1984; M. Maffesoli, *Reliance, image et émotion in Bolle de Bal, Voyage au coeur des sciences sociales*, 1996.
- 34 Viz T. Adorno, *Minima Moralia*, 1980, s. 159. Ohledně mnohočetných identifikací viz také G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, 1980, s. 14, a M. Maffesoli, *Au creux des apparences*, 1990, 1993.
- 35 Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, sv. 2, s. 157. Viz rovněž C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* [čes-

ky *Smutné tropy*, Praha 1966], 1955, s. 306, a A.-G. Slama, *Les Chasseurs d'absolu*, 1980, s. 93.

- 36 Viz G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, 1992, s. 214, a *Le Décor mythique de la Chartreuse de Parme*, 1961, s. 159–174.
- 37 Viz C. G. Jung, *Métamorphose de l'âme et des symboles*, Ženeva 1993, s. 506.
- 38 D. Vidal, *L'Ablatif absolu*, 1977, s. 40–41.
- 39 E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1968, s. 391; 1991.
- 40 Viz F. Raphaël, *Regard nouveau sur les juifs d'Alsace*, Štrasburk 1980, s. 215. Viz rovněž klasickou analýzu L. Wirtha, *Le Ghetto*, Grenoble 1980, s. 92–94; a R. Abellio, *Ma dernière mémoire*, 1971, s. 159.
- 41 Viz G. Durand, „Le Retour des immortels“, v: *Le Temps de penser*, 1982, s. 27; K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, 1956, s. 135.
- 42 Ohledně nákupního střediska v Halles viz R. Freitas, *Centres commerciaux: îles urbaines de la postmodernité*, 1996. Co se týče pasáží viz W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, cit. dílo, s. 57 a 82. Ohledně „odchylky“ viz časopis *Internationale situationniste*, Amsterdam, 1970.
- 43 W. Benjamin, *Sens unique*, M. Nadeau, 1978, s. 31. Viz rovněž T. Adorno, *Prismes*, 1986, s. 40. Odkazují také na svoji knihu *Au creux des apparences*, 1990, 1993, a na J.-F. Matteudi a B. Glowczewski, *La Cité des Cataphiles*, 1983.
- 44 A. Berque, *Vivre l'espace du Japon*, 1982, s. 127.
- 45 J. Baudrillard, *Les Stratégies fatales*, 1983, s. 28; *La Transparence du mal*, 1990, s. 155.
- 46 G. Simmel, *Mélange de philosophie relativiste*, 1912, s. 115. Ohledně „podvojnosti“ viz M. Maffesoli, *La Conquête du présent*, 1979.
- 47 Viz K. Noschis, *Signification affective du quarti-*

- er, 1984, s. 66–69. Ohledně pocitu přináležitosti viz M. Maffesoli, *Le Temps des tribus*, 1988, 1991.
- 48 D. Fernandez, *Mère Méditerranée*, 1965, s. 22. Ohledně snového regresu viz C. G. Jung, *Métamorphose de l'âme et ses symboles*, cit. dílo, s. 71; S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, 1967, s. 537.
- 49 W. Benjamin, *Sens unique*, 1978, s. 2.
- 50 Viz S. Schutz, *Reflexion on the Problem of Relevance*, cit. dílo, s. 27.
- 51 G. Durand, *La Foi de cordonnier*, 1984, s. 191–192.
- 52 K tomuto bodu viz G. Durand, *La Foi du cordonnier*, cit. dílo, s. 47–49, a C. G. Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, Ženeva 1970, s. 325. Viz rovněž J. Hillman, *Pan et le cauchemar*, 1979, s. 8 a 52. Ohledně „křížení“ Východu a Západu viz kupříkladu J. Keryell, *Jardin donné, Louis Massignon à la recherche de l'absolu* (doslov M. Vital-Le Bossé), Fribourg 1993, s. 245.
- 53 Viz P. Brown, *Génèse de l'Antiquité tardive*, 1983, s. 148; V. Segalen, *Essais sur l'exotisme*, 1980, s. 42. Ohledně výzkumu v oblasti astrologie viz É. Teissier, *L'Astrologie science du XXI^e siècle*; E. Morin, *La Croyance astrologique moderne*, Lausanne 1979. Viz také J. Vanaise, *L'Homme univers*, sv. 1, Brusel, s. 56 a 80.
- 54 G. Simmel, *Mélange de philosophie relative*, 1912, s. 140. Odkazují také na svoji analýzu v: M. Maffesoli, *La Conquête du présent*, 1979, s. 110–111.
- 55 Viz M. A. Ouaknin, *Bibliothérapie*, 1994, s. 86 a 92. Viz rovněž A. Schutz, „Don Quichotte et le problème de la réalité“, v: *Collected Papers*. Viz také úvod P. Jedlowski, *Armando*, Řím 1995. Ohledně přechodu od identity k identifikacím viz moji analýzu v: M. Maffesoli, *Au creux des apparences*, 1990, 1993.
- 56 Sleduji zde analýzu P. Sloterdijka, *Critique de la raison cynique*, 1983, s. 108.
- 57 G. Simmel, *La Tragédie de la culture*, 1988, s. 101.
- 58 Viz analýzu G. Lukáče, *L'Âme et les formes*, 1974, s. 233–234.
- 59 Viz J. Burckhardt, *Civilisation de la Renaissance en Italie*, sv. 3, 1958, s. 16. Co se týče etnologických odkazů, viz také G. Roheim, *La Panique des dieux*, 1972, s. 72 a 167.
- 60 C. G. Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, Ženeva 1970, s. 330. Viz rovněž M. Foucault, *L'Usage des plaisirs a Le Souci de soi*, 1984.
- 61 Viz E. Durkheim, *De la division du travail social*, 1926, s. 232 a 236.
- 62 Viz analýzy tohoto tématu z pera J. Hillmanna v: *Le Mythe de la psychanalyse*, 1977, s. 41 a 44.
- 63 Viz M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos*, 1982, 1991. Ohledně Sicílie viz D. Fernandez, *Le Radeau de la Gorgone*, 1988, s. 329–330.
- 64 Viz B. Malinowski, *La Vie de sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, 1930, s. 192 a 197.
- 65 Viz P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, cit. dílo, s. 203 a 206. Viz rovněž A. Willemer, *L'Héroïne travail*, Lausanne 1980, s. 36 a 50.
- 66 F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, kniha IV, 1942, s. 613. Odkazují rovněž k analýzám a referencím předkládaným v knize J. Bruna *Le Retour de Dionysos*, 1976, s. 18–20, 39, 43, 121, 152.
- 67 Viz analýzu F. Sterna, *Politique et désespoir*, 1990, s. 193–195. Viz rovněž rozpracovanou doktorskou práci O. Sirosta „Le camping: nomadisme au quotidien“, CEAQ Paříž.
- 68 E. Durkheim, *Le Suicide*, 1926, s. 304–305. Ohledně kacířství viz E. D'Ors, *Du baroque*, 1934, s. 134.
- 69 Viz G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, 1989, s. 305–308; R. A. Nisbet, *La Tradition sociologique*, 1984, s. 380. Viz rovněž časopis *Tumul*

- tes, č. 5, 1994, zejména úvod P. Cingolaniho, s. 5–21, a překlad dvou textů G. Simmela: „L'étranger dans le groupe“ a „Sur la psychologie sociale de l'hostilité“, s. 199–216.
- 70 E. Cioran, *Exercices d'admiration*, 1986, s. 162. Viz rovněž J. Servier, *Histoire de l'utopie*, 1967, s. 16–52.
- 71 Ohledně „kontradiktoriální“ logiky, rozvíjené S. Lupascem či G. Durandem, odkazují na své knihy o epistemologii: *La Connaissance ordinaire*, 1985, a *Éloge de la raison sensible*, 1996. Co se týče odkazu k O. Spenglerovi viz A. Gras, *Sociologie des ruptures*, 1979, s. 94, pozn. 18.
- 72 Ohledně Heideggerovy pozice viz G. Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, 1990, str. 34. Co se týče tematiky iniciace, odkazují na velice hezký článek G. Duranda „Maistre, le mythe romantique et le Rite Écossais Rectifié“, v: *Revue des Études Maïstriennes*, s. 183–203.
- 73 Viz G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, 1979, s. 159 a 162. Viz rovněž K. Axelos, *Le Jeu du monde*, 1969, s. 82.
- 74 Na pojem „souvztažnosti“ jsem se často odvolával. Ohledně systematictějšího přístupu viz M. Bolle de Bal, *Voyages au coeur des sciences sociales, De la reliance*, sv. 1 a 2, 1996.
- 75 Viz E. Cioran, *La Tentation d'exister*, 1956, s. 160.
- 76 Držím se zde analýzy R. Bastida, *Anatomie d'André Gide*, 1972, s. 32–33.
- 77 Viz A. Abécassis, *La Pensée juive*, sv. 1, cit. dílo, s. 102 a 106–108.
- 78 Viz M. A. Ouaknin, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, 1992, s. 23. Viz také E. Cioran, *La Tentation d'exister*, 1956, s. 70–71; R. Abelio, *Ma dernière mémoire*, 1971, s. 173. Ohledně exkluze viz M. Xiberras, *Les Théories de l'exclusion*, 1993.
- 79 Viz M. F. Baslez, *L'Étranger dans la Grèce antique*, 1994, s. 49 a 274. Ohledně vědeckých textů viz A. Desjardins, *À la recherche de soi, Adhyatma yoga*, 1977, s. 282.
- 80 Viz odkazy na sv. Augustina v: P. Brown, *La Vie de saint Augustin*, 1971, s. 198 a 384. Ohledně „terapie odstupu“ viz P. Brown, *Le Culte des saints*, 1984, s. 113. Viz rovněž E. Jung a M. L. von Franz, *La Légende du Graal* [česky Legenda o grálu, Praha 2001], 1980. Viz také G. Bertin, *La Quête du Saint Graal et l'imaginaire*, 1997.
- 81 Viz C. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, 1935, s. 77. Ohledně „jamabuši“ viz odkazy v: Ph. Pons, *D'Edo à Tokyo*, 1988, s. 242. Ohledně iniciace viz G. Durand, „Maistre, le mythe romantique“, v: *Revue des Études Maïstriennes*, 1980, s. 183.
- 82 Viz E. Morin, *La Métamorphose de Plozevet*, 1967, s. 56. Ohledně товариšství viz A. Guedez, *Compagnon et Apprentissage*, 1994. Odkazují rovněž na svoji knihu *La Conquête du présent*, 1979. Co se týče bloudění dělníků viz B. Paillard, *La Damnation de Fos*, 1984, s. 81.
- 83 Viz odkazy uváděné H. Strohlem v knize *Luther jusqu'en 1520*, s. 237. Ohledně benediktinského řádu viz sv. Benedikt, *Règle monastique* [česky Regula Benedicti, Řehole Benediktova, Praha 1998].
- 84 Viz E. Jünger, „Traité du rebelle“, v: *Essais sur l'homme et le temps*, 1970. Ohledně „světce“ viz P. Brown, *La Société et le sacré*, 1985, s. 66. Ohledně „figury“ či „figurativní sociologie“ viz P. Taccussel, *Mythologie des formes sociales*, 1995.
- 85 Viz D. Fernandez, *Mère Méditerranée*, 1965, s. 36–37. Ohledně slasti exilu viz G. Debord, *Considération sur l'assassinat de Gérard Lebovici*, 1985, s. 111. Ohledně komerčních pospolitostí viz R. Freitas, *Les Centres commerciaux: Îles urbaines*.

nes de la postmodernité, 1996. Co se týče specifické formy dobrodružství viz J. Griffet, *Aventure marine*, 1995.

- 86 Viz G. Le Bon, *Psychologie des foules*, 1975, s. 144–148. Ohledně nového barbarství viz J.-C. Rufin, *L'Empire et les nouveaux barbares*, Lattès, 1991, s. 85.
- 87 Viz odkazy a analýzu z pera W. Benjamina, *Charles Baudelaire*, cit. dílo, s. 38. Ohledně dvojí tváře Boha viz C. G. Jung, *Réponse à Job* [česky „Odpověď na Jób“ v: *Výbor z díla*, sv. 4, Brno 2001], 1964.
- 88 Viz H. Maldiney, *Art et existence*, 1985, s. 142–143. Viz rovněž S. Zweig, *Le Combat avec le démon*, Kleist, Hölderlin, Nietzsche, 1983, s. 12.
- 89 Viz analýzu G. Duranda v: *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, 1979, s. 125–127. Viz rovněž A.-G. Slama, *Les Chasseurs d'absolu*, 1980, s. 214.
- 90 Philip Larkin, „Poetry of Departures“, v: *The Less Deceived*, 1955, s. 34. Ohledně „anachorésis“ viz P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, 1983, s. 169.
- 91 Viz D. Vidal, *L'Ablatif absolu*, 1977, s. 38–39. Viz také T. E. Lawrence, *Les Sept Piliers de la sagesse*, 1947, s. 51; J. Keryell, *Jardin donné*, Louis Massignon à la recherche de l'absolu, 1993, s. 190.
- 92 G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, 1979, s. 252–253.
- 93 Viz R. Barbier, „Du côté des sciences de l'éducation: la reliance, concept clé de métissage culturel Orient-Occident“, v: M. Bolle de Bal, *Voyages au coeur des sciences sociales, De la reliance*, sv. 1, 1996, s. 261. Ohledně egyptomanie viz G. Durand, *La Foi du cordonnier*, 1984, s. 184–185. Viz také výzkumy W. Choiho, *Étude sur la méthode non dualiste*, CEAQ Paříž 1996; P. Le Quean, *Les Fleurs mystiques de Babylone*, CEAQ Paříž, 1997.

- 94 A. Abécassis, *La Pensée juive*, sv. 2, cit. dílo, s. 61.
- 95 V této souvislosti viz M. A. Ouaknin, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, cit. dílo, s. 32–33. Ohledně bloudění templářů viz G. Durand, „Maître, le mythe romantique et le Rite Écossais Rectifié“, v: *Revue des Études Maistriennes*, 1980, s. 190 a 202–203.
- 96 Viz např. E. T. Hall, *Au-delà de la culture*, 1979, s. 219. Viz rovněž R. Abelio, *Ma dernière mémoire*, 1971, s. 57.
- 97 Viz odkazy na Rilka v: C. Lucques, *L'Absence ardente*, 1977, s. 35, 79, 88, 102. Ohledně „přezítismu“ viz moji knihu *La Conquête du présent*, 1979. Co se týče zakořeněnosti viz A. Abécassis, *La Pensée juive*, sv. 1, cit. dílo, s. 102.
- 98 K tomuto tématu viz G. Durand, „Maître, le mythe romantique et le Rite Écossais Rectifié“, s. 190, a A. Faivre, „J. de Maistre et l'illuminisme“, v: *Revue des Études Maistriennes*, č. 5–6, s. 130, 1980.

V edici Střed mimo jiné vyšlo:

Thomas Bernhard

Ztroskotanec

svazek č. 45

vázané, 192 stran, 249 Kč

Gilles Lipovetsky

Říše pomíjivosti

*Móda a její úděl
v moderních společnostech*

svazek č. 46

vázané, 450 stran, 449 Kč

Robert B. Reich

Dílo národů

Příprava na kapitalismus
21. století

svazek č. 47

vázané, 462 stran, 449 Kč

Paul Auster

Leviatan

svazek č. 48

vázané, 366 stran, 399 Kč

Michel Maffesoli

O nomádství

Iniciační toulky

Z francouzského originálu

Du nomadisme (Vagabondages initiatiques),

vydaného nakladatelstvím Librairie Générale Française
v Paříži v roce 1997, přeložil Josef Fulka.

Vydal PROSTOR, nakladatelství s.r.o., Týnská 21, Praha 1,

www.prostor-nakladatelstvi.cz, e-mail prostor@ini.cz,

v roce 2002 jako svou 166. publikaci

a 49. svazek edice Střed.

Odpovědný redaktor K. Suda.

Grafická úprava Aleš Lederer.

Sazba Adam Lederer (ProAL), Sudoměřská 13, Praha 3.

Vytiskla tiskárna Finidr, Český Těšín.

V českém jazyce vydání první.

Stran 270. Cena 299 Kč.

62.000

63.000
CELA

67

69

70/74 \$

708.

72

74/75/76

(77)

84/83

85

86
87

90

100/101

105

78/79 5A(105) EN

510002-10/10
6187-