

Petr FIALA / Zkoumání Evropské unie na prahu krize

Jiří HANUŠ / Křesťanství a radikální socialismus

Rozhovor s překladatelkou ANNOU KARENINOVOU
nejen o Poundových *Cantos*

Pokoušení nesvobody / Diskuse nad knihami
RALFA DAHRENDORFA

Kontexty

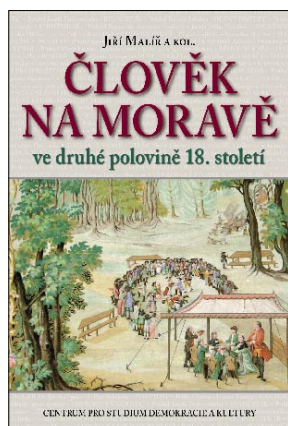
časopis o kultuře a společnosti

Ryszard LEGUTKO / Démos a elity

Kateřina HLOUŠKOVÁ / Futurismus a politika

František MIKŠ / Ernest Neuschul:
tanečník, levicový radikál, polygamista...
a nadějný malíř nové věčnosti





JIŘÍ MALÍŘ A KOL.

Člověk na Moravě ve druhé polovině 18. století

V pořadí již třetí díl reprezentativních publikací věnovaných fenoménu Moravy a vývoji sociálních i profesních typů v moderní době. Po souborech mapujících 19. století a první polovinu 20. století (CDK, Brno 2005, 2006) je autorským kolektivem pod vedením profesora Jiřího Malíře analyzována epocha osvícenství a její moravská specifika. Před čtenářskými očima defilují osobnosti, které se různým způsobem orientují vzhledem k trendům doby – modernizaci, rostoucímu státnímu vlivu a germanizaci, společenskému a kulturnímu změnám. Přínosem kolektivní monografie však nemá být pouze pohled na zajímavé osoby a jejich svět, ale především metodicky inovativní přístup k tématu, který by zachytil problematický a ambivalentní vztah starého a nového řádu na sklonku 18. století.

B5, 16 str. barevné přílohy s ilustracemi, vázaná vazba, 368 stran, 398 Kč

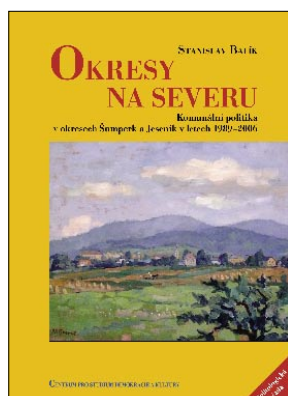
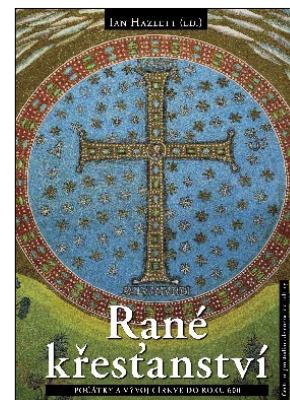
IAN HAZLETT (ED.)

Rané křesťanství

Počátky a vývoj církve do roku 600

Reprezentativní dílo, napsané mezinárodním týmem předních odborníků v oblasti antických dějin a patristiky, představuje základní četbu pro každého, kdo chce držet krok s moderním bádáním o počátcích a vývoji křesťanství v prvních šesti stoletích. Každý z příspěvků píše o své vlastní výzkumné oblasti a snaží se představit studentům i široké veřejnosti základní obraz dané problematiky, opřený o nové vědecké poznatky. Čtenář má možnost zamyslet se nad smyslem studia rané církevní dějiny a prozkoumat historické a náboženské pozadí vzniku křesťanství. V samostatných kapitolách může sledovat utváření křesťanské věrouky, zhodnotit roli církevních otců, seznámit se s novými pohledy na hereze a rozmanitost rané církevní spirituality nebo promyslet vztah mezi ranou církví a tehdejší společností. Kniha také nabízí porozumění dějinám historického zobrazování počáteční éry církve a seznamuje se současnými historiografickými standardy.

Vázané, 320 str., 349 Kč



STANISLAV BALÍK

Okresy na severu

Komunální politika v okresech Šumperk a Jeseník v letech 1989–2006

Publikace se neomezuje datem prvních svobodných komunálních voleb, ale ve vybraných obcích se zaměřuje na charakter místního přechodu k demokracii v týdnech bezprostředně po listopadu 1989. Ptá se po vlivu historických, ekonomických a sociálně-demografických faktorů na chování voličů a aktérů. Pozornost je dále zaměřena na volební účast, výsledky, vliv preferenčního hlasování na změnu pořadí na kandidátních listinách, složení radničních koalic vzniklých po volbách, obsazení starostenského postu.

Brož, 190 str., 198 Kč

Objednávky na adrese:

CDK, Venhudoва 17, 614 00 Brno, tel./fax: 545 213 862, e-mail: cdk@cdk.cz, www.cdk.cz

Vážení čtenáři,

dostáváte do rukou časopis *Kontexty*, v němž se snažíme navázat na to nejlepší z tradice časopisů vydávaných brněnským Centrem pro studium demokracie a kultury (CDK). *Kontexty* jsou z jistého hlediska novým časopisem, a přesto jejich historie sahá až k samizdatové brněnské verzi *Střední Evropy*, která stála u zrodu našeho dalšího vydavatelského snažení, jež se plně rozvinulo po listopadu 1989 nejprve v podobě politicko-kulturní revue *Proglas*. Historie časopisů publikovaných CDK je velmi bohatá, protože jsme se vždy snažili reagovat na situaci ve společnosti a hledat vhodné nástroje pro kultivaci demokratické politické kultury, rozvíjení konzervativního a liberálního politického myšlení, hledání místa náboženství v dnešním světě a poukazování na hodnoty, bez nichž se západní civilizace nemůže dále rozvíjet. CDK tak kromě – v poslední době stále více na oblast kultury zaměřeného – *Proglasu* vydávalo do konce loňského roku ještě měsíčník *Revue Politika*, dříve např. časopis *Teologický sborník* či dvouměsíčník *Teologie & společnost*. Již v průběhu roku 2008 bylo rozhodnuto, že se *Revue Politika* změní z důvodu větší aktuálnosti a dostupnosti pro čtenáře z tištěné podoby na internetovou verzi (www.revuepolitika.cz). Tím zásadním rozhodnutím ale bylo, že naše časopisecké ambice shrneme do nového projektu dvouměsíčníku o kultuře a společnosti *Kontexty*, v němž chceme využít naše editorské zkušenosti a propojit do jednoho celku kvalitní filosofické, politicko-teoretické, společenské, kulturní a literární texty.

Již samotný název *Kontexty* napovídá, že půjde o časopis interdisciplinární, protínající všechny roviny našich zájmů a činnosti CDK a snažící se nabídnout co nejkomplexnější pohled na dnešní svět. Právě silným důrazem na mezioborovou otevřenost, neuzavírání se do klece specializace či jedné úzce vymezené oblasti, ale také ideovou konzistencí a zřetelným hodnotovým profilem bychom se chtěli odlišit od jiných periodik. *Kontexty* jsou časopisem odborným, ale současně názorovým. V tomto ohledu název *Kontexty*, jenž je vícevýznamový, předjímá i charakter otiskovaných textů, které bychom mohli nazvat konzervativní, pokud pod tímto slovem rozumíme důraz na tradiční hodnoty, ať již v otázkách politických, společenských či kulturních. Nepůjde ale o texty konzervativní v tom smyslu, že bychom preferovali vše staré

a nabízeli jen ideově jednoznačné pohledy. Otiskujeme-li například v tomto prvním čísle obsáhlý článek o futurismu a politice, je to proto, že chceme poukázat i na rozporuplnost daného problému. Kupříkladu na to, že některá nesporně zajímavá a kvalitní díla moderny, jež bývá všeobecně považována za pokrokovou a svobodomyslnou, vznikala na pozadí nereálných myšlenek a idejí o proměně společnosti a že se umělecká moderna nezřídka také podbízela totalitním režimům dvacátého století.

Pokud jde o výběr témat či jednotlivých textů, jako jediné kritérium jsme si stanovili, aby byly zajímavé a líbily se především trojici editorů časopisu – a v tomto smyslu se zase jedná o časopis generační. Neděláme nový časopis pro specifickou cílovou skupinu a nechystáme se svoji představu jakkoli upravovat podle průzkumů čtenářských preferencí. Budeme se *Kontexty* snažit dělat co nejlépe tak, jako bychom je vytvářeli sami pro sebe, chtěli se vzájemně informovat o zajímavých tématech či se snažili formulovat myšlenky, které se nám honí hlavou. Současně však věříme – jinak by naše snažení nedávalo smysl – že se najde skupina čtenářů, kteří budou s námi naladěni na stejnou notu a budou nový časopis s chutí číst.

Jedním z neduhů současné doby je povrchnost, sklon k přeměňování všeho na zábavu, snaha rychle zaujmout, jež vede ke „klipovitosti“ médií, především těch elektronických, ale bohužel stále více i tištěných, které se snaží v honbě za čtenářem této tendenci přizpůsobit. Proto dnes články v časopisech musejí být stručné a podbízivé, aby se čtenář pobavil a nemusel se nad textem důkladněji zamýšlet. Naproti tomu stojí vědecké časopisy, v nichž se místo za čtenářem autoři honí za body do hodnocení výzkumných výstupů a kde srozumitelnost a jasně formulovaný názor jsou často považovány za důkaz neodbornosti. *Kontexty* jdou v tomto směru proti „duchu doby“. Chceme otiskovat spíše delší texty a analýzy, které mají vysokou odbornou úroveň, ale které jsou současně srozumitelné a názorově ukotvené. Jsme přesvědčeni, že problémy dnešní doby potřebují zhodnocení jdoucí mimo rámec jednotlivých disciplín, a jsme připraveni pro to vytvořit prostřednictvím *Kontextů* prostor. Věříme, že tento prostor intelektuální reflexe současné společnosti a kultury s námi budou sdílet i další autoři a především čtenáři.

PETR FIALA, JIŘÍ HANUŠ, FRANTIŠEK MIKŠ

Texty /

PETR FIALA
Zkoumání Evropské unie na prahu krize 3

FRANTIŠEK MIKŠ
Ernest Neuschul
Tanečník, polygamista, levicový radikál...
a nadějný malíř nové věčnosti 9

JIŘÍ HANUŠ
Křesťané a radikální socialismus 27

KATEŘINA HLOUŠKOVÁ
Futurismus a politika
Sto let od Marinettiho manifestu 36

BEVERLEY SOUTHGATE
Intelektuální historie 47

Portrét /

MACIEJ SZYMANOWSKI
Ryszard Legutko a „ošklivost demokracie“ . . 58

RYSZARD LEGUTKO
Démos a elity 60
Feminismus na univerzitách 64

Téma /

COLIN MCGINN
Číst Shakespeara jako filosofa 68

PAVEL ŠVANDA
Mezi katarzí a nicotou 76

Rozhovor /

Říkám tomu „rytmus obraznosti“
Rozhovor s ANNOU KARENINOVOU 79

EZRA POUND
Cantos 85

Diskuse /

Diskuse nad knihami RALFA DAHRENDORFA
PETR HORÁK
Nový začátek dějin? 95

MILOŠ HAVELKA
Nejistý svět bez metafyzických opor 98

STANISLAV BALÍK
Pokoušení nesvobody a česká duše 100

Kontexty

časopis o kultuře a společnosti

Vydává **Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK)**

Venhudova 17, 614 00 Brno, tel./fax 545 213 862, e-mail: cdk@cdk.cz, <http://www.cdk.cz>



Ročník I. (v návaznosti na časopis *Proglas* ročník XX.) • Vychází šestkrát ročně • **Editoři** Petr Fiala, Jiří Hanuš, František Mikš (šéfredaktor) • **Redakce** Kateřina Mikšová (jazyková redaktorka), Lenka Váchová (výkonná redaktorka) • **Celoroční předplatné** 500 Kč • **Sponzorské předplatné** 1 000 Kč • **Objednávky předplatného** Venhudova 17, 614 00 Brno, tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdk.cz • **Bankovní spojení** 120 402 514 / 0600 • Nevyžádané rukopisy se nevracejí • **Tisk** Reprocentrum Blansko • **Registrace MK ČR** E 18685 • **ISSN** 1803-6988 • Vychází s podporou Ministerstva kultury ČR a statutárního města Brna • **Na obálce** Ernest Neuschul: Autoportrét s paletou (1927), Muzeum města Ústí n. Labem

Zkoumání Evropské unie na prahu krize

PETR FIALA

Krize je slovo, bez něž se dnes neobejde snad žádná výpověď vztahující se k blízké budoucnosti. Finanční a hospodářská krize, nejnověji energetická krize, jsou jevy, jež si sice zatím uvědomujeme spíše v jejich mediální reflexi, ale které nepochybně ovlivní naše jednání v příštích letech. Pocit krize, vědomí něčeho nejistého, nepříjemného, něčeho negativního podmiňuje naše „rozvrhování se“ do budoucnosti, je spoluurčující pro naše očekávání, a proto má pro naše ekonomické, ale i sociální a politické chování význam. Zatímco finanční krizi pociťujeme ještě dříve, než se nás osobně dotýká, jiná krize je zde již delší dobu přítomna, vidíme její symptomy, ale z různých důvodů se pokoušíme ji takto nenazývat a nepřipouštíme si její rozsah. Jsou to obtíže evropského integračního procesu, které můžeme – uvažujeme-li o současných ekonomických problémech jako o „krizi“ – plným právem slovem krize nazývat. Jejimi projevy jsou mj. způsob prohlubování a rozšiřování evropské integrace, funkčnost a legitimita evropských struktur v jednotlivých politických sektorech a snižující se důvěra občanů v projekt Evropské unie. Tyto faktory se budou nejspíše prohlubovat a důsledky tohoto vývoje můžeme pocítit v daleko širší míře, než je tomu dnes. Jedním z příznaků krize evropských integračních procesů je i nízká schopnost jejich reflexe. Není to výhoda, protože bez rozumné a realitě blízké interpretace je obtížné jednat správně a nalézat vhodná řešení.

V tomto kontextu nabízím několik poznámek k tématu, které mi dnes připadají důležité: nejprve se budu věnovat problémům s politologickým porozuměním podstatě a významu evropské integrace a poté důsledkům integračních postupů a jejich vlivu na demokracii v evropských státech; nabídnou jednu hypotézu, dva historické příklady, jednu prognózu, pár historických provokací a také několik výzkumných námětů.

Potřebujeme teorii evropské integrace?

Pro uvažování o Evropské unii jsme i v politologii do značné míry přijali právně-administrativní nebo naopak teoreticko-abstraktní rámec analýzy, které nám Evropskou unii popisují a vysvětlují z mnoha aspektů, ale současně v jistém smyslu odvracejí naši pozornost od jednoduchých skutečností, které jsou pro porozumění podstatě a směřování evropské integrace důležité. V popisu detailů integračního procesu udělala politologie a disciplíny, které se různých stránek integračního procesu tak či onak dotýkají, velký pokrok, ale obávám se, že podstatnější otázky a odpovědi na to, co se s Evropou dnes odehrává, najdeme nyní často v běžné debatě, v některých politických prohlášeních nebo v publicistických textech, jakkoli jejich autoři institucionální strukturu a procesuální stránce Evropské unie v mnoha případech vlastně ani detailněji nerozumějí.

Příčiny této skutečnosti jsou do značné míry zjevné: Evropská unie je něco natolik nového a komplexního, že nedisponujeme vhodnými výzkumnými nástroji, ať už se na ni snažíme pohlížet jako na specifický politický systém, mezinárodní organizaci nebo cokoliv podobného. Často se dostáváme do situace, že nejsme schopni dobře analyticky vyjádřit příběh integrace, který se nám odehrává před očima, a tudíž ani nedokážeme předvídat jeho další, a to často ani bezprostřední vývoj, což by zřejmě mělo být jednou z ambicí každé sociální vědy.

Příkladem bezradnosti sociálních věd před integrační skutečností jsou teorie evropské integrace,¹ jež jsou zpravidla s trochou odstupem intelektuálně nedůstojnou směsí částí obecných sociálních nebo speciálních politologických teorií empirického i normativního charakteru dosazených na integrační proces. Jejich

význam je navíc snižován skutečností, že podle žádné z těchto teorií se evropská integrace nikdy vcelku neodehrávala. Všechny tyto slabiny si samozřejmě dokážeme parciálně vysvětlit a obhájit, abychom se teorií/teoriemi integrace mohli nadále zabývat. Myslím si nicméně, že je potřebnější přemýšlet nad tím, proč naše uvažování o Evropské unii dobře nefunguje.

Příčina se pravděpodobně skrývá v samotné ambici mít teorii evropské integrace. Je to trochu totéž, jako kdybychom chtěli mít např. teorii České republiky, teorii Spojených států amerických, teorii OSN, teorii střední Evropy nebo, v lepším případě, teorii jugoslávské dezintegrace. K analýze těchto sociálně-politických entit, které mají různý stupeň vnitřní integrace a zvnějšku viděné identity, nebo k analýze procesů, na jejichž základě se nějaké politické celky tvoří či rozpadají, nepotřebujeme nějakou speciální teorii, a dokonce často nepotřebujeme vůbec žádnou teorii. Nepotřebujeme tedy rozpoznat obecné, což zpravidla není možné, ale stačí nám zabývat se ojedinělým – postupujeme zde nikoliv stejně, ale obdobně jako historik při své odborné práci.

Z hlediska přístupu k evropské integraci pokládám za důležité, abychom si namísto dobrého testování špatných teorií dokázali klást vhodné otázky a všímali si podstatných fenoménů, které proces evropské integrace provázejí. Nabízím několik podnětů, které jsou více než politologickou analýzou vymezením sociálních, politických a ekonomických jevů, kterých by si politologie a příbuzné disciplíny měly všimnout a jež by měly zahrnout do svého zkoumání.²

Akceptace a legitimita

Důkladnou pozornost bychom především měli věnovat způsobu, kterým se stanovuje nová kvalita evropské integrace, tedy smluvním revizím, resp. pokusům o zcela nové smluvní vztahy, což se týká tzv. ústavní smlouvy a jejího derivátu lisabonské smlouvy. Nejde jen o průběh a už vůbec ne o technické aspekty celého procesu, ale o jeho politický význam. Postupně je stále zřejmější, že pokud je nová kvalita integrace předložena k rozhodování formou postupů přímé demokracie, pak je odmítnuta. Takového výsledku refe-

renda bylo přitom dosaženo v zemích, jež tvoří jádro integrace (Francie, Nizozemí) nebo které jsou jednoznačnými vítězi integrace (Irsko). Můžeme důvodně předpokládat, že by obdobně dopadly výsledky referenda v mnoha dalších zemích, protože podpora integračního procesu v jednotlivých aspektech i jako celku má v posledních letech v průměru klesající tendenci.

Důležité je, že referenda přinesla negativní výsledky proti vůli politické reprezentace a za situace, kdy většina relevantních politických aktérů (nemám na mysli jen politické strany, ale i zájmové skupiny, média apod.) přijetí nové smluvní úpravy podporovala. Tento proces není úplně nový, už předcházející smluvní revize nejpozději od maastrichtské smlouvy byly, pokud byly podstoupeny referendu, přijímány s obtížemi; nové skutečnosti ale naznačují, že míra odmítání integračního procesu se prohlubuje. Vždy to jde sice oslabit tvrzením, že všichni vlastně souhlasí s integrací, ale někde mají obavu z nových daní, tam se jim nelíbí zemědělské dotace, ti hlasovali proti, protože měli strach, že jejich ovce musejí mít podle nějaké evropské normy kratší vlnu, nebo pro nějaký jiný důvod. Jistě, důvody jsou vždy specifické, individuálně analyzovatelné, ale my si musíme všimnout, že tendence je dlouhodobá, obecná a zřejmá: občané ve chvíli, kdy jsou na to konkrétně dotázáni, integraci podporují stále méně a její prohlubování odmítají.

Vysvětlení této skutečnosti můžeme nabídnout několik a vlastně na žádné z nich nepotřebujeme integrační teorii, ale spíše dobré pozorování toho, co se v politice evropských demokratických zemí v posledních letech odehrává. V evropských otázkách nedokáží politické elity dobře odhadnout politickou vůli občanů, nedokáží jim vysvětlit integrační výhody a nedokáží je přesvědčit o potřebě dalších integračních kroků. Nejspíše proto ne, že žádná reálná potřeba další integrace neexistuje. Jedním z předpokladů „odtržení“ zájmů evropských elit od zájmů širších skupin občanů v integračních otázkách je vytváření specifické kultury novodobých elit. Největší problém však představuje nalezené „řešení“ rozporu v integrační otázce, které spočívá stále častěji v rozhodnutí, že bude lepší

se občanů na nic neptat nebo nějak obejít jejich negativní rozhodnutí, tedy nekonat referendum, opakovat „špatné“ referendum, hlavně jít dál v integraci. Důsledkem je potom neakceptovaný způsob realizace integrační politiky, jež zakládá další, nové problémy. To jsou vlastně jednoduchá fakta, jež všichni známe, i když si je často nepřipouštíme. Jak s nimi můžeme pracovat?

Především bychom měli být schopni uvažovat o tom, k čemu takový proces může vést, a zkoumat, zda se to děje. Na základě dosavadní zkušenosti s demokracií můžeme např. formulovat následující hypotézu: Politické jednání v oblasti evropské integrace, které je založeno na takovém postupu politické elity, jež je dlouhodobě v rozporu s latentními nebo manifestovanými zájmy širších společenských skupin, povede k vzrůstajícímu pocitu odcizení, vykořevení a nepochopení. Tento politický postoj voličů se bude konkrétně projevovat v oslabování podpory tradičních politických uskupení a v hledání populistických či radikálních alternativ a/nebo v tom, že se evropské otázky nakonec přece jen stanou podstatnými štěpícími liniemi v rovině národní politiky.

V evropských otázkách totiž dlouhodobě postrádají politické elity, které disponují obecnou demokratickou legitimitou danou volbami, konkrétní demokratickou legitimitu pro další kroky v evropské integraci. Problém zde je, že obecná legitimita pro jednání politické reprezentace v tomto případě nestačí, protože se nejedná o běžné rozhodování o mezinárodních smlouvách či bezpečnostních otázkách, u nichž je důležité z různých důvodů nepožadovat přímo demokratický souhlas s jednotlivými kroky, ale jde o něco mnohem podstatnějšího.

Jestliže se politická reprezentace těší obecné demokratické legitimitě dané jednak normativní definicí ústavního systému a současně rozhodnutím občanů ve volbách (oboje je od sebe neoddělitelné), pak v případě prohlubování evropské integrace naráží obecná demokratická legitimita na problém, že dochází k vnitřní, ale ještě více vnější redefinici politického systému. A taková redefinice vyžaduje speciální legitimitu, které lze dosáhnout především užitím některého z nástrojů přímé demokracie.

Jinými slovy: pokud se politická reprezentace pohybuje uvnitř daného politického systému a pokud dokonce v jeho rámci provádí jeho redefinici (např. změnou ústavních zákonů), pak si zpravidla vystačí s obecnou demokratickou legitimitou (v některých zemích ovšem ne a jakákoli změna ústavy musí mít i bezprostřední souhlas občanů vyjádřený lidovým hlasováním³). Jestliže však politická reprezentace proměňuje politický systém v tom smyslu, že mění hranice politického prostoru a činí vnější politické aktéry fakticky součástí politického systému, pak k tomu nutně potřebuje speciální legitimitu, protože tímto krokem zpochybňuje obecnou legitimitu, jíž se těší, resp. prostor, v němž je tato obecná legitimita platná.

V případě, že politická reprezentace nedisponuje speciální legitimitou pro takový krok, může to vést k výše popsanému procesu latentního nebo manifestovaného nesouhlasu občanů, k pocitu odcizení, znechucení politikou a nakonec i – v nejhorším případě – v dlouhodobém důsledku k oslabení obecné demokratické legitimacy politických elit. To, co zde naznačuji, není normativní a vlastně ani politicko-teoretický problém. Je to jen pokus o vytvoření jednoduchého sociálněvědního nástroje pro vyjádření skutečnosti, jež se s velkou pravděpodobností odehrává před našima očima a kterou bychom měli zkoumat a interpretovat.

Pokud jde o výše uvedenou hypotézu, že jedním z příznaků tohoto vývoje je růst radikálních, populistických politických stran a posilování evropského tématu jako jedné z podstatných politických otázek pro rozhodování voličů, pak exemplárním příkladem by mohlo být sousední Rakousko, ale příznaky podobného vývoje lze dobře vidět i v jiných zemích. Nelze samozřejmě zjednodušovat, protože rozhodování voličů se nikdy netýká jen jednoho problému, ale roli při něm hrají další, byť s integrací také související otázky, jako je třeba problém přistěhovalců apod. Nicméně to je o důvod více, abychom se tím vážně zabývali.

Funkce, odcizení a identita

Důležité je, že signály nespokojenosti projevující se změnou politické mapy nastaly v některých zemích už před ekonomickými problémy, v době, kdy se např.

dotčené evropské země těšily vysoké míře ekonomické stability a trvalého růstu životní úrovně.

Připusťme, že bychom na základě delšího pozorování potvrdili výše uvedenou hypotézu a dospěli k závěru, že v důsledku nyní uplatňované metody prohlubování evropské integrace a rozšiřování prostoru, v němž se integrace odehrává, dochází k odcizení politických elit a veřejnosti, k oslabování demokratické legitimacy a proměně politických aktérů v jednotlivých národních politických systémech. Takový politologický poznatek by byl samozřejmě cenný. Položme si však otázku, zda bychom dokázali formulovat nějaký návrh, jak tuto situaci překonat.

Evropskou unii nelze žádnou reformou náhle zdemokratizovat, protože problém tzv. demokratického deficitu není převážně v demokratických mechanismech, jež zde jsou a jež jistě také mohou být vylepšovány (v tomto smyslu by mohla být i lisabonská smlouva z určité perspektivy interpretována jako přínos). Problém evropské demokracie však spočívá především v neexistenci podmínek, které fungující demokracii umožňují, jako je např. společný veřejný prostor. Nelze totiž ničím nahradit absenci demokratického nastolování politické agendy, demokratické kontroly rozhodovacích mechanismů, veřejné diskuse o politických otázkách a vazby mezi politickým rozhodováním a politickou participací, stejně jako nedostatek pocitu identity, ztotožnění se, srozumitelnosti politického útvaru, kterým Evropská unie je. Tyto chybějící faktory není ani možno uměle nastolit. Musíme počkat, až se vytvoří, nebo předpokládat, že se nevytvoří.

V obou případech by měl být závěr pro praktické jednání asi stejný a mohl by znít přibližně takto: na straně jedné prohlubování integrace vylepšuje a usnadňuje rozhodovací proces na evropské politické rovině, ale současně na straně druhé vede k stále hlubšímu odcizení, resp. nepochopení širších vrstev evropských společností integračnímu procesu, a to až do té míry, že žádosti o schválení dalších integračních kroků jsou odmítány a spolu s nimi se objevují náznaky problémů s demokratickou kulturou na úrovni národních států. Zbývá tedy zvážit rizika, která se na straně jedné skrývají v nižší akceschopnosti EU

a složitějším rozhodovacím procesem a na straně druhé v problémech s demokratickou legitimací a rozrušováním demokratického konsenzu evropských společností. Pro mě je větším nebezpečím to druhé, proto bych jako politolog z hlediska normativní představy o tom, co to je demokracie, i z hlediska empirické znalosti toho, jak fungují demokratické politické systémy, spíše preferoval nepokračovat v prohlubování integračního procesu. Pro další integrační kroky nedisponuje momentálně nikdo potřebnou legitimitou, bylo by ji nejprve nutno získat, což se podle vývoje v posledním desetiletí zdá nemožné. Obcházení tohoto problému, jak se to viditelně děje právě u lisabonské smlouvy, je pravým zdrojem krize Evropské unie, jež postupně přerůstá v krizi evropských společností.

Demokratickou legitimitu lze do jisté míry nahradit nebo její potřebu oslabit, pokud daný politický útvar dobře plní některé funkce státu. Navzdory tomu, co víme o historii státních útvarů a o základních funkcích, resp. attributech státu, jsme si ve veřejné debatě zvykli předpokládat, že základní funkcí státu je dobře přerozdělovat finanční prostředky, regulovat naše chování a administrativními nástroji řídit chod společnosti. To však není pravda, nebo spíše je to až druhotná funkce státu. Jakkoli je obtížné se v politické teorii i politické vědě shodnout na přesnější definici státu, je zřejmé, že většina úvah o základní roli státu bude obsahovat tvrzení, že jde o útvar, v němž dochází především k vytvoření hierarchizovaného řádu, jenž stanovuje vazbu mezi jednotlivými lidskými bytostmi a jejich majetkem a jenž je vymezen vůči těm, kteří nejsou v jeho rámci. Odtud lze odvodit, že mezi prvotní funkce státu patří zajištění vnější a vnitřní bezpečnosti občanů, jejich životů a jejich majetku. Stát je, mými slovy, vlastně vytvořením jasně definovaného chráněného prostoru, v němž se může rozvíjet život společnosti. Tuto funkci ale Evropská unie plnit z mnoha důvodů nedokáže. V oblasti bezpečnosti je závislá na jiných státech či mezinárodních organizacích, vnitřní bezpečnost zajišťují se stále většími obtížemi národní státy a její otevřenost tuto funkci spíše komplikuje. Evropská unie není poskytovatelem identity a vzhledem k permanentní kvantitativní i kvalitativní redefinici neposkytuje ani srozumitelně

definovaný prostor, v němž se společnosti mohou rozvíjet.⁴ Národní státy účinně nahrazuje vlastně spíše v druhotných funkcích státu, což je málo pro kompenzování deficitu demokratické legitimacy.

Historická zkušenost

V souvislosti s posledním vývojem Evropské unie a s jejími stále viditelnějšími a dosud ne dostatečně reflektovanými problémy s demokratickou akceptací, legitimitou či s tím, co jsem nazval odcizením občanů, mě napadají dva varovné příklady z evropské minulosti, které se vztahují k tomu, že Evropská unie je „už“ tak trochu stát a „ještě“ tak trochu mezinárodní systém, smluvní organizace. Jedním příkladem je rakousko-uherská monarchie, druhým příkladem versailleský systém.

Pro potřeby tohoto výkladu historickou interpretaci těchto fenoménů trochu zjednoduším: Rakousko-Uhersko byl na prahu moderního věku v mnoha směrech velmi úspěšný stát, který zažíval pozoruhodný ekonomický, sociální, kulturní a intelektuální rozvoj, v němž se ve druhé polovině 19. století emancipovaly a sociálně, politicky i ekonomicky pozvedaly široké společenské vrstvy a který se postupně navíc demokratizoval. Národní společnosti, jež tento státní útvar zahrnoval, však postupně ztrácely pocit společné identity a Rakousko-Uhersko, jež rozpoutáním války katalyzovalo vnitřní procesy, které byly dobře pozorovatelné již předtím, se rozpadlo. Nevedly k tomu primárně sociálně-ekonomické příčiny, ale spíše důvody politicko-kulturní.

Versailleský systém byl způsob smluvního uspořádání evropských vztahů po první světové válce. Šlo o hledání metody, jak oslabit (spoutat) mocenské ambice některých zemí, především Německa, a reagovat na situaci, kdy vzniklo mnoho nových států. Versailleský systém se v době svého vzniku zdál být rozumný, mnozí věřili, že vytváří jakýsi evropský řád a dobrý způsob mírové koexistence – a přesto právě on byl jednou z příčin nové krize, resp. vytvářel podmínky pro uchopení moci totalitní ideologií v Německu a tím i pro rozsáhlý konflikt, který vedl k novému uspořádání evropského kontinentu, jež skonči-

lo až na konci 80. let 20. století. Je to příklad toho, jak s dobrými úmysly špatně nastavený mezinárodní systém, v němž existuje vzrůstající pocit nespravedlnosti, ale který přitom nedisponuje dostatečnými nástroji na prosazení mocenských zájmů jeho tvůrců, může vést k tragickým koncům.

Není důležité, zda se nám zdá, že EU se blíží více rakousko-uherské monarchii či versailleskému systému, zda je kombinací obou nebo s nimi nemá vůbec nic společného. Zajímavé je, že vykazuje některé analogické problémy, jimiž tyto historické systémy trpěly a na něž doplatily. Jakkoli zastávám velkou opatrnost při užívání historických analogií a domnívám se, že z historie se nelze skutečně poučit, přece jen bychom měli i historické zkušenosti při sociálněvědní interpretaci do značné míry zohledňovat, byť každá doba a každý politický fenomén jsou převážně jedinečnými.

Krize a priorita politiky

Na závěr se vrátím k tématu, kterým jsem začal. Do našeho uvažování o vývoji Evropské unie nemůžeme zahrnout také současnou finanční krizi a její možné ekonomické důsledky. Rozvoj západoevropských společností po druhé světové válce – a nakonec i postupný rozvoj Evropských společenství a Evropské unie – byl do značné míry podmíněn vzrůstající ekonomickou prosperitou, která se i díky rozšiřování státu blahobytu nejpozději od 80. let 20. století v historicky jedinečné míře začala vztahovat na téměř všechny vrstvy společnosti. V posledních dvaceti třiceti letech se v těchto společnostech politika dostala do pozadí, protože v období prosperity, globální nadřazenosti a zdánlivého vítězství liberální demokracie nad všemi závažnými soupeři se politika jakožto střet koncepcí a idejí stala jakoby nedůležitá a klíčovými problémy se staly otázky ekonomické. Starost o *polis* byla nezajímavá, vše politicky podstatné bylo samozřejmé, důležitá byla prosperita, ekonomický růst a přerozdělování.

To, co přichází nyní a co ještě nedokážeme úplně přesně popsat, tuto situaci s velkou pravděpodobností změní. Stojíme na prahu ekonomické krize, která má

opravdu globální rozměr a jejíž důsledky pro evropské státy mohou být dalekosáhlé. Nemůže se nás nedotknout, protože vznikla v globální vrstvě ekonomického života, v oblasti ekonomiky, v níž se pojí reálné s virtuálním, a má tedy potenciál zasáhnout téměř vše.

V současné struktuře ekonomiky ve vyspělých zemích bude zřejmě nynější krize po nějakou dobu působit destruktivně už proto, že naše prosperita je v posledních několika desetiletích založena, aniž si to uvědomujeme, na konzumaci věcí, které nutně nepotřebujeme, a tím se významně liší od struktury hospodářství v jiných historických obdobích. Ekonomika založená na *ne-nutné* spotřebě, na možnosti koupit si něco dalšího jen proto, že je to novější a lepší, tedy nikoliv proto, že to potřebuji, ale proto, že mohu, že je mi to nabízeno, že na to mám – taková ekonomika je pak velmi závislá na náladách, očekáváních, na optimismu. Ve chvíli, kdy jsou očekávání záporná, odkládáme koupi všeho, co nutně nepotřebujeme, a tímto racionálním jednáním vlastně prohlubujeme ekonomické problémy. Tento proces musel dříve či později nastat – nastal nyní, je globální, má již nyní rychlé a překvapivé konsekvence a může mít ničivé politické důsledky.

Ekonomická globální krize a s ní související vnější i vnitřní ohrožení bude pravděpodobně to, co bude rozhodujícím způsobem určovat další osud Evropské unie a jednotlivých států. Vnitřní a vnější bezpečnostní problémy, kterým evropské společnosti stále zřetelněji čelí, postupná ztráta velmocenského postavení jednotlivých evropských zemí ve světě a oslabování významu Evropské unie jako celku, možný konec ekonomické prosperity, sociální stability a tedy

i tiché akceptace jednání politických a sociálních elit, to vše pravděpodobně povede k návratu priority politiky do evropských společností a proměně řady struktur a procesů, na něž jsme dnes v Evropě zvyklí. Toto konstatování není výrazem mého pesimismu, je to opatrně formulovaná politologická prognóza.

Poznámky:

¹ Dobrý přehled integračních teorií poskytuje v českém prostředí kniha P. Kratochvíla: *Teorie evropské integrace*. Portál, Praha 2008.

² Nebudu se vracet přímo k věcem, jež jsem popsal v knize *Evropský mezičas*; pro podrobnější vysvětlení některých tezí lze na tuto práci odkázat, o to více, že tam vyjádřené postřehy a otázky zůstávají nadále platné. Fiala, P.: *Evropský mezičas. Nové otázky evropské integrace*. Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal, Brno 2007.

³ Obligatorní referendum při změně ústavy je sice předepsáno jen v Dánsku, Irsku a Švýcarsku, ale v zemích Beneluxu či skandinávských zemích je změna ústavy platná jen tehdy, pokud ji po úspěšném parlamentním hlasování potvrdí také nově zvolený parlament, což znamená, že rozhodování o ústavní změně je tématem voleb („ústavní“ volby).

⁴ Např. F. A. Hayek považuje stát za organizaci, které „je zapotřebí k poskytování účinného vnějšího rámce, v němž se sebeplodné řády mohou utvářet“. Proto podle něj „potud, pokud mohou produkovat potřebné služby nebo sebeplodné struktury“, jsou pro společnost výhodné, méně už tehdy, pokud „mají tendenci stávat se svěřací kazajkou, která se ukáže jako škodlivá, jakmile svých pravomocí použije tak, že přesáhne prosazování nevyhnutelně abstraktních pravidel chování“. Hayek, F. A.: *Právo, zákonodárství a svoboda* (přel. T. Ježek). Academia, Praha 1994, s. 381.

Petr Fiala, politolog a historik, rektor Masarykovy univerzity, zabývá se srovnávací a evropskou politikou.

Ernest Neuschul

*Tanečník, polygamista, levicový radikál...
a nadějný malíř nové věčnosti*

FRANTIŠEK MIKŠ

Koncem loňského roku uplynulo čtyřicet let od úmrtí Ernesta Neuschula (1895–1968), rodáka z Ústí nad Labem a neprávem opomíjeného malíře nové věčnosti, jehož pohnuté životní osudy i dílo jsou do velké míry spojeny s naší zemí. Přestože mnoho Neuschulových děl bylo v dramatické první polovině dvacátého století ztraceno či záměrně zničeno, z dochovaných fragmentů si lze udělat celkovou představu nejen o velkém talentu, ale i o vitalitě a obrovské vůli tohoto umělce.¹ A také o tom, jak snadno může být velký umělecký talent promrhán ve jménu ideologické angažovanosti.*



Ernest Neuschul a Takka-Takka v malířově ateliéru v Berlíně, 1924.

Studia a první úspěchy

Ernest Neuschul se narodil a vyrostl v Ústí nad Labem v dobře situované rodině německo-židovského obchodníka se železářským zbožím (obr. 1). V roce 1913, ještě před dokončením studií na místním gym-



Obr. 1: Zřejmě nejstarší dochovaná fotka Ernesta Neuschula před rodinným železářstvím. Repro: Petr Špaček: *Tak to bylo v Ústí*, 2008.

náziu, odešel proti vůli otce do Prahy, kde navštěvoval kurzy na Akademii výtvarných umění. V letech 1914–1916 studoval na c.k. Graphische Lehr- und Versuchsanstalt ve Vídni (bar. I.). Hlavní město habsburské monarchie, plné nových psychologizujících trendů a uměleckých směrů, vitálního a talentované-

* Výstava Neuschulových obrazů se konala v Brně před sedmi lety zásluhou bývalého ředitele Domu umění Pavla Lišky. Doprovázel ji obsáhlý česko-německý katalog, z něhož se dají poměrně dobře rekonstruovat pohnuté životní osudy zapomenutého malíře. Cenná je chronologická studie Christine Hoffmeisterové, která se snaží vnést světlo i do těch období Neuschulova života, o nichž informace chybí či se různí. Osobitým výkladem umělcova díla přispěl Neuschulův starší syn Khalil, který je rovněž malířem. Pavel Liška je autorem úvodního slova, v němž zasazuje Neuschulovo dílo do dobových souvislostí, a také zajímavého rozhovoru s Neuschulovou přítelkyní Mimi Wotzilkovou. Nechybí ani ukázka dobového hodnocení Neuschulova díla (článek Maxe Broda z roku 1924) a vlastní malířovy texty a přednášky.



Obr. 2: Na Akademii
v Krakově, 1917;
model, Praha 1917.

ho mladíka nadchlo. Kromě studií a malování se zabýval psychoanalýzou, spiritualitou, jógou a východní mystikou. Praktikoval hypnózu na svých spolužácích a přítelkyních i sám na sobě. Byl fascinován uvolněnou sexuální morálkou považovanou v experimentálních kruzích za osvobozující.²

Narozdíl od mnoha mladých německých expresionistů, kteří vítali vypuknutí světové války a dobrovolně se hlásili na frontu, zastával Neuschul od počátku pacifistické názory. Zpočátku se vyhýbal vojenské službě tím, že celé dny hladověl, aby vypadal vyzáble, a dokonce předstíral psychické problémy.³ Přesto byl v roce 1916 odveden do rakouské armády, krátce sloužil na letišti v Krakově, ale brzy byl pro zdravotní nezpůsobilost vojenské služby zproštěn. Zůstal v Krakově, kde studoval na akademii u polského secesního umělce Józefa Mehoffera a pokračoval v bohémském způsobu života (obr. 2).

Po válce se Neuschul vrací do Prahy, kde studuje na Akademii výtvarných umění u profesora Franze Thieleho. Jako rodák z Ústí nad Labem získává občanství nové Československé republiky, které však pro mladého umělce, narozeného v převážně německém městě, neznamená příliš mnoho.⁴ V červenci 1919 uskuteční v Praze svoji první samostatnou výstavu (Weinertův salón), kde představí 39 obrazů. Výstava je příznivě hodnocena a *Prager Tagblatt* píše o nadějném, osobitěm a svérázném umělci se skvělými předpoklady technického zvládnutí malby. Zmiňovány

jsou jeho osobitý vývoj od naturalismu až po expresionismus, skvělá práce s barvou a pronikavost jeho děl, v jejichž středu stojí individuální já.⁵ Jedním z obdivovaných obrazů výstavy je i plátno Tantalos, nacházející se dnes v depozitáři Židovského muzea v Praze (bar. II.).

Po úspěchu pražské výstavy se Neuschulovi rodiče smíří s uměleckou dráhou svého syna, kterému finanční podpora z domova umožní pokračovat v malování v Praze a Berlíně. Jsou to roky ve znamení intenzivního milostného a později i pracovního vztahu s „javánskou“ tanečnicí Takka-Takkou, se kterou se Neuschul seznámil již v roce 1918. Krásná a tajemná tanečnice je ve skutečnosti Němka, jejíž matka pocházela z Jávy a otec z Holandska, a je o pět let starší než Neuschul. V červnu 1921 mají svatbu a v následujících letech je exoticky vyhlížející manželka častým modelem Neuschulových obrazů (obr. 3). Ústecký pamětník Bedřich Rohan vzpomíná: „V době mého mládí navštěvoval tento podivný pár často malířovy rodiče v Ústí. Exotická žena, zahalená do pestrého sárí, byla vyšší než její přítel, jehož rozcuchaná umělecká hříva hrála ve větru; když se ti dva, ruku v ruce, procházeli po Tržním náměstí, okukovali je zvědaví Ústečané s otevřenou pusou.“⁶

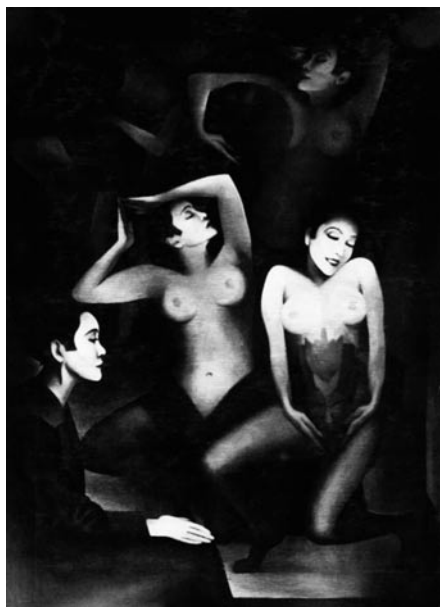
Takka-Takka se odmítla vzdát taneční kariéry, a tak se všestranně nadaný Neuschul, zběhlý ve cvičení jógy, stal jejím tanečním partnerem. V roce 1922 spolu vytvořili taneční pár pod názvem Takka-Takka

a Yoga-Taro (Znalec jógy) a s úspěšným programem exotických tanců vystupovali až do roku 1925 po Evropě a Spojených státech. Neuschul se vedle režie, choreografie a návrhu kostýmů stará také o propagaci a reklamu tanečních vystoupení. Za tímto účelem vymyslí příběh o javánské princezně a chudém rolníku, kteří se do sebe zamilovali a kvůli nepříteli královské rodiny museli odejít do Evropy, kde si na živobytí vydělávají předváděním pravých javánských tanců. Početná vystoupení a úspěchy mladého tanečního páru jsou dokumentovány dochovanými programy, reklamami a oslavnými články v tisku, kdy je chválen jako zcela mimořádné i významní kritikové (obr. 4). Okouzlen jejich uměním byl například španělský král Alfons XIII., který je pozval k soukromému vystoupení ve svém paláci v Madridu.⁷

Hvězdná kariéra tanečníka však neznamena, že by se Neuschul zcela vzdal malování. Častá turné využívá k hledání zajímavých motivů, fotografování, kreslení a malování, příležitostně také k pořádání výstav. Vystavuje v Paříži, Ústí nad Labem, Praze, Barceloně, Madridu i v New Yorku. V té době vznikají obrazy jako například Hlas noci (obr. 5), k němuž se docho-

vala i fotografická studie z března 1918 (obr. 6), nebo Pláž u Biarritzu, jež je nyní v držení Oblastní galerie v Liberci (bar. III.). Když Neuschul počátkem roku 1924 uspořádá samostatnou výstavu v Praze, Max Brod o tomto obraze pochvalně napíše: „Přímo skvěle si tento temperament, vyškolený na velkých vášnivých tématech, smlsne, když se vrhne na tichou přírodu. Z plážového zákoutí v Biarritzu vyláká hotové drama bouřlivého vlnobití. Kolik ohnivého života je v těchto pustých, liduprázdných písčinych přesypech, v pěnivých křivkách nekonečného moře! Když se inspiruje přírodou, stává se tvůrcem plným síly, aniž by byl naturalistou a aniž by se podílel na násilí expresionismu.“

Zdá se, že úspěch Neuschulových obrazů spočívá mimo jiné v tom, že dokáže nalézt vyváženou pozici mezi tendenčním naturalismem a exaltovaným expresionismem, který po první světové válce ztrácí na síle a přesvědčivosti. Zcestovalý Neuschul podle Broda nejen mnohé viděl a mnohému se naučil, ale hodně toho také umí. „O všem vypovídá jasně, jeho řeč je srozumitelná... hluboce procítěná realita zasazená do souzvuku tvarů a barev.“ Je malířem spřízněným



Obr. 3: Takka-Takka tančí, 1926.



Obr. 4: Takka-Takka a Yoga-Taro v taneční póze, 1922;
plakát na taneční vystoupení páru Takka-Takka a Yoga-Taro, 1923.





Obr. 5: Hlas noci, 1923. Tento obraz, který se objevil na Neuschulově výstavě v Ústí nad Labem v roce 1923, kritika považovala za jeden z nejlepších: „Je zde znázorněno uchvácení, jakási podobnost s Rusalkami v ženských postavách, kde je cítit napětí každého vlákna, to je přímo mistrovské.“ (*Aussieger Tagblatt*, 1923).



Obr. 6: Irma – fotografická studie k obrazu Hlas noci, 1918.

srdcem s Paulem Gauguinem: „Gauguin byl kouzelník, maloval básně. Neuschul mluví sugestivní, silně působivou prózou.“⁸

Nadějný malíř nové věčnosti

Období největšího Neuschulova uměleckého úspěchu se zhruba kryje s nejlepšími roky výmarské republiky. Německá ekonomika se počínaje rokem 1925 pozvolna vzpamatovává z poválečného šoku a hospodářské oživení má pozitivní dopad i na kulturní a umělecký život. Nacisté propadají u voleb (dostávají pouhých 2,6 % hlasů) a zdá se, že věci se budou vyvíjet k lepšímu. Z Berlína se stává hlavní umělecké centrum Evropy, do něhož směřuje řada významných umělců z celého světa. Neuschul sem dorazí v dubnu 1925 z turné po Spojených státech společně s Takka-Takkou, se kterou se o rok dříve pro neshody rozvedl. V lednu 1926 mají poslední společné taneční vystoupení v berlínské Zimní zahradě.

V Berlíně Neuschul s krátkými přestávkami žije a tvoří až do vynuceného útěku před nacisty v roce 1933. Je to však zcela jiný Berlín, než na jaký byl zvyklý za svých studentských let, a také umělecká atmosféra se změnila. Tváří v tvář katastrofám války a utrpení poválečných let nechtějí umělci nadále upřednostňovat vnitřní svět, jako to dělali expresionisté, ale znovu se obracejí k viditelnému objektivnímu světu. Expresionistický důraz na subjekt, na vlastní ego se zdá malicherný ve srovnání s aktuální potřebou angažovanosti a konfrontace s ostře pocítovanou realitou. Subjektivita je zavržena ve prospěch objektivity a expresionismus je považován za něco, co patří požitkářské minulosti. Mnoho umělců se obrací k sociálním tématům a svoji tvorbu chápou jako příspěvek k revolučnímu boji.

Neuschul se brzy stává jedním z hlavních představitelů nastupujícího proudu nové věčnosti a uzavírá smlouvu s renomovanou berlínskou galerií Neumann-Nierendorf, jež zastupuje významné umělce, jako jsou například George Grosz, Otto Dix či Schmidt-Rottluff. Již roku 1926 se stává členem levicové umělecké skupiny Novembergruppe, s níž v následujících letech často vystavuje.⁹ Přestože těžištěm mnoha jeho obrazů zůstávají ženy (bar. V.), stále častěji maluje i sociálně podbarvená díla; na jeho obrazech se objevují náměty z dělnického prostředí (bar. IV.), průmyslové krajiny (obr. 7) i témata osamělých a ztracených lidí ve velkoměstě (bar. VI.). V letech 1926–1928 vystavuje Neuschul na devatenácti místech, třináctkrát v Berlíně, pětkrát v jiných německých městech a jednou v Paříži. Autoportrét s paletou z roku 1927 svědčí o sebevědomí úspěšného malíře, jenž nemá pochybnosti o sobě ani o svém díle (obr. na obálce). Kritiky je pokládán za „naději mladého německého umění“¹⁰ a berlínský tisk nešetří chválou: „Už několik let vyniká na výstavách Novembergruppe mladý malíř... Ernest Neuschul..., jehož kompoziční nadání jsme mohli už dříve zřetelně pozorovat, (...) se prosazuje nyní obdivuhodným způsobem (...) Silné zjednodušení, se kterým umí Neuschul vytvářet formy, odpovídá jeho touze po jednoduchosti, jež mu dovoluje znázornit technické objekty jeho obrazů, mosty, architekturu, stroje v jejich podstatě.“¹¹

Světová hospodářská krize, jež vypukla na podzim roku 1929, zasahuje výmarskou republiku s nebývalou silou. Nezaměstnaných přibývá, politická situace se radikalizuje a radikalizuje se i Neuschulova tvorba. Již v roce 1928 se v Berlíně seznamuje s uměleckým kritikem předního komunistického listu *Rote Fahne* (Rudý prapor) Alfredem Durusem, díky němuž se začne sbližovat s komunistickou stranou, ačkoli do ní nikdy nevstoupí. Svojí tvorbou vyjadřuje postoje k tehdejšímu údolostem a chápe ji jako příspěvek k boji za věc proletariátu. V důsledku toho se jeho styl stává stále více dokumentárně fotografický, preferuje proletářské motivy a scény z pracovního prostředí (obr. 8) a dokonce i ženy, které vždy byly středem jeho tvorby, jsou většinou proletářské pracující ženy. Umělecká kritika, zejména pravicově orientovaná, začíná napadat jeho obrazy, především ty s dělníky a pracovní tematikou: „Neuschul neuchránil bohužel svůj skvělý talent před tendenčními vlivy. Jeho četné malby postávajících, tupě sročených, proletářských mladých mužů hovoří... jednoznačným jazykem. Neuschul je výmluvný příklad vzbouření a pomatení, které se zmocnilo mnoha mladých uměleckých kruhů.“¹²

Přestože stále vystavuje, například i v Praze arodném Ústí (obr. 10), zmínky o Neuschulovi v německém tisku počátkem třicátých let řídnuou a také nejspíše přichází o smlouvu s galerií Neumann-Nierendorf. Některé jeho obrazy z tohoto období jsou přímo pro-



Obr. 7: Průmyslová krajina, 1926.

syceny revoluční tematikou a vnitřní zlobou, někdy jde dokonce tak daleko, že maluje sám sebe v pozici antifašistického bojovníka či revolucionáře (obr. 9). V roce 1931 vyučuje Neuschul kresbu a malbu na vysoké škole výtvarného umění v Berlíně-Charlottenburgu a vede experimentální třídu výtvarné pedagogiky na přidružené škole Karla Liebknechta. V únoru 1933, krátce po jmenování Hitlera říšským kanclé-



Obr. 8: Po práci, 1928.



Obr. 9: Konfrontace, 1933.

řem, stihne Neuschul ještě otevřít samostatnou výstavu v berlínském Domě umělkyně, ale ta je po několika dnech nacisty uzavřena. Obrazy jsou prohlášeny za zvrhlé, zabaveny a některé později veřejně spáleny.¹³ Pro svůj židovský původ i vyhraněné politické postoje přichází i o učitelské místo. Brzy nato umělec prchá z nacistického Německa do Československa, kde se nakonec usadí v domě rodičů v Ústí nad Labem.

Do rodného města se Neuschul vrací jako uznávaný umělec a dočká se zde vřelého přijetí. S pomocí své nové přítelkyně Christel Blellové, levicově zaměřené umělkyně z pruské aristokratické rodiny, se mu podaří zachránit obrazy z berlínského ateliéru a dopravit je bezpečně do Ústí. To Neuschulovi umožní, aby se již koncem roku 1933 zúčastnil kolektivní výstavy místního Spolku přátel výtvarného umění. Tisk nešetří chválou a píše o tom, že „celková úroveň zde pre-

zentovaného díla převyšuje mnohokrát v Ústí běžné nároky“. Starosta Pölzl při příležitosti zahájení výstavy prohlásí: „Jsme hrdi, že Neuschul je občanem tohoto města.“¹⁴

Na počátku následujícího roku mají Neuschul a Christel svatbu a o necelé dva měsíce později se jim narodí syn Till Petr (později přejmenován na Khalil). Umělec obdrží od ústecké městské rady zakázku na vytvoření portrétu T. G. Masaryka v životní velikosti, který má být umístěn v zasedacím sále.¹⁵ Prezident svolí k několika sezením a Neuschul pracuje na zámku v Lánech. Později portrétuje i vůdce komunistů Klementa Gottwalda, s nímž se pravděpodobně znal.¹⁶ Zdá se, že navzdory prvotní umělecké krizi z vynuceného odchodu z Německa i vyhrocující se politické mezinárodní situaci jde v malířově životě o relativně klidné období spojené s uměleckým



Obr. 10: Instalace Neuschulovy výstavy v ústecké Lidové knihovně, Archiv města Ústí nad Labem.

uznáním i radostí v osobním životě. Neuschulův syn Khalil píše, že v otcově tvorbě z tohoto období je cítit radost z vlastní virtuozity a i „barvy se projasnily a začal malovat optimističtější jazykem“¹⁷ (bar. VII.). Vynucený odchod z Německa rovněž posílí Neuschulovo nadšení pro ideje komunismu a v Ústí se stává předsedou Ústeckého svazu přátel Sovětského svazu.

Návštěva Sovětského svazu: vrchol kariéry i umělecká pohroma

V září 1935 odjíždí Neuschul s manželkou Christel na pracovní pobyt do Sovětského svazu a s sebou veze čtyřicet obrazů namalovaných mezi lety 1929–1934. Přestože není členem komunistické strany, má mezi nimi řadu vlivných přátel a cesta se uskuteční na pozvání Moskevského svazu sovětských umělců, který plánuje malíři uspořádat velkou samostatnou výstavu. Za Neuschula se zaručí umělecký kritik a novinář Alfred Durus, s nímž se zná z doby, kdy žil v Berlíně, a který v letech 1935–1937 zastává funkci tajemníka Moskevského svazu sovětských umělců. Durus rovněž připravuje půdu pro přijetí Neuschula v zemi pracujícího lidu a přednese i oficiální stanovisko strany vůči jeho uměleckému vývoji:

„(...) Pesimistická barevnost raných Neuschulových obrazů jako ‚K boji připraveni proletáři‘ se nesnesla s revoluční problematikou. Malíř si osvojil už v té době (1927–1932) revoluční tematiku, ale nedokázal ji ještě revolučně ztvárnit. Ještě neviděl skutečný, barvami hýřící svět bojujícího proletariátu. Maloval ho bez perspektivy, v bezútěšných barvách. V této formě zobrazení byla totiž pravda a vnitřní velikost znázorněné skutečnosti potlačena. Vysoká malířská kvalita byla tehdy spojena jen s částečným realismem. Pesimistický základní akord subjektivní nálady malíře ještě zazníval. Často falešně typizoval.

Jako kritik berlínského listu *Rote Fahne* (Rudý prapor) jsem se domníval, že musím v Neuschulově případě pozitivně zasáhnout. Doporučil jsem mu skončit s ateliérem, nechat na nějakou dobu malování a zúčastnit se opravdového živého třídního boje.

Neuschul uposlechl tuto radu a skoncoval na rok s malířstvím. Pak už ale nemaloval třídní boj z určité vzdálenosti, a ani dělníka jako model, nýbrž jako živého člověka. Jeho malba se stala bohatší, velkorysejší, pestřejší a vnitřně bohatší. Zkouška se povedla. Hluboké zážitky umělce jako bojovníka zanechaly v jeho tvorbě hmatatelné stopy.

Dnes musíme jmenovat Neuschula i v mezinárodním měřítku k nejhodnotnějším revolučním umělcům. Jeho obrazy, i ty, které vznikly v emigraci, jeho pracující Horník, Stavební dělník, Železničář, Žena při žních jsou jednoduché a pravdivé jako každé velké umění. Dřívější teatrální sklony umělce jsou v nich překonány. Tyto obrazy jsou naplněny životní radostí revolucionáře. Dělníci a pracující rolníci Západu už nejsou viděni při své práci jako vykořisťovaní, nýbrž jako vládci budoucnosti.“¹⁸

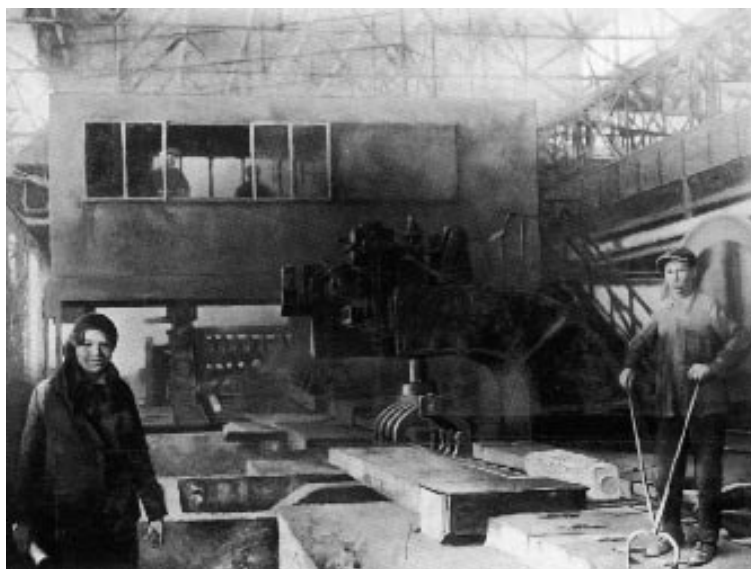
Abychom správně pochopili důvod Durusovy obhajoby, musíme si uvědomit, v jaké době Neuschul do Sovětského svazu přijíždí a jaká byla tehdy oficiální linie komunistické strany v oblasti umění. Přestože si v Sovětském svazu – na rozdíl od nacistického Německa – vydobyla umělecká avantgarda v průběhu revoluce významné postavení jako pokrokové a radikální hnutí, připravené propagovat novou komunistickou společnost, začala brzy podpora moderny ze strany vládnoucích elit slábnout. Již roku 1922 vzniká v Sovětském svazu masové a vlivné Sdružení revolučních umělců (AXP), které se zříká formálních experimentů avantgardy a obhájuje návrat k realistickým stylům zobrazení.¹⁹ Jeho členové striktně odmítli nejen „elitářství a nesrozumitelnost avantgardního umění“, ale rovněž se distancovali i od tzv. peredvižníků, kteří byli v podstatě jejich předchůdci, ale jejichž obrazy nemilosrdně zachycovaly bědné stránky života rolníků a dělníků za carské vlády.²⁰ Cílem AXP bylo nastolit nové umění „hrdinského realismu“, jež by sice vycházelo z realistického stylu peredvižníků, avšak nezobrazovalo by utrpení dělníků a rolníků, ale naopak idealizovalo proletářský život. V zakládajícím prohlášení oznamovala skupina odhodlání lícit ve svých dílech „život Rudé armády, dělníků, rolníků, revolucionářů a hrdinů práce“ a v krátké době uskutečnila na toto téma sérii výstav. AXP brzy získalo vý-

znamnou patronátní pomoc ze strany odborů i Rudé armády a v podstatě položilo základy socialistického realismu.

V roce 1929 Stalin ukončil Leninovu Novou ekonomickou politiku omezeného kapitalismu, která byla v platnosti od roku 1921, což mělo tvrdý dopad i na umělecký svět. Přestože umělci mohli nadále formálně patřit k různým uměleckým skupinám a svobodně tvořit, stalo se pro ně životně důležité, aby jejich díla byla v souladu se zájmy státu, jenž se stal jediným zdrojem podpory. Ale ani to nemělo dlouhé trvání; již počátkem roku 1932 vydává Ústřední výbor všesvazové komunistické strany Usnesení o přestavbě literárních a uměleckých organizací, jímž byly rozpuštěny všechny skupiny umělců, a tím ukončen skrytý boj mezi organizacemi avantgardistů a umělců realistů, který vřel během dvacátých let. O dva roky později je socialistický realismus vyhlášen jako oficiální umění. Stalinův komisař pro kulturu A. A. Ždanov ho definuje ve „slavném“ projevu předneseném na prvním všesvazovém sjezdu sovětských spisovatelů v Moskvě roku 1934. I když se týkal především literatury, rozumělo se, že bude platit i pro hudbu a výtvarné umění. Socialistický realismus podle Ždanova odmítá expresivní individualismus a formální složi-

tost modernistického, avantgardního umění ve prospěch jasnosti a přehlednosti obsahu přístupného masám sovětských občanů. Umělci pracující ve stylu socialistického realismu musí zachovávat věrnost realistickému zobrazení, nesmí však život a svět pouze objektivně zaznamenávat, ale jako „inženýři lidských duší“ musí rozvíjet umění realistické formou a socialistické obsahem, prostoupené vizuální jasností a vyšším didaktickým záměrem přesahujícím skutečnost. Socialističtí umělci by měli „znát život, aby jej dovedli pravdivě zobrazit v uměleckých dílech, ne jej zobrazovat scholasticky, mrtvě, pouze jako ‚objektivní realitu‘, nýbrž zobrazit skutečnost v jejím revolučním vývoji“.²¹ Musí čerpat náměty z reality sovětské výstavby, ale současně musí tuto realitu promítat do mýtického prostoru slibované budoucnosti. Na obrazech nesmí být ani stopy po strádání a těžkých životních podmínkách, v nichž trpí masy pracujících, ani známky pesimismu a odevzdanosti.

Neuschulovy pesimistické obrazy pracujících z berlínského období nové věčnosti měly k takovému utopickému optimismu velmi daleko a Durus musel použít všechny argumentační um, aby malířovu tvorbu ospravedlnil. Příslibem mu byly nejenom některé Neuschulovy práce z počátku třicátých let, o nichž



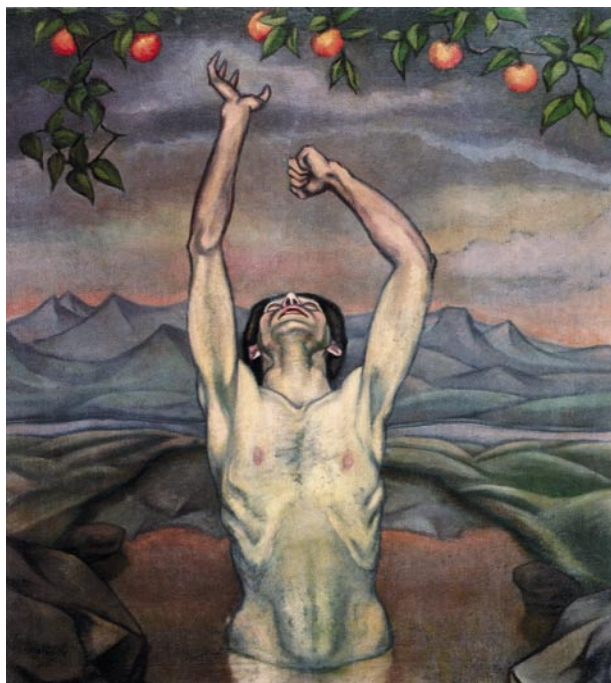
Obr. 11: Ocelárna, 1936.



Obr. 12: U svého stroje, 1936.



I. Autoportrét, 1915, depozitář Židovského muzea v Praze.



II. Tantalos, kolem 1918, depozitář Židovského muzea v Praze.



III. Pláž u Biarritz, obraz z roku 1923, který obdivoval Max Brod. Nyní v depozitáři Oblastní galerie v Liberci.



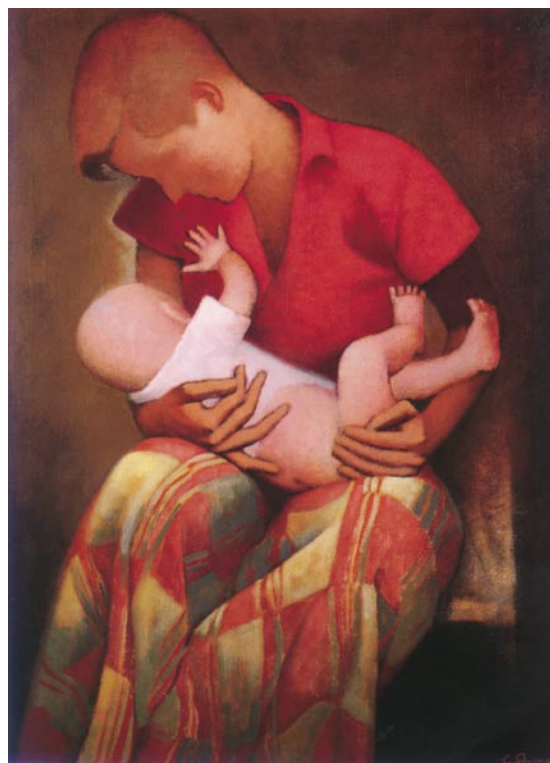
IV. Nakladači vápna, 1926, soukromá sbírka.



V. Odpočívající ženy, 1926, Zemské muzeum moderního umění, Berlín.



VI. Pijáci, 1927, Hessenské zemské muzeum, Darmstadt.



VII. Moje žena s dítětem, 1934, soukromá sbírka.



VIII. Na kanálu, 1929, Ministerstvo školství a tělovýchovy ČR, Praha.

se ve své řeči zmiňuje, ale i skutečnost, že umělec sám se zdál být k ústupkům i další změně stylu připraven: „Nepřeji si nic jiného, než aby má tvůrčí síla dokázala držet krok s velkolepými událostmi, které mě zde obklopují,“ prohlašuje v zápiscích publikovaných v moskevském tisku. „Jsem šťasten, že mi bylo dopřáno pomoci při budování stylu odpovídajícího svobodnému proletariátu, při tvorbě (formování) socialistického umění. Slibuji, že se stanu úderníkem na linii světové kulturní fronty proletariátu.“²² Rovněž jeho první dopisy ze Sovětského svazu do Ústí jsou květnatým a nekritickým líčením výdobytků sovětského socialismu, podbarveným notnou dávkou kýče a naivity:

„Mám velikou radost, že mohu pobývat v SSSR, zvláště v Moskvě. Buďte pozdraveni ze srdce, z centra velkolepé výstavby socialismu. Nemohu vylíčit všechny zážitky, které to tady ve mně vyvolává. Překonávají všechna moje očekávání. Po překročení hranice Sovětského svazu, když vlak projede první vesnicí, ve které je nápis Proletáři všech zemí, spojte se!, v okamžiku, kdy v pohraniční stanici se na tebe smějí oči prvního rudoarmějce, zvlhnou ti oči zvláštním dojetím, přesto, že jste si cizí a lhostejní, padnete si kolem krku – od tohoto okamžiku jsi v zemi bratrů. Všechno je zde jiné, především jsou to lidé, jako kdyby závist a zloba, sobectví a nevraživost byly jevy Západu. My víme, na čem je to založené, jakou výchovnou moc má socialismus.“²³

Toto Neuschulovo prvotní nadšení začne být v průběhu cesty naleptáváno každodenní sovětskou realitou, přestože malíř to ještě dlouho oficiálně nepřizná.²⁴ Sovětští hostitelé neponechávají nic náhodě; pro „západního“ umělce mají předem připravený program, dokonce k němu přidělí státního úředníka, který ho má doprovázet, sledovat při práci a referovat o ní, což Neuschul nese s nelibostí. Nejprve ho pošlou na dva měsíce na Krym na rekreaci, aby se zotavil ze strádání v kapitalismu, poté má na zakázku malovat hrdinné úsilí sovětských dělníků v metalurgických gigantech na Urale a později v uhelných dolech Donbasu na východní Ukrajině (obr. 11 a 12). Následuje cesta zpět do Moskvy, kde ho Státní nakladatelství výtvarného



Obr. 13: Studie k obrazu J. V. Stalina a G. Dimitrova, 1935.

umění pověřuje důležitou zakázkou – namalováním obrazu Komunistické internacionály se soudruhy Stalinem a Dimitrovem (obr. 13). „Může existovat pro revolučního umělce čestnější a větší úkol?“ píše ve svém textu o Neuschulově plánovaném pobytu v Sovětském svazu Alfred Durus.²⁵

Dvojportrét Stalina a Dimitrova, jímž je Neuschul pověřen, má celému světu ukázat, že na lodi pokroku pod vlajkou komunismu je Stalin kapitánem a Dimitrov kormidelníkem. Problém je však v tom, že Stalin je příliš malý a předseda Kominterny Dimitrov příliš vysoký, což by mohlo vyvolávat dojem podřízenosti. Neuschul přijde s nápadem portrétovat oba muže v pozici, kdy scházejí po schodech Kremlu. Dimitrov jde vpředu a Stalin stojí o schod výš, aby byl stejně vysoko, přičemž jeho ruka přátelsky spočívá na Dimitrovově rameni. Toto řešení je zadavateli přijato.

V průběhu sezení (alespoň podle líčení Neuschulova syna Khalila) položí soudruh Stalin umělci hlubokomyslnou otázku: „Je historickou nutností, že vědecký materialismus musí poznat absolutní pravdu. Je tedy pravdivé také tvrzení, že sovětské umění musí hlásat absolutní krásu?“ Malíř si takticky vyžádá čas na přemýšlení a na příštím sezení přijde s odpovědí, jež se zdá Stalina uspokojit: „Jelikož absolutní pravda vychází z absolutně pravdivého vyjádření reality, tak v okamžiku, kdy vědecký materialismus dospěje k poznání absolutní pravdy, bude sovětské umění bezpochyby vyjadřovat absolutní krásu.“²⁶



Obr. 14: Dívka s kočkou, 1937.

Obraz je posléze dokončen a zdá se, že ke spokojenosti Stalina i oficiálních zadavatelů. O to větší je zděšení Neuschula i jeho manželky Christel, když jsou jednoho rána v šest hodin v hotelu probuzeni a malíř musí okamžitě do Kremlu. Naštěstí nejde o nic osobního, pouze oficiální politická linie se změnila. Nyní je třeba vnímat rozhodnutí Sovětského svazu odděleně od rozhodnutí mezinárodního hnutí a ruka soudruha Stalina musí pryč z Dimitrovova ramene. Když malíř opravu dokončí, obraz je údajně rozříznut na dvě poloviny.²⁷

Na přelomu let 1935/1936 se uskuteční v moskevském Muzeu pro nové západní umění velká Neuschulova výstava, kde je představeno 34 ze 40 přivezených obrazů. Již druhý den po jejím otevření vychází v *Pravdě* dlouhý článek, v němž je Neuschul oslavován jako „nejvýznamnější realistický malíř západní Evropy“.²⁸ Moskevští hostitelé počítají s tím, že se umělec natrvalo usadí v Sovětském svazu a bude zde tvořit v duchu socialistického realismu. Neuschul se stává členem Moskevského svazu sovětských umělců a je mu nabídnuto místo v Akademii výtvarných umění v Charkově. To však překvapivě odmítá a ihned po skončení výstavy, která je dvakrát prodloužena a trvá devět týdnů, odjíždí narychlo a nečekaně s manželkou zpět do Československa. K odjezdu ho nejspíše přiměje komisař pro osvětu Andrej S. Bubnov, s nímž se Neuschul během přípravy moskevské výstavy sblíží. Malíř tak uniká téměř jistému pozdějšímu zatčení a možná i smrti při Stalinových čistkách, jež naplno vypuknou následujícího roku. Bubnov je

o několik měsíců později sesazen z funkce, zatčen a v roce 1938 popraven.²⁹ Podle jiné verze přiměje Neuschula k odjezdu ze země sám Stalin, který při sezení před malířem prohlásí, že pro podobné umělce není v Sovětském svazu místo.³⁰

Neuschulův spěšný odjezd ze Sovětského svazu dosud nebyl věrohodně objasněn. Zvláštní je, že ještě na samém počátku roku 1936, v době úspěšné výstavy, v rozhovoru pro tisk malíř nadšeně prohlašuje:

„Žádná země světa nemůže umělci nabídnout tak výhodné životní a pracovní podmínky jako SSSR. Před několika dny jsem podepsal smlouvu, podle níž obdržím od státu dělníků a rolníků roční sumu 19 500 rublů. Ale ne za to vytvořené, nýbrž za to, že tvořím. Cena za moje obrazy bude určena komisí a kromě smlouvy obdržím i tuto částku. Suma, kterou mi tento kontrakt zajišťuje, stačí bohatě k životu v blahobytu a bezstarostnosti, aniž bych mohl mít nějaké těžkosti, a mohu se tak plně koncentrovat na práci.“³¹

Tato suma, jak je zřejmé ze svědectví Neuschulova syna Khalila, však nemohla být ze země vyvezena a malíř ji musel při spěšném odjezdu zanechat v Sovětském svazu na svém účtu. Je možné, že malíř i po opuštění SSSR doufal v získání této částky a obnovení vztahů, neboť po útěku do Československa nadále prokazoval sovětským soudruhům obdivuhodnou loajalitu, přestože v rámci rodiny byl kritický.

Po návratu do Československa publikuje Neuschul v příloze *Prager Presse* své zážitky z pobytu v Sovětském svazu,³² v nichž líčí zemi způsobem, jenž se obsahem i formou neliší od tendenčního oficiálního zpravodajství sovětského tisku. Navíc je zřejmé, že jeho nová díla jsou spřízněna se sovětským uměním třicátých let a že se během pobytu v Sovětském svazu vzdal mnohého ze své umělecké koncepce, a to ve smyslu výše citovaného Durusova napomenutí. V květnu 1936 poskytuje ostudný rozhovor přednímu komunistickému listu *Rote Fahne*, kde hájí výsady umělců ve státě dělníků a rolníků, jenž pro svoji ilustrativnost stojí za přetištění v plném znění (viz příloha na konci tohoto textu).

Na čtvrté kolektivní výstavě v Městské knihovně v Ústí má Neuschul převážně obrazy ovlivněné pobytem v Sovětském svazu, ty se však u kritiky setkávají s nepochopením. Tisk diskutuje o jeho vývoji od expresionismu přes novou věcnost až k tzv. novému realismu. Kritici poukazují na blízkost některých jeho děl k fotografii a kladou si otázku, proč umělec svůj současný umělecký směr, který je vlastně socialistickým realismem, nazývá „novým realismem“ nebo „neorealismem“ (obr. 11 a 12). Ústecký pamětník Bedřich Rohan si všímá, jak jsou postavy na jeho nových obrazech pochmurné a bez výrazu: „lidská masa“ schematicky viděných proletářů, jejichž „individualita byla podřízena teoretické představě nového člověka. Z Neuschulových obrazů ze Sovětského svazu třicátých let lze cítit, jak těžké pro něho muselo být prezentovat zemi budoucnosti tak, jak si komunistická strana představovala střet umělce a skutečnosti.“³³

Jak píše malířův syn Khalil, z jedné strany lze pobyť v Sovětském svazu považovat za logické vyvrcholení Neuschulovy profesní dráhy. Dostal se tam, kam

vždy směřoval, a byl náležitě oceněn. Na straně druhé, soudě i podle malířových vlastních pocitů, byl tento pobyt uměleckou pohromou. Dopracoval se sice k mistrovské technice, kterou využíval ke ztvárnění monumentálních revolučních výjevů, ale z uměleckého hlediska šlo o slepou uličku. Jak ukázala mimo jiné i ústecká výstava, jeho nejlepšími pracemi z období 1936–1939 byly malby žen, tedy náměty, jimž byl věrný po celý život (obr. 14).³⁴

Zpátky v Československu

Ženami byl Neuschul posedlý nejen jako objekty svých obrazů, ale také v běžném životě, což bylo zdrojem mnoha jeho problémů. Malířovy uvědomělé prosovětské postoje (obr. 15) byly často v očividném rozporu s jeho bohémským životem, což nemohlo obyvatelům Ústí nad Labem ujit. Vše nasvědčuje tomu, že si v tomto směru nedokázal nic odříct a že dokonce žil v jakémsi podivném polygamickém svazku se svou ženou a dvěma mladými židovskými děvčaty. Předsta-



Obr. 15: Vítání pěveckého sboru Rudé armády v Ústí nad Labem v roce 1937, kterého se účastnil také Ernest Neuschul (čtvrtý zleva se zdviženou rukou). Foto: Muzeum města Ústí nad Labem.

vu si čtenář udělá nejlépe sám z ukázky z rozhovoru s Mimi Wotzilovou (obr. 16), malířovou židovskou milenkou z Ústí nad Labem, která mu spolu s jeho ženou stála po boku až do jeho smrti:

Jak jste Ernesta poznala?

Naše rodiny se znaly. (...) Já jsem se o Ernestovi dověděla v roce 1933, když se vrátil z Berlína, navštívila jsem se školou jeho výstavu v knihovně v Ústí. V té době, to mi bylo tak patnáct, jsme my gymnazisté měli taneční (...) a po tanečních nás pár děvčat a chlapců šlo tančit do nočního podniku. Tam už se mluvilo o Neuschulovi, všichni viděli jeho výstavu. (...)

Jak byl tehdy starý?

Byl o 23 roky starší než já, tedy dospělý muž, 38 tak asi. (...) A když mě uviděl, tak se zeptal mé matky, zda mě může malovat, jestli nic proti tomu nemá. A moje matka proti tomu nic neměla. Pak mě k tomu zavolali a já jsem byla také srozuměna. A tak jsem ho poznala.



Obr. 16: Mimi a Ruth, 1946.

A stala jste se skutečně modelem? A také jeho milenkou?

Ano, stalo se to rychle. V té době měl můj otec strašnou smůlu se svým podnikem, měl továrnu na dřevo, doznívala ještě americká krize, byla to strašná doba. Můj otec k tomu ještě koupil les, skácely se stromy, bylo to myslím v roce 1928, už to přesně nevím (...) byla krutá zima, spousta sněhu. (...) Všechno dřevo odnesla voda, bylo to čím dál horší a pak otec zkrachoval. (...) A můj otec, musím to tak říct, mě myslím tak nějak prodal. Ernest Neuschul mu řekl, že na mě dá pozor. A zaslíbil své srdce a to také splnil.

Pak jste byli spolu?

Ano, až do jeho smrti. Ernest Neuschul byl z toho druhu mužů, kteří mají vždy několik žen.

Nemluvil nikdy o tom, že je to asi přirozené?

Ne. Jeho manželka Christel se domnívala, že je to v jeho povaze, že za to nemůže. Ne že by měl s mnoha ženami dlouhodobé vztahy. Ale každou, každou ženu, která se mu jen trochu líbila, musel mít. Ale někdy to bylo jen jednou, dvakrát a pak už nic víc.

A u vás to přece vydrželo celý život?

Ano.

A jak to snášela jeho žena. Nepůsobilo jí to problémy?

Ona ty problémy potlačovala. Byly s tím problémy, přirozeně, myslím, že i já jsem měla problémy, ale akceptovala jsem je. Bylo to buď-anebo. A já jsem (později) v Anglii studovala chemii (...) Ernest nic neměl, a jen já a Ruth jsme studovaly a měly stipendium.

A Ruth? (...) Byla to stejná záležitost jako s vámi?

Ruth je vlastně moje příbuzná, ale ne pokrevní (...) Poznaly jsme se na studiu medicíny, slyšela, že žiji s jedním malířem a byla hrozně zvědavá. Chtěla, abych ji pozvala. Pozvala jsem ji. To je všechno.

Stala se také modelem a milenkou?

Ano. Měl ještě jednu přítelkyni, ale s tou to tak nebylo. Ta tam jen někdy bydlela, byla to ošetřovatelka, a pak zas byla pryč.

V Ústí to společnost akceptovala? Muselo se o tom přece vědět?

To nevím, o to jsem se nestarala.³⁵

Není smyslem tohoto článku detailně se zabývat malířovým soukromým životem a navíc k tomu chybí dostatek pramenů a svědectví. Jakkoli se může

zdat jeho osobní život podivný, pravděpodobně to zachránilo oběma židovským dívkám život, když se jim prostřednictvím Neuschulových kontaktů podařilo vycestovat do Anglie a uniknout tak jistému odvezení do nacistických koncentračních táborů. Je ovšem jisté, že Neuschulova výstřednost, uvolněná sexuální morálka a levicové prosovětské názory musely být trnem v oku především těm německým obyvatelům Ústí nad Labem, kteří sympatizovali s nacisty. Jeho pozice v Ústí se stávala stále více nejistou. Když se na podzim roku 1937 účastní (již počtvrté) kolektivní výstavy v místní Městské knihovně, jsou některé jeho obrazy přes noc rozřezány či pomalovány hákovými kříži (obr. 17), o čemž zevrubně referuje i dobový tisk:

„Dva obrazy Ernesta Neuschula jsou třemi řezy ostrým předmětem rozřezány tak, že plátno visí v cárech, dva další jsou pomalovány hákovými kříži (...) Jedná se o obrazy Stávka a Masy; oba obrazy z oné otupující atmosféry Německa krátce před rokem 1933. Další dva obrazy jsou rovněž zhanobeny hákovými kříži. Při vši tragédii této události jsme fascinováni pohledem na obraz Vězeň, na kterém se nad sedícím mužem za mřížemi táhne velký hákový kříž.“³⁶

Ve spojení se silícími výhrůžkami a zřejmě i fyzickým napadením syna se tento incident stává pro malíře rozhodujícím impulzem, aby navždy opustil rodné město a usadil se v Praze. Je to již jeho třetí útěk za čtyři roky. V následujícím roce jsou Sudety obsazeny Němci.

V Praze se Neuschul stává členem Klubu Oskara Kokoschky a pořádá přednášky o „Zvrhlém umění“, nechvalně známé nacistické putovní výstavě zesměšňující díla moderních umělců. Uskuteční zde také samostatnou výstavu prací z posledních tří let, na které jsou vystaveny i dva portréty Edvarda Beneše. Výstava je podle tisku důkazem, „jak si demokratická Praha dokáže vážít německého, ze Sudet pocházejícího umělce, který je věrný – bez ohledu na hanebné štvání usměrněných – demokracii a socialismu.“³⁷

V listopadu 1938 píše Neuschul v dopise Otto Rühlemu, že se nachází v zoufalé situaci. Je na černé



Obr. 17: Obraz Vězeň, 1933, pomalovaný na výstavě v Ústí nad Labem hákovým křížem.

listině nacistů a z české strany mu hrozí jako sudetskému Němci „nebezpečí, že bude vydán (orgánům) Třetí říše“. Zoufale hledá zemi, kam by se s rodinou i oběma přítelkyněmi uchýlil. I když je přesvědčením komunista, do Sovětského svazu se po předchozích zkušenostech nemůže vrátit. Zprvu pomýšlí na Mexiko, ale opatřit potřebné dokumenty k vycestování se stále nedaří. Naštěstí se díky svým kontaktům seznámí v Praze s britským labouristickým poslancem D. R. Grenfellem, který sem přicestoval zorganizovat útěk prezidenta Edvarda Beneše a dalších prominentních politiků. S jeho pomocí se mu nakonec podaří opatřit vše potřebné k vycestování do Anglie. Prahu opouští narychlo a na poslední chvíli. Jeho vlak je poslední, který nacisté z Československa pouští. Neuschulova matka a rodina jeho bratra, kteří měli jet o den později, se již z Československa nedostanou. Kromě bratra všichni zahynou v koncentračních táborech. Nebýt Grenfellových pomoci, jak malíř prohlásí, nikdy by se mu nepodařilo do Velké Británie dostat.

Emigrace a pozdní dílo

Zajímavé informace o dalších osudech malíře ve Velké Británii během války překvapivě najdeme v regionálním časopise *Gower* stejnojmenné oblasti jižního Walesu.³⁸ V Londýně, kam Neuschul dorazí koncem března 1939, nebyla jeho situace nijak růžová. Tvorba německých expresionistů a malířů nové věčnosti má u londýnského publika nepatrný ohlas, blíží se druhá světová válka a on mluví německým jazykem. Při útěku z obsazeného Československa přichází navíc o většinu obrazů, které se už nepodaří zachránit. Některé musel zanechat v Praze, další se ztratily během transportu ve Švédsku, přes které je poslal. Na rozdíl od mnoha svých německých kolegů, kteří se sem uchýlili před Hitlerem, má alespoň československé občanství, a tudíž není považován za cizince z nepřátelské země. Vítaná pomoc přichází opět od D. R. Grenfella, energického a vlivného labouristického poslance za Gower,³⁹ který Neuschulově rodině zprostředkuje ubytování v Mubles v jižním Walesu v domě svého bratra. Zde malíř s rodinou přečká válku a v roce 1943 se zde také narodí jeho druhý syn Tom Misha.

Neuschul sdílí s Grenfellem zájem o pracujícího člověka a na svých obrazech z tohoto období zachycuje typické velšské muže a ženy při jejich běžných činnostech. Je fascinován místním světlem i lidmi a v rozhovoru pro BBC v roce 1940 hovoří o tom,



Obr. 18: Dva španělští rybáři, 1950.

jak školy umění reflektují „běžný styl“ či temperament společnosti. Zmiňuje „impulzivní, radostnou a šťastnou povahu Velšanů“, jež mu jako umělci ukazuje cestu, kterou má následovat.⁴⁰ Ve Walesu, prohlašuje, „by umění mělo být výrazem optimismu“. Spolu s Wenzlem Jakschem se snaží navázat spolupráci s československou exilovou vládou v Londýně, ale jako příslušník německé menšiny narazí na striktní Benešovo odmítnutí.⁴¹ Překvapivé je, že na rozdíl od mnoha jiných umělců, jimž se podařilo uprchnout před Hitlerem, se v Neuschulových obrazech z této či pozdější doby neobjevuje téma holocaustu, války ani osobních traumat z vyvraždění rodiny nacisty.

Po skončení války Neuschul plánuje, že se vrátí do Československa (už má objednané i stěhovací bedny), ale jeho přítel Karl Kreibich ho dopisem varuje, že doma nastane nepříznivý politický vývoj a že by se mohl stát objektem perzekuce.⁴² Rozhodne se proto zůstat ve Velké Británii a přestěhuje se s rodinou zpět do Londýna. Jako definitivní symbolickou tečku za svou minulostí si změní příjmení na Norland. Pod anglicky znějícím jménem se snaží nastartovat novou uměleckou kariéru, jeho obrazy se stávají méně figurativními, experimentuje se styly a pozornost obrací především ke světlu. Hodně cestuje, přičemž většina cest vede za jižním světlem, do Španělska, jižní Francie, Itálie, Řecka, Maroka (obr. 18). Ve Velké Británii uskuteční celkem 14 výstav, z toho 7 samostatných. Výraznějšího úspěchu však nikdy nedosáhne.

V roce 1966 se Neuschul-Norland vrací po 33 letech do Berlína, kde se koná velká retrospektivní výstava jeho díla pod název „Od ‚nové věčnosti‘ k nové nevěčnosti“. Ani tato výstava se však nesetká s větším úspěchem. Noviny píšou o tom, že malíř Neuschul je tragický případ: „Ve 20. a raných 30. letech byly noviny a kulturní časopisy plné reprodukcí jeho obrazů. Byl nazýván ‚malířem pracujících‘ a Max Osborn ho v roce 1929 v deníku *Vossische Zeitung* označil dokonce za ‚budoucnost německého malířství‘.“⁴³ Jeho nejlepší díla však zničili nacisté a ta současná postrádají podle kritiky uměleckou hodnotu: „V posledních letech se 76letý umělec přiklonil k abstraktnímu umění. Tento z tvůrčího pohledu neplodný krok učinil jako důsledek osobního zklamání, které mu přinesl vlastní

osud i osud raného díla, jež z velké části již vůbec neexistuje. I smířliví kritici musejí přiznat, že Neuschulovy abstraktní práce jsou umělecky bezcenné, že však svými sociálně kritickými obrazy přispěl k dějinám proletářského revolučního výtvarného umění.⁴⁴

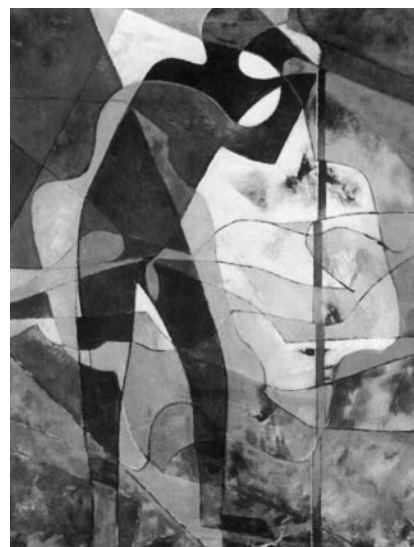
Dva roky po své berlínské výstavě, v září 1968, Ernest Neuschul umírá na rakovinu žaludku v nemocnici v Londýně. Ironií osudu v roce, kdy západním světem otřásají levicové studentské bouře a krátce po invazi vojsk Varšavské smlouvy do jeho rodné země. Do Československa od svého útěku z republiky v roce 1939 už nikdy nezavítal.

Epilog

Budeme-li hledat příčinu neúspěchu Neuschulovy poválečné tvorby i jeho opomíjení coby výrazného představitele nové věcnosti, bude nás to pochopitelně svádět k tomu, abychom vše vysvětlovali nepříznivými historickými okolnostmi. Malíř se dostal do soukolí dvou totalitních režimů a posléze se stal obětí změněného vkusu poválečných demokracií, jež proti zdiskreditovanému realismu nacistického a komunistického režimu prosazovaly vizi nového „demokratického“ umění abstraktního expresionismu či informelu. Malíř se rád stavěl do role pronásledované oběti a nepochopeného bojovníka za ušlechtilé ideály, který nakonec dospěl k rezignaci, tedy k „nevěcnosti“ v umění jakožto výrazu svého zklamání realitou. Jeho syn Khalil má samozřejmě tendenci tento výklad podporovat a snaží se také o uznání otcovy poválečné tvorby. Jakkoli je jeho snaha pochopitelná, nelze vždy s jím nabízenou interpretací souhlasit. Historické okolnosti malíři opravdu nepřály (komu v té době přály?), ale mnoho problémů si způsobil především svým krajně ideologickým pohledem, vnitřní nepoctivostí (adorace Sovětského svazu po vlastních špatných zkušenostech) a také neustálou změnou stylů a identit (expresionista, javánský tanečník, malíř nové věcnosti, socialistický realista a posléze i abstraktní umělec). Navíc jsou jeho poválečné obrazy ve srovnání s pracemi z dvacátých let skutečně slabé a nezajímavé (obr. 19).

Ernest Neuschul byl typickým židovským levicovým kosmopolitou, který pořádně nevěděl, kam patří.

Narodil se jako Žid v převážně německém Ústí, jeho mateřštinou byla němčina a po roce 1918 získal občanství nového československého státu. S Československou republikou, jež mu v nejtěžších dobách poskytla útočiště, se nikdy příliš neztotožnil, i když v roce 1945 krátce uvažoval o návratu. Od svých kořenů se symbolicky odřízl v roce 1938 po útěku do Československa tím, že se oficiálně zřekl židovské víry.⁴⁵ Není rovněž známo, že by někdy projevoval vážnější zájem o vznikající stát Izrael. Zajímavé také je, že se nepokusil navázat na svůj úspěch v některé z německých republik; zvláště východoněmečtí soudruzi by jeho levicové postoje a prosovětské umění mohli náležitě ocenit. Místo toho si změnil příjmení na anglicky znějící Norland a zprerthral kontinuitu se svým dřívějším dílem – s tím špatným, ale také s tím vynikajícím. Jak již bylo zmíněno, nikdy se nepokusil umělecky vyrovnat s tématy emigrace, války, holocaustu, natož se svými předchozími levicovými poklesky. Nesnažil se navázat na to nejlepší z meziválečného období, ale namísto toho se pokusil začít zcela novou uměleckou kariéru ve výtvarném stylu, jež byl v té době sice módní, ale jemu bytostně cizí (obr. 20), a navíc v kapitalistické a tradiční Anglii, jíž by měl jako levicový intelektuál opovrhovat. Tato snaha měla od počátku minimální naději na úspěch. Jak píše ústecký



Obr. 19: Homo sapiens, 1964.



Obr. 20 Ernest Neuschul před svým obrazem, 1964.

pamětník Bedřich Rohan, z dřívějšího levicově radikálního umělce portrétoujícího Stalina a Gottwalda se stal „dobře zaměstnaný malíř, který maloval příslušníky britského středního stavu a jejich děti, a tak dobře na tom vydělával, že si manželský pár mohl koupit krásný velký dům v nejdražším koutě Londýna – na Reddington Road v Hampsteadu“. Anglie dala umělci obživu a peníze, ale žádnou uměleckou slávu srovnatelnou s předcházejícími obdobími.⁴⁶

Neuschulův osud měl nepochybně svůj tragický rozměr, jak psaly výše citované berlínské noviny, ale příčiny jeho pozdějšího neúspěchu nelze svádět pouze na vnější okolnosti a nepochopení, jak se o to snaží jeho syn Khalil. A už vůbec nelze souhlasit s jeho závěrečným tvrzením, že Neuschulovo „hledání ideálu“ by nás v nepřehledné moderní době mohlo „inspirovat na cestě, která nás teprve čeká“.⁴⁷ Mělo by nám být spíše mementem, jak se dá v honbě za duchem doby promarnit velký umělecký talent.

Poznámky:

¹ *Ernest Neuschul 1895–1968*, Dům umění města Brna, 12. 12. 2001 – 27. 1. 2002. Museum Ostdeutsche Galerie Regensburg, 7. 2. 2001 – 14. 4. 2002. Stejnomený česko-německý katalog, 2001, 184 s.

² Viz studie malířova syna. Norland, Khalil: *Ideál v realitě*, in *Ernest Neuschul*, s. 52.

³ Viz studie Hoffmeisterová, Christine: *Biografie, texty, dokumenty*, in *Ernest Neuschul*, s. 12. Pokud jde o předstírání

psychické poruchy ve Vídni, Neuschul prý napadal každého, kdo se před ním objevil v bílém plášti. Viz Rozhovor Pavla Lišky s Mimi Wotzilovou, in *Ernest Neuschul*, s. 80.

⁴ Viz vzpomínka Bedřicha Rohana, in *Ernest Neuschul*, s. 91.

⁵ *Prager Tagblatt*, červenec 1919. Viz Hoffmeisterová, Christine, s. 16.

⁶ Rohan, Bedřich: *Ústecký šoulet*, z němčiny přel. Hana Tomková, vydalo město Ústí nad Labem, 2000, s. 85.

⁷ Neuschulova taneční kariéra je obsáhleji popsána v diplomové práci Lenky Macurové *Osobnost Ernesta Neuschula*, Ústí nad Labem, 1996, s. 12–17.

⁸ Brod, Max: *Výstava obrazů Ernsta Neuschula*, in *Prager Abendblatt* č. 14, 17. 1. 1924. Přetištěno in: *Ernest Neuschul*, s. 99–100.

⁹ V roce 1930 je Neuschul zvolen do předsednictva Novembergruppe, jež je však už pouhým výstavním spolkem, a stává se také jejím posledním předsedou před jejím zákazem v roce 1933.

¹⁰ *Berliner Volkszeitung*, 9. 2. 1927. Viz Hoffmeisterová, Christine, s. 26.

¹¹ *8Uhr-Abendblatt der National Zeitung*, 3. 12. 1927. Viz Hoffmeisterová, Christine, s. 26.

¹² *Der Tag*, 8. 2. 1930. Viz Hoffmeisterová, Christine, s. 16.

¹³ Údaje o počtu obrazů spálených veřejně nacisty se rozcházejí, ale šlo pravděpodobně o 15 nebo 33 děl. Viz Hoffmeisterová, Christine, pozn. 29, s. 46.

¹⁴ Hoffmeisterová, Christine, s. 66.

¹⁵ Obraz byl v roce 1938 zničen nacisty.

¹⁶ Obraz se rovněž nedochoval, ale dochovala se fotografie Christel Neuschulové na přátelském setkání s Gottwaldem v Praze v roce 1936, s. 37. Viz také rozhovor s Mimi Wotzilovou, s. 80.

¹⁷ Norland, Khalil, s. 66.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ V roce 1928 byla organizace přejmenovaná na Sdružení umělců revolučního Ruska (AXPP).

²⁰ Sdružení putovních uměleckých výstav, tzv. peredvižnici.

²¹ Řeč na prvním všesvazovém sjezdu spisovatelů v roce 1934, in: Ždanov, A. A.: *O umění*. Praha, Orbis, 1950.

²² Norland, Khalil, s. 70.

²³ Úryvek z dopisu citován v *Die Rote Fahne*, roč. 2, 1935, č. 153, s. 8. Český překlad in Schorschová, Jitka: *Vztah Ústecka k Rusku a Sovětskému svazu*, diplomová práce, Pedagogická fakulta v Ústí nad Labem, 1987.

²⁴ Viz například rozhovor s Mimi Wotzilovou, s. 80–81, nebo článek syna Khalila Norlanda.

²⁵ Norland, Khalil, s. 68.

²⁶ Tamtéž, s. 68.

²⁷ Tamtéž, s. 70.

²⁸ *Pravda*, 23. 11. 1935, viz Hoffmeisterová, Christine, s. 38.

²⁹ V roce 1956 byl Bubnov rehabilitován.

³⁰ Fedorovič, Tomáš, Kaiser, Vladimír: *Historie židovské komunity v Ústí nad Labem*, Ústí nad Labem, 2005, s. 21; viz také Macurová, Lenka, s. 28.

- ³¹ *Moskauer Deutsche Zentralzeitung*, 1. 1. 1936. Překlad citován podle Macurová, Lenka, s. 28.
- ³² Hoffmeisterová, Christine, s. 38.
- ³³ Rohan, Bedřich, *Ústecký šoulet*, s. 91–92.
- ³⁴ Norland, Khalil, s. 70.
- ³⁵ Viz Rozhovor Pavla Lišky s Mimi Wotzilkovou, s. 75–76.
- ³⁶ *Elbe-Zeitung*, 10. 9. 1937. Citováno podle Hoffmeisterová, Christine, s. 40.
- ³⁷ Hoffmeisterová, Christine, s. 40.
- ³⁸ Talbot, Kathy: The Painter and the Politician – Ernest Neuschul and D. R. Grenfell, M.P. *Gower* 53/2002, s. 48–57.
- ³⁹ Úspěšný labouristický politik D. R. Grenfell byl třicet sedm let (1922–1959) poslancem za Gower.
- ⁴⁰ Viz Talbot, Kathy, s. 54.
- ⁴¹ Fedorovič, Tomáš, Kaiser, Vladimír, s. 22.
- ⁴² Tamtéž.
- ⁴³ Život umělce ve znamení útěků, *Berliner Morgenpost*, 24. 6. 1966, Archiv města Ústí nad Labem, přel. Lenka Šedová.
- ⁴⁴ Neuschulovo dílo znovu objeveno, *Die Wahrheit* 2. 7. 1966, Archiv města Ústí nad Labem, přel. Lenka Šedová.
- ⁴⁵ Kopie dokladu o oficiálním „vystoupení z církve izraelitské“ z 3. 5. 1934 se nachází v Archivu města Ústí nad Labem.
- ⁴⁶ Rohan, Bedřich, s. 92.
- ⁴⁷ Norland, Khalil, s. 74.

Další důležité prameny:

Archiv města Ústí nad Labem
Ernest Neuschul 1895–1968. A Retrospective Exhibition of Paintings, katalog, The Leicestershire Museum and Art Gallery, New Walk, Leicester, 1988.

Holz, Keith: *Modern German Art for Thirties Paris, Prague, and London*, The university of Michigan Press, 2004.

Ernst Neuschul & Family, katalog, Obere Galerie im Haus am Lützowplatz, Berlin, 1991.

Macurová, Lenka: *Osobnost Ernsta Neuschula*, diplomová práce, katedra historie, Pedagogická fakulta, Ústí nad Labem, 1996.

Rohan, Bedřich: *Ústecký šoulet*, Ústí nad Labem, 2001.

Obrazový doprovod – není-li uvedeno jinak – je přetištěn z katalogu *Ernest Neuschul 1895–1968*, Dům umění města Brna, 2002.

Za pomoc při přípravě tohoto článku děkuji Tomáši Kaiserovi z Archivu města Ústí nad Labem, Václavu Houfkovi z Muzea města Ústí nad Labem, Židovskému muzeu v Praze a paní Lence Šedové.

František Mikš, šéfredaktor časopisu *Kontexty*, ředitel Institutu pro politiku a kulturu CDK, šéfredaktor nakladatelství Barrister & Principal; zabývá se zejména problematikou neziskových organizací a dějinami umění 20. století.

DOKUMENT

Interview s Ernestem Neuschulem v Rote Fahne z 1. května 1936

Dokonce i dnes lze ještě relativně často zaslechnout námitku, že v Sovětském svazu neexistuje svobodné umění; umělecká komise údajně jednoduše stanoví hodnotu určitého díla a ta nejvýznamnější jsou pak předána méně známým umělcům za účelem kopírování.

V kapitalistickém světě, kde pro umělce neexistují možnosti, jak existenčně vyžít, nelze již z tohoto důvodu hovořit o svobodě umění.

Teprve v Sovětském svazu jsem našel skutečnou uměleckou svobodu, plnou duchovní svobodu na zabezpečeném základě umělcových materiálních existenčních možností. Nikde jsem se nesetkal s povinností, aby méně nadaní umělci kopírovali díla těch nadanějších, s existencí komise jsem se ovšem setkal. Její funkci pochopíme, když se dozvíme, že je určena k tomu, aby vytřídila umělecké talenty z širokého okruhu dělníků a rolníků a aby pracovníky ze závodů a zemědělců z kolchozů vyškolila v umělce.

Považuji za možné, že také metoda kopírování je v nejranějším údobí vývoje umělecké techniky použitelným prostředkem, a to nikoliv proto, aby z malých talentů dělala velké, nýbrž aby neškolené umělce formovala do podoby umělců vyškolených.

Výstavní síně jsou v průběhu let čím dál prázdnější. Zejména kolegové v Třetí říši si v tomto ohledu stěžují. Tento jev je často vysvětlován rostoucím sportovním hnutím a politizací mas. Myslíte, že toto vysvětlení postačuje, aby objasnilo katastrofální stav evropského výstavnictví?

V žádném případě! Navzdory bezpříkladné politizaci celého národa i mimořádnému nadšení pro sport patří umělecké výstavy v Sovětském svazu k největším a nejvíce vzrušujícím událostem.

Přestože jsem byl jako cizinec pro sovětské občany zcela neznámý, byla moje výstava dvakrát prodloužena a otevřena byla po dobu devíti týdnů. Od prvního do posledního dne se těšila trvale vysoké návštěvnosti. To, že návštěvníky oslovila, vyplývá z mnoha stovek kritických zápisů, jež měli návštěvníci možnost zanechat do pamětní knihy, která zde byla k dispozici. Tyto zápisy svědčí jak o překvapivých věcných znalostech problematiky, tak i o schopnosti vcítit se do ní. Pochopitelně neexistují téměř žádní soukromníci, kteří by díla zakoupili, kupující jsou ve všech případech státní instituce.

Jakým způsobem nachází v Sovětském svazu umění svůj výraz jakožto kritika člověka? Bylo by myslitelné umělecké působení osobností jako Collot, Goya, Hogarth, Daumier, George Grosz nebo Otto Dix, když by tito malíři v Sovětském svazu obrátili ostří své kritické kresby proti tamější vládnoucí společnosti? Směli by to vůbec? Směli by dle svého svobodného svědomí odhalovat pochybení?

Každá umělecká forma vyjádření, která v kapitalistickém řádu nesloužila jednoznačně ke glorifikaci vládnoucí třídy, byla příčinou toho, že takoví umělci byli utlačováni, byla příčinou jejich ekonomické nouze. V Sovětském svazu podobný útlak neexistuje. Socialismus žádný vysněný svět nepotřebuje, socialismus buduje ráj na pozemské půdě, na zemi. Jeho umění, socialistický realismus, od umělce vyžaduje, aby říkal pravdu, aby zobrazoval skutečnost. Pravda se rovná kritice, kritice všeho nepravdivého, všeho předstíraného. Pravda znamená věci prohlédnout. Proto je na Vaši otázku možno odpovědět následovně: Nový Goya či nový Daumier vzešli ze sovětské půdy by nám byli v nejvyšší možné míře vítáni. Ovšem kritika společnosti, jak ji vidíme v díle Georga Grosze, jež je kritikou jevů provádějících rozklad buržoazie, by v Sovětském svazu nenašla své pole působnosti, a pesimismus, například Dixův, by v současné době obrovského oprávněného optimismu sovětských lidí a veselé mládeže nebyl pochopen a působil by jako něco, co se nachází mimo čas.

Vedle umělců zabývajících se kritikou společnosti nacházíme ve střední a západní Evropě malíře hledající své motivy ve venkov-

ských a dělnických vrstvách. Umělci, k nimž patří například Käthe Kollwitzová, odkryli veřejnosti pohled na bídu pracujících. Proti tomu je vznášena námitka, že takové umění není možné si pověsit jako ozdobu na stěnu, neboť působí deprimujícím způsobem. Viděl jsem ovšem vyobrazení sovětských pracujících, která pochopitelně žádnou bídu nezobrazují. Povšiml jsem si, že se tento typ dělníka velmi vzdaluje od evropského typu a v protikladu k zobrazení bídnych poměrů v podání K. Kollwitzové tváře vyjadřovaly silně oduševnělý výraz. Všiml jsem si v tomto směru něčeho, co je typické?

Ano, určitě. Je to výrazem tendence povznést sovětského dělníka na vzdělanostní úroveň sovětského inženýra. Vámi zmiňované vyobrazení dělníka, jak je vidíme u Käthe Kollwitzové nebo Heinricha Zilleho, neukazuje navzdory vysokému stupni umění celou pravdu. Toto zobrazení přehlíželo prvek přitakávající životu, který je vlastní třídně uvědomělému, bojovnému dělníkovi, přehlíželo velmi silný aktivismus proletariátu a znetvořilo tvář utlačované třídy do podoby zbědovaného výrazu odevzdané bezmocnosti. Z historického pohledu vyplývá, že toto zobrazení mělo svoji důležitost ve vývoji revolučního umění, přičemž je rovněž zajímavé, že ze stejných pramenů umělecké revoluční energie, která v rámci kapitalistického světa vytvořila společenskokritický či bojovný obraz barikád, dal sovětský člověk vzniknout zobrazení práce zdůrazňujícímu optimismus.

Lze i v umění pracovat podle stachanovské metody?

Tuto otázku nedostávám poprvé. Při příležitosti jednoho ze setkání stachanovců vyznamenaných Leninovým řádem s umělci mi byla položena otázka, zda se také nechci stát stachanovcem. Po určitém přemýšlení jsem se rozhodl potvrdit, že jím již jsem.

V krátkosti jsem vysvětlil: Stachanovova metoda v zásadě neznamena nic jiného než nový vztah dělníka k jeho vlastní práci, radost z práce pro práci samotnou, radost z tvoření. Právě tím se pravý umělec odedávna vyznačoval. (Tato radost charakterizovala v dobách existence cechů vysoce kvalifikovaného pracovníka.) Plně, mistrovsky ovládat technické prostředky! I tato podmínka je pro umělce nezbytná. Když se umělec stává stachanovcem, již se nemůže dále vyvíjet: dělník se stal umělcem tím, že se stal stachanovcem!

Přeložila Lenka Šedová.



Demonstrace v Ústí nad Labem, plakáty od Ernesta Neuschula, v popředí jeho manželka se synem, 1936.

Křesťané a radikální socialismus

JIŘÍ HANUŠ

Soudobé dějiny a zvláště církevní historiografie po roce 1945 žijí v období stále pociťovaného deficitu, který lze odstraňovat jen postupně a se značnou trpělivostí. Nejde jen o to, že v období komunistického režimu byla historiografie tohoto typu popelkou, ale také o to, že se i ve svobodném světě poněkud změnila situace – církevní dějiny, tradičně jako teologicky fundovaná disciplína, v níž šlo o charakteristiku konfesijně pojatého vývoje se zdůrazněním doktrinálních akcentů, se ocitly v silovém poli moderně koncipovaných kulturních dějin, v nichž se sice církve i jejich příslušníci zohledňují, ba dokonce se stávají ústředními tématy, ale východiska i metody práce jsou již zcela odlišné. Pokud dnešní dějepisce zajímá církev v tradičním slova smyslu, týká se to nejspíše specifické oblasti vztahu státu a církve, což je výzkumný prostor sice stále významný, v pluralitně chápáné historické práci však reprezentuje pouze jediný hlas, který vyžaduje doplnění.

V českém prostředí po roce 1989 se sice objevily nové práce, ty však si kladly dva zásadní cíle: doplnit informace, které byly zamlčeny nebo deformovány, a vystihnout v hlavních obrysech situaci, v níž se křesťané po roce 1948 ocitli. Zásadním byl tudíž aspekt pronásledování církví a jednotlivých osob, k němuž došlo v komunisty ovládaném Československu a které mělo různé podoby – od ideologické manipulace až po otevřené násilí. Není divu, že v rámci tohoto úkolu se objevily nejdříve práce, které měly vzpomínkovou podobu, respektive podobu, v níž se mísila *paměť* a *historie*. Církve se projevíly v devadesátých letech jako instituce, které jsou ochotny a schopny plodně vzpomínat i na záležitosti poměrně nepříjemné: přední úlohu v tomto procesu vybavování vzpomínek sehrály kroniky i paměti katolického laika Václava

lava Vaška a mnohé další publikace, jejich počet již jde do desítek titulů.

Pokud ale chce mít církevní historiografie budoucnost, musí akceptovat při vši potřebné kritice především obecný vývoj, který se odehrál za posledních padesát let v historiografii jako takové, především v oblasti politicko-kulturních dějin. Tento způsob nazírání na minulost není a nemůže být prostým návratem k politickým dějinám ozdobeným nějakou kulturní perličkou. Jsou to nové otázky a nové metody s využitím nových pramenů. Nová politicko-kulturní historie pracuje nejen s událostmi, ale i umělými koncepty ideové a ideologické povahy, které mohou mít značný vliv na vytváření skupinového vědomí, dále se věnuje upevňování ideologie pomocí jazyka a dalších symbolů, manipulaci totalitních a autoritativních režimů s veřejným míněním, způsobům omezování či rozšiřování představ a idejí, světu propagandy.¹ Její autoři si uvědomují pluralitu historického vývoje především v tom smyslu, že jiné mohou být dějiny v centru moci a na její periferii, že jinak mohou chápat události lidé z města a jinak lidé z venkova, že mohou existovat výrazné generační či jinak sociálně dané způsoby vnímání sebe sama i okolního světa. Tato nová historiografie chce být navíc výrazně interdisciplinární, neboť je zřejmé, že ke komplexnímu pohledu na určitý dějinný úsek nebo na konkrétní téma potřebuje znalosti na jedné straně především politologické a sociologické, na straně druhé antropologické a jazykovědné.

Úkolem tohoto stručného textu není a nemůže být plán na zavedení zkoumání uvedeného typu, může snad představovat alespoň jisté povzbuzení pro badatele, kteří by chtěli hledat alternativní cesty k zavedeným standardním trendům.

Co je to socialismus, co je to křesťanství?

Pokud se chceme věnovat problematice vztahu křesťanů a radikálního socialismu v období po druhé světové válce v Československu, bude jistě vhodné nejdříve vysvětlit, co rozumím oběma pojmy: nejsou totiž tak jednoduché, jak by se na první pohled zdálo. Obsahují v sobě celou řadu významů a existují v různých souvislostech.

Obtíže panují především u pojmu socialismus. Nejen v běžném užívání, ale i v odborných publikacích se vyskytuje v rozmanitých obměnách, tu s jemnějšími, tu s hrubšími diferencemi. Z toho je nutné vyjít. Na jedné straně potřebujeme nějakou pracovní definici, již bychom mohli užívat, na druhé straně si musíme být vždy vědomi proměnlivosti tohoto termínu a jeho různého uchopení jednotlivci nebo společenskými skupinami v celé moderní době. Co se týče definice, považuji za vhodnou, zejména pro 20. století a pro československou situaci po roce 1948, definici Martina Malii, který považuje socialismus za něco významnějšího než jen za pouhý ekonomický projekt nebo dokonce za logický produkt industriálního vývoje. Je to podle něj spíše *totální projekt zaměřený na komplexní překonání současné společnosti a vytvoření nového světa a nového člověka*.² Jinými slovy vyjádřeno, není to nic, co by existovalo v reálném světě, neboť je to utopie. V tomto pohledu nemají výrazy „kapitalismus“ a „socialismus“ stejný ontologický status, jako kdyby si mezi nimi mohli lidé vybrat. Tato zajímavá definice vyžaduje dvě doplnění: za prvé slovo, že jde o něco nereálného, neznamená, že tato forma utopie neměla silný vliv jak na představy o světě, tak na samotný reálný svět, za druhé výraz „utopie“ signalizuje, že se zde ocitáme ve světě pseudonáboženských idejí, s nímž budeme i nadále pracovat. Zde jen podotýkám, že jakkoli mezi socialismem a křesťanstvím existují nepodobnosti, právě ve světě utopických představ nalezneme určité analogie, které nám pomohou diagnostikovat a pochopit jejich vzájemné filiace. V konkrétním případě to může znamenat, že po roce 1948 nově instalovaný komunistický režim pracuje s tímto totálním projektem jak ve své vědomé složce, například tehdy, když navazuje na „socialistické

tradiční minulosti“ nebo když pronásleduje křesťany jako reprezentanty „antiutopické“, nesocialistické minulosti, tak ve své složce nevědomé, totiž v pseudonáboženské konstrukci sebe sama jakožto utopického projektu.³ V těchto souvislostech není zásadní, zda použijeme výraz radikální socialismus nebo komunismus – jak známo, Karel Marx při vytvoření ideologie socialistického typu používal kolem roku 1848 výraz komunismus, na druhé straně je jisté, že při vytvoření politických stran sociálně demokratického, evolučního (reformního) typu nabyt výraz socialismus poněkud „jemnějšího“ zabarvení oproti „tvrdšímu“ a „násilně revolučnímu“ slovu komunismus. Jinými slovy: existuje samozřejmě socialismus respektující principy parlamentní demokracie. V myšlení mnoha revolucionářů a zejména v praxi komunistických režimů se však tyto pojmy zčásti slévaly dohromady, zčásti byly uměle rozlišovány; v každém případě však byly vždy chápány jako revoluční, do budoucna zaměřené konstrukty, které měly změnit člověka a celý svět.

Křesťanství je naproti tomu premoderní nauka, která od svého počátku na sebe bere podobu institucionálních církví a náboženských společností, pro něž je rozhodující život a odkaz historicky skromně doložené postavy Ježíšovy, která však se brzy rozrostla do výrazné prokreslenosti a hloubky v teologii církve prvních tří staletí po Ježíšově smrti. Křesťanská nauka je tedy velmi stará záležitost, která získala svou základní podobu zejména na ekumenických koncilech a která se tříbila v průběhu mnoha staletí, i za cenu rozdělení a vzájemných půtek mezi křesťany. To však neznamená, že je to nauka zcela neměnná. Naopak: vzhledem k tomu, že jsou základní naukové principy stále diskutovány a reinterpretovány, získala tato nauka značnou pružnost, která umožnila vznik nových křesťanských směrů zdůrazňujících určitou její stránku, navíc ve své pestrosti podnítila vznik a rozvoj mnoha lokálních variant, které odpovídají různým lidským kulturám – a v moderních společnostech především různým kulturám národním. Je tudíž relevantní otázka, zda můžeme mluvit o jediné křesťanské nauce, když existuje v tolika podobách a směrech. V českém a slovenském prostředí 20. století například existovalo a působilo několik hlavních větví křesťanstva, které se

k sobě nestavěly vždy právě přátelsky. Pro historika je ovšem důležitější, že křesťanská nauka či nauky nejsou a ani nemohou být akceptovány v praxi ve své plnosti – už z toho důvodu, že jsou značně obsáhlé – a že z důvodu stabilní a pravidelné interpretace se mohou významně měnit jejich akcenty: v moderní době v závislosti na velkých ideologiích, například nacionalismu nebo socialismu. Tato skutečnost se zvláště projevuje v těch doktrínálních partiích, které nejsou v centru systému, ale na periférii, tj. které se netýkají ani tak pojetí Ježíše jakožto Krista nebo chápání Boží Trojice, ale především sociálního života a života křesťanů ve světě. Jednotlivé složky nauky by měly být sice z povahy celého systému propojeny, v praxi však tomu tak zdaleka není.

V následujících pěti poznámkách se pokusím věnovat jednomu z aspektů tohoto poměrně komplikovaného vztahu, přičemž si kladu za cíl formulovat některé otázky, které se týkají vztahu křesťanů k fenoménu radikálního socialismu po roce 1945. Tento předěl se mi zdá v jistém směru významnější než rok únorového komunistického puče, jakkoli nechci snižovat jeho význam pro moderní československé dějiny. Poválečné tříletí v sobě totiž obsahuje motivy a důrazy, které budou po roce 1948 zhuštěny a rozšířeny, zejména reprezentanty nové moci. Z hlediska mentalit změněných válečnými událostmi je však mezník 1945 přinejmenším stejně významný. Občas se nevyhnu i upozornění na dějiny idejí v předválečných křesťanských milieu – například v prostředí Českobratrské církve evangelické vyrostly v průběhu 20. a 30. let 20. století koncepty, které pracovaly se socialistickými prvky (chápanými ovšem především v jejich sociální dimenzi a v dimenzi zájmu o svět a dělníky) a které ovlivnily i poválečné dění. V této souvislosti budiž zmíněna jména Josefa Lukla Hromádky, Františka Linharta, Emanuela Rádl a Jaroslava Šimsy.⁴

Racionální defenziva

První poznámka se týká základního postavení křesťanů v rámci prostředí, které ovlivňovalo socialistické učení i praxe. V poválečném tříletí nedošlo ještě k otevřenému pronásledování (na Slovensku ovšem kvůli síle ka-

tolické církve byla sílící komunistická strana o poznání agresivnější, především vůči politicky orientovanému duchovenstvu), přesto se však již v této přechodné době společností šířily antiklerikální nálady. Po komunistickém převratu se však křesťané ocitli v silném tlaku, a to nejen díky přímé komunistické propagandě, ale prostřednictvím ateistické výchovy dětí a mládeže ve školách, omezování výuky náboženství, znemožňování činnosti katolickým řádům a kongregacím a dalším restriktivním opatřením, z nichž asi nejvýznamnější byl přímý útok na křesťanská intelektuální centra. Zdá se ovšem, že pro budoucnost nebezpečnější byla ta praktická politika uplatňovaná institucemi komunistického státu, která předstírala, že jsou dodržována všechna lidská práva včetně práv náboženských a že postihováni jsou jen nepřátelé státu a nového režimu – že všichni, kdo „poctivě pracují“, mohou mít jakékoli přesvědčení, byť by bylo výrazem přežitého, „buržoazního“ pohledu na svět. Podstatné ovšem bylo to, že i křesťané, kteří byli ochotni se podílet na budování nové, socialistické společnosti a kteří do té či oné míry nepostrehli nebezpečí ztráty vlastní identity, jež jim hrozilo, byli přinuceni k projevům spíše *obranným*. I tato obranná pozice nasvědčuje tomu, že křesťané byli ve své většině lidé spíše racionálního smýšlení, kteří nepodlehli nové komunistické utopii v celé její šíři. I křesťanské osobnosti, které se pokoušely smířit křesťanskou a radikálně socialistickou nauku, i ti, kteří obhajovali některá socialistická tvrzení či praktické kroky, byli nutně v *racionální defenzivě*, nebo, v horších případech, se nechali zlákat společenskými výhodami výměnou za úlitby režimu – u těchto křesťanů se však již nedá hovořit o podlehnutí ideologii či utopii, ale jen o osobním kalkulu. Zajímavá je však navíc skutečnost, která ovlivňovala i vzájemné vztahy mezi křesťany. V průběhu existence komunistického režimu vznikl zvláštní fenomén: zatímco křesťané, kteří odešli do zahraničí nebo i trpěli v komunistických koncentračních táborech, byli do jisté míry svobodnější, a tudíž kritičtější vůči svým loajálnějším souvěrcům, u křesťansky orientovaných osob, které se vážně pokoušely smířit oba „světové názory“, vznikal naopak pocit jisté nezastupitelnosti, odpovědnosti za druhé, ba určitý pocit obětavosti – tedy po-

cit aktuální přítomnosti jistých křesťanských ctností, který umožňoval setrvání v přijatých rolích. Velmi zjevné je to u křesťanského protestantského teologa Josefa Lukla Hromádky, dnes v českém prostředí diskutované osobnosti, který si vytvořil filozoficky a teologicky podloženou nauku o nezastupitelnosti takového postoje, který by respektoval nový politický řád a současně se jej snažil christianizovat.⁵ Jakkoli tento do značné míry „zástupný“ postoj nelze nepodezřívát z notné dávky *naivity* a jakkoli utrpěl těžké rány v srpnu roku 1968, je možné konstatovat, že se v průběhu padesátých a šedesátých let usadil v křesťanských prostředích tak pevně, že přežil i do éry tzv. normalizace společnosti po roce 1969.

Reinterpretace národních tradic

Druhá poznámka chce otevřít jedno z velkých témat, které prozatím čeká na své zpracování, totiž téma vztahu radikálního socialismu, křesťanství a nacionalismu. Zde je dobré připomenout vývoj před rokem 1945. Křesťané v Československu měli ve svých hlavních proudech specifický vztah k národní myšlence a národnímu hnutí. Katolíci se snažili během první republiky i později vyrovnat s podezřením, že nejsou dostatečně pronárodní, značnou horlivostí, založenou na starších národních tradicích z barokní doby a z 19. století. Na druhé straně se otevírali myšlenkovým proudům, které zdůrazňovaly spíše konzervativní, stavovské a autoritativní prvky vládnutí a společenského řádu, jež měly velmi často silný národní akcent. Evangelíci, kteří na počátku nové republiky spojili své síly v jednu církevní organizaci (Českobratrskou církev evangelickou), získali obrovskou výhodu v podpoře národních a demokratických tradic ze starších epoch, skutečně či údajně propojených s novou státní ideologií, podporovanou i vlivným a uctívaným prezidentem. Československá církev, která vznikla z nespokojené části katolického duchovenstva v roce 1920, byla zřejmě nejvíce napojena na nový stát a jeho interpretaci národního vývoje. Její antikatholicismus navíc způsobil, že se pojetí národního odkazu ještě více polarizovalo. Období druhé republiky a období válečné toto základní nastavení zproblema-

tizovaly. I přes značné oběti a účast v odboji bylo duchovenstvo i laici téměř všech církví na konci války v obtížnějším postavení než před ní. Na katolících lpěl stín aktivismu z let 1938–1939, protestanté přišli o podporu státní ideologie, která ztratila masarykovský, reformační a humanistický akcent, malé evangelikální církve měly plno práce s restaurací svých obcí. Co naopak posilovalo, byly určité socializující a pronárodní trendy v Československé církvi a v části pravoslavné církve, která tendovala od jihoslovenské obediencie k ruské ortodoxii.⁶ To se po roce 1948 ovšem těmto církvím ukázalo jako osudné: všechny náboženské společnosti sice ztratily na kvantitativní síle, československé a pravoslavné církve však navíc přišly o svůj předválečný a válečný kredit. Komunistům se podařilo umně využít kombinace antikatolických tendencí, zdůraznění tzv. pokrokových národních tradic (Jan Hus a husitství) s údajným vyřešením sociální otázky. Příkladem cesty, jakou urazilo relativně mnoho československých věřících, jsou životní osudy a intelektuální zaměření Františka Hníka, děkana Husovy československé bohoslovecké fakulty na začátku padesátých let a pozdějšího biskupa. Ten se profiloval za první republiky jako nadšený přívrženec masarykovského odkazu a ve svých předválečných článcích zdůrazňoval sociální aspekty křesťanství. Po válce a zejména po roce 1948 napsal knihy, které podřizovaly křesťanskou nauku komunistickým ideálům a *reinterpretaci národních tradic*, respektive jejich *dělení na tzv. pokrokové a reakční*.⁷ Komunisty zdůrazňované osobnosti či epochy národních dějin v sobě musely obsahovat přinejmenším zárodky jejich revoluční doktríny, byť by se musely z velké části domýšlet. Nová historiografie a filozofie ve svých talentovaných představitelích, k nimž patřili například Milan Machovec či Josef Macek, se nesnažila o nic menšího než o vytvoření celkového konstruktů národních dějin plného nových revolučních symbolů a vývojových determinant. Tato historiografie razila cesty, které byly směřodonné i pro prosocialisticky orientované křesťanské teology. Tradiční církevní dějiny, pěstované již před válkou na teologických fakultách poněkud ve stínu světských pracovišť podle osvědčených metod a vzorů, musely zcela přepustit místo trendům doby

a odejít na pověstné smetiště dějin – a nutno dodat, že až na výjimky, k nimž patřil například tradiční zájem o cyrilometodějství a zájem o neortodoxní proudy v křesťanství (Vojtěch Tkadlčík, Amedeo Molnár), poněkud tolerované režimem, a na výjimku tříletého intermezza na sklonku 60. let, trval tento nucený odchod celé čtyřicetiletí. Pozornost si v souvislosti s národním akcentem zaslouží alespoň zmínka o rozdílech mezi českými a slovenskými křesťany. Snad nebude nemístné a ke slovenské křesťanské veřejnosti nespravedlivé, když budeme tvrdit, že ve své většině pro ni představoval národní (tj. slovenský, nikoli československý) aspekt významnější téma než pro křesťany z českých zemí. To se začalo silně projevovat při řešení národnostních otázek v roce 1968, ale především v období normalizace, kdy aktivity jak oficiálního vedení slovenské církve, tak i občanské disidentské činnosti a nálady slovenské veřejnosti napovídaly, že rozhodující linie se nevede jako v Čechách a na Moravě na pozicích občanského prvku *oproti* křesťanskému, případně občanského s křesťanským, ale že k této dvojici musí být přidán třetí člen, vyjádřený slovem *národní*.

Exilová specifika

Třetí poznámka chce vystihnout jisté rysy křesťanské exilové produkce a zaměření některých jejích autorů. Je faktem, který je možné označit za typický nejen pro český a slovenský exil, že totiž exulanti netvořili jednolitý názorový proud – opak je pravdou. To má celou řadu důvodů. Zcela zřejmá je existence několika generačních vrstev, které se označují většinou podle let vynuceného odchodu z vlasti (generace osmačtyřicátníků, osmašedesátníků). Toto hledisko je ovšem ještě komplikováno exulanty, kteří odcházeli v jiných dobách, například na sklonku padesátých let, případně těmi, jejichž osud byl natolik jedinečný, že jej nelze jednoduše zařadit: mám na mysli například „exilový“ příběh kardinála Josefa Berana. Charakteristiku křesťanského exilu nelze navíc podat zjednodušeně jako popis antikomunistů a jejich aktivit, jakkoli je zřejmé, že z povahy věci se v exilu ocitaly především osoby se značně kritickým vztahem

k „socialistickému zřízení“. To ovšem není možné generalizovat. Je spíše pravdou, že exil tvořily různorodé osobnosti, které pracovaly takřikajíc samy za sebe, nebo případně různá centra, která měla dostatečně širokou platformu na to, aby produkovala velmi různé (a často kontroverzní) názory. Je to typické u těch center, která disponovala vlastní organizační a vydavatelskou aktivitou. Exil byl navíc rozrůzněný samozřejmě konfesijně, i když je faktem, který platil například i pro křesťanskou opozici vůči režimu doma, že byla někdy uzavírána poněkud účelová ekumenická spojení. Křesťany sice rozdělovaly naukové rozpory, spojoval je ale společný nepřítel. Psal-li například v padesátých letech na stranách exilového *Husova lidu* protestantský pacifista Přemysl Pitter o tom, že křesťané nemohou podlehnout komunistické indoktrinaci a musí se rozpomenout na své duchovní kořeny, které je učí rozlišovat mezi správně a nesprávně užívanými pojmy a mezi pravdivou naukou o člověku a jejím zkreslením,⁸ může nám to připomenout jiné úvahy z té doby, totiž eseje katolického spisovatele Jana Čepa, v padesátých letech vysílané na vlnách rádia Svobodná Evropa.⁹ Na druhé straně není možné zapomínat, že některé velmi nadané osobnosti se v exilu uzavřely do sebe a stali se z nich nejen zapřísáhlí antikomunisté, ale též nepřátelé moderního vývoje vůbec: tento vývoj se zdá být charakteristický například u katolického historika Bohdana Chudoby, který odmítl i církevní koncil pro jeho údajnou otevřenost moderním myšlenkovým proudům. Přínos exilu pro domácí poměry není dobré podceňovat, ale ani přeceňovat. Nemůže být pochyb o tom, že aktivní křesťané pracující v organizacích typu Křesťanské akademie Řím vytvářeli duchovní i intelektuální podhoubí, z něhož mohlo omezeně čerpat i domácí zainteresované publikum. Není vhodné ovšem ani zapomínat na to, že právě domácí, výrazně podvyživená křesťanská scéna, zdrčená přímými útoky komunistického režimu, hodnotila exilové aktivity často ambivalentně. Lze to pochopit odkazem na skutečnost, že šlo často o církevní společenství či jednotlivce v přímém existenčním ohrožení, kteří se pokoušeli zachovat alespoň základy svého náboženského přesvědčení a křesťanské identity. Aktuální a pravidelný

kontakt s exilovými centry měli z domácích křesťanů stejně pouze ti, kteří byli ochotni riskovat opakovaná zatčení, popřípadě přinejmenším úřední šikanu. I ti to aktivní křesťané, jejichž síla nakonec spočívala zejména v tom, že pracovali víceméně na vlastní pěst a bez dohledu církevního vedení, prolezlého donašeči, byli nakonec lidé poměrně konzervativní, jejichž náhledy na postavení křesťanů ve společnosti se s některými exilovými snahami míjely. Situace se výrazně proměnila až v důsledku uvolnění v šedesátých letech, provázeného změnami ve světovém katolicismu, které ostatně ovlivnily i jiné křesťanské denominace, popřípadě alternativní marxistické myšlenkové proudy. V té době se účelová ekumenická spojení začala prohlubovat a zvroutčovat prostřednictvím navázání osobních přátelství (ekumenicky pojatá setkání v Jirchářích, zprvu organizovaná protestanty, ale posléze spravovaná a organizovaná katolíky) a znovu se diskutovala témata, která byla aktuální před válkou nebo nabyla nové aktuálnosti v podobě tzv. dialogu mezi křesťany a marxisty. Sovětská okupace Československa znamenala velkou změnu společenských mentalit, neboť přinesla vystřízlivění z mnoha snů, a to jak u křesťanů (sen o nápravě spáchaných křivd a rychlé obnově křesťanských idejí působících na společnost), tak u nekřesťanů (sen o možné demokratizaci režimu a o reformovanosti sovětského modelu komunismu). Další vývoj už probíhal ve znamení tohoto vystřízlivění: prosovětsky orientovaní komunisté se nadobro zřekli idealistických vizí a rozvíjeli model každodenní konzumnosti, zatímco reformní marxisté a aktivní křesťané, kteří již ostatně byli zvyklí na různé státní ústrky, se začali neformálně sdružovat v různých opozičních hnutích. Z nich byla samozřejmě nejvýznamnější Charta 77, která reprezentovala platformu, na níž se mohli v docela konstruktivním duchu spojit marxisté i křesťané různé konfesijní a ideové orientace. Úloha exilových center, posílených dalšími a hlavně mladšími pracovníky, byla znovu zvýrazněna, což se projevilo vytvářením nových programů, v nichž začalo mít prioritu budování důkladných informačních kanálů, informujících obyvatelstvo normalizovaného Československa o praktikách husákovské nomenklatury, případně o křesťanské kolaboraci s režimem

(hnutí katolického duchovenstva *Pacem in terris*, některé aktivity Křesťanské mírové konference apod.).

Politické představy a omezení

Čtvrtou poznámku věnuji otázce vztahu křesťanů k politice. Nejde výhradně jen o politiku stranickou, politiku KSČ nebo Československé strany lidové, ale o vztah k věcem veřejným v širším, obecnějším slova smyslu. Podstatná je předně skutečnost, že většině politicky aktivních křesťanů bylo angažmá tohoto druhu znemožněno. Politických aktivit a hnutí v pravém slova smyslu se mohl účastnit pouze exil, a to ještě se všemi omezeními, která z exilového života plynou (obtížnost začlenění do nového prostředí a nových struktur, existenční starosti, vzájemné spory apod.). Jakkoli především v padesátých letech bylo učiněno několik pokusů o jednotnou křesťanskou politickou exilovou linii, většinou selhávaly na nedorozuměních a nekompatibilních představách. Svou roli také sehrával fakt, že různé osobnosti v zahraničí i doma hodnotily různě budoucí vývoj, respektive dobu, o níž se předpokládalo, že komunistický režim vydrží s dechem. V Československu byla situace samozřejmě zcela jiná. ČSL se stala satelitní institucí obíhající kolem „mateřské strany“ a postupem času, od počátku uvolnění v šedesátých letech, si vytvářela jakousi vlastní šedou zónu složenou z různých nepolitických, nicméně společenských aktivit (kluby, plesy, poutě, zájezdy), které měly dva význačné rysy. Jejich rádius pokrýval nejen centra, ale vyzářoval především z periferií, z malých měst a vesnic. To bylo dáno tím, že se aktivisté této strany přimkli ještě více k církvi, respektive ke konkrétním římskokatolickým farnostem: to byla ostatně tradiční lidovecká vazba, která se stala v nových podmínkách navíc přirozenou obrannou reakcí. Druhým, víceméně negativním rysem, bylo odcizení vedení této strany a členské základny, která byla převážně na Moravě. Vedoucí funkcionáři museli viditelně reprezentovat stranu a spoluvytvářet „potěmkinovy vesnice“ pro všemocnou KSČ, která si vydržovala jiné politické strany či jejich trosky jen z toho důvodu, aby navenek předstírala, že občané Československa žijí v pluralitním společenském řádu. Celkově by se dalo říci, že

na obecné úrovni vztah křesťanů k politice jako zájmu o dění ve společnosti klesl k bodu obecného nezájmu, což bylo dáno mnoha faktory: likvidací křesťanských politických nebo politizujících aktivit, zavedením de facto monostranického systému, který sice zdiskreditoval především sebe sama, na druhé straně však svou propagandou vytvořil i obecně sdílenou představu, že politika je špatná věc, ať již v socialismu či kapitalismu. K tomu se přidalo to, že u křesťanů bylo záměrně pěstováno přesvědčení, že jsou občany druhé kategorie, což podlomilo jejich sebevědomí. Zajímavá je v tomto ohledu mezikonfesijní rovina problému. Právě z toho důvodu, že existovala tradiční vazba katolické politiky na ČSL, ekumenismus byl v této oblasti tradičním problémem. Protestanté a českoslovenští (husité) neměli ani dříve svou politickou platformu stranického typu, na níž by se angažovali – o to více to lze tvrdit o církvích evangelikálního typu, které byly ostražitě vůči jakékoli politice. Právě tato církevní společenství ovšem způsobovala komunistickému režimu nemalé problémy, neboť neoblomným trváním na svých náboženských principech se občas dostávala do sporu s vyžadovanými normami: nejvíce se to týkalo pracovního volna (práce v sobotu, popřípadě v neděli) a oblasti povinné vojenské služby, která v sobě zahrnovala činnosti se zbraní v ruce, popřípadě přípravu na ničivý válečný konflikt. S tím ostatně měli občas problémy i někteří členové velkých, lidových církví. Podstatné bylo též to, že se režimu podařilo vsugerovat křesťanům myšlenku, že jejich reálná politická síla je zanedbatelná, což v případě lidových církví byla pravda pouze částečná. Faktem je, že domácím křesťanům se nepodařilo až do poloviny šedesátých let nějak výrazněji svou sílu projevit, z velké části díky důmyslné strategii KSČ vůči církvím, v nichž na jedné straně ihned likvidovala i potenciální centra odporu, na straně druhé podporovala mezikonfesijní rozmíšky, například jistými formami úlev a podpor pro vybrané církevní instituce typu teologických fakult apod. I po roce 1968, v němž se projevila jistá síla i slabost církevních institucí (kvantitativní úpadek, provázený na druhé straně oživlým zájmem o tradiční i nové formy zbožnosti), byla politická činnost doménou spíše odvážných jednotlivců, přičemž

jejich úsilí bylo zaměřeno k propojení křesťanských i občanských aktivit. Do tohoto proudu se zapojili posléze i katolíci, u nichž to bylo dříve, před druhým vatikánským koncilem, problematičtější než u nekatolických křesťanů. Je do značné míry zvláštní, že se v těchto nových hnutích typu Charty 77 nebo HOS angažovali vedle pluralitně smýšlejících teologů typu Josefa Zvěřiny a Václava Malého, kteří si do jisté míry mohli dobře rozumět s evangelickými disidenty typu Jaroslava Šimsy, také velmi konzervativní laici (Václav Benda, Radomír Malý, Pavel Bratinka), kteří v rámci formujícího se disentu představovali určitou „opozici v opozici“, což se projevilo například při formulování prohlášení Charty 77 o historických problémech a historiografických interpretacích.¹⁰

Zpěvy míru

Poslední poznámkou bychom se mohli dotknout některých témat, která měla v éře komunistického Československa velmi silnou symbolickou rezonanci jak pro „budovatele komunismu“, tak pro celou řadu křesťanů. Na základě užívání a především zneužívání těchto témat-konstrukťů mohli komunisté spolupracovat s některými křesťany, využívat jejich služeb, působit na křesťanské sociální citění a rozdělovat, případně znejistovat tímto způsobem jednotlivce i celá konfesní společenství. Už byla řeč o prvku národní tradice, jehož reinterpretační vedla k tomu, že zvláště někteří protestanté a příslušníci Československé církve mohli získat dojem, že nově instalovanému režimu jde sice předně o zdůraznění revolučních třídních bojů, že však rovněž respektuje v této své prioritě i některé prvky starších zájmů o dějiny domácí reformace. Vedle národní argumentace, která byla samozřejmě v praktickém životě v přímém rozporu s českými národními politickými, ekonomickými i kulturními zájmy, neboť sledovala neuváženě především sovětské ideologické vzory bez ohledu na to, zda jsou přenositelné do českého prostředí, byla značně využívaným spojovníkem „sociální otázka“, kterou křesťané ve své tradici rozuměli povětšinou něco zcela jiného než komunisté. Ti však dosáhli jistého úspěchu u křesťanů tím, že spojili sociální akcent s idejemi modernizace

společnosti a s *myšlenkou pokroku*, která byla rozšířena zvláště v těch konfesích, které svou identitu budovaly přinejmenším zčásti na své pokrokovosti – v opozici ke katolickému „zpátečnictví“. Komunisté získali touto rétorikou některé křesťany již ve volbách v roce 1946, zvláště v českých zemích, a některé dokonce v dalších fázích budování své utopické společnosti. Svou úlohu zde sehrála i kritika kapitalistické společnosti, kterou dezorientovaní křesťané za spouštějící se železnou oponou začali vnímat jako společnost rozporuplnou, o níž není v žádném případě možné říci, že by to byla společnost ideální. Toto zmatení pojmů se šířilo především mezi těmi křesťany, kteří přebírali místa v uprázdněném církevním aparátu (v katolické církvi to byly posty biskupských vikářů) nebo kteří se angažovali v různých mírových prorežimních aktivitách. Málokteré slovo ostatně vystihuje zmatení pojmů v komunistické rétorice lépe než slovo *mír*. Bylo to asi nej přesněji řečeno *zaklínadlo*, jehož se využilo na všech úrovních – od inscenovaných procesů s „válečnými štváči“ přes budování velkých „mírových staveb“ a různé umělecké úlitby typu různých „zpěvů míru“ až po aktivizaci křesťanů, kteří si podle režimu měli uvědomit, že mír je tou nej cennější hodnotou, kterou garantuje socialistická společnost, hodnotou, pro kterou je možné přimhouřit oko i nad drobnými nedostatky této společnosti. Mírová (přesněji „mírovácká“) ideologie se začala vyprazdňovat zřejmě již na konci padesátých let v souvislosti s „odčarováním“ významných komunisticky angažovaných spisovatelů, i když své kouzlo neztratila až do sovětské okupace (před ní měla tato ideologie své velké příznivce i mezi křesťany svobodného světa, kteří uvažovali o srovnání dvou systémů a o mírovém a sociálním angažmá SSSR). Po okupaci, podobně jako v jiných případech, byla tato myšlenka zčásti diskreditována, zčásti dostala i jiný náboj díky vývoji na Západě, který přes všechny snahy režimu ovlivňoval dění v Československu. V rámci opozičních protinormalizačních skupin začali působit totiž křesťané, kteří se nechávali stále více inspirovat pacifistickými a antiinstitucionálními západními hnutími, což způsobilo normalizačnímu režimu mnohé, dosud neznámé komplikace, jež byly ještě zvýrazněny vznikem a rozšířením nových křes-

ťanských směrů, které měly svůj původ právě v zahraničním výboji bouřlivých šedesátých let. Tato nová hnutí byla na jedné straně zaměřena méně politicky, což režimu vyhovovalo, na druhé straně přinášela akcenty obnovy, které přinejmenším problematizovaly některé marxisticko-leninské teze o odumírání náboženství.

Pokoušení revolučními ctnostmi

Jakkoli jsme v prvním odstavci uvedli základní postoj křesťanů vůči socialismu jako *racionální defenzivu*, za bližší prozkoumání by možná stálo přece jen to, v jakých dalších specifických oblastech křesťané byli nebo mohli být infikováni přinejmenším dílčími prvky komunistické revoluční nauky, praxe a propagandy. Za výzkum by možná stála rétorika revolučních ctností, která je přítomna v evropské tradici již více než dvě staletí, v podstatě od francouzské revoluce na sklonku 18. století. Podle této tradice jsou kritéria lidskosti hledána především v odvaze v krizových momentech, zejména ve válce, v odvaze prozkoumávat pionýrsky nové cesty do budoucnosti – a především tato tradice vznáší zásadní apel na rovnost mezi lidmi, který provází ostrá kritika všech sociálních nerovností. Křesťané byli nutně v pokušení poměřovat své vlastní ideje a praxi touto revoluční linií, ostře vyhocenou v poválečné době a přítomnou i v dialozích s otevřeným marxismem v šedesátých a sedmdesátých letech. Pro některé křesťany mohla být inspirativní například samotná revoluční myšlenka, kterou se arci pokoušeli tu promyšleněji, tu méně promyšleně aplikovat i v oblasti evropského vývoje a dějin křesťanství.¹¹ Klíčový demokratický apel na rovnost, přejatý radikálním marxismem a pouze v oblasti proklamací uplatňovaný za komunistického režimu, v sobě obsahuje též jistou dávku svůdnosti, zvláště pokud si uvědomíme, že křesťané (přinejmenším klasických konfesí) jsou svým premoderním původem vždy jistým způsobem v opozici proti modernímu světu s jeho egalitním demokratizačním nárokem. Vedle ideje rovnosti tu však byly ještě dvě skutečnosti, silně ovlivňující i nemarxistické, nekomunistické myšlení: na jedné straně příslib, že lze prohlédnout smysl dě-

jin, onu „prastarou hádanku“, kterou se trápí lidstvo odjakživa, a dále příslib příchodu „nového člověka“, který se objevuje v jisté prorocké vizi Friedricha Nietzscheho už ve druhé polovině 19. století, ale je poté realizován v socialistickém myšlení a praxi. Zdá se, že právě tyto dva momenty jsou v marxisticko-leninském způsobu uvažování nejvíce „náboženské“, první ve smyslu umožnění pravdivého poznání o postavení člověka v rámci univerza, druhé ve smyslu eschatologickém. Zde ale muselo myšlení radikálního socialismu narazit na mentalitu a stereotypy křesťanského myšlení, na principy po staletí předávané z generace na generaci. Totiž na základní křesťanské přesvědčení, že úplné poznání souvisí s konkrétním příchodem „nového člověka“, Ježíše Krista, na konci věků. Interpretací a zejména ideologickou dezinterpretací bylo možné znejistit tuto křesťanskou víru a zabarvit ji do „světštějších“ odstínů, jak se v mnoha případech jistě stalo. Na druhé straně zde tato hranice, byť poněkud rozrušená, stále stála, a sám fakt, že křesťané byli vždy považováni reprezentanty socialismu za v podstatě „nekompatibilní“, případně přinejmenším „nespolehlivé“ a „podivínské“, neumožňoval křesťanům úplnou identifikaci se socialistickým způsobem myšlení – a konečně i života.

Uvedených pět poznámek i závěrečná teze o vlivu revolučních ctností nemohou samozřejmě jakkoli vyčerpat složitou a časově dlouhodobou problematiku vztahu křesťanů k radikálnímu socialismu jakožto ideologii či pokusu o její uskutečnění prostřednictvím instalace komunistického režimu. Mohou být snad vystižením několika základních rysů problému, který by vyžadoval další historické zkoumání s interdisciplinárními vazbami, jak již bylo řečeno v úvodu. O potřebnosti takového úkolu jsem však pevně přesvědčen.

Poznámky:

¹ Výrazně je to vidět na zkoumání historie evropských revolucí, respektive na zkoumání propojení revoluční ideologie a politiky. K tomuto typu srov. práce F. Fureta, M. Ozoufové, M. Malii.

² Tento koncept rozvádí Martin Malia ve své knize *History's Locomotives. Revolutions and the Making of the Modern World*. Yale University Press, New Haven & London 2006, zvláště ve třetí části věnované revoluci 1848, marxismu a Druhé internacionále a revoluci ruské.

³ Srov. filozofický rozbor Rio Preisnera „K elementární fenomenologii poúnorové doby“ z knihy *Až na konec Česka*. Rozmluvy, Londýn 1987, s. 8–45.

⁴ K evangelickému teologickému a vůbec intelektuálnímu životu srov. inspirativní studii Martina Putny: „Místo osobností z protestantského prostředí v české kultuře po roce 1918“. In: *Lidé města (Urban People)* 3/2008, roč. 10, s. 45–82.

⁵ Z bohaté literatury o J. L. Hromádkovi připomínám alespoň studii Dobeš, Jan: „J. L. Hromádka – hlas pravého nebo falešného proroka?“ In: Marek, Pavel – Hanuš, Jiří (eds.): *Osobnost v církvi a politice. Čeští a slovenští křesťané ve 20. století*. CDK, Brno 2006, s. 462–475.

⁶ Nejnověji srov. Marek, Pavel: *Pravoslavlí v Československu*. CDK, Brno 2008.

⁷ Srov. např. Hník, František: *Církev a mezinárodní otázky*. TND Blahoslav pro ústřední radu československé církve, Praha 1950.

⁸ Srov. Čejka, Marek – Hanuš, Jiří (eds.): *Křesťané a socialismus*. CDK, Brno 2008, s. 78–89.

⁹ Srov. Čep, Jan: *Samomluvy a rozhovory*. Vyšehrad, Praha 1997.

¹⁰ Srov. dokument č. 11/84 nazvaný *Právo na dějiny*, in: <http://www.charta2007.cz/index.php?sh=dokum/7>.

¹¹ Velmi inteligentní křesťanské uvažování o revolučních tradicích, aplikovaných na dějiny evropské civilizace a historii křesťanství, reprezentují exilové texty teologa Karla Skalického, který ovšem nemůže být podezříván ze sympatií k socialistickému režimu v Československu i jinde. Jeho úvahy jsou spíše dokladem „obranného“ pokusu vůči vyvlastnění revolučního křesťanského poselství projevujícího se v dějinách revolučním marxismem a komunismem.

Jiří Hanuš, historik, pracuje na Historickém ústavu FF MU, věnuje se evropským dějinám 19. a 20. století a dějinám historiografie, je autorem publikací, které se zabývají fenoménem tzv. skryté církve, církevními dějinami v ekumenické perspektivě a evropskou sekularizací.

Futurismus a politika

Sto let od Marinettiho manifestu

KATEŘINA HLOUŠKOVÁ

Před sto lety, v únoru roku 1909, vyšel ve francouzském listě *Le Figaro* první z dlouhé řady manifestů. Jeho autorem byl Filippo Tommaso Marinetti, kontroverzní italský umělec, jehož silná osobnost a záměrně šokující názory strhly lavinu, která měla za cíl vytvořit zcela novou, moderní, skutečně sjednocenou Itálii, jež se zbaví „zapáchajícího hnisu minulosti“. 20. února 1909 tak spatřil světlo světa italský futurismus.



Za novou Itálii

Tento pozoruhodný umělecký směr postupem času získal, či snad od samého počátku měl, ambice dát nový řád nejen literatuře či výtvarnému umění, ale i divadlu, hudbě, tanci, designu, nábytku, módě, italské kuchyni, morálce a také politice. Marinetti a jeho následovníci si nekladli malé cíle, již od počátku se v jejich proklamacích objevovaly skutečně radikální myšlenky zasahující značnou část italského veřejného života. Taktéž v roce 1909 byl uveřejněn i první politický manifest: „My futuristé máme jediný program, jímž je hrdost, energie a národní rozpínavost... žádáme od všech mladých mozků Itálie, aby do posledního dechu bojovaly proti těm, kteří se paktují se starými a s kněžími... chceme národní reprezentaci, která odstraní mumie, osvobodí nás od zbabělého pacifismu, bude připravena překazit jakoukoliv léčku a odpovédět na jakoukoliv urážku.“¹ Po útoku na Libyi (1911), kde Marinetti působil jako dopisovatel, následoval další manifest: „...Jsme hrdí na to, že naše vášeň pro válku prodchla celou zemi, povzbuzujeme italskou vládu, která se konečně stala futuristickou, aby znásobila všechny své národní ambice, aby ignorovala stupidní nařčení z pirátství a veřejně vyhlásila zrod panitalismu.“² O dva roky později, v roce 1913, futuristé zveřejnili svůj politický program, který mimo

jiné žádal „největší námořnictvo a největší vojsko, lid hrdý na to, že je lidem italským, aby mohl vést válku, jedinou hygienu světa... Cynickou, absolutní a agresivní zahraniční politiku, koloniální expanzi..., antiklerikalismus a antisocialismus. Kult pokroku, rychlosti, sportu, fyzické síly, šílené odvahy, heroismu...“³ Není divu, že mnozí k pojmu futurismus jedním dechem přidávají též pojem fašismus. Do jaké míry je však toto téměř ztotožňování oprávněné? Byl futurismus inspirací italských fašistů, jejich hláskou troubou, oficiálním uměním?

„Literatura až dodnes velebila jen strnulost, nábožné vytržení a ospalost. My se klaníme agresivnímu pohybu, horečnaté nespavosti, běhu, saltům mortale, fackám a ranám... Čas a prostor již neexistují. Žijeme v absolutnu, protože jsme již vytvořili věčnou a všudypřítomnou rychlost.“⁴ Těmito a mnohými dalšími slovy, jež velebila krásu a sílu strojů – především automobilu, ohlásil básník Marinetti vznik svého hnutí, které mělo „zničit muzea, knihovny, veškeré akademie a bojovat proti moralizování, feminismu a proti

Obr. 1: Alfredo Ambrosi: Benito Mussolini, 1930
Mussolini srostlý s Římem, alegorie samotného duceho i jeho snah o přestavbu hlavního města, která byla realizována například v podobě nové čtvrti EUR (*Esposizione universale Roma*), via della Conciliazione či univerzitního kampusu La Sapienza.

jakémukoliv prospěchářství“.⁵ Jeho výzva směřovala především k mladým básníkům a literátům, kterým se tímto otevřel prostor „osvobozeného slova“, literárního díla nesvázaného pravidly pravopisu, interpunkcí ani diktátem řádkování či typografickými pravidly. Slova volně plnila listy papíru, dovoleno bylo vše, co potíralo minulost, velebilo svobodu a opájelo se rychlostí moderní doby.

Sám Marinetti měl všechny předpoklady stát se charismatickým vůdcem, byl velmi bohatý, nezávislý, obdařený mimořádnou energií a obklopený hustou sítí nejrůznějších užitečných známostí. Není divu, že jeho radikální postoje brzy inspirovaly i umělce mimo literární sféru. V lednu roku 1910 k němu do luxusního milánského bytu na via Senato přišli Umberto Boccioni, Carlo Carrà a Luigi Russolo. Tři malíři, kteří se poznali již na akademii a jejichž hlavním cílem bylo „dělat něco nového“. Dosud se scházeli v kavárně na via Carlo Alberto, kde vášnivě diskutovali o umění, nyní jejich touhy dostaly jasný směr. Druhý den po inspirativním setkání s Marinettim v kavárně blízko Porta Vittoria sepsali manifest, který vyšel 11. února jako *Manifesto dei Pittori futuristi* – manifest futuristických malířů. 11. dubna téhož roku k němu přidali takzvaný technický manifest, který více přibližoval záměry mladých umělců: „Prostor už neexistuje; ulice zalitá deštěm a ozářená pouličními lampami se noří až do jádra země. Slunce je od nás vzdáleno tisíce kilometrů, ale copak ten dům, který před ním stojí, není jakoby zasazen do slunečního talíře? ... na tváři člověka, s nímž mluvíme na ulici, vidíme koně, který běží někam daleko. Naše těla se noří do divanů, na nichž sedíme, divany se noří do nás, stejně tak jedoucí tramvaj vstupuje do domů, které se na ni vrhají, mísí se mezi sebou... Jak můžeme lidskou tvář vidět jako narůžovělou... je žlutá, rudá, zelená, je modrá, fialová... Pryč z toho, v čem žijeme, není to nic než temnota.“⁶ (bar. II) Jen o měsíc později se uskutečnila i první futuristická výstava. Bylo to v Miláně v prostorách nepoužívané tovární budovy firmy Ricordi. Futuristická plátna si přijel prohlédnout i uznávaný florentský literát, šéfredaktor revue *La Voce* Ardengo Soffici. Jeho kritika byla dosti zdrcující, nařkla malíře z falešných snah o novost tím, že své obrazy za-

halili do „zmatení naplácaných barev a znovuožileho omylu divizionismu“.⁷ Milánští futuristé reagovali zcela v duchu Marinettim propagovaného aktivismu. Zorganizovali trestnou výpravu, počkali si na Sofficiho v jeho oblíbené florentské kavárně Caffè delle Giubbe Rosse, kde slova nahradili činy. Strhla se bitka, která měla dohru na policejní stanici. V roce 1913 se nicméně obě skupiny, milánská i florentská, spojily a založily futuristický časopis *Lacerba*. A přidávali se i další, Fortunato Depero, Enrico Prampolini, Mario Sironi, Antonio Sant'Elia, s nimiž rostl i počet nejrůznějších manifestů.

Mezitím Marinetti úspěšně propagoval futurismus i za hranicemi Itálie. V únoru 1912 se v galerii Bernheim-Jeune uskutečnila první pařížská výstava, na níž se futuristé distancovali od kubismu, který je dle jejich názoru příliš statický. (bar. I) Na tuto provokaci reagovalo velké množství kritiků, mezi jinými i Apollinaire, Blanche, Vauxcelles, někteří se vyjadřovali pochvalně, jiní s odporem, ale důležité bylo, že se futurismus dostal do mezinárodního povědomí. Po Paříži následovaly Londýn (Sackville Gallery), Berlín (Der Sturm), Brusel a další evropská města. Katalog, jenž putovní výstavu doprovázel, obsahoval další upřesnění teorie futurismu v malířství, „aby byl divák v centru obrazu, stačí, když mu nabídneme syntézu toho, co si pamatujeme, a toho, co vidíme,“⁸ a definici tzv. *linee-forza*, které mají diváka přitáhnout a vtáhnout do děje, aby i on bojoval s objekty obrazu. (bar. III)

Období před první světovou válkou bylo pro futuristy velmi plodné a úspěšné, stali se jednou z vůdčích sil evropské avantgardy. Marinetti rozvinul své představy osvobozené literatury; Francesco Balilla Pratella definoval zásady futuristické hudby; Russolo představil svoje *intonarumori* – bizarní konstrukce hudebních nástrojů simulující zvuky moderní technické doby; Carrà zpracoval teorii malířství zvuků, hluků a pachů; Balla představil své návrhy designu, nábytku a oblečení; Sant'Elia položil základy futuristické architektury; a Valentina de Saint-Point, jediná žena-futuristka, šokovala tehdy skandálním manifestem smyslnosti hlásajícím jak antifeminismus, tak i absolutní sexuální svobodu. Kromě uměleckých úspěchů

spojoval první generaci futuristů ovšem také intenzivní zájem o politiku.

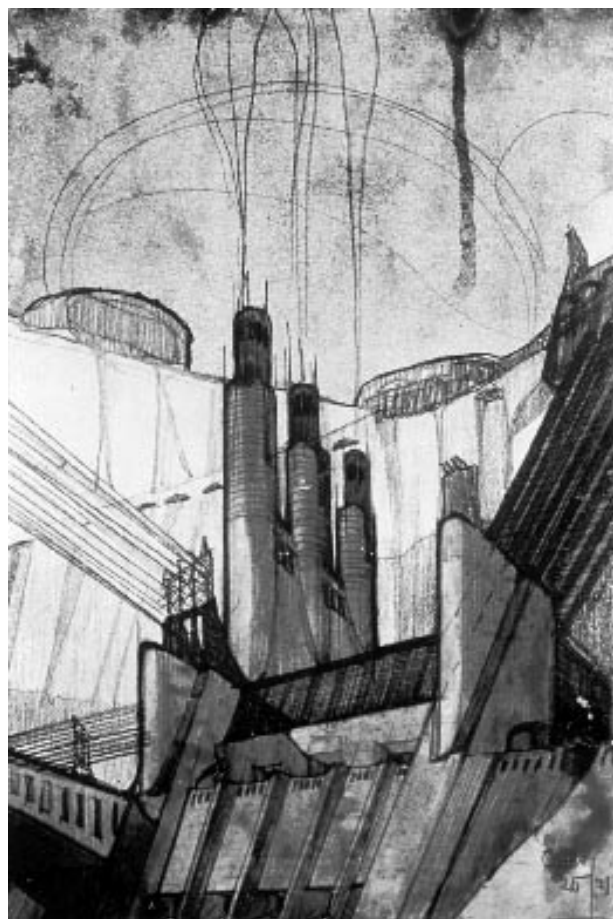
Ruku v ruce?

Máme-li najít odpověď na otázku vzájemného vztahu futurismu a fašismu, je nutné upřesnit, že futurismus vznikl a získal mezinárodní věhlas dříve, než se zrodila idea italského fašismu. Původní *fasci*, odhlédneme-li od antických konotací, byly levicově orientované skupiny sdružující revolučně naladěnou mládež. Mezníkem jejich celkem nenápadného vývoje byl až rok 1914, kdy se domluvily na společném postupu v rámci hnutí *Fasci d'Azione rivoluzionaria* (Skupiny pro revoluční činnost). Benito Mussolini, mladý socialista, novinář a nepříliš originální spisovatel, byl tehdy hlavou milánské buňky.

Milán byl „hlavním městem“ i pro Marinettiho. Tady (stejně jako v dalších větších městech severní Itálie) organizoval své slavné *serate*, veřejnosti přístupné večírky, kde zněla futuristická poezie, hrálo se futuristické divadlo, představovala se futuristická móda, servírovala futuristická jídla... Šokujícími názory a nejrůznějšími provokacemi vyvolávali vystupující umělci v příchozích nadšení pro věc, ale ještě raději kontroverzi a odpor. Projevy nevole návštěvníků, končící mnohdy narušením veřejného pořádku a následným zásahem policie, byly pro nové hnutí tou nejlepší reklamou. O nepokojích následně psala lokální i celonárodní média, idea futurismu se tak šířila v celé italské společnosti. Tento způsob mobilizace veřejného mínění se stal vzorem i pro politické provokace mladých fašistů, které s futurismem spojoval obdiv k síle, strojům, rychlosti, touha po změně, důraz na vše národní a výzvy ke kolonialismu a vstupu do války. (bar. IV) Členství v některé z *fasci* a sympatie k futuristickému hnutí šly mnohdy ruku v ruce.

První světová válka, kterou futuristé i fašisté přivítali s velkým nadšením (bar. V), znamenala jistý předěl. Mnozí, včetně Marinettiho a Mussoliniho, nastoupili jako vojenští dobrovolníci. Přímý kontakt s válečnými útrapami pro některé znamenal jisté vystráznění a otupení nejostřejších hran. V průběhu války přišlo futuristické hnutí o své čelní představi-

tele. V roce 1916 zemřel nejvýraznější malířský talent Boccioni a také geniální architekt Sant'Elia (obr. 2), Carrà již dříve přehodnotil svůj radikální postoj a přiklonil se spíše k hnutí „návrat k pořádku“, Sironi stejně jako Russolo se názorově sblížili s neorealistickou skupinou *Novecento*. Futurismus však nezanikl, naopak, manifest *Ricostruzione futurista del universo*, jenž spatřil světlo světa již za válečných let a za nímž stáli především Balla a Depero, znamenal nový významný impuls, díky němuž mnozí badatelé mluví o druhém futurismu či alespoň druhé futuristické generaci.



Obr. 2: Antonio Sant'Elia: Centrale elettrica (Elektrárna), 1915
Jedna z vizí geniálního architekta-vizionáře, jehož návrhy však nebyly nikdy realizovány. Mnohem později se k nim vrátili architekti skupiny Archigram či v současnosti, i když nikoliv bez výhrad, jednotlivci jako Hans Hollein (Haas Haus ve Vídni) nebo Raimund Abraham (Rakouské centrum v New Yorku).

Neztratil se ani politický radikalismus. Marinetti v roce 1918 vydal manifest oznamující založení futuristické politické strany zcela oddělené od uměleckého hnutí. V jejím programu se vedle apelu na boj s analfabetismem, požadavku osmihodinového pracovního dne či odpovídajícího platu pracujícím ženám a zavedení dělnické penze, setkáme i s poněkud absurdními požadavky na povinná tělesná cvičení pod hrozbou pokuty, zakládání škol odvahy a „italskosti“, volnou sexualitu a vznik instituce „státních dětí“, ale také silný antiklerikalismus („jediným náboženstvím Itálie je zítřek“) a všeobecnou připravenost k válce až do totálního vítězství („jehož cílem má být uvolnit, vyčistit, obnovit a výrazně zvětšit Itálii“).⁹ Přestože byla tato politická strana chápána spíše jako další výstřelek výstředního milánského dandyho, její extrémní program oslovil část takzvaných *arditi*, vojáků speciálních jednotek, válečných veteránů první světové války proslulých svým černým stejnokrojem (*Camice nere*), který se později stal symbolem ozbrojených sil fašistické Itálie. V roce 1919 tak byla vytvořena asociace bojovníků, jejímž ústředním médiem se stal časopis *Roma Futurista*. Tehdy začali radikálně naladěni futuristé úzce spolupracovat s nyní již pravicovým redaktorem a nadějným začínajícím politikem Benitem Mussolinim, který spoléhal na jejich neotřesitelnou vůli k obnově, agresivní rétoriku, ale především na akceschopnost dobře organizované skupiny.

Jejich první společnou akcí bylo narušení socialistického shromáždění v Miláně, jež se konalo v lednu 1919. Futuristé společně s fašisty v podstatě znemožnili vystoupení socialistického ministra Leonidy Bisolatiho, který odmítal program italské nacionalistické expanze a obhajoval důvody, proč se Itálie vzdala – mimo jiné – území historické Dalmácie a přístavu Terst. V březnu téhož roku stál Marinetti po boku Mussoliniho při zakládání *Fasci di Combattimento*, fašistické politické strany, a spolu s dalšími futuristy se účastnil i následných provokací vůči socialistickým shromážděním. Jak se dozvídáme z Marinettiho osobního deníku, futuristické a fašistické pojetí provokace se ovšem od samého počátku značně rozcházelo a futuristům mnohdy dalo dosti práce odradit především některé ze členů *arditi*, aby levicově laděné dělníky ne-

umlátili. Rozpory narůstaly, a tak poslední společnou akcí byla epizoda známá jako „bitva v ulici Mercanti“, tedy vyrabování sídla socialistického deníku *Avanti!*. Marinetti později svoji účast na této akci popíral, ale ať už je pravda jakákoliv, jisté je, že se nadále na fašistických pouličních bojích nepodílel. Při volbách vyhlášených na listopad 1919 však spoluorganizoval volební mítinky a společně s Mussolinim byl na milánské kandidátce fašistické strany. Fašisté ovšem získali pouhých 5 000 z 270 000 možných hlasů a Mussolini tehdy prý vážně uvažoval o ukončení své politické kariéry. Pro Marinettiho to byl jeden z impulzů k ukončení politické kariéry a rozchodu s raným fašismem. Sám o tom napsal: „29. května 1920 opustil Marinetti a někteří vedoucí futuristé Fasci di combattimento, neboť nebyli schopni proti fašistické většině prosadit své antimonarchistické a antiklerikální tendence.“ Jinými slovy řečeno, po prohraných volbách se Mussolini přiklonil k politice založené na paktu s tradičními konzervativními kruhy, jež byla pro futuristy zcela nepřijatelná. Mussolini Marinettiho odchodu rozhodně nelitoval a na jeho adresu prohlásil, že „je to šašek, který si chtěl hrát na politiku, kterého však nikdo – natož já – nikdy nebral vážně“. Když Marinetti v roce 1924 vydal svůj text *Futurismo e fascismo*, vrátil se v něm i k hodnocení období let 1919 a 1920. Opětovně připomněl, že futurismus je jak umělecké, tak politické hnutí, ale do aktivní politiky prý vstoupilo jen v období, kdy „národu hrozilo velké nebezpečí“. Sporná léta označil za „rudou dvouletku“, která však byla překonána, a nyní, s Mussolinim v čele, se již futurismus může plně věnovat svému čistě uměleckému poslání.

Boj o místo na slunci

I přes zřejmý nesoulad na poli politiky stále ještě existovalo několik styčných bodů, které znamenaly, že fašistická Itálie byla pro futuristy přijatelnějším řešením než Itálie monarchistická, klerikální či socialistická. A stále tu bylo i to, co Marinetti považoval za „Mussoliniho futuristický temperament“. Kulturní politika italského fašismu byla totiž odlišná od totalitních režimů v Německu či Rusku, kde bylo moderní umě-

ní záhy nemilosrdně napadáno a násilně potlačováno. Ačkoliv Mussolini časem na oficiální italské umění povýšil svéráznou syntézu klasického umění s římskou mytologií a sklonem k monumentalitě, moderní tendence byly v některých ohledech tolerovány. Perzekuce, jíž byli v Německu vystaveni například expresionisté, italské futuristy nepotkala, ale oscilace mezi adaptací a sebeurčením je mnohdy vystavovala neméně prekérním situacím.

Už od technického manifestu z roku 1910 umělci požadovali, aby se jejich umění přímo účastnilo života, ale představy a požadavky fašistických zadavatelů futuristické estetiky a zásadám často přímo odporovaly. Jednou z možných cest, jak ven ze začarovaného kruhu, byla Marinettiho snaha přesvědčit fašistické špičky, že futuristické umění je tím pravým a jediným možným výrazem nového státu. Marinetti cítil, že futurismu hrozí existenční nebezpečí, a tak se rozhodl pro jednoduchou taktiku, podle níž je nejlepší obranou útok. Když neuspěl přímo u Mussoliniho, který dal svůj odmítavý názor jednoznačně najevo tím, že nepřijal pozvání do Milána na První futuristický kongres, snažil se všemi možnými prostředky zavázat si Mussoliniho vystupováním ve prospěch jeho politiky a vyvolat alespoň zdání toho, že je oficiálními fašistickými špičkami podporován. K tomu mu sloužil futuristický tisk i cesty za hranice Itálie, například do Jižní Ameriky, kde vystupoval jako samozvaný ambasador italského umění. Ve svém snažení pokračoval i přesto, že postoj vedení státu byl jednoznačný. „Fašisté nemohou akceptovat destruktivní hodnoty futuristického programu, naopak musí zavést hodnoty futurismu zcela opačné. Disciplína a politická hierarchie vyžaduje totéž i v umění,“ jak vyjádřil Prezolini v časopise *Il Secolo*.

Marinetti navíc nebyl sám, o titul oficiálního uměleckého hnutí fašistického státu usilovala i další hnutí, ale jedno z nich mělo zvláště výhodné pozice. Šlo o skupinu *Novecento*, která vedla svým způsobem dvojí život. Její čelní představitelé jako například Dudreville, Funi, Russolo a Sironi (ale později také de Chirico či Depero) nikdy nedeclarovali svoji účast na tomto hnutí nějakými manifesty, nevedli žádné oficiální periodikum a neměli žádný konkrétní

program. Šlo o skupinu umělců, která „vystřízlivěla“ z avantgardy a toužila po „návratu k pořádku“. Hybatelem, který je navenek stmelil a organizoval, byla Margherita Sarfatti, bohatá Benáťanka židovského původu a také „blízká duceho spolupracovnice“, což byl jen jiný název pro označení Mussoliniho intimní přítelkyně. Sarfatti byla ambiciózní, velmi vzdělaná žena, které nechybělo charisma ani ženský půvab. Díky svým přednostem i díky mnohem vhodnějšímu uměleckému programu, který čerpal – jak již napovídá samotný název hnutí – ze solidnosti umění 19. století, získala brzy mnohem více než Marinetti. Vrcholem byl rok 1926, kdy se pod hlavičkou hnutí, ale především pod osobním patronátem Sarfatti a v pozadí stojícího Mussoliniho uskutečnila monstrózní výstava moderního italského umění, které se zúčastnilo 114 umělců (také Carrà, de Chirico, Morandi, Severini, Balla, Depero, Prampolini). Ani toto hnutí však nikdy nezískalo oficiální pozhřebání a nikdy nebylo představeno jako reprezentant umění fašistického státu. Navíc s koncem 20. let se blížil i konec „vlády“ Margherity Sarfatti. Důvodů bylo více. Podepsání Vatikánských dekretů pro Mussoliniho mimo jiné znamenalo nutnost „vzpomenout“ si na pozapomenutou oficiální manželku a v Margheritin neprospěch hrál také čas, nahradila ji mnohem mladší Claretta Petacci.

Z ptáčích perspektiv

Marinetti se však ani na počátku 30. let nevzdával a jeho vytrvalost se mu do jisté míry vyplatila. Futurismus, chtěl-li přežít, musel nutně pozměnit svoji tvář a najít nové vyjadřovací prostředky. Umělci jako Dottori, Tato, Crali a Prampolini, kteří již dávno sdíleli Marinettiho nadšení pro létání, založili nový futuristický směr zvaný *aeromaliřství* (*aeropittura*). Šlo opět o bytostně futuristický kult stroje, jen rychlost automobilu nahradily dosud nepoznané zážitky prostorové perspektivy a enormní rychlost letadla. Kvůli potřebě reálně ztvárnit jak stroje tak pohledy z ptáčích perspektiv (a jistě i z důvodů pragmatických, jakými nepochybně byla nutnost přežít a touha zalíbit se) se mnozí umělci vrátili k formálnějším prostředkům



I. Umberto Boccioni: La strada entra nella casa (Ulice vstupuje do domu), 1911

Jeden z obrazů velké putovní výstavy z roku 1912. Vše se jakoby vsakuje do hlavy ústřední postavy, nelze rozlišit, co je výhled z balkonu a co představy či myšlenky vyhlížející ženy. Koně pádící za jejími zády naznačují směr ubíhajících myšlenek a demonstrují, že jakýkoliv okamžik je vzápětí minulostí.



II. Umberto Boccioni: Stati d'animo (Duševní stavy), 1911

Cyklus obrazů nazvaných *Loučení*, *Ti, co odjíždějí* a *Ti, co zůstávají* (tato strana a strana vpravo nahoře) je mistrným zachycením téže melancholické nálady s dosažením tří rozdílných efektů. Boccioni zde zachytil pohyb v mnoha podobách – děj postupující v čase, energii lokomotivy, krajinu za okny vlaku, myšlenky spáčů i vzpomínky loučících se.



III. Luigi Russolo: *Dinamismo di un'automobile* (Dynamismus automobilu), 1912/1913
 Zde Russolo demonstroval svoji vizi *linee di forza* (linií sil). Automobil se v jasně naznačeném směru řítí velkou rychlostí zdůrazněnou zářící žlutou, jeho okolí je redukováno výhradně na vyjádření opojného pocitu z rychlosti.



V. Giacomo Balla: Viva l'Italia (Ať žije Itálie!), 1915
Tato stylizovaná italská vlajka, oslava vstupu do války, reaguje již na ideje manifestu rekonstrukce univerza s požadavky na abstrakci, dynamiku, extrémní barevnost či intenzivní záři.



VI. Tullio Crali: Bataglia aerea I. (Letecká bitva I.), 1931
Typický příklad aeromalířství. Crali reagoval na požadavky doby, ve svých dílech glorifikoval válečné dění včetně „nezbytné krutosti“, jeho práce lze označit za fašistickou propagandu.



IV. Carlo Carrà: Manifestazione interventista (Výzva ke vstupu do války), 1914
Tato koláž vyšla 1. srpna 1914 v časopise *Lacerba*. Carrà využil Marinettiho „osvobozených slov“ a použil je k vytvoření díla burcujícího Itálii ke vstupu do války (jasný důkaz nalézáme ve slovech Zang (Tu)mb Tuum odkazujících na Marinettiho stejnojmenný román). V centru kompozice je *Itálie*, dále hesla jako *My jsme první*, *Ať žije armáda*, *Ať žije král* apod.

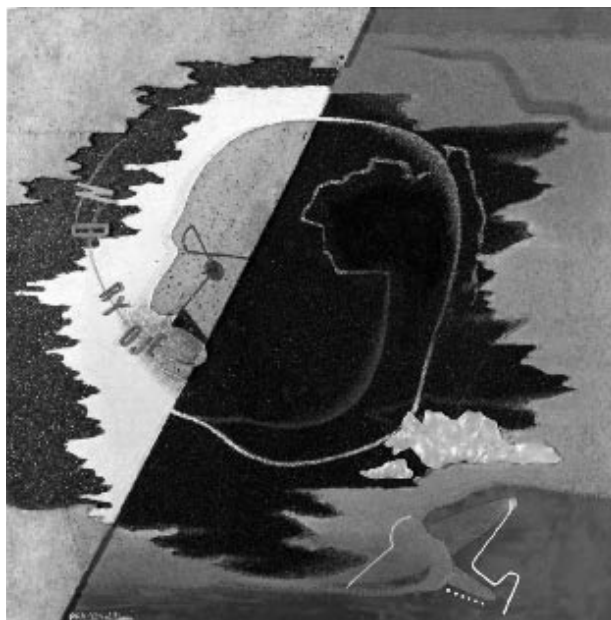


VII. Gerardo Dottori: Miracolo di luci volando (Zázrak světla za letu), 1931/1932
Také příklad aeromalířství, zde bychom však propagandistický náboj hledali marně. Dottorimu šlo především o vyjádření opojného pocitu z letu.

uměleckého vyjadřování. Jejich obrazy často zachycují reálné scény, pohledy z kokpitu letadla, vzdušné souboje (bar. VI), jindy jde o snahu zachytit letcův zážitek z neomezeného prostoru (bar. VII). Marinetti v manifestu aeromalířství z roku 1931 prorokoval, že brzy vyústí do „nové mimozemské duchovnosti“. Tento neskromný cíl se sice nepodařilo naplnit, ale díla, která na základě takto nově definovaných postojů vznikla, si jistě zaslouží pozornost.

Aeromalířství v sobě opět nese vše, co futuristé od počátku prosazovali. Je to óda na techniku, pokrok a sílu, je moderní, nová a nese prvky obdivu k násilí a válce. Zdá se nezpochybnitelné, že aeromalířství se ze všech futuristických způsobů uměleckého vyjádření nejvíce přiblížilo potřebám propagandy totalitního státu, jenž se chystal vstoupit do války. Některé z obrazů si i do dnešní doby nesou nespornou přitažlivost, jsou neotřelé a ve své době, kdy létání bylo záležitostí velmi omezené skupiny lidí, musely působit přímo fantasticky. Možnost létat byla opojná a elektrizovala i ty, kteří si tento luxus mohli stěží dovolit. Mussolini, jak je známo, letadla miloval a podporoval vše, co s nimi bylo jakkoliv spojené. Firmy jako Caproni, Breda, Agusta měly jeho plnou podporu a Itálie, jež překonávala jeden letecký rekord za druhým, rodila hrdiny, jakým byl například Italo Balbo. Nevyužit tohoto potenciálu pro propagaci, by bylo z pohledu fašistické nomenklatury nespornou chybou. Noviny téměř denně psaly o nových úspěších italských strojů a běžní lidé tyto novinky hltali společně s informacemi o italské velikosti a nedostižnosti. Koncept futuristického aeromalířství sem dokonale zapadal, řada *aeromalířů* a *aerosochařů* reprezentovala Itálii na prestižních domácích i zahraničních mezinárodních výstavách (například na Bienále v Benátkách v roce 1934 nebo v tomtéž roce v Berlíně, kde aeromalířství propagovalo italskou fašistickou kulturu v Německu). (obr. 1)

Nejen díky aeromalířství získávali futuristé v tomto období sporadicky příležitost využít své vize. Například na výstavu *Mostra della Rivoluzione Fascista* připravil Gerardo Dottori dva velké panely, jeden dokumentoval nárůst produkce obilí v Itálii a zvětšení obdělávané plochy (*battaglia di grano*), druhý velebil



Obr. 3: Enrico Prampolini: F. T. Marinetti, 1929
Koláž z roku 1929 zachycující Marinettiho v době, kdy se zpronevěřil myšlenkám futurismu přijetím postu v Accademia d'Italia. Na koláži, která nese typické Marinettiho rysy, jsou jasně patrné narážky na jeho hlavní zájmy – reformu literatury, obdiv k rychlým moderním strojům, ale také na rozpolcenost naznačenou světlou a tmavou plochou demonstrující jeho vstup do oficiálního státního vzdělávacího systému, proti němuž celý život bojoval.

nárůst dopravy, zejména letecké. V roce 1935 realizoval další z futuristů Fortunato Depero sérii maleb pro ocelárny Magona ve Florencii, které představovaly oslavu techniky, pojetí „člověka-stroje“ a oslavovaly těžký průmysl. Je nesporné, že v těchto realizacích došlo k propojení futuristické tematiky a oficiálních politických cílů. Sám Depero k tomu poznamenal, že umění „musí kráčet ruku v ruce se současným průmyslem, vědou, politikou a dobovou módou, a toto vše musí glorifikovat“. ¹⁰ Svůj vztah k fašismu a možnosti propagandy vyjádřil taktéž v textu *A passo romano. Lirismo fascista guerriero programmatico e costruttivo* z roku 1943. Není divu, že v poválečném období se k této knize příliš nehlásil, zato některé jeho realizace především na poli reklamy jsou všem na očích dodnes, za všechny uvedme například design láhve Campari.

Marinetti byl v roce 1929 režimem oceněn a dostal místo v Accademia d'Italia. Zradil své přesvědčení a vstoupil do jedné z institucí, které toužil zlikvidovat, přesto se futuristé oficiálního požehnání nedočkali. (obr. 3) Koncem 30. let došlo díky zahraničněpolitickému sblížení k ideologickému importu z nacistického Německa. V praxi to znamenalo zavádění prvků nacistického rasismu a v ohledu k umění import rétoriky útočící na vše moderní. I v dosud tolerantní Itálii začali někteří argumentovat proti modernímu umění, které je prý židovské a bolševické, okolo roku 1938 byly tyto útoky podpořeny i víceméně importovanou tezí o židovském či židobolševickém spiknutí. V samotném Německu se na černé listině „zvrhlého umění“ objevil i futurismus, což nezůstalo bez povšimnutí ani v Itálii. Nůžky mezi fašismem a futurismem se opět začaly rozevírat a futurismus se dostal do jednoznačně defenzivní pozice. Marinetti se znovu pustil do obrany. Tentokrát argumentoval tím, že futurismus je výsostně italský. V článku, jenž vyšel v lednu 1939 v časopisu *Artecrazia*, se pokusil dokázat, že moderní umění vzniklo v Itálii a je tedy uměním národním. Volil tehdy poněkud krkolomné příklady. Arcimbolda například označil za otce surrealismu, Giovanniho Battistu Bracelliho, florentského malíře 17. století, nechal v roce 1620 založit kubismus apod. Odpovědí režimu však bylo úřední zastavení vydávání časopisu. V následujícím roce, kdy Itálie vstoupila do války, byly na pořadu dne již jiné problémy a kampaň proti modernímu umění postupně utichla. Itálie tedy sice nezažila nic, co by se dalo přirovnat k německé výstavě „zvrhlého umění“, ale rehabilitační snahy Marinettiho a dalších na tom rozhodně žádný významný podíl neměly. Futuristický cíl estetizace politiky se nezdařil, naopak estetika se stala funkční proměnnou v rukou politiků.

Marinetti ani jeho hnutí nepřežili válku, přesto se s futuristickými vizemi nevědomky setkáváme dnes a denně. Futuristy „objevená“ svobodná slova, která přestala respektovat dosud platné zásady, výrazným způsobem ovlivnila nejen samotnou literární tvorbu, ale též například typografii, sazbu, design. Důraz na vizuální dojem, schopnost rychle mobilizovat velké množství lidí, tedy i vyjadřování se v jasných a stručných výtvarných heslech, prolínání časových horizontů formou krátkých „šotů“, vyjádření směru i smyslu zachycením futuristických „silových linií“, užívání šipek, znaků, rovnítek a dalších symbolů doplněné důrazem na jasnou barevnost, to vše navždy ovlivnilo nejen výtvarné umění, ale i způsoby masové komunikace; techniky vynalezené futuristy jsou dodnes téměř beze změny používány například v reklamě.

Poznámky:

¹ Bartsch Ingo: *Die Malerei des Futurismus in Italien und ihre Beziehung zum Faschismus*, Berlin 1977, dizertační práce, příloha s. 293.

² Tamtéž, s. 294.

³ Tamtéž, s. 295.

⁴ Tamtéž, s. 291.

⁵ Tamtéž, s. 292.

⁶ Coen, Ester: *Futurismo*, Milano 1986, s. 15, 17.

⁷ Tamtéž, s. 32.

⁸ Tamtéž, s. 34.

⁹ Bartsch Ingo: *Die Malerei des Futurismus...*, s. 297–302.

¹⁰ Tamtéž, s. 240.

Kateřina Hloušková, historička, věnuje se především diplomatickým a kulturním vztahům novověké Evropy, dějinám výtvarného umění a literatury evropského kulturního prostoru.

DOKUMENT

Futuristický manifest 1909

1. Chceme opěvovat lásku k nebezpečí, energii a nezměrnou odvahu.
2. Základními prvky naší poezie budou odvaha, smělost a vzpoura.
3. Literatura až dodnes velebila jen strnulost, nábožné vytržení a ospalost. My se klaníme agresivnímu pohybu, horečnaté nespavosti, běhu, saltům mortale, fackám a ranám.
4. Prohlašujeme, že nádhera světa byla obohacena o novou krásu: o krásu rychlosti. Závodní automobil ozdobený velkými rourami podobnými hadům s výbušným dechem... řvoucí automobil, jenž se jakoby řítí za kulometné palby, je krásnější než Níké Samothrácká.
5. Chceme opěvovat člověka za volantem, jehož ideální osa protíná Zemi na její oběžné dráze.
6. Je nutné, aby se básník všemožně snažil, pln zápalu, okázalosti a velkorysosti, násobit zanícený žár prapůvodních živlů.
7. Nikde není více krásy než v zápasu. Dílo, které nemá agresivní charakter, nemůže být dílem mistrovským. Poezie musí být chápána jako násilný útok proti neznámým silám, který je donutí padnout před člověkem na kolena.
8. Jsme na nejzazším bodě století! Proč bychom se měli ohlížet zpět, jestliže chceme prolomit mystické brány Nemožného? Čas a Prostor již neexistují. Žijeme v absolutnu, protože jsme již vytvořili věčnou a všudypřítomnou rychlost.
9. Chceme velebit válku – jedinou hygienu světa – militarismus, patriotismus, destruktivní gesto anarchistů, krásné myšlenky, za které se umírá, a opovržení ženou.
10. Chceme zničit muzea, knihovny, veškeré akademie a bojovat proti moralizování, feminismu, a proti jakémukoliv prospěchářství.
11. Budeme opěvovat masy vzrušené prací, rozkoší či vzpourou: budeme opěvovat pestrobarevné a mnohohlasé proudy revolucí moderních měst, budeme opěvovat vibrující vášeň nočních arze-



Futuristický manifest otištěný na titulní straně francouzského listu *Le Figaro*, 20. 2. 1909.

nálů a staveníšť spálených elektrickými lampami; nenasytná nádraží, požírače kouřících hadů; továrny zahalené do mraků pokroucených vláken jejich kouře; mosty připomínající obrovské gymnasty blýskající se na slunci leskem nožů; dobrodružné parolodě slídící po horizontu, lokomotivy se širokou hrudí, jež bijí kopyty do kolejí jako obrovští oceloví oři osedlaní potrubím, a klouzavý let letadel, jejichž vrtule se třepotá ve vzduchu jako vlajka a těší stejně jako nadšené davy.

První politický manifest 1909

Voliči Futuristé!

My futuristé máme jediný program, jímž je hrdost, energie a národní rozpínavost, žalujeme zemi za nasmazatelnou hanbu možného vítězství klerikálů.

My futuristé žádáme od všech mladých mozků Itálie, aby do posledního dechu bojovaly proti těm, kteří se paktují se starými a s kněžími.

My futuristé chceme národní reprezentaci, která odstraní mumie, osvobodí nás od zbabělého pacifismu, bude připravena překazit jakoukoliv léčku a odpovědět na jakoukoliv urážku.

Druhý politický manifest 1911

My futuristé, kteří již po mnoho let za hvizdů těch, co trpí pakostnicí a paralýzou, velebíme lásku k nebezpečí a násilí, patriotismus a válku, jedinou hygienu světa, jsme šťastní, že konečně prožíváme tyto velké futuristické hodiny Itálie, zatímco opovržením hodná pacifistická cháska bojuje se smrtí zalezlá v hlubokém sklepení svého směšného haagského paláce.

S radostí jsme v těchto dnech v ulicích a na náměstích tloukli pěsti ty nejhorečnější válečné odpůrce a řvali jim do tváře tyto naše pevné principy:

1. Jednotlivci i národu jsou povoleny veškeré svobody s výjimkou zbabělosti.
2. Ať je všeobecně známo, že slovo ITÁLIE je nadřazeno slovu SVOBODA.
3. Ať je vymazána únavná vzpomínka na římskou velikost a nahrazena velikostí italskou, jež je tisíckrát větší.

Itálie má dnes pro nás formu a sílu krásné bitevní lodi s ostrovy jako eskadou torpédových člunů. Jsme hrdí na to, že naše vášně pro válku prodchla celou zemi, povzbuzujeme italskou vládu, která se konečně stala futuristickou, aby znásobila všechny své národní ambice, aby ignorovala stupidní nařčení z pirátství a veřejně vyhlásila zrod panitalianismu.

Futuristický politický program 1913

Itálie je absolutní suverén. Slovo ITÁLIE je nadřazeno slovu SVOBODA.

Všechny svobody s výjimkou být zbabělý, pacifista a protiitalský.

Největší námořnictvo a největší vojsko, lid hrdý na to, že je lidem italským, aby mohl vést válku, jedinou hygienu světa, za Itálii hluboce zemědělskou, průmyslovou a obchodní.

Ekonomickou ochranu a vlasteneckou výchovu proletariátu.

Cynickou, absolutní a agresivní zahraniční politiku – Koloniální expanzi – Tržní ekonomický systém.

Iredentismus – Panitalianismus – Italský primát. Antiklerikalismus a antisocialismus.

Kult pokroku, rychlosti, sportu, fyzické síly, šílené odvahy, heroismu a nebezpečí, proti posedlosti kulturou, klasickému vzdělání, muzeu, knihovně, ruinám. – Zákaz akademií a konzervatoří.

Mnoho praktických škol zaměřených na obchod, průmysl a zemědělství. Mnoho institucí zaměřených na sportovní výchovu. – Každodenní tělocvik ve školách. – Převaha gymnastiky nad knihou.

Minimum profesorů, co nejméně advokátů, doktorů, mnoho rolníků, inženýrů, chemiků, mechaniků a obchodníků.

Ztrátu vážnosti kultu mrtvých, starých a oportunistů ve prospěch mladých a odvážných.

Proti monumentománii a vládnímu vměšování se na poli umění.

Agresivní modernizaci zpátečnických měst (Řím, Benátky, Florencie, atd.).

Potlačení zahraničního průmyslu, jenž je pokořující a nejistý.

Manifest futuristické politické strany 1915–1918

I. Futuristická politická strana, kterou dnes zakládáme, chce svobodnou a silnou Itálii, která již nebude podřízena své velké minulosti, příliš milovaným cizincům a příliš trpěným kněžím: Itálii bez jakéhokoliv poručenství, zcela odpovědnou za veškeré své síly a připravenou na svoji velkou budoucnost.

II. Suverénní Itálii. Revoluční nacionalismus: pro blahobyť a zlepšení fyzických i intelektuálních schopností, sílu, pokrok; velikost celého italského národa.

III. Vlasteneckou výchovu proletariátu. Boj proti analfabetismu. Silniční síť. Povinnou školní docházku do světských škol pod hrozbou trestu. Zrušení značného množství nepotřebných univerzit a klasického vzdělání. Povinné technické vzdělávání v továrnách. Povinný tělocvik pod hrozbou trestu. Tělesnou a brannou výchovu na čerstvém vzduchu. Školy odvahy a italskosti.

IV. Přetvoření parlamentu prostřednictvím přiměřeného podílu průmyslníků, zemědělců, inženýrů a obchodníků ve vládě. Snížení minimálního věku voličů na 12 let. Minimum poslanců z řad advokátů (již jsou stále oportunisty) a minimum poslanců z řad profesorů (již jsou stále zpátečníky). Parlament bez slabochů a ničemů. Zrušení senátu.

Jestliže tento racionální a praktický parlament nebude dosahovat uspokojujících výsledků, zrušíme ho a zavedeme technickou vládu, bez parlamentu, vládu složenou z 20 techniků volených prostřednictvím všeobecného hlasovacího práva.

Nahradíme senát kontrolním orgánem složeným z 20 mladých, kteří dosud nedosáhli věku 30 let, již budou zvoleni prostřednictvím všeobecného volebního práva. Místo parlamentu nekompetentních rétorů a vzdělaných invalidů krocených senátem umírajících budeme mít vládu 20 techniků povzbuzovanou orgánem mladých ještě ne třicátníků.

V. Zrušení autority manželství, snadný rozvod. Postupnou devalvací manželství a případný postupný vznik volné lásky a státních dětí.

VI. Účast na vládě pro všechny italské občany. Všeobecné volební právo pro všechny muže i ženy. Volbu na základě volné kandidátky. Poměrné zastoupení.

VII. Příprava budoucí socializace půdy z důrazem na velký podíl státního majetku prostřednictvím dobročinných nadací a veřejných organizací a vyvlastnění

veškeré neobdělávané nebo špatně obdělávané půdy. Energické zdanění dědičného majetku a omezení dědičných hodnot.

VIII. Daňový systém založený na přímé a progresivní dani se zajištěnou kontrolou. Právo na stávku, shromažďování, organizování, tisk a policejní čistku. Zrušení politické policie, zákaz vojenského zásahu za účelem nastolení pořádku.

Bezplatné soudnictví a volené soudce. Minimální mzdu zvyšující se s ohledem na životní náklady. Osmihodinovou pracovní dobu. Zrovnoprávnění mužských a ženských platů s ohledem na vykonanou práci. Stejně předpisy v individuálních i kolektivních pracovních smlouvách. Transformaci sociální péče a sociálního zabezpečení. Dělnické penze.

Konfiskaci poloviny všech výdělků na zajištění vojenských dodávek.

Udržení pozemního vojska a námořnictva v pohotovosti až do zničení rakousko-uherského císařství. Následně co největší zmenšení pohotovosti se současným vytvořením důstojnického sboru schopného rychlé reakce. Příklad: dvě stě tisíc mužů s šedesáti tisíci důstojníky, jejichž výcvik bude každoročně rozdělen do čtyř trimestrů. Vojenská a sportovní výchova ve školách. Příprava kompletní mobilizace průmyslu (zbraně a munice), jež by byla realizována současně s vojenskou mobilizací. Všichni v pohotovosti; s minimem nákladů, na případnou válku či možnou revoluci.

IX. Okamžité nahrazení rétorického a ustrašeného antiklerikalismu antiklerikalismem akčním, útočným a rozhodným, aby byly Itálie a Řím zbaveny středověké teokracie, jež si bude moci vybrat jinou vhodnou zemi, kde pomalu odumře.

Náš antiklerikalismus, zcela nekompromisní a úplný, je základem celého našeho politického programu, nepřipouští žádné kompromisy, žádné smlouvání, vyžaduje rozhodné vypuzení.

Náš antiklerikalismus chce osvobodit Itálii od kostelů, farářů, mnichů, jeptíšek, Madon, svíček a zvonů. Náš antiklerikalismus bojuje s potupným náboženstvím rezignace a slz skličujícího symbolu muže na kříži.

Jediným náboženstvím je Itálie zítřka. Pro ni bojujeme a možná zemřeme bez toho, aniž bychom se vyhlídli z vlád nevyhnutelně předurčených k pokračování teokratického a náboženského středověku odsouzeného k osudovému pádu.

X. Radikální reforma byrokracie, jež se dnes už stala státem ve státě. Za tímto účelem je nutné podpořit vznik regionální a místní samosprávy, decentralizaci administrativy a odpovídajících kontrolních mechanismů. Abychom z administrativy vytvořili pružný a praktický nástroj, je nutné zmenšit počet úředníků o dvě třetiny se současným zdvojnásobením platů šéfů úřadů, přijímací konkurzy musí být obtížné, nikoliv pouze teoretické. Šéfové úřadů musí mít přímou odpovědnost a povinnost vše usnadňovat a zjednodušovat. Odstranit opovržením hodnou starobu ve všech stupních administrativy, v diplomacii a ve všech odvětvích národního života. Oceňovat lidi praktické a věci zjednodušující. Zmenšit váhu akademických diplomů a formou odměn zajistit podporování obchodních a průmyslových iniciativ.

Princip volby pro nejvyšší funkce. Jednoduchá organizace exekutivy po vzoru průmyslu.

XI. Jsme proti posmrtnému patriotismu, monumentům a proti jakémukoliv státnímu vměšování se do umění.

XII. Industrializace a modernizace mrtvých měst, které žijí výhradně ze své minulosti. Umenšení nebezpečného a nejistého zahraničního průmyslu.

XIII. Rozvoj obchodního námořnictva a říční dopravy. Výstavba vodních kanálů a zúrodnění bažinatých území. Zhodnocení veškerých možností a bohatství země. Zastavení emigrace. Znázornění a zužitkování veškerého vodstva a všech nalezišť. Jejich využíváním po-

věřit místní veřejné společnosti. Úlevy průmyslovým a zemědělským družstvům. Ochrana spotřebitelů.

XIV. Je třeba naši válku dovést do vítězného konce, což znamená do zničení Rakouska-Uherska a zajištění bezpečných přirozených hranic země i moře, bez čehož nebudeme mít volné ruce k uvolnění, vyčištění, obnovení a výraznému zvětšení Itálie.

Futuristická politická strana, kterou nyní zakládáme a kterou zorganizujeme po válce, bude jasně oddělena od futuristického uměleckého hnutí. To bude pokračovat ve svém úsilí o omlazení a posílení kreativního italského ducha. Futuristické umělecké hnutí, avantgarda italské umělecké vnímavosti, je nevyhnutelně stále v předstihu před vnímavostí národa. Bude tedy avantgardou často nepochopenou a často v opozici vůči většině, která nemůže pochopit její omamná odhalení a děsivé rozlety její intuice.

Naopak futuristická politická strana velmi dobře chápe současné potřeby a ve svém očistném rozmachu přesně vystihuje vědomí celé naší rasy. K futuristické politické straně se mohou připojit všichni Italové, muži i ženy všech tříd a každého věku, a to i v případě, že nesouhlasí s futuristickou představou umění a literatury.

Tento politický program je známkou zrodu futuristické politické strany, kterou si toužebně přejí všichni Italové, kteří bojují za Itálii omlazenou a osvobozenou od tíhy minulosti a cizinců.

Tento politický program budeme prosazovat násilím a s futuristickou odvahou, které až doposud charakterizovaly naše hnutí jak v divadlech, tak na náměstích. Všichni v Itálii i za hranicemi naší země rozumějí tomu, co my považujeme za násilí a odvahu.

Archivi del Futurismo I, 1958, s. 30–37, přeložila Kateřina Hloušková.

Intelektuální historie

BEVERLEY SOUTHGATE

Úvod

Výrazy „intelektuální historie“ a „historie idejí“ zde užívám jako vzájemně zaměnitelné.¹ Oba jsou poněkud nespolehlivé – potenciálně všeobsáhlé, ale trvale v nebezpečí, že upadnou mezi řadu jiných akademických berliček. Jejich všeobsáhlost vyplývá z jejich předmětu zájmu, kterým je historie myšlení. Ta může zahrnovat historii filosofie, vědy, náboženství, politických, ekonomických nebo estetických idejí a vlastně historii čehokoli, co kdy vzniklo v lidském intelektu. Takto široce rozprostřený terén se však může ukázat jako nebezpečný: stěží ho lze úhledně vymezit a lokalizovat v rámci konvenčních oborových hranic akademických disciplín, nebo dokonce systematicky uspořádat na policích knihoven a knihkupectví. Předmět a odborníci v něm vzdorují omezením oborových struktur.

Tato nepoddajnost se sice vždy nemusí líbit těm strážcům akademických hranic, kteří se snaží uchránit své posvátné domény před rušivými zásahy zevnějšku, ale může se vykázt docela úctyhodným rodokmenem. Sám předmět je schopen zpětně vystopovat své předky přinejmenším až k Aristotelovi a je docela vhodným příkladem starořeckého ideálu univerzality. Pro Aristotela samotného zahrnovala filosofie i vědu, politiku, etiku, estetiku, rétoriku, poetiku, historii – ve skutečnosti vše, co nějak souviselo s „moudrostí“ nebo co by mohlo vzbuzovat náš „zájem“; a historiky idejí lze, pokud jde o šíři jejich zájmů, pokládat za Aristotelovy intelektuální dědice.

Pro intelektuální dobrodruhy může akademická promiskuita tohoto předmětu představovat jeho největší přitažlivost, protože i když jejich hlavním zájmem zůstává historie a historické fakty, jsou nutně zataženi do mnoha jiných oblastí, z nichž čerpají jak své metody, tak doklady. Jeden z nejdůležitějších zdro-

jů materiálu pro studium idejí představuje například literatura, ať už poezie nebo próza: nikdo nemůže studovat myšlení klasické antiky bez odkazů k řecké tragédii; a z úvah o idejích anglické renesance nelze vyloučit Shakespeara. Také lingvistika nabízí zásadní příspěvek. Protože se stále více příkládá význam tomu, že povaha historických prací je (jako u žádných jiných) prostoupena rétorikou a ovlivněna politicky, v bádání, které je nevyhnutelně založeno na studiu textů, hraje stále důležitější roli analýza jazyka a jeho forem, užití a účinků; tento „lingvistický obrat“ pak podněcuje k opětovnému přehodnocování, jak se to děje ve všech humanitních vědách, které se směřují s postmoderními přístupy. Jinými důležitými vklady přispívají psychologie a antropologie, ale nejtěsnější vztah má historie idejí k filosofii. Zatímco se filosofové v anglofonních oblastech blíže zaměřovali (zvláště kolem poloviny dvacátého století) na lingvistické aspekty filosofických problémů, jejich chronologická kontextualizace zůstávala vyhrazena historikům idejí, a ačkoli se nyní historie filosofie pokládá za oddělený předmět, stále zde zbývá významné překrývání zájmů.

Historikové idejí sice mohou získat určité uznání, že do tradiční filosofie vnášejí více historicky podložené přístupy, ale mohou být také nahlíženi jako předvoj, zavádějící více explicitní konceptualizace do konvenční historie. To nemusí být u sociálních, politických, ekonomických a takzvaných „pravých“ historiků vždy vítané. Ti obvykle kladou důraz na empirické aspekty své disciplíny a někteří z nich neustále zarputile obhajují nezájem o „konceptuální“ či „teoretické“ otázky. Jedním z význačných historiků, který věřil, že infekce „virem“ teorie pravděpodobně pochází z historie idejí, byl Geoffrey Elton. Tento obor je podle něj „už samotnou svou povahou... náchylný ztrácet kontakt s realitou“.² Taková „realita“ je však samozřejmě

sama determinována kulturně, a tedy náchylná k proměnám módy. Nelze si nevšimnout, že historie „mentalit“ a intelektuální historie obecně jsou nyní v rámci historických studií široce akceptované kategorie, které na katedrách historie našly svůj domov.

Předchůdci a průkopníci

Otcovství historie idejí se často připisuje Američanu Arturu Lovejoyovi ve třicátých letech dvacátého století. Lovejoyův přístup, v němž se snažil identifikovat to, co nazýval „jednotkovými ideami“, a vystopovat jejich vývoj v čase, je už dlouho překonaný. Ale jeho základní cíl, tedy odhalení našich základních idejí, jeho důraz na psychologické faktory podílející se na přijetí a uchování takových idejí a jeho zájem o mnohočetnou výmluvnost jazyka jako akcelérátora intelektuálních změn si ponechávají trvalý význam; Lovejoyovi lze rovněž připsat důležitou zásluhu za založení časopisu *Journal of the History of Ideas*, který vychází od roku 1940.

Je však samozřejmě možné sledovat předchůdce téměr neomezeně zpět; a v tomto případě se určitě neztavíme před Aristotelem. V úvodu ke své *Metafyzice*, než se pustí do výkladu své vlastní filosofie, poskytuje Aristoteles stručný přehled filosofí dřívějších. Nabídl tak neocenitelný zdroj k myšlení předsokratiků, ale také nám mimochodem odkázal model pro velkou část budoucí intelektuální historie. Za prvé, tato historie byla v zásadě „whigovská“ v tom smyslu, že vykazovala progresivní vývoj, který měl vyvrcholit v práci samotného Aristotela. Za druhé, naznačovala „kánón“ – kritérium, podle něž by se mohli hodnotit filosofové, takže práce jedněch by se mohla pokládat za významnou pro předložené vypravování, kdežto ostatní byli rozhodně odkázáni do role bezvýznamných „malých“ postav. „Nikdo,“ tvrdil kategoricky Aristoteles, „si nebude myslet, že Hippas“ – například – patří na seznam významných filosofů, „kvůli nicotnosti jeho myšlení“,³ a v důsledku odsouzení v tomto jednostranném hodnocení byl Hippasův historický osud účinně zpečetěn. Následující historie idejí ať už filosofických, vědeckých či politických – se často snažily odpovídat tomuto aristotelovskému modelu, tedy předložit vzestupný vývoj

a zaměřit se na ty, kdo jsou údajně „skutečně velcí“ nebo vyhovují normám toho, co Nietzsche nazýval „přípustný důvtip“ jakékoli dané doby.

Historie idejí tedy často opakovala obecné poučky historiografie a předkládala triumfalistický popis vzestupného intelektuálního vývoje zaměřený na soubor kanonických postav, předávajících pochodeň rostoucího osvícení „z ruky do ruky – od Descarta k Lockovi, od Locka k Humovi a od Huma ke Kantovi“,⁴ a tak dále, jako kdyby se (podle analogie Milana Kundery) všichni účastnili „štafetového závodu, v němž každý předstihuje svého předchůdce, jen aby byl předstížen svým následovníkem“.⁵

Představa kumulativního pokroku zůstává stále nejvíce pochopitelná. Od rané modernity a příznačně nazvaného osvícenství obvykle preferovaný příběh předpokládá vzestup – od antiky přes temno středověku až k vědecké revoluci. Francis Bacon tak mohl ze svého výhodného postavení průkopníka nové filosofie s jistotou tvrdit, že z jeho pohledu na minulý vývoj „není nutno zmiňovat ani Araby, ani [středověké] scholastiky“.⁶ Byli, stejně jako Hippas pro Aristotela, pro jeho progresivní vyprávění bezvýznamní, takže mohli být bezpečně odloženi do zapomnění.

Ke konci sedmnáctého století se mohlo zdát, že Baconův příběh o pokroku kulminuje v intelektuální syntéze Isaaca Newtona. Zatímco dříve, řečeno slovy zamýšleného epitafu Popea, „Zákony přírody ležely tmou zahaleny, až řekl Bůh: ‚Budiž Newton‘ a všechny byly osvětleny.“ Po něm bylo jen otázkou postupného přizpůsobení jeho metody a přenosu do jiných intelektuálních oblastí – z fyziky do biologie, do psychologie a do sociologie.

Tento optimistický přístup přetrvával v devatenáctém století v takových intelektuálních historiích, jako byla historie J. W. Drapera, podle něhož se pokrok projevoval postupnou erózí náboženských předsudků v ruku racionality a vědy. Dokonce i z raného intelektuálního vývoje Řeků, uzavírá, „se můžeme poučit, že existuje určitý modus pokroku lidského myšlení; [a] z historie pozdějších dob zjistíme, že to je vždy ve stejném směru“. Studium historie odhaluje, že „existuje předurčený, slavnostní pochod, k němuž se všichni musí připojit, nikdy neustávající, vždy nezadržitelný vzestupný“.⁷

Přes veškerou svou vynucenou úhlednost, kterou takový vzestupný narativní rozmach působil, měl však také své nevýhody. Zejména nepodával žádný popis ničeho, co nezapadalo do jeho modelu „racionality“ a vědy; do historické bezvýznamnosti tak byly vyhoštěny, podobně jako Hippias a Arabové, celé teorie a intelektuální hnutí a jednotlivé osobnosti podstupovaly amputace, jako by byly nuceny ulehnout na Prokrustovo lože. Tak například Descartova „teorie víření“ (jeho nepodařené vysvětlení univerza z hlediska atomových částic) byla odložena stranou jako část jeho filosofie, která může být bezpečně zapomenuta; a mystičtější aspekty Newtonova myšlení (včetně jeho rozsáhlých spisů o teologii a víře, které svým způsobem navazovaly na starověkou tradici) se přehlížely, nebo dokonce záměrně zamlčovaly jako anomální úchylky, nevysvětlitelné u člověka jeho uznávané intelektuální velikosti.

Přestože historikové v devatenáctém století (ostatně jako ve všech obdobích) měli sklon odrážet hodnoty své doby, na poli intelektuální historie nicméně zaznamenali některé působivé úspěchy. Draperova práce zmiňovaná výše spojovala obrovský rozsah výzkumů, včetně toho, co nyní nazýváme historií vědy a technologie, historií filosofie, teologie a námořních objevů, a odbočky k takovým tématům, jako je buddhismus, egyptské lékařství a sociální podmínky v Americe. W. E. H. Lecky ve své dvousvazkové *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* se podobně autoritativně rozkročil nad obrovským rozsahem historického materiálu, jak už naznačuje jeho skromně oznámený, ale ohromně ambiciózní cíl „prostě vysledovat působení vnějších okolností na morálku, prozkoumat, jaké byly morální typy navrhované v různých obdobích jako ideál, do jaké míry se realizovaly v praxi a z jakých příčin se modifikovaly, narušovaly nebo ničily“. S takovým programem se Leckyho intelektuální historie nutně zaměřovala na vývoj filosofie a teologie, který však celý zasazoval do sociálně-politického kontextu; a celé dílo je ukončeno dlouhou a chápavou diskuzí o „postavení žen“, která o nějakých sto let předjímá vývoj formálněji pojaté „historie žen“. I když v současnosti jsou většinou opomíjeni, lze Drapera i Leckyho v řadě ohledů pokládat za významné předchůdce historie idejí z devatenáctého století.

Podobně je tomu v případě Leslieho Stephena, který publikoval svou *History of English Thought in the Eighteenth Century* v roce 1876. Za východisko mu slouží historie filosofie, ale opět dalece překračuje historii myšlení, přičemž poznamenává, že takovou „intelektuální historii“ (tento termín skutečně používá) nelze správně studovat izolovaně, ale jen ve vztahu k sociálním vlivům, politickým aplikacím a literárním výrazům. Širší pojetí pojmu „historie myšlení“ o generaci později znovu předložil J. T. Merz. Ve své čtyřsvazkové *History of European Thought in the Nineteenth Century* sice začíná historií vědy, ale snaží se odpovědět na mnohem obsažnější otázku, „jakou úlohu... hrál vnitřní svět myšlení v historii našeho [devatenáctého] století“. Rovněž pro něho myšlení zahrnuje mnohem více než jen filosofii: všímá si toho, jak „málo má historie filosofie co říci o Goethem“, přestože tento básník vyjadřuje „pravděpodobně nejhlubší myšlenky moderní doby“ a jeho postava Fausta neztělesňuje nic menšího než „klasický výraz pochyb a aspirací devatenáctého století“.⁸

Toto hodnocení Goetha může znamenat výzvu i pro historiografii dvacátého prvního století stejně jako Mertův bystrý postřeh, že v budoucích dobách „bude objektivita, na kterou jsou někteří... [současní historikové] tak pyšní, pokládána nikoli za osvobození od předpojatých představ, které je ovládaly, ale za neuvědomování si jejich úlohy“.⁹ Artikulace takovýchto názorů o dlouhou dobu předběhla postmodernistické zpochybnění historické „objektivity“ a tyto příklady z devatenáctého století potvrzují, že historie idejí se ani zdaleka nezrodila už v plně rozvinuté podobě v hlavě Artura Lovejoye. Od časů klasického starověku, přes raně moderní období až do dvacátého století k tradici intelektuální historie či historie myšlení (včetně zejména filosofie) přispívala celá řada historiků, životopisců a filosofů.

Teorie 1: cíle a záměry

Teoretické cíle a záměry historie idejí (a většiny ostatních humanitních předmětů) se často formulovaly frázovitými výrazy. Z těchto sebe-ospravedlňujících se vyhlášení svého poslání zřetelně vyvstával termín „poro-

zumění“, který se dal vztáhnout na autora nebo na text, na širší kulturní prostředí nebo na jednotlivé osobnosti. Jak nedávno napsal Mark Bevir, „historikové idejí chtějí učinit pochopitelným to, jak někdo jiný dělá pochopitelným svět; chtějí *porozumět* tomu, jak někdo jiný rozumí věcem“.¹⁰ A to bude někdy zahrnovat snahu porozumět, jak lidé v minulosti „rozuměli“ věcem velmi odlišně od nás a přijímali za své přesvědčení, která se nám zdají „iracionální“ nebo vzájemně neslučitelná (jak tomu bylo s Newtonem a jeho mystickými teoriemi, vztahujícími se k teologii a chronologii).

„Porozumění“ historickým textům se budeme věnovat jinde, nejprve se stručně zmíníme o tvrzeních, že historie idejí mohla přispívat k obecnějšímu porozumění našemu kulturnímu prostředí, a tedy nám samotným. Sám výraz „kulturní prostředí“ je samozřejmě vysoce problematický. Zdá se předpokládat nějaké homogenní pozadí, na němž jsou produkovány různé kulturní formy jako filosofie, literatura, umění a hudba, s následnou implikací, že všechny tyto formy budou mít něco společného, neboť každá z nich představuje výraz něčeho obecně prožívaného. Všechny budou, tvrdilo se, výrazem „ducha jejich doby“ nebo poskytnou fyzickou manifestaci této téměř mystické a jistě prchavé entity, „Zeitgeistu“. Pátrání po této idealizované konstrukci je opět už dlouho passé; nelze však popřít, že různé kulturní projevy mohou sdílet určité vlastnosti a že zkoumání těchto vlastností může poskytnout určité vhledy do období, v němž jsme byli formováni.

Může poskytnout také vhled do způsobu, jak dochází ke kulturním a intelektuálním změnám, takže například historikové vědy měli zájem o vysvětlení takových modifikací „světového názoru“, jaké byly způsobeny raně moderní koperníkovskou revolucí v kosmologii, kdežto historici politické teorie se zabývali takovými zlomovými body, jako byly ty, které vyjadřovaly práce Machiavelliho. V příkladech tohoto typu se pozornost věnovala nahrazování jednoho intelektuálního rámce (či „paradigmatu“ či přediva toho, co se stalo „obvyklým“) a s ním spojených lingvistických struktur rámcem jiným. Historie idejí se tak nevyhnutelně rozšiřuje, aby obsáhla potenciálně nekonečný rozsah zkoumání, ale s výhodou se může zaměřit na to, jak jednotlivci reagují na intelektuální výzvy

a jak jsou schopni (nebo neschopni) upravovat, přizpůsobovat a nahrazovat své systémy přesvědčení.

Smyslem všeho nicméně není získat nějaký svatý grál nebo obnovující podstatu, dokonce ani vystopovat předpokládané souvislosti ve službě nějakému morálnímu nebo estetickému cíli. Jde spíše o to dokázat nahodilost – ukázat, že skutečnost, a tedy i my sami, by se mohla lišit od té, jaká je, a že bychom se mohli lišit i my od toho, jací jsme. Kulturní prostředí a jednotlivce, kteří je obývají, totiž musíme chápat jako historické entity (jakkoli odlišné od nás samotných). Také ony – stejně jako my – se odvozují z dřívějších forem a nevyhnutelně je budou následovat další a jiné; a jak tyto formy samotné, tak průběh jejich postupného nahrazování by docela dobře mohly vypadat úplně jinak. Můžeme s oblibou upevňovat naše vlastní identity, když je připisujeme předchůdcům, a tak činíme koncový výsledek alespoň zdánlivě přijatelný, ale mnohem důležitější je výsledné poznání naší vlastní historicity – poznání skutečnosti, že my sami jsme součástí historie, a to nejen produktem minulé historie, ale také potenciálním činitelem v historii budoucí.

A historie idejí je ideálním nástrojem k prosazení takového poznání, neboť se zabývá nejen myšlenkami, které byly vyjádřeny, ale rovněž těmi postoji a předpoklady, které sice všichni máme, ale jež jsou natolik naší součástí, že je nejsme schopni nikdy vědomě formulovat. Skutečné základy našeho myšlení nepotřebujeme vyjadřovat: jsou právě tím, co v jakékoli dané době přijímáme jako „zřejmé“ nebo jako „zdravý rozum“, a proto je prostě bereme jako samozřejmost. Smyslem zkoumání těchto neartikulovaných základů je posílit naše sebe-uvědomění – naše povědomí o tom, jak a proč myslíme (a proto jednáme a reagujeme), jak myslíme. A toto sebe-uvědomění je pro to, co znamená být člověkem, ústřední. „Nereflektovaný život není hoden žití,“ tvrdí Sokrates a tato jeho mantra je odvozena z trvale relevantního doporučení delfského orákula „Poznej sám sebe!“.

Sebepoznání a uznání naší vlastní situace lze posilovat rovněž prostřednictvím zkoumání alternativ: při studiu idejí a přesvědčení lidí například ve starověku nebo ve středověku nebo v jiných kulturách jsme nuceni čelit situacím a strukturám zcela odlišným od

našich. Přicházíme k poznání, že jsme mohli mít – a můžeme mít – úplně jiné hodnoty a aspirace než ty, které bereme prostě jako samozřejmost. Pokud své postavení nahlížíme z alternativní perspektivy, už nevypadá jako nevyhnutelně nutný výsledek předurčeného historického procesu. Je výsledkem řady náhod (nebo věcí, které se shodou okolností vyvíjely jedním způsobem spíše než jiným a podle toho ovlivnily budoucí události) a my můžeme vidět, že do budoucna máme ve skutečnosti volbu.

Osvobození z omezenosti tunelové vize tak lze pokládat za důležitý cíl historie idejí: studium minulosti se dá kreativně využít pro přítomnost i pro budoucnost. Dokonce i v praktických ohledech zde může existovat klíč k současným problémům čekajícím na znovuoobjevení něčeho zapomenutého. Raně moderní myslitelé například zužitkovali nově objevený text římského básníka Lucretia při formulování (či přeformulování) atomové teorie, která se stala podkladem nové mechanistické filosofie; znovuoobjevený text Sexta Empirica byl v šestnáctém století velmi vlivný ve vývoji moderního skepticismu; a vynálezce Barnes Wallis tvrdil, že se při vymýšlení rotační cylindrické bomby za druhé světové války nechal inspirovat popisem pokusu střílet dělem za roh. Různé aspekty minulosti, často dlouho zapomenuté a přehlížené, čekají na imaginativní nové začlenění do našich vlastních syntéz.

Teorie 2: metody

Jak se tedy máme postavit k intelektuálnímu osvobozování a osvícení? Jaké metody mohou realizovat takové ambiciózní cíle?

Historie idejí je v zásadě zkoumáním založeným na studiu textů: její zkoumání se zaměřuje na texty a jejich kontexty – s kolísáním relativního důrazu na tyto dva prvky. „Texty“ mohou zahrnovat umělecká díla nebo architekturu, nebo jakýkoli artefakt, a dokonce záměrná (nebo i nezáměrná) lidská gesta mající vyjádřit nějakou ideu; ale historikové idejí většinou využívají literární zdroje nebo psané texty. Budou tedy nevyhnutelně konfrontováni s celou problematikou čtení a interpretace a snahy porozumět těmto textům ve vztahu k jejich (neméně problematickým) kontextům.

Často se předpokládá, že historikové idejí mohou do „významu“ nějakého textu pronikat díky svým zkušenostem, patřičné pečlivosti a správně zvoleným postupům; ale předmětem sporu se stává i význam tohoto „významu“. Někteří literární kritici tvrdili, že je nutno ujistit se o „vnitřním“ významu prostřednictvím pečlivé analýzy samotného textu jako autonomní entity, bez ohledu na kontext; jiní se soustředili na význam, jak se nyní jeví nám samotným. Ale historikové se zajímají především o význam, který autor původně zamýšlel do textu vložit, takže v ohnisku jejich pozornosti stojí záměry. Jak to potvrzuje Quentin Skinner: „Vědět, co autor mínil konkrétním dílem, znamená vědět, jaké byly jeho primární záměry, když je psal.“¹¹

Odhalit autorovy záměry a pravdu o jeho významu v původním kontextu zůstávalo hlavním motivem historiků po celou moderní dobu. Ještě v roce 1990 napsal Conrad Russell, že „nejdůležitější historikovou dovedností je zařadit informace do kontextu“. Ale pak bezprostředně přešel k přiznání, že „výběr správného kontextu [sic] vyžaduje značně velké znalosti“.¹² Mohli bychom se však ptát, jak i historik s nekonečným objemem znalostí může vůbec vybrat *právě ten* kontext, který je „správný“. Může být „správný“ jen v rámci jiného kontextu, což znamená pro konkrétní účely; z každé totality celku lze vždy vybrat jen několik málo aspektů a výběr je nutno založit na nějakých kritériích. Skinner tvrdil, že ty texty, o něž se bude historik idejí pravděpodobně zajímat, se dají pokládat za intervence do argumentace, za reakci na nějaký jiný text (jiné texty); pokus o „kontext“ zůstává vysoce problematický: Kde se zastavíme? Jak určíme bližší horizont a vzdálenější pozadí (co je důležitější a co méně důležité)? Je vůbec něco nespojitě a oddělitelně od všeho ostatního?

Další potíže, které se týkají samotného textu, vyplývají z úvah o jazyku. Jazyk (a také „význam“) nevyhnutelně vyjadřuje a vtěluje intelektuální a sociálně-politické mocenské struktury svých uživatelů a je tedy sám předmětem neustálých změn v čase. Můžeme číst slova z minulosti, ale budou pro nás znamenat totéž, co autor původně zamýšlel (předpokládáme v rozporu s pravděpodobností, že autoři dovedou dobře vyjádřit, co míní, a mají na mysli vždy jen jeden

záměr)? Jak zjistíme jejich „tón“ – ať už přímý, nebo metaforický, nebo ironický, či jakýkoli jiný? (Zvednuté obočí budeme muset vytušit, když je nevidíme.) Co si máme počít se slovy, jež odkazují k pojmům, které už ani nemáme nebo v ně nevěříme (jako byl například dlouhověký aristotelovský „primum mobile“)? A jak máme poznat a interpretovat absence slov a odmlky, které jsou často více těhotné významem než samotná slova a tak často přerušují naše rozhovory a naše texty? Jsou znakem záměrného zatemňování nebo odmítnutím explicitně připustit „nepřijatelné“ postavení nebo (možná nevědomou) osobní nerozhodností ohledně vhodnosti určitých odhalení? Žádný jazyk (ani jeho aktuální slova, ani způsob jeho užívání) nezůstává v čase statický a každý překlad z jednoho jazyka do druhého (včetně překladu z jazyka minulosti do našeho vlastního v přítomnosti) nevyhnutelně zahrnuje určité ztráty významu a možnosti porozumění.

Zůstává-li „význam“ samotného textu spolu s jeho kontextem z absolutního hlediska tak neproniknutelný, musíme najít nějaký kompromis. Tak jako u jiných forem intelektuální aktivity musíme zaujmout pragmatické stanovisko, které nám umožní nepřetržitě pracovat a žít; v historii (stejně jako ve vědě) se obecně má za to, že to předpokládá přijetí předběžných kusých hypotéz různého stupně pravděpodobnosti. I když jsme si vědomi naší neschopnosti někdy dospět k jedinému „pravdivému“ významu nějakého textu, přesto se můžeme ptát, co chtěl vlastně autor tímto textem sdělit. To je konec konců i způsob, jak se o něčem přesvědčujeme v reálném životě, jak neustále hodnotíme hodnověrnost a spolehlivost svědectví a dokladů, s nimiž jsme konfrontováni. Řečeno jinými slovy, můžeme se smysluplně ptát, jaké jednání autor textu mohl mít na mysli jako výsledek toho, co předložil (ve formě písemné, obrazové, gestické či jakékoli jiné).

Ani v tomto případě samozřejmě není zdaleka snadné odpovědět: signály nezřídka předávají nejednoznačné poselství; a poselství sama mohou být nepřesvědčivá a nekonzistentní. Jak poznamená Wittgenstein, osoba v dálce mávající rukama se může pokoušet zabít mouchu nebo nás varovat před nebezpečným býkem; nebo jako v poetickém příkladu Stevie Smitha možná jen mává, nebo se topí.¹³ Mávající

může signalizovat mnoho jiných přípustných „významů“ – v neposlední řadě svou vlastní neschopnost jasně vyjádřit právě to, co chce sdělit.

Určitá znalost kontextu nám však může pomoci pochopit skutečný záměr mávajícího (za předpokladu, že je jen jeden). Možná například v okolí žánrů býci nejsou; a plavec se v hluboké vodě cítí dobře. Takže i když mohou být nějaké reziduální texty, kde objevení *jakéhokoli* kontextu zůstává nemožné, a ačkoli *nikdy* nebude možné objevit nějaký kontext v jeho úplnosti, přesto může být možné odkrýt *nějaký* kontext, který vrhne světlo na předmět našeho studia – což může například objasnit, že některé předpokládané záměry jsou v rámci struktur přesvědčení té doby anachronismem nebo anomálií, zatímco jiné se soudobými debatami souvisejí. Naše poznání nemusí být dokonalé, ale umožňuje nám pohybovat se ve světě – přinejmenším v té míře, že se přiměřeně budeme vyhýbat býkům a zachráníme plavce v nebezpečí utopení; a učiníme některé prozatímní závěry o pravděpodobném významu textu.

Praxe 1: Richard H. Popkin, *History of Scepticism*

Historie skepticismu od Erasma po Descarta od Richarda H. Popkina, původně vydaná v roce 1960, byla v roce 1979 autorem revidována a rozšířena, aby došla příběh skepticismu až ke Spinozovi. Ukázala se jako klíčová práce z oblasti historie idejí, která v praxi ilustruje mnohé z teoretických bodů uvedených výše.

Význam skeptických filosofí, které měly původ ve starověkém Řecku a získávaly vliv po svém obnovení v raně moderním období, byl samozřejmě rozpoznán už dříve. V osmnáctém století Pierre Bayle datoval počátek moderní filosofie od obnovy starořeckého skepticismu; Henry Buckle v roce 1858 identifikoval skepticismus se spouštěčem vědeckého výzkumu, náboženské tolerance a politické svobody; a Leslie Stephen si v roce 1876 všiml, že skepticismus, jak ho rozvinul zejména David Hume, „vyznačil jeden z velkých zlomových bodů v historii myšlení“.¹⁴ Ale v polovině dvacátého století bylo stále možné psát, že „pyrrhonismus [skepticismus] sedmnáctého století byl téměř úpl-

ně přehlíženým hnutím“;¹⁵ a nemůže být pochyb, že Popkinova práce podnítila reálné akademické odvětví, zabývající se předmětem, který v kontextu postmodernity získává podle všeho stále zřetelnější význam.

Za prvé je třeba uvést, že Popkin záhy přiznal své sympatie k předmětu svého studia – skeptikům: účinně bojuje na jejich straně sporu. Na jiném místě napsal, že skeptická krize „se stala naším permanentním dědictvím“, a jednoznačně schvaluje filosofii, která demaskuje absurditu „všech našich intelektuálních aspirací“. Rovněž příznačně píše o tom, jak „potřebujeme všechny vhledy, které můžeme shromáždit z minulosti, abychom mohli mít ještě nějakou budoucnost“;¹⁶ je tedy jasné, že *Historie skepticismu* má být historií něčeho, na čem autorovi záleží – historií nikoli nějakého obskurního, přechodného a bezvýznamného intelektuálního výstřelku, ale podstatné a trvalé ingredience moderního myšlení, které si musíme být vědomi.

Už Popkinova úvodní kapitola ilustruje další důležité body vzhledem k povaze historie idejí, jak ji chápe autor: její zásadně mezioborový charakter; její nevyhnutelné spojování intelektuálního se sociálním a politickým; a její zřetelný význam pro naše sebe-pojetí v přítomnosti. Tím, že začíná „intelektuální krizí reformace“, Popkin naznačuje, jak se intelektuální trend může objevit v jedné oblasti lidské zkušenosti – zde v teologii – a rozlít se z ní tak, aby ovlivnil život mnohem obecněji. Lutherovo zpochybňování autority papeže a církevních koncilů rozhodovat v záležitostech náboženské pravdy a nauky představovalo vysoce významný specifický problém, protože vyvolávalo pochybnosti o oprávněnosti něčeho, co se po staletí pokládalo prostě za samozřejmost nebo se předpokládalo jako norma. Ale implikace tohoto teologického problému se ukázaly jako narušující faktor v mnohem širší oblasti: jak to vyjádřil Popkin, Luther v roce 1519 otevřel „Pandořinu skříňku, což... mělo dalekosáhlé důsledky nejen v teologii, ale i v celé intelektuální říši člověka“ (*History of Scepticism*, s. 4).

To, co uniklo z této Pandořiny skříňky – a co bylo už navždy ztraceno –, byla důvěra lidí v instituce, které měly ověřovat „pravdu“. Ať je tomu jakkoli, Lutherovo popření teologické autority zanechalo jednotliv-

cům svobodu činit vlastní soudy: při hodnocení pravdy se stalo jediným kritériem individuální svědomí. A jestliže lidé byli ponecháni jen se svými vlastními prostředky ve věcech náboženství, proč by tyto prostředky nemohli využít podobně v záležitostech morálních, sociálních a politických?

Teologicky navozený skepticismus se nemohl nikdy omezovat čistě jen na nedělní ranní bohoslužbu (ba ani na intelekt), zvláště když jeho praktickou sílu podepřelo teoretické ospravedlnění; a Popkin pokračuje tím, že ukazuje, jak právě takovou podporu poskytlo znovuobjevení (zejména) Sexta Empirica a jeho podání Pyrrhonovy skeptické filosofie. Přesná chronologie tohoto znovuuvedení filosofického směru řeckého skepticismu do hlavního západního myšlenkového proudu je sporná, což upozorňuje na jednu obecnou obtíž v historii idejí – totiž na problematiku přiřazování vlivu. I když data vydání takových prací, jako byly Sextovy spisy (v různých překladech), lze samozřejmě zjistit, posoudit míru skutečného vlivu je bez přímých odkazů (v jiných pracích, denících nebo dopisech) mnohem těžší.

Pro zájem o skepticismus totiž existovaly ještě jiné důvody a k užívání této filosofie vedly různé motivace. Snad nejdůležitější z nich, který opět ukazoval na interakci idejí s širšími kulturními zkušenostmi, představoval kulturní relativismus, jemuž byli lidé vystaveni v důsledku tehdejších výzkumných a objevitelských cest. Vědomí alternativních zvyků a hodnot prostupuje dílem takových autorů, jako byl Michel de Montaigne – muž, který je zřídka zahrnován do dějin filosofie, ale jehož Popkin identifikoval jako člověka hrajícího prominentní roli v přenosu skeptické filosofie; protože nejen četl, přizpůsoboval a přeformuloval myšlenky Sexta, ale také obhajoval skepticismus jako povzbuzení ke křesťanské víře. Když všechno upadlo do pochybností, domníval se, člověk se vrátí k jistotám náboženství.

Montaigne je jedním z mnoha myslitelů, který nikdy nedosáhl té váženosti, aby byl zařazen do kánonu filosofie, jako opravdu „významná“ postava ve filosofických dějinách; a v tomto ohledu *Historie skepticismu* ukazuje, jak historie idejí zahrnuje do svého obzoru mnoho z těch, kdo by propadli historickou sítí

navrženou jen k zachycení těch postav, které nyní pokládáme za „velké“. Tyto méně známé osobnosti lze zvláště obtížně hodnotit v neposlední řadě díky nedostatku dokladů (a jejich často rozporné povaze) Popkin sám přemítá o opravdovosti skeptického vzplanutí u některých z nich. Mohou se například upřímně hlásit ke skepticismu a zároveň ke křesťanství? Na otázky tohoto typu nelze nikdy odpovědět definitivně, ale historik idejí, jako je v tomto případě Popkin, se snaží posoudit povahu lidí, o nichž pojednává, v širším kontextu jejich životů, literárního stylu a příkladů, které užívají ve své argumentaci; a pokoušejí se (v neposlední řadě postfoucaultovsky) zvláště vyhnout se vnucování anachronických kategorizací a hodnot lidem v minulosti.

Sám Montaigne, spolu se svým pozdějším následovníkem (dalším podceňovaným myslitelem, jehož význam zdůrazňuje Popkin) Pierrem Baylem, dával v každém případě přednost fideismu – oddání se víře jakožto útěku před mukami pochybností. Takové řešení nám může připadat jako nepravděpodobný taktický manévř, ale jak ukazuje Popkin, v rané modernitě se stalo jedním z hlavních způsobů, jak obejít skeptickou krizi a vyhovět zdánlivě neslučitelným intelektuálním požadavkům. Jinou únikovou cestu zavedla ještě jiná často přehlížená postava, kterou Popkin pokládá za „jednu z nejdůležitějších osobností v historii moderního myšlení“, Marin Mersenne, francouzský mnich Řádu Nejmenších bratří sv. Františka z Pauly. Mersenne měl dobré postavení v centru intelektuálního kroužku zahrnujícího takové význačné postavy, jako byli Descartes, Gassendi, Galileo a Hobbes, a rozpoznal přednosti takzvané „nové filosofie“ (jejíž součástí byla i koperníkovská kosmologie a mechanická věda); jeho úkolem se stalo smířování této nové filosofie se zdánlivě nevyvratitelnými argumenty skeptické filosofie. Výsledkem byla forma „umírněného“ či „konstruktivního“ skepticismu, který připouštěl konečnou nepoznatelnost přírodních podstat, nicméně pragmaticky umožňoval určité reálné a užitečné poznání jejich jevů. Podobně jako dnes u postmodernismu se už nedaly klást nároky na jistotu postavenou na neotřesitelných základech, ale přijímal se přístup zdravého rozumu, který umožňoval postupovat na

základě různé míry pravděpodobnosti. Mersennova věda, podobně jako naše historie, není popisem reality, ale hypotetickou strukturou, která nám dovoluje pokračovat v životě a dál pracovat ve vědě a v historii. Byly učiněny ještě další pokusy, zejména ze strany Descarta, jak odmítnout skepticismus i s alternativním dogmatismem (a v tomto kontextu stojí za zmínku, že Popkinova práce osvětluje i sílu Descartových antiskeptických argumentů), ale v jádru pragmatické moderní filosofie a vědy je Mersennův přístup.

Tento pragmatismus odvozený z vědomí našich vlastních omezení je (nebo by určitě měl být) doprovázen jinými přednostmi: zejména „skromností... a pokorou“, v nichž Hume viděl nutný „důsledek skepticismu“. Popkinovo schvalování Humových názorů se tedy vztahuje k něčemu, co čistě intelektuální postoj přesahuje. Hume, který dokázal vrhnout pochybnosti i na to, „co je pro zdravý rozum a smysly lidstva tak jasné a zřejmé“, ¹⁷ dává historikům idejí velmi praktickou lekci. Skromnost, pokora a zpochybňování předpokladů zůstávají v tomto oboru neustále žádoucími cíli.

Někomu se může zdát, že Popkin přijal postoj připisovaný Lovejoyovi – to znamená, že si vybírá pro studium „jednotkovou ideu“ (v tomto případě „skepticismus“), kterou lze sledovat, jak se periodicky vynořuje ve vymezené časové škále. Ale Popkinův přístup je ve skutečnosti mnohem propracovanější: když identifikoval skeptické argumenty (zejména) Pyrrhona, ukazuje, jak se různé přijímaly, přizpůsobovaly, obcházeły a přenášely a jak se jeho protagonisté často potýkali s problémem smíření zdánlivě neslučitelných stanovisek (například skepticismu a křesťanské víry). Jiní zase mohou kritizovat Popkina za jeho přehnaně intelektualizované pojetí idejí a nedostatečnou pozornost, kterou věnuje jejich širším sociálně-politickým kontextům. Ale nelze to vše dělat současně a navzdory současné módě více synchronizovaných studií; i takové diachronické zkoumání, jako je *Historie skepticismu*, bude mít v historii idejí vždy své místo. Tento konkrétní příklad se ukázal jako podnětný, protože fungoval jako semeniště dalšího výzkumu; a význam jeho předmětu se stává stále zřejmější s tím, jak v naší postmoderní době skepticismus opět přebírá dominantní postavení.

Praxe 2: Annabel Pattersonová, *Raně moderní liberalismus*

Kniha Annabel Pattersonové *Raně moderní liberalismus*, vydaná v roce 1997 jako jedna z řady „Ideje v kontextu“, je pozoruhodná tím, že se jedná o práci o intelektuální historii, která ve svém historickém zkoumání nejen bere plně na vědomí postmodernitu, ale ve skutečnosti z ní dělá přednost. To znamená, že autorka si dobře uvědomuje svou vlastní odpovědnost za narativní konstrukci minulých událostí a činů, za osnování pavučiny (jak sama říká) idejí a přesvědčení. Příběh, který si vybrala k vyprávění, neležel v minulosti už hotový; a ona sama se dostala do velkých potíží, aby vybrala z minulosti ty pozůstatky a vzpomínky (ve formě různých literárních a obrazových textů), které by jí umožnily udělat něco, o čem je přesvědčena, že má pro současnost význam.

Profesorka Pattersonová objasňuje hned na začátku, že vlastně musí příběh vytvořit: není to, prohlašuje, nezaujaté akademické zkoumání minulosti. Spíše, jak se ochotně přiznává, se nachází „v misionářském postavení“ a hledá podporu pro liberální agendu v přítomnosti. To ji bezprostředně vyjímá z tradice modernistické historie s jejím trváním na autorově objektivitě vůči předmětu a odmítáním vhodnosti jakýchkoli morálních nebo politických závazků; staví ji to samozřejmě do angažovaného postavení, v němž se nacházel, jak jsme viděli, i Richard Popkin. Tak jako Popkin zkoumal „skepticismus“ nejen jako intelektuální směr, ale také jako filosofii ctnosti, jíž lze stále doporučit, Pattersonová nazírá „liberalismus“ jako něco, co stále vyžaduje naši odhodlanou ochranu.

Liberalismus (toto slovo se ve skutečnosti ve zkoumaném období neužívalo) je definován z hlediska lidských bytostí, které jsou si přirozeně rovné a mají stejná práva – práva na takové základní věci jako fyzickou a náboženskou svobodu, vzdělání, spravedlnost, politickou volbu a svobodu vyjadřování. Je to ten druh věcí, které mnoho potenciálních čtenářů Pattersonové bude pravděpodobně pokládat prostě za samozřejmost, takže jednou z funkcí této knihy je ukázat, že liberální tradice zdaleka nevznikala přirozeně. Naopak, bylo to něco, o co se muselo s ohromnými oběťmi bo-

jovat, něco, co se vytvářelo pomalu a nejistě tváří v tvář autoritářským bytostným zájmům a je důsledkem něčeho, co si musíme starostlivě hlídat a udržovat.

Pattersonová tedy tvrdí, že liberalismus vlastně vznikl jako přímá reakce na pociťované nespravedlnosti. Například soudy za velezradu, v nichž byli lidé obžalováni na základě svévolných rozmarů monarchů a jejich rádců, byly brzy pokládány za urážku přirozené spravedlnosti a vyvolávaly rozhodný odpor. Celou sérii takových soudů zahájil v roce 1553 proces se Sirem Nicholasem Throckmortonom, jehož statečná sebeobhajoba dosáhla u poroty zproštění viny, ale sami členové poroty pak byli uvězněni a těžce pokutováni. Záznam z Throckmortonova procesu začlenil Raphael Holinshed do svých *Chronicles*, kde mohl v následujícím století působit jako inspirace, když byli z velezrady různými politickými autoritami, ale ne nepodobným způsobem, obviněni leveller John Lilburne v roce 1649, Sir Henry Vane v roce 1662 a Algernon Sydney v roce 1683. Zprávy z jejich procesů a o hrubé nespravedlnosti, kterou utrpěli, byly pokradmu zaznamenány a publikovány; tyto neoficiální či „tajné“ historie začaly vytvářet veřejnou paměť a tradici disentu, která pak zase povzbuzovala pozdější oběti a zastánce liberalismu.

Práce Annabel Pattersonové tedy neméně než kniha Richarda Popkina na příkladech z praxe osvětluje řadu teoretických otázek uvedených v dřívějších částech; a obzvláště dokazuje, jak dobře může intelektuální historie zapadat do kontextu postmodernity. V konstruování svého historického vyprávění využívá autorka širokou škálu zdrojů – nejen konvenční literární texty jako oficiální dokumenty, kanonické filosofie a dvorní přepisy, ale také poezii, grafiku a písemnosti méně známých lidí vytažených z dřívější temnoty. Protože je sama vetřelcem z literárního prostředí, zjevně nevěnuje mnoho pozornosti rigidním oborovým odlišnostem a trvá na tom, že pro její tematiku je ústřední „literatura“ – včetně například politicky zabarvených děl Andrea Marvella a Johna Milтона. Pokračuje zkoumáním všech jí vybraných textů s důkladným ohledem na výchozí motivy a záměry jejich tvůrců a na jejich styly a rétorické prostředky. Protože se zajímá o šíření a rozptýl idejí a přenos liberální tra-

dice z Anglie do amerických kolonií, řeší také problémy související s transmisí idejí a kauzálními vlivy, přičemž za doklady jí slouží známé osobní kontakty, přímé odkazy i přiznávaná inspirace. Zkoumá nejen „populárnější“ dokumenty, jako jsou noviny, pamflety, deníky a osobní korespondence, ale i zcela alternativní intelektuální tradice v podobě „tajných historií“.

„Tajné historie“ jsou takové alternativní popisy lidí a událostí, které se nedaří skloubit s ortodoxními vyprávěními. Ty mohou zaznamenávat například sexuální poklesky lidí u moci nebo údajné politické poklesky těch, kdo tuto moc zpochybňují; často zahrnují „anekdoty“ nebo konkrétní příkladné epizody zdánlivě soukromé povahy. Něco takového se mnohdy odmítá a nepřipouští jako seriózní historický doklad, ale zcela oprávněně se dá tvrdit, že popisy a anekdoty tohoto typu mohou osvětlit některé temnější části oficiálních historií. Pattersonová tvrdí, že jsou veřejně motivovanými „zasvěcenými“, kteří jsou zainteresováni na otevřeném vládnutí, často přenášeny na další generace a poskytují tak „energetický kontrapunkt“ konvenční historii. Mohou se týkat i těch, kteří by jinak zůstali na okraji, a poskytovat důležitý doklad o nesouhlasných názorech, které by jinak mohly být zamlčeny.

Její zájem o *specifičnost* anekdot je jen jedním příkladem toho, jak Pattersonová klade důraz na velmi *osobní* povahu intelektuální historie. Daleka toho, aby pronášela obecné soudy o abstraktních „idejích“ a „vlivu“, úzkostlivě odhaluje, jak byla tradice liberalismu konstruována a zprostředkovávána reálnými lidmi, působícími a omezovanými v rámci sociálně-politických tlaků. Její argumentace, jak sama objasňuje, je založena na „lidech – nikoli na myšlení extrahovaném z kontextu, ale na jeho navracení do hlav reálných myslících osob a do kauzální sítě reálných životů“ (*Early Modern Liberalism*, s. 280). Tak například John Adams (druhý americký prezident) ve svých denících sděluje, jak si učinil idoly z takových představitelů evropské liberální tradice, jako byli Sydney, Milton nebo Locke. Ale uvědomoval si, že nebyli jen autory teoretických konstrukcí: rozvíjeli své teorie v praktické opozici k politickým tyraniím. A Adams sám měl zase zájem využít tento historický vhled ke svým vlastním praktickým účelům na druhé straně Atlantiku.

V tomto transatlantickém přenosu byl podle Pattersonové dalším velkým hráčem Thomas Hollis. Hollisem jakožto exportérem liberálních idejí do amerických kolonií v polovině osmnáctého století její příběh vlastně začíná, čímž jsou popřeny omezení konvenční lineární chronologie – začátek příběhu „není na začátku, ale téměř na konci“ (*Early Modern Liberalism*, s. 27). Stejně jako Richard Popkin v případě skepticismu i ona si je samozřejmě dobře vědoma klasických předchůdců svého tématu, ale pro své vlastní účely vpadá do bežešvé pavučiny pokračující tradice s Hollisem, aby stanovila rámec idejí, argumentů a lidí, který pomáhá objasnit a osvětlit chronologicky dřívější vývoj v Anglii. Tak například Hollis vyjadřuje ohromné nadšení pro Milтона, jehož některá díla redigoval a jehož revoluční traktáty věnoval Harvardské univerzitě v rámci záměrně přijatého závazku přenést tam evropskou tradici disentu; v kontextu Miltonova zavedeného místa v této tradici je pak Pattersonová schopna analyzovat rozmanité interpretace jeho sonetů a dospět k závěrům o jeho vlastní rozpornosti.

Práce Annabel Pattersonové je však především charakteristická tím, že si cílevědomě ujasňuje svůj záměr, který není jen intelektuální, totiž podnitit větší uvědomění těch předpokladů, které pokládáme za samozřejmost, ale také morální a politický. Prozkoumává raně moderní kořeny liberalismu a ukazuje, jak se proti všem vyhlídkám uchytily a rostly, a tak nám připomíná, zač vděčíme statečným lidem minulosti a jak slabý máme vliv na to, co až příliš často pokládáme za přirozeně daná „práva“ liberální tradice. V souvislosti s Johnem Lockem se Pattersonová kousavě ptá: „A jaké jsou naše vyhlídky na toleranci?“ (*Early Modern Liberalism*, s. 250). Svou historii chce zkrátka podnitit uvědomělé liberálně orientované jednání v budoucnosti, a nabízí tak velmi pozitivní model postmoderního historického zkoumání.

Závěr: budoucnost

Na začátku dvacátého prvního století se historie idejí nachází ve stejné pozici jako historie obecně: je nutno, aby svůj předmět pochopila v kontextu postmoderních výzev. To v prvé řadě znamená, že historikové

idejí musejí postupovat stejným způsobem, jaký si, jak bylo uvedeno výše, zvolil Mersenne – musí si být vědomi toho, že nedospějí k žádné definitivní „pravdě“ o minulosti, přitom však v praktických ohledech pragmaticky pronikat kupředu. Právě těchto praktických ohledů se týká druhý hlavní aspekt postmodernismu: jaký to má všechno vlastně smysl? Jak jsme naznačili výše, na to není těžké odpovědět. Budeme-li se snažit pochopit intelektuální vývoj a proměny v minulosti – to, jak jeden soubor idejí v osobní i veřejné rovině postupně nebo náhle nahradil soubor jiný –, může nám to pomoci do jisté míry nahlédnout do našich vlastních, dnešních myšlenkových pochodů, předpokladů, někdy nekonzistentních přesvědčení a motivací. Tím, že zkoumáme jiné lidi v jiných dobách a kulturách, setkáváme se s alternativami a s těmi, kdo se snažili asimilovat ideje, které se původně zdály cizí. Tak můžeme začít chápat jejich (a svou vlastní) historičnost a nahodilost, což nám dává možnost určitého jednání do budoucnosti – a tato budoucnost bude téměř jistě vyžadovat otevřenost idejím, které západní intelektuální tradice dávno opustila. Annabel Pattersonová píše (*Early Modern Liberalism*, s. 215) o potřebě „spojeného uplatňování paměti a imaginace, myšlení směrem dozadu, abychom mohli myslet dopředu“, a v tom by mohl docela dobře spočívat program historického zkoumání v postmoderní době.

V této souvislosti se můžeme vrátit k Geoffreymu Eltonovi, který historiky idejí označil za „hlasitou menšinu“. Toto tvrzení muže, který ochotně uznával, že „dobří historikové nejsou primárně lidmi idejí“,¹⁸ nebylo míněno jako kompliment. Nemohlo by však naznačovat vhodnou aspiraci pro historiky idejí ve dvacátém prvním století?

Poznámky:

Děkuji Johnu Ibbettovi za užitečné rozhovory a konstruktivní poznámky.

¹ Tuto zaměnitelnost opravňuje skutečnost, že přední akademický časopis *Journal of the History of Ideas* má podtitul „mezioborový časopis věnovaný intelektuální historii“. Diskuzi o této terminologii viz v Mandelbaum, Maurice, „The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy“, *History & Theory* 5 (1965), s. 33–66.

² Elton, Geoffrey, *Return to Essentials* (Cambridge, 1991), s. 27.

³ Aristoteles, *Metaphysics* I, 984a.

⁴ Stephen, Leslie, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 sv., (London, 1876), sv. 1, s. 3.

⁵ Kundera, Milan, *Immortality* (London, 1992), s. 136.

⁶ Bacon, Francis, *The New Organon*, ed. F. H. Anderson (Indianapolis, 1960), s. 75.

⁷ Draper, J. W., *A History of the Intellectual Development of Europe*, 2 sv., (London, 1875), sv. 1, s. 142, sv. 2, s. 400.

⁸ Merz, J. T., *A History of the European Thought in the Nineteenth Century*, 4 sv., (Edinburgh and London, 1896–1914), sv. 1, s. 14, 61, 76.

⁹ Merz, *History*, sv. 1, s. 7.

¹⁰ Bevir, Mark, *The Logic of History of Ideas* (Cambridge, 1999), s. 178 (kurzíva je moje); srov. s. 190.

¹¹ Skinner, Quentin, „Motives, Intentions and Interpretations“, přetištěno v James Tully (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* (Cambridge, 1999), s. 76 (do kurzívy jsem dal „znamená“ a „interpretace“ a zrušil ji u „je“).

¹² Conrad Russell v Julied Gardiner (ed.), *The History Debate* (London, 1990), s. 48.

¹³ Za Wittgensteinův příklad stejně jako za mnoho dalšího v této kapitole vděčím Quentinu Skinnerovi, jehož práce o teorii a praxi historie idejí za poslední čtyři desetiletí patří k nejdůležitějším. Báseň Stevie Smitha „Not Waving but Drowning“ viz v MacGibbon, James (ed.), *The Collected Poems of Stevie Smith* (London, 1985), s. 303.

¹⁴ Bayle, Pierre, *Dictionary*, heslo „Pyrrhon“, citovaný v Popkin, Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley and Los Angeles, 1979), s. 252, pozn. 3; Buckle, Henry, *History of Civilizations in England*, 2 sv., (London, 1858), sv. 1, s. 317, 328; Stephen, *History*, sv. 1, s. 43.

¹⁵ Popkin, R. H., „Berkeley and Pyrrhonism“ (1951), přetištěno v Burnyeat, Myles (ed.), *The Sceptical Tradition* (Berkeley and Los Angeles, 1983), s. 394, pozn. 21.

¹⁶ Popkin, *History*, s. xxi; Watson, Richard A. a Force, James E. (eds.), *The High Road to Pyrrhonism* (San Diego, 1980), s. 29, 37, 53.

¹⁷ Hume, David a Leland, John, citováno v Popkin, *High Road*, s. 57–58, 206.

¹⁸ Elton, *Essentials*, s. 29; *The Practise of History* (London, 1969), s. 192.

Text je překladem kapitoly Intellectual history/history of ideas z knihy Berger, S., Feldner, H., Passmore, K. (eds): *Writing History. Theory & Practice*, Hodder Arnold, 2003, 338 s. Z anglického originálu přeložili Jana a Jiří Ogročtí. CDK připravuje český překlad knihy.

Beverley Southgate, emeritní profesor University of Hertfordshire, žije v Londýně.

Ryszard Legutko a „ošklivost demokracie“

MACIEJ SZYMANOWSKI



Ryszard Legutko

Ryszard Legutko. Obyvatel malé vesnice a zároveň i stálý raní návštěvník krakovského letiště, odkud létá do práce do Varšavy a nezdávka ještě dál. Filozof. A zároveň vysoký státní úředník – místopředseda senátu, ministr školství a v současné době státní tajemník v Kanceláři prezidenta Polské republiky. Myslitel, který náleží do plejády největších polských filozofů 20. století, mezi osobnosti jako jsou fenomenologové Ingarden a Wojtyła, estetik Tatar-kiewicz, tomista Bocheński či etik Kołakowski. A zároveň, s výjimkou Karola Wojtyły, pozdějšího papeže Jana Pavla II., jediný z nich, kterého nelze charakterizovat jedním adjektivem. Vynikající překladatel a komentátor Platonových děl a současně jeden z nejčtenějších polských publicistů. Ryszard Legutko.

Profesor filozofie na Jagellonské univerzitě v Krakově, narozený 24. prosince 1949. Odborník na sociální a politickou filozofii, starověkou filozofii a dějiny filozofie. Autor více než tuctu knih a pojednání, ale i nesčetných článků. V 80. letech redigoval samizdatový časopis *Arka*, jedno z nejvýznamnějších nezávislých periodik vydávaných v Polsku. Po roce 1989 založil jednu z prvních polských nevládních organizací: Centrum politického myšlení. Jak se zanedlouho ukázalo, toto centrum se stalo skutečnou líhní novinářů, politologů a sociologů. Díky neobyčejné erudici, vtipnému a zároveň konfrontačnímu (třebaže nikdy ne agresivnímu) projevu, vždy podloženému solidními argumenty, patří v současné době mezi nejváženější politické komentátory. Je žadaným hostem televizních a rozhlasových stanic a pravidelně publikuje např. na stránkách deníku *Rzeczpospolita*, týde-

níku *Wprost*, měsíčníku *Nowe Państwo* a anglického *Critical Revue*.

Právě články publikované v uvedených periodikách, jejichž výbor vyšel i knižně pod názvem *Navrácený ráj* (*Raj przywrócony*, 2005), přinesly Legutkovi všeobecnou popularitu, ačkoli teze, se kterými v nich vystoupil, jen stěží můžeme prohlásit za obecně platné a módní. Co se tedy z Legutkových pojednání dozvídáme? Například že společenská diskuze v Polsku, podobně jako v Evropě, vůbec není pluralitní, jak se běžně usuzuje. „Ti, kteří hlásají chválu plurality, ve skutečnosti pracují s dualistickou vizí skutečnosti.“ Jejich uvažování Legutko rekonstruuje takto: „Svět je opravdu pluralistický a bude takový i nadále, ale tomuto procesu zabraňují síly temna (konzervatismus, tradicionalismus), které chtějí otočit kolo dějin zpět a nastolit svou nadvládu; pluralismus plně zvítězí teprve tehdy, až jeho síly zvítězí v boji s těmito silami temna.“ (*Homo conservaticus*)

Dále pak, že demokracie je systém vytváření a předávání moci a její aplikace mimo politickou sféru, například v ekonomice, rodině, církvi, umění, školství apod., tedy názor, že „lékem na nedostatek demokracie je více demokracie“, je postojem zcela pomýleným. Podle Legutka jsou slabé stránky demokracie – například stranický klientelismus – její integrální součástí a nejrůznější pokusy o její členění, typu demokracie vyspělé/nevyspělé, jsou projevem čistého utopismu. Legutko ve svém srovnávání liberálních a aristokratických tradic s demokracií ostatně pochybuje, zda je právě demokracie jediným prostorem pro existenci občanské společnosti a právního státu (*Ošklivost demokracie*, *Brzydota Demokracji*).

Pokud jde o práva, Legutko upozorňuje na současnou redefinici pojmání práv v Evropě. To, co ve formě privilegií či práv ještě donedávna garantovalo

posílení svobody jednotlivce proti záměrům krále či panovníka, se prostřednictvím své současné metamorfózy v „právo na všechno“ vlastně z bariéry postavené proti všemohoucnosti státu nejčastěji proměňuje ve svůj protiklad a stává se široce otevřenou propustí pro další kontrolní a opresivní kompetence státu. „Právo na něco“ se totiž podle Legutka v současném světě změnilo na zásadu „na to mám právo a stát mi to musí zajistit“.

V další své publikaci *Traktát o svobodě (Traktat o wolności)*, která vyšla o dva roky později, se Legutko vrací k této tezi ještě podrobněji. Píše například, že právě svoboda se stává nejpálčivějším problémem našeho světa. Přesněji řečeno, ani ne tak svoboda, jako spíše rozsah svobody. Ještě přesněji: ani ne tak rozsah, jako stále naléhavě chybějící zásady distribuce svobody. Jestliže totiž přednosti svobody v Evropě už dlouho nikdo nezpochybňuje, množí se kontroverze ohledně zásad jejího omezování, které nás stále častěji určitým způsobem šokují, například svojí arbitrarností, ačkoli v principu samém neexistuje něco takového jako absolutní svoboda, pomineme-li samozřejmě anarchii. Jak Legutko v jednom svém rozhovoru obrazně vysvětluje: „Socha svobody neznázorňuje muže se zbraní, ale ženu, která drží v pravé ruce pochodeň. Tato pochodeň má symbolizovat rozum, neboli protiklad nevzdělanosti a bigotnosti. V druhé ruce má zákoník. Je to tedy svoboda rozumná, která však znamená také právo. Socha svobody má tvář ženy vážně

uvážující, která ví, kam směřuje, a která ví, že svoboda vůbec nespočívá v tom, že si člověk dělá, co chce.“

Pokud měl někdo pochybnosti ohledně faktické pozice Ryszarda Legutka v současné polské veřejné debatě, musely je definitivně rozptýlit reakce na jeho *Esej o polské duši (Esej o duszy polskiej)*, 2008). V tomto rozsáhlém eseji, čítajícím 200 stránek, Legutko nečiní nic jiného, než předkládá tezi, že Poláci vůbec nejsou tzv. historickým národem. I přes dramatickou druhou světovou válku, téměř kompletní změnu státních hranic a komunismus je fakt, že si Poláci po roce 1989 dokáží poradit s demokracií a tržním prostředím, založen na zcela jiných předpokladech, než je zkušenost či zakořeněnost, vyplývající ze zachování historického kontinua. A opravdu jen stěží si lze představit jiného Poláka, než je Ryszard Legutko, který by po představení takovéto teze sklídl četné kritiky, ale snad ani jednu kritiku osobní...

V dějinách Polska a Evropy, ale ani v dnešní době nechybějí filozofové, kteří člověka moudře poučují. Jen ti největší z nich však dokážou okolní svět vysvětlovat a interpretovat jasně a přístupně. Filozofové rádi naříkají. Konstatování, že svět je špatný, v nich vždy vyvolává pocit dobře vykonané práce. A jen ti největší z nich se tomuto pravidlu vymykají. Už jen z tohoto důvodu zcela jistě stojí za to číst Legutkovy eseje.

Maciej Szymanowski, hungarista a historik, ředitel Polského institutu v Praze.

Navštivte internetové stránky CDK

www.cdk.cz

Naleznete zde podrobné informace o všech vydaných i připravovaných titulech CDK, včetně obálek a anotací.

Knihy jsou účtovány s 15% slevou, pro předplatitele časopisů *Kontexty* a *Církevní dějiny* s **25%** slevou.

Poštovné a balné neúčtujeme!

Démos a elity

RYSZARD LEGUTKO

V katolickém měsíčníku *Znak* se nedávno objevila zajímavá diskuze na téma vlivu – dalo by se očekávat, že škodlivém – demokracie na kulturu. Východiskem byl článek Ewy Bieńkowské, v němž autorka s nepřehlédnutelnou solidaritou připomínala slavnou knihu Ortegy y Gassetu o „vzpouře davů“. Diskutující vyslovovali různé názory, byť spíš převažoval ambivalentní postoj jak ke knize, v níž je vyjádřen zřetelný odpor vůči panující kultuře mas, tak i k této dominanci samotné. Uznáme-li tyto výpovědi za symptomatické, lze z nich vyvodit závěr, že současní intelektuálové se nechtějí přehnaně solidarizovat s kulturním anti-demokratismem, ale zároveň se cítí poněkud nesví v dnešní příliš „masové“ době.

Ortegaova kniha – a to je věc mimo diskuzi – popisuje skutečný fenomén. Stačí se jen rozhlédnout kolem sebe, a odevšad jsme vystaveni masovým představám a jazyku davu. V žádném případě to však nedokazuje existenci příčinně účinné spojitosti mezi tímto jevem a demokratickým zřízením. Dá se taková souvislost prokázat? V diskuzi na stránkách *Znaku* profesor Jerzy Szacki vyjádřil určité pochybnosti, když například připomenul, že samotný autor *Vzpouře davů* nežil v demokratické zemi a že autorem popisovaný jev probíhal v zemích, které měly k liberální demokracii daleko.

S těmito pochybnostmi se dá většinou souhlasit. Definice společnosti jako masy byla aplikována jak na demokratické státy jako USA, tak na země nedemokratické, mezi něž patřily předválečná Itálie a Španělsko nebo komunistické státy. V demokratických společnostech byl nakonec stupeň masovosti nižší, neboť měly bohatší strukturu, setrvalejší sféru mravů, živější kulturní tradici. Proto také nikdy neodpovídaly modelu masy bezezbytku. Sluší se však poznamenat, že mezi novodobými despotciemi a demokraciemi exis-

tovala určitá podobnost. Jedny i druhé využívaly faktoru, který představuje obrovské množství lidí. Jedny i druhé se odvolávaly na masové reakce, masové pocity, masové nálady i masové stesky. V průběhu posledního století, nazvaného právem dobou průměrného člověka, se nevyskytly žádné významné civilizační jevy a procesy, které by tím či oním způsobem nevyužívaly masovou představivost.

Můžeme proto říci, že demokracie nenesou za kulturní efekty „vzpouře davů“ žádnou odpovědnost? K tomu, abychom odpověděli na tuto otázku, je třeba si objasnit povahu obvinění. Co asi tak máme skutečně na mysli, když s odvoláním na Ortegu a podobně smýšlející autory dáváme najevo své rozčarování z naší doby? Nejstručněji to lze vyjádřit takto: současné společnosti poskytly masám příliš mnoho pravomocí, které zdaleka překračují politickou rovnost, čímž ruší intelektuální, estetickou a mravní hierarchii.

Výtka vulgarity, která ničí vkus i kvalitu, byla proti demokracii vznášena už dávno, ve starověku. Již tehdy bylo řečeno, že demokratické společnosti mají sklon odmítat rozlišování mezi tím, co je vysoké, a tím, co je nízké, a mezi jemností a vulgaritou. V moderní době se tato výtka rovněž objevovala, i když za hlavního viníka byl označován častěji než demokracie kapitalismus. Volný trh přece činí z konzumenta božstvo a obzvláštní hold skládá konzumentu masovému, neboť pokud se ho podaří oslovit, představuje to zdroj velkého bohatství.

V kapitalistické logice nabídky a poptávky ovšem postrádáme pojmy definující netržní hodnotu prodáváného zboží. Demokracie naproti tomu – ústy svých horlivých obránců – vytváří někdy přesvědčení, že disponuje prostředky, které jí umožňují hodnotit kulturu nejen v kategoriích politické volby. Proto také zasahuje do některých hodnocení; když napří-

klad rehabilituje masový vkus, odvolává se na princip skupinových práv, na ideu zastoupení většinových aspirací, na kategorii kolektivních potřeb, na princip rovnosti a rovné účasti. V demokracii to značí šílenou neobratnost, vyjadřujeme-li svoji nechuť vůči kulturním dílům, která jsou konzumována širokými vrstvami společnosti – takový postoj je chápán jako příznak pohrdání většinou, a tedy onou skupinou, která – byť proměnlivá a neustále vystupující v jiných seskupeních – hraje v tomto zřízení hlavní roli. Demokracie má ze samé své podstaty nechuť k elitářství, to kulturní nevyjímaje. To také vysvětluje, proč se Ortegovy výtky nesetkávají – a nikdy ani nesetkaly – s příznivým ohlasem u demokratických elit. Byly obvykle považovány za neživotné podivínství nebo za anachronický konzervatismus.

Věci by určitě vypadaly jinak, kdyby se demokracie mohla udržet výlučně jako politický mechanismus předávání moci. Problém spočívá v tom – a víme to také už od doby řeckého starověku –, že demokracie začíná velmi rychle vycházet za hranice své nesporné domény. Pro demokratický systém je příznačné, že netoleruje nedemokratickou skutečnost. Z toho vyplývají stále větší tlaky na všechny neegalitářské enklávy, jako jsou církve, rodiny, školy, akademické instituce, a dokonce kultura. Hierarchické a autoritativní struktury, které v demokraciích tradičně existují, začínají být vnímány jako hrozba. Tato hrozba se jeví jako zcela iluzorní, neboť nikdo neví, v čem by měla spočívat. Zcela jistě ne v blokování principu svobodných voleb nebo generování vlády většiny. Nicméně vzniká obecný nepříjemný pocit vůbec ze všeho, co fakticky nebo deklarativně popírá princip egalitářství.

Naše doba je v tomto ohledu originální pouze vzhledem k intenzitě, ne k jevu samotnému. V době, o níž psal Ortega, si bylo možné představit přebývání v prostředí, kam hlučná zdemokratizovaná kultura nedoléhala nebo kde neměla výrazný vliv. Bylo možné před ní nalézt útočiště v některých středních nebo vysokých školách, sdruženích, klubech nebo společenských kruzích. Dnes je něco takového mnohem obtížnější. Zdemokratizovaná kultura se nám vnucuje přímo do domovů – prostřednictvím médií, reklam, internetu, školní výchovy našich dětí, jazyka, a dokon-

ce i skrze tzv. vyšší kulturu, která nezřídka koketuje s tím, co považuje za novou skutečnost a za novou kulturní situaci. Začíná mít rovněž vliv na univerzitní vzdělání, a dokonce i na filozofii, jejíž některé směry podporují a šíří myšlenky intelektuálního a kulturního egalitářství a snaží se nalézt různá zdůvodnění pro myšlenku proporcionálního zastoupení různých způsobů výkladu světa. Snobismus zaměřený na kulturní aristokratismus – činitel, který ještě nedávno plnil důležitou společenskou funkci –, dnes prakticky přestal existovat.

Polsko je možná dobré místo k pozorování tohoto jevu, neboť v průběhu několika let se u nás uskutečnily změny, které v západních společnostech probíhaly několik desetiletí. Demokraticko-kapitalistická revoluce vedla k tomu, že vědomí dnešního Poláka je obhospodařováno dvěma typy představ: první typ má svůj zdroj v kapitalistickém snění o úspěchu, bohatství, civilizačním a technologickém pokroku, druhý plyne z demokratické touhy přizpůsobit se mravům a návykům většiny. Ve světě reklam, v televizi, v barevném tisku, a stejně tak v řadě jiných míst vidíme modelového současného Poláka, u kterého moderní a elegantní vizáž jde ruku v ruce s tržním úspěchem, obojí v těsném sousedství s primitivismem jazyka a s vnímavostí vyznačující příslušnost ke stádu.

Je například příznačné, že polská střední třída – tento oblíbený koncept všech politiků a diagnostiků kolektivního života – nezačala v Polsku existovat v očekávané podobě. Střední třída sice skutečně vznikla, a dokonce se rozvíjí, ale lze o ní hovořit pouze v kategoriích příjmů nebo zaměstnaneckého postavení v tržně-demokratickém systému. Postrádá však jakýkoli zřetelný kulturní příznak, jímž by se lišila. Nevytváří si vlastní jazyk, postrádá představy, zvyklosti, ideje, jež by usměrňovaly lidské chování. Z tohoto hlediska se nijak zvlášť neliší od *dému*, jehož mravy ochotně přijímá prostřednictvím masové zábavy a vzdělání. Dnes v podstatě neexistuje žádné středisko, které by podobně nezvyklé představy, mravy nebo ideje vyznávalo a šířilo; jediná vytvářená střediska odpovídají masovému stylu a vkusu. Z tohoto hlediska nová epocha dále pokračuje v procesech započatých v té staré. Kulturní zploštělost, která vznikla v období

komunismu, v nové skutečnosti nejen nezmizela, ale vzhledem k novým faktorům se ještě upevnila.

Mnoho se psalo o polské podnikatelské třídě a autoři se netajili svým rozčarováním z její nízké kulturní úrovně a z nedostatku jiných než finančních aspirací. Těžko lze docenit význam, který tato skupina měla pro hospodářský vývoj Polska i pro jeho vytržení z civilizačního propadu. Pro tuto třídu však bylo v minulosti charakteristické, že si nebyla jista svým místem ve společenských hierarchiích a že se snažila zformovat přebíráním myšlenek od jiných kulturně dominujících skupin. Podnikatelé v dnešním Polsku nepřipomínají své předchůdce z doby před několika desetiletími, ani své kolegy z jiných zemí, u nichž ekonomický vzestup často – byť samozřejmě ne vždycky – provázela snaha oprostit se od světa průměrných představ. V současnosti neexistuje kromě televize a jiných forem masové kultury nic, co by utvářelo jejich vědomí.

V průběhu těchto několika let se polská politická demokracie stala prostředím silně nakloněným rehabilitaci průměrnosti; mezi jiným také proto, že ona rehabilitace se překrývá s obecnými tendencemi ve světě. Masová kultura plnila po dlouhou dobu společensky pozitivní funkci, když širokému množství lidí poskytovala možnost intelektuálního vzestupu. Podobný argument v podstatě formulovali před půlstoletím Ortegoví kritici, kteří dokazovali, že stará aristokratická kultura – i když byla nesmírně hodnotná – udržovala většinu ve stavovské izolaci. Dokazovali, že v důsledku procesu demokratizace došlo ke vzniku nové kultury, která se samozřejmě nemůže měřit s tvorbou génů, zato však umožňuje milionům lidí vytrhnout se z dosavadní zaostalosti, osvojit si společenské vystupování, naučit se univerzálnějšímu jazyku komunikace, zmodernizovat své zvyklosti a mravy a rozhýbat, oživit – alespoň zčásti – své myšlení. Jinými slovy, vznik této kultury úzce souvisel s pokrokem vzdělání.

Dnes nelze dost dobře podobný argument vznést. Kulturní prostředí představuje při společenském a intelektuálním vzestupu spíš překážku než pomoc. Dívání se na televizi – abychom uvedli nej názornější příklad – už lidi neučí elegantně používat vidličku a nůž, mluvit správnou polštinou, osvojovat si běžné společenské chování a vystupování nebo základní

fakta o světě. Podobně jako ostatní formy masové zábavy se stává nástrojem odkulturnění. Nepotvrdilo se očekávání, které svého času provázelo zastánce společenských reforem, že demokratizace kultury uvede do pohybu velký proces intelektuálního a estetického rozvoje, který oživí nebo zdynamizuje existující hierarchie. Masová kultura se pro obrovskou většinu stává jeho konečným cílem; zároveň tak představuje překážku využívání mnoha možností, které přináší současná civilizace. Dnes není problémem to, jak lidi přivést k tomu, aby využívali masové nabídky, ale spíše to, jak minimalizovat její škodlivé účinky.

Vzhledem ke všudypřítomnosti masových představ je obtížné najít instituce, kterým by se mohl podobný úkol svěřit. Spíše se zdá, že dnes spočívá na konkrétních lidech, ale ne na institucích. Tento úkol tak neuskuteční školy, ale nanejvýš jednotliví učitelé, ne rodiny, ale jednotliví rodiče. Neučiní to vysoké školy, ale nanejvýš jednotliví vysokoškolští profesori. Všichni stojí před mimořádně obtížným úkolem postavit se proti tomu, co se v masovém a průmyslovém měřítku každodenně páchá na jazyce, na vnímavosti, na představitivosti nebo na způsobu myšlení jejich dětí a žáků. Na těchto konkrétních lidech záleží, neodvykne-li mladý člověk jazyku, s nímž důvěrně obcuje prakticky od chvíle svého narození, a rozšíří-li svůj souřadnicový systém, v němž vyrůstá a o němž je přesvědčen, že je uzavřený a jediný. Stávající vzdělávací systém takovému procesu nenapomáhá, neboť je nastaven tak, aby vyhovoval demokratickým očekáváním.

Vzdělávání se stále častěji odvolává na masové představy, a tedy na myšlenkový horizont typický pro většinu. Je zajímavé například sledovat změny, ke kterým dochází ve školních učebnicích a příručkách, kde začínají převládat odkazy na masovou kulturu, na masovou estetiku nebo představitivost zformovanou televizí nebo masovou zábavou. Téměř všeobecně se rozšířilo přesvědčení, že výchova, která podobné relace postrádá, je neúčinná. Děti jsou chápány jako demokratické voličstvo, k němuž je třeba se přiblížit pomocí různých forem přesvědčování a které je třeba pobízet, rozveselovat, dobře je na sebe naladit, ale to, jak se nakonec rozhodne, bude spočívat výlučně na něm. Vzdělávání vzhledem k tomu také stále méně utváří

lidskou mysl a snaží se raději omezit na to, že bude poskytovat nástroje myšlení, které bylo zformováno někde jinde. A ono „někde jinde“ v dnešní době označuje, jak už bylo řečeno, svět masových symbolů a masové zábavy.

Antielitářství současné demokracie nás nesmí udivovat. Nahlédneme-li do starých textů těch filozofů, kteří uvažovali o demokracii a snažili se propagovat její principy, zjistíme, že i jim bylo cizí elitářství a že žádný z nich neuvažoval, že by cílem vzdělávací politiky měl být všestranný kulturní rozvoj. Všichni – od Locka a Rousseaua po Deweyho – se vyjadřovali spíše sarkasticky o knižním vědění, o intelektuální a estetické rafinovanosti, o kulturním aristokratismu nebo o roli dobrých mravů. Škola měla podle nich učit věcem prostým a praktickým, neměla plést mladým lidem hlavy literaturou a historií (slavný Rousseauův výrok: „jak ty knihy nenávidím“), ale poskytovat výlučně to, co člověk v dospělém věku může ve své práci pro stát nebo v soukromém životě použít.

Idea člověka v polštině neobyčejně výstižně označovaného jako člověk kulturní není tedy ideou demokratickou. Lze ji vyvodit z různých tradic, ale zcela určitě ne z demokratického proudu výchovy, která spíš holdovala myšlence člověka prostého, přirozeného, a dokonce průměrného, který se má řídit svým vlastním přirozeným rozumem a neohlížet se na to, co říkali a říkají různí současní nebo dávní mudrlanti. Takový člověk nemá dějiny, ani minulost, ani jakýkoli živý kontakt s dědictvím. Dokonale odpovídá popisu, který přinesl Ortega, když psal o lidech, kteří nevědí nic o tom, za co vděčí minulosti.

Školy a univerzity dlouho podobný model výchovy ignorovaly, třebaže ho po mnohá staletí propagovaly

li významní filozofové. Demokratizující se společnosti – vzdor autoritě těchto učených mužů – udržovaly nadále vzdělávání, které mělo blíže k jiným tradicím. I přes postupující proces demokratizace tak byly společnosti obsluhovány elitami, které nebyly zformovány podle demokratického vzdělávacího modelu. Takovéto antagonistické soužití však ve většině západních zemí už patří minulosti. Zcela nezaniklo a nikde není psáno, že by muselo zaniknout, skutečností nicméně zůstává, že nedemokratické faktory jsou ze současného hromadného života vytlačovány. Masový člověk a člověk demokratický mají v sobě příliš mnoho společných vlastností na to, aby se v dobách masovosti dal udržet vliv institucí, mravů a idejí, s nimiž se demokratický člověk nemůže identifikovat.

To staví intelektuální elity do obtížné situace. Na jedné straně by jejich elitní statut přikazoval distanci vůči všudypřítomné demokratizaci; na druhé straně je demokracie všeobecně vnímána nejen jako nejlepší z možných politických zřízení – takovouto kvalifikaci jí nikdo předtím v dějinách nepřiznával, a jde tedy výlučně o myšlenku naší doby –, ale také jako zřízení, které nevyhnutelně rozšiřuje svou vlastnickou doménu. Nedá-li se demokratizace zastavit, potom se ten – a takový závěr se nutně přímo vnucuje –, kdo se jí staví na odpor, octne dříve nebo později na samém okraji společnosti. Elity nemají v oblibě kulturní rovnost a velká část procesům jejího zavádění vůbec nesekunduje. Ale více než světa bez estetických a intelektuálních hierarchií se bojí vlastní marginalizace. Kdysi byly elity zastrášovány vězením. Dnes je lze strašit izolací ve věži ze slonoviny.

Z polštiny přeložil Josef Mlejnek.

Feminismus na univerzitách

RYSZARD LEGUTKO

Odpůrci feminismu v Polsku mají jen nepatrný přehled o výsledcích jeho intelektuálních aktivit. Naše feministky toho využívají a své protivníky obviňují z neznalosti věci. Zaklínají se přitom, že myšlenkový směr tak drahý jejich srdcím vyprodukoval mimořádná díla, která antifeministická lobby nechte pouze proto, že umanutě setrvává ve své myšlenkové lenosti.

Co se dá o feministické intelektuální produkci říci? Několik věcí lze zjistit ještě předtím, než vezmeme knihy do ruky. V první řadě je to fakt, že jde o ohromnou produkci. V západních knihovnách a knihkupectvích zaplňují police s feministickou tvorbou velký prostor, často větší než práce věnované antice nebo středověku. Za druhé, tyto knihy se kupují a vypůjčují, zčásti mají svou stálou klientelu, zčásti jde o početné zástupy studentů, kteří se na západních univerzitách feminismu vyhnout nemohou. Za třetí, jsou vydávány různými vydavatelstvími, ale také těmi nejprestižnějšími, jakými jsou například nakladatelské domy Oxfordu, Cambridge nebo Harvardu. A nakonec – ale to už je třeba do těch knížek trochu nahlédnout –, existuje nebývalý počet autorek, jdoucích do tisíců, které tuto obrovskou produkci způsobují. Dalo by se možná přímo hovořit o feministickém průmyslu, který sám roztáčí vlastní konjunkturu: nakladatelství, časopisy, konference, univerzitní kurzy.

Vzdor světové kariéře a své početní síle však feminismus vytvořil uzavřené prostředí. Jeho tvorba se z devadesáti devíti procent omezuje na ženy. Muži se tu objevují velice zřídka, obvykle jako členové redakčních rad časopisů nebo – zcela příležitostně – jako autoři textů v antologiích. Obrovská většina autorek jsou osoby mimo feministické prostředí neznámé, které se neproslavily v žádné oblasti, ani v žádné specializaci. Takže průmysl funguje tím způsobem, že se tisíce neznámých autorek navzájem čtou, odvolávají

se na sebe, polemizují mezi sebou, vydávají se, zvou se, kritizují, vyvracejí, intronizují a ve svém vlastním kruhu se přesvědčují o své ceně. Máme tu co dělat se svého druhu světovým feministickým písečkem.

Tento dojem dodatečně potvrzuje fakt, že všechny autorky se cítí být vzájemně propojeny biologicko-ideologickou solidaritou. Nesmírně se navzájem chválí a vzájemné polemiky mají upřesňující a doplňující charakter. Spory sice jako by existovaly, ale máme tu i tak vpravdě všeobíhající jednotu. Velice obtížně bychom ve feministické literatuře hledali větu, v níž by se prohlašovalo, že ta či ona osoba napsala úplnou hloupost a že je hanbou feministické teorie. Tento smírný postoj – vysvětlují některé feministky – svědčí o sesterských svazcích. V protikladu k mužům, kteří se od mládí rádi perou – ve třídě, na vojně, v rubrikách časopisů nebo na stránkách knih –, ženy-feministky jsou příkladem sesterskosti. Tímto způsobem pojiímaná sesterskost má své zjevné následky: nejsou věci lepší a horší, nejsou hlouposti a moudrá tvrzení. Všechno je dobré, zapadá-li to do zavazujících schémat v daném prostředí.

Mám však za to, že ona sesterskost je zdánlivá. Především představuje formu současné ideologie politické činnosti. Uvědomme si, co je feminismus: představuje – jak tvrdí samotné feministky – koncepci, která na jedné straně popisuje zotročení žen muži, na druhé straně se snaží tento nešťastný stav věcí změnit. Tyto dvě záležitosti nelze od sebe oddělovat, podobně jako v marxistické koncepci jednoty teorie a praxe. Feministické myšlení se tak vždy nachází ve stavu silné mobilizace a vyznačuje se politickými hledisky – nejenom proto, že existuje cíl, jehož je třeba dosáhnout, ale i proto, že existuje dokonale definovaný nepřítel, jímž je muž. Cíl a nepřítel sjednocují mnohem silněji, než by mohly jakékoli doktrinální spory rozdělovat.

Intenzivní mobilizace je zjevná u většiny feministických textů a u některých nabírá forem nemajících daleko k šílenství. Kdo někdy měl v rukou některý z textů Andrey Dworkinové, musel cítit její zavlou zlobu, která vyzáruje z každé věty, z každého slova, dokonce z každé čárky. Nejde tu o výklad, o běžné emoce, není to ani sebevyjádření; máme tu co do činění s nekončící explozí fúrie utržené ze řetězu a namířené proti mužům, která proniká beze zbytku tělo, duši i jazyk. Jiná z autorek ve sborníku věnovaném feministickým teoriím napsala, že pociťuje takový hněv, že náhle není schopna teoretického myšlení, což – jak se lze domýšlet – bylo ve vši vážnosti čteno jako důležitý hlas ve sporu o tom, čím je feminismus jako teorie.

Tento stav ducha lze chápat. Pokud někdo celou svou duší věří, že od samého počátku biologické existence – nepočítáme-li pravěký matriarchát ponořený v mytologické mlze – byly ženy předmětem ničím nepřerušované diskriminace, násilí, vykořisťování, dominance a jiných nepříjemných věcí, a pokud se někdo s těmi všemi generacemi žen bezezbytku solidarizuje a na této solidaritě buduje svoji identitu, musí v něm propuknout hněv, který si nelze na ničem vybit a který – proti fyzikálním zákonům – s každým vybitím spíš roste, než slábne.

Dosvědčují to dějiny feministického hnutí. Úměrně tomu, jak si ženy vydobývají stále větší množství práv a šancí, feministky propadají stále větším vášním a hecují se do stále zavilejších bojů o nová území. Standardní a v podstatě pravdivý výklad říká, že do poloviny dvacátého století feministické hnutí nijak nevybočovalo z liberálního schématu boje jednotlivce za práva: feministky požadovaly, aby měly stejná práva jako muži. Koncem šedesátých let – jak napsala francouzsko-bulharská feministická hvězda Julia Kristeva, a většina jejích kolegyně to potvrzuje – se však zjistilo, že tento druh činnosti kopíruje mužská schémata a v první řadě ponechává nedotčeny mocenské struktury.

Takto vlastně vznikl současný feminismus, který představuje velký emancipační proces vybudovaný na jednotě teorie a praxe. Co je cílem emancipace? Odpověď je jednoduchá: všechno. Ony „mocenské struktury“ totiž nezahrnují pouze právo a politické institu-

ce, nejenom mravy, ale také jazyk, literaturu a umění, filozofii, vědu, včetně věd přírodních a matematických. Muž se stal něčím na způsob tisícíhlavého monstra, jež je všudypřítomné a jež vším proniká, které ovládá naše myšlenky, náš rozum i naši představivost. Je to velký biologicko-kulturně mentální konstrukt budovaný v průběhu mnoha tisíciletí mužské dominance. Feminismus měl za úkol tento konstrukt popsat, demaskovat ho, a také od něj osvobodit vytvořením a definováním konstruktů alternativních.

Ve chvíli, kdy si feminismus vytyčil takový cíl a vytvořil takový obraz protivníka, změnil se z výlučně politického hnutí na hnutí politicko-intelektuální a z ulic a parlamentu se přenesl na univerzity. Z politického hlediska dosáhl úspěchu, ale z intelektuálního hlediska prokázal svou mizérii.

Existuje zářející kontrast mezi základním myšlenkovým schématem, na němž je vystavěn feminismus, a jeho intelektuálními ambicemi. Schéma je prosté: muži diskriminovali ženy a je třeba to změnit. Ambice jsou však obrovské. Na základě podobné výchozí premisy je nutné se vyslovovat k Homérovi i Balzakovi, ke genetice i k matematice, k poezii i k próze, k univerzitě i k ústavě, ke gramatice i k filozofii, k teologii i k teorii filmu.

Následky lze snadno předvídat. Zmíněné tisíce autorek emitují nekonečné úvahy na téma, že například Platón byl dobrý, protože napsal něco o ženách, ale že Aristoteles byl špatný, protože napsal něco jiného; že Descartes byl špatný, protože rozprostraněnou věc definoval způsobem namířeným proti ženám, a Francis Bacon ještě horší, neboť psal o podmanění si přírody člověkem, přičemž měl určitě na mysli násilí muže na ženě. Na tomto základě samozřejmě vznikají spory a probíhá výměna názorů. Nějaká autorka napíše, že realismus je plodem mužské nadvlády konzervující mocenskou strukturu, jiná pro změnu napíše, že realismus může být využíván i v ženské věci. Jedna autorka se vysloví, že mužský umělecký kánon je třeba nahradit ženským, jiná jí odpoví, že už samo myšlení v kategoriích kánonu je mužské, a kromě toho, je-li všechno konstruktem, potom žádný kánon neexistuje. Jedna feministka prohlásí, že umělecký génius je výsledkem mužského myšlení, ale druhá řekne, že je

třeba definovat vzor génia ženského a nahradit Thomase Manna Alicí Walkerovou. Jedna z autorek napíše, že je třeba hledat ženskost, ale jiná jí na to odpoví, že pojem ženskosti vyjadřuje jakýsi mužský esencialismus a že žádná ženskost neexistuje, ale jsou pouze neustále se měnící diskurzy a konstrukty, například třetího světa, rasový, třídní nebo lesbický. Jedna autorka napíše, že ženská obraznost je vodorovná, horizontální, a tedy nedominantní, jiné jí na to odpoví, že se časem může stát svislou, vertikální, a že tedy i ona dokáže ovládat.

Tímto způsobem semílají feministické mlýny na desítkách tisících stránek knih, časopisů, semestrálních prací jeden a týž skrovný obsah. Kdo je tak starý, že si ještě pamatuje produkci triumfujícího dialektického materialismu, toho musí taková podobnost zarazit. Stejně nekonečné fantazírování o tom, je-li někdo subjektivně spravedlivý a objektivně nespravedlivý nebo je-li tomu naopak, stejné demaskování a protidemaskování, stejné hledání společenské podmíněnosti ve vědě, ve filozofii nebo v lidském myšlení. Jediný rozdíl představuje sesterská atmosféra, která mezi soudruhy intelektuály a soudruhy umělci rozhodně nepanovala.

Stále dokola se opakující prohlášení o mnohosti diskurzů – což je jedno z nejoblíbenějších brnkadel současné humanistiky – nejsou nikde tolik vzdálená od reality jako ve feminismu. Depresivní monotónnost, která je pro feministickou produkci tak typická, jí se vši určitostí už natrvalo zůstane, s tím se při nejlepší vůli nedá nic dělat. Jestliže je výchozí i výstupní bod feministického myšlení jasný, přesně stanovený a „neobchodovatelný“, nedá se kromě radikalismu a výstřednosti vymyslet ve feministické látce nic nečekaného a objevného. Totéž by platilo i o každé jiné teorii, která by měla podobnou strukturu, a tedy prosté, nevyvratitelné premisy nebo stejně nevyvratitelný závěr. Přemýšlejme: kolik originálních myšlenek může přivést na svět premisa, kterou feministky neustále *explicite* vyslovují, že při intelektuální a umělecké tvorbě spisovatelovo a filozofovo pero, malířův štětec, sochařovo dláto, dirigentova taktovka a učitelovo ukazovátko jsou symbolickými zástupci falu a upevňují falokratickou strukturu?

Napsal jsem, že autorkami feministických textů jsou z devadesáti devíti procent ženy. Kdo by však na základě toho dospěl k závěru, že ve feminismu existuje nějaký ženský teoretický proud, ten by se mýlil. Nic takového ve feminismu neexistuje. Mýlil by se i ten, kdo by soudil, že ona tisícová armáda univerzitních feministek přispěla – kromě neproporcionálně enormní produkce braku – něčím novým našemu myšlení nebo že navrhla nějaká teoretická řešení, na která nepřišel nikdo předtím. Nic nového nepřinesla.

Celý, opakuji, celý teoretický rámec feminismu vznikl mimo něj. Kdyby nebylo koncepcí Marxe, Nietzscheho, Freuda, Lacana, Foucaulta a Derridy, dnešní feminismus by neexistoval. Jména, která jsem uvedl – plus dvě nebo tři další patřící do skupiny myslitelů sledujících sociální a biologickou podmíněnost myšlení nebo formulujících strategii emancipace –, prakticky vyčerpávají to, co tvoří základní teoretickou konstrukci feminismu. Odejmemeli koncepci těchto autorů, nezůstává nic. Kdo má zato, že nemám pravdu, ať mi ukáže jeden jediný teoretický nápad feminismu, který by představoval něco jiného než výpůjčku.

Každý, kdo se na feminismus podívá relativně objektivním okem – což samotné feministky nechtějí učinit, neboť popírají, že by podobné objektivní oko existovalo –, musí potvrdit, že jde o koncepci teoreticky sekundární, žijící z cizích myšlenek a živící se jimi. Nic takového jako feministická teorie neexistuje. Existují pouze rozličné teoretické aplikace idejí současné humanistiky, které mají v jejím žargonu vyjádřit to, co feministky nazývají emancipačním projektem. Proto musí zarážet rozpor mezi pokřikem o samostatnosti a alternativnosti, který zaznívá ze stránek feministických děl, a závislostí těchto děl na počinech vzniknuvších mimo feminismus.

Nyní se vnucuje následující otázka. Je-li feminismus monotónní a navíc druhotný, neboť je v podstatě formou politického aktivismu, který používá vypůjčených teoretických konstrukcí, jak se potom mohl dostat na dnešní západní univerzity a získat na nich tak silné postavení?

Akademická kariéra feminismu souvisí s politickými změnami na univerzitách, nikoli s vysokou kvali-

tou toho, co feminismus nabízí. Z hlediska klasických univerzitních standardů je třeba považovat za něco naprosto hrozného, jestliže se vysoké školy zapojují do jakýchkoli „emancipačních projektů“, ať už jde o projekty ženské, rasové, třídní nebo sexuální. Místem, kde je možné vyzkoušet realizaci podobných projektů, jsou politické instituce, společenské organizace nebo – v určité oblasti – média. Ale v žádném případě není takovým místem univerzita. Čím něco takového hrozí, o tom se mohla přesvědčit inteligence střední a východní Evropy v průběhu několika desítek let dvacátého století.

Západní univerzity bohužel začínají v určité oblasti napodobovat naše někdejší ideologické vzory a své výzkumně-výchovné programy přizpůsobují boji za mír, proti diskriminaci, za spravedlnost a toleranci, proti rasismu, za rovnost práv, a řadě jiných věcí. Velká část akademických představitelů reaguje na podobné tendence s nejvyšším znepokojením. Mnozí chovají naději, že jde o chvilkovou epidemii, která se přežene. Mnozí před ní své fakulty a katedry účinně chrání. Mnozí podléhají konformistickému nátlaku, a i když se v emancipačních projektech neangažují,

poskytují jim morální podporu. Mnozí takovými projekty pohrdají, ale mlčí v zájmu své vědecké kariéry; jiní pociťují sice neméně pohrdání, nicméně v úvodech nebo doslovecích ke svým knihám neopomenou poznamenat, jak moc jsou vděční feminismu, přestože ve svých pracích feminismus zcela ignorovali. Mnozí také přijímají feminismus zcela vědomě: jsou to nejčastěji ti z akademiků, kterým je blízká intelektuální linie vedoucí od Marxe, Nietzscheho a Freuda k Derridovi a Lacanovi.

Pokusy zavést v Polsku na univerzity ženská studia probíhají prakticky při užití jednoho dobře známého argumentu: „vždyť přece na Západě“. Bohužel tento argument – jeden z nejvíce nemoudrých, jaký se mohl objevit ve svobodné zemi – se občas ukazuje jako účinný.

Z polštiny přeložil Josef Mlejnek.

Démos a elity a Feminismus na univerzitách jsou ukázkami z připravovaného výboru esejů Ryszarda Legutka *Ošklivost demokracie a jiné eseje*, který vyjde na jaře 2009 v nakladatelství CDK.



CEVRO INSTITUT
(výzkum a vzdělávání)

VYSOKÁ ŠKOLA

Prezenční i kombinovaná forma bakalářského a magisterského studia v centru Prahy. Nové i studium MPA. Vyuka probíhá v exkluzivním prostředí zrekonstruované Měšťanské besedy. Renomovaný pedagogický sbor v čele s Prof. Miroslavem Novákem a Prof. Dušanem Hendrychem.

Dny otevřených dveří: 4. března, 1. dubna, 6. května 2009.

Kontakt: CEVRO Institut, o. p. s., Jungmannova 17, Praha 1
tel.: +420 221 506 706 (707), e-mail: info@vsci.cz

WWW.CEVROINSTITUT.CZ

**PRÁVNÍ SPECIALIZACE
VEŘEJNÁ SPRÁVA**

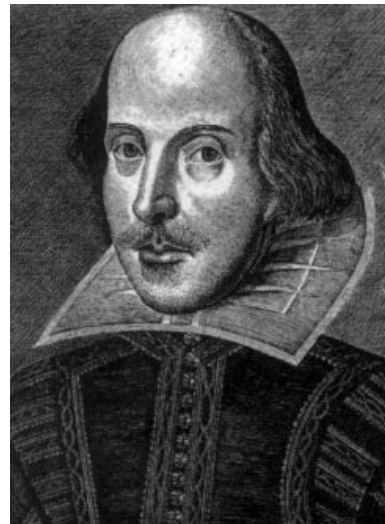
**POLITOLOGIE
A MEZINÁRODNÍ VZTAHY**

BUĎ TÍM, ČÍM CHCEŠ BÝT!

Číst Shakespeara jako filosofa

COLIN MCGINN

V knize *Postavy Shakespeareových dramát* z roku 1817 William Hazlitt při rozboru postavy Iaga poznamenal, že Shakespeare „byl znamenitý básník i filosof“. Při analýze Koriolana pak podotýká, že Shakespeare píše „s duší básníka a naléhavostí filosofa“. Filosofický rozměr Shakespeareova díla neunikl mnohým divákům a čtenářům. Cítíme, že v jeho hrách jsou přítomna velká témata, která utvářejí jejich poetiku i dramatičnost. Prozatím ale proběhlo málo systematických pokusů o popsání a vydefinování těchto filosofických témat. Kritické studie se obvykle zabývají postavami, dějem či dikcí, případně společenským a politickým kontextem daných dramát, ale filosofické myšlenky, které jsou v nich obsaženy, bývají často zmíněny jen okrajově. Úkolu zamyslet se nad obsahem Shakespeareova díla z filosofických pozic se ujal britský filosof Colin McGinn v knize *Shakespeare's Philosophy: Discovering the Meaning Behind the Plays* (HarperCollins, 2006, 240 s.). Jak autor podotýká v úvodu, jeho cílem není nahradit literární, dramatický ani historický přístup k Shakespeareovi, ale pouze jej doplnit.



Shakespeare bývá často chválen pro svou nadčasovost, což je pochopitelné. Je ale zároveň potřeba si uvědomit, že psal v konkrétní době, a to na přelomu 16. a 17. století. Z hlediska mého výzkumu je pro toto období dějin stěžejní fakt, že předcházelo technické revoluci, takže za Shakespeareova života byla věda v plenkách. Jen málo z toho, co dnes považujeme za samozřejmost, bylo tehdy známo v astronomii, fyzice, chemii i biologii. Objevy a myšlenky renesančních osobností, jakými byli Descartes, Leibnitz, Galileo, Newton, Locke, Boyle i další, měly teprve přijít. Pohybové zákony nebyly známy, nemoci byly záhadou, o genetice nikdo neměl ani potuchy. Vzdělaní lidé věřili na čarodějnictví, duchy, čáry, astrologii a jiné. Ztmnění Slunce byla sledována s nedůvěrou a obavami. Vědecké metody bojovaly o záchytné body (jejich základy položil Francis Bacon). Koncepce světa jako sestavy pochopitelných, zákonitých příčin a následků byla jen vzdáleným snem. Nejpokročilejší dostupné

znalosti pocházely z antiky, intelektuální záležitosti se za dva tisíce let zásadně nezměnily. Když se Shakespeare podíval na noční oblohu, netušil, co vlastně vidí. Země byla stále ještě považována za střed vesmíru. O velikosti Země ani o jiných kulturách nebylo známo mnoho (ačkoli globálnější výzkum už začal). Je obtížné si to plně uvědomit vzhledem k jiným aspektům Shakespeareových znalostí. O světě přírody se tehdy nevědělo o mnoho více a lidé si to uvědomovali. Nejistota i neznalost jako by byly lidským osudem. Jeden příklad za všechny: o moru, který ničil Evropu na konci 16. století, se vědělo tak málo, že v Londýně byl vydán příkaz zlikvidovat všechny kočky a psy, tedy zvířata, která byla přirozeným nepřítelem pravých nositelů nákazy – krysy.

Byla to rovněž doba náboženských sporů, která zpochybnila zdroj vyšší moci. Protestanti stáli proti katolíkům. Otázka, jak můžeme poznat Boha, se stala velmi palčivou (přijetí špatného názoru moh-

lo často znamenat smrt). Mohou věřící při poznávání Božích cest spoléhat na svůj vlastní, nedokonalý rozum, nebo je jejich povinností přijmout církevní dogma? Zapeklitá byla otázka, jak vykládat Písmo svaté, a od ní se odvíjelo mnoho dalších problémů. I to způsobilo zvýšený zájem o poznání a způsoby, jak ho dosáhnout, ale existovalo málo nevyvratitelných poznatků. Byla to doba nejistoty, která následovala období dogmat (středověk) a předcházela úsek lidských dějin, v němž rozum dosáhne netušeného poznání světa (období osvícení, v němž ostatně žijeme dodnes). Myslím, že je správné pojmenovat Shakespearovu dobu jako dobu změny. Jedna autorita (církev, monarchie) začala ustupovat jiné (vědě, lidskému rozumu a novému společenskému řádu). Mírně zjednodušeně je možno říct, že Shakespeare žil „mezi kulturami“. Duch jeho doby tkvěl v pochybování a posouvání základů. Pak není překvapením, že Shakespearovými hrami prostupuje pochybnost a nejistota. Všechny aporie jdou hluboko – k podstatě lidství, místu člověka ve světě a samotné možnosti poznání.

Domnívám se, že se jedná především o tři oblasti, ve kterých duch nejistoty prostupuje Shakespearovy hry. Jsou to poznání a skepse, podstata já a povaha kauzality. Těmi se teď budeme zabývat.

Poznání a skepse

Aristoteles začíná svou *Metafyziku* stručnou větou „Všichni lidé přirozeně touží po poznání“. Zní to jako truismus, ale i kdyby tomu tak bylo, je to truismus se závažnými důsledky. Toužíme po spolehlivém, důvěryhodném vědění, stavu epistemologické dokonalosti, ne po falešných přesvědčeních a chatrných domněnkách. *Proč* prahneme právě po tomto, zůstává otázkou. Aristoteles má ale jistě pravdu v tom, že prahneme. Nevědomost je něco, čím opovrhujeme, a tak se jí snažíme vyhnout. Velká část západní civilizace (ale i dalších) je založená na této touze – jsme druh prahnoucí po vědění – a žádný učitel by se nedostal daleko se slibem předat člověku omyly a nepodložené domněnky. Člověk je z podstaty své přirozenosti žádostiv vzdělání.

Platón učinil z touhy po opravdovém poznání hlavní složku dobrého života. Celá jeho filosofie je založena na předpokladu, že potřebujeme proniknout pod povrch jevů a získat autentické poznání reality. Metafora jeskyně představuje varování, že není snadné dosáhnout poznání a že vzdělaná mysl se nesnadno vyvaruje zkreslení a omylů. I přesto Platón věřil v možnost získání poznání, věřil, že naše epistemologická touha může být naplněna. Jsme schopni dosáhnout kýženého stavu poznání pravdy o světě. Platónův systém vrcholí poznáním Forem – nadčasových, abstraktních, neměnných entit, které Platón považoval za nejreálnější ze všech věcí. Pravda, spravedlnost, krása, matematika. Aristoteles měl o složení ideálního poznání jiné představy, bližší dnešní empirické vědě, ale ani on nepochyboval, že i když cesta k němu může být obtížná, je poznání jistě možné. Podle těchto myslitelů lze naše touhy po poznání naplnit.

Také Sokrates si cenil poznání, ale byl velmi podezíravý k podvodům. Opakovaně dokazoval, jak lidé přeceňují svou schopnost poznání. Sokratovská lekce spočívá v tom, že nevědomost je běžnější, než bychom předpokládali. Nevíme zdaleka tolik, kolik si myslíme, že víme. Sokrates tak nabádá k opatrnosti a k tomu, abychom se nedali mást svým přesvědčením. Neměli bychom dopustit, aby nás naše touha po poznání spleťla a my bychom zaměnili chybná přesvědčení za skutečné znalosti. Podle Sokrata chronicky přeceňujeme své epistemologické schopnosti. Nejsme schopni přesně definovat ani nejznámější pojmy, jako jsou „spravedlnost“ nebo „dobro“, natož abychom zvládli obsáhnout taje vesmíru. Sokrates zastává epistemologickou umírněnost.

Bylo na řeckých skeptících, zvláště Sextovi Empiricovi, aby dovedli Sokratovu lekci k závěru. Dosažení poznání, jakkoli po něm toužíme, prostě není v našich možnostech. Celá Platónova filosofie se hrouští, protože jednoduše nelze poznat nic hodnotného, natož pak podstatu oněch transcendentních Forem. Člověk nemá schopnost uspokojit své epistemologické touhy, neboť příliš podléhá iluzím, chybám a nejistotě. Nemáme jistotu, že nás naše smysly neklamou, že náš rozum vyvodí správné závěry či že jen nesníme. Člověk je malý a slabý tvor, epistemologicky sle-

pý a neschopný pochopit universum. V extrému tento skepticismus říká, že žádné přesvědčení nemá větší oprávnění než jiné, takže už samo přesvědčení je iracionálním aktem (jak hlásala škola známá jako pyrrhonismus). Skeptikové přijali Aristotelův názor s námitkou, že součástí lidské přirozenosti je zároveň mařit onu touhu po poznání.

Co však má tato stručná historie řecké filosofie společného se Shakespearem? Jednak se dostalo pochybnostem o poznání, které byly ve vzduchu již od dob starého Řecka, nové intenzity právě v Shakespearově době, což bylo dáno i vědomím, jak málo vědí lidské bytosti o světě. Byly kladeny otázky týkající se zatmění slunce, příčin moru, čarodějnictví i astrologie, ale žádné jasné odpovědi nepřicházely. Krize autority církve a rozdělení na katolíky a protestanty způsobily, že naše schopnost poznání Boha se stala předmětem diskuzí, což jen přispělo k obecné nejistotě. Antičtí skeptikové měli nejspíše úplnou pravdu. Shakespeare vstřebával tyto myšlenkové proudy, což je patrné v několika jeho významných hrách, jakými jsou *Sen noci svatojánské*, *Hamlet* a *Othello*. Nalézáme ale i druhý a konkrétnější důvod pro spojení Shakespeara se skepticismem – tím je Michel de Montaigne. Montaigne se narodil roku 1533, Shakespeare 1564. Když anglický plebejec psal své nejslavnější hry, byl už francouzský aristokrat uznávaným autorem. Badatelé potvrzují, že Shakespeare studoval a vstřebával Montaignovy myšlenky (co ale Shakespeare *nevstřebával*?). V *Bouři* je například citát z jednoho Montaignova eseje. Pro Montaigne je charakteristický jeho návrat k řeckým skeptikům, zvláště viditelný v eseji „Apologie Raymonda Sebonda“. V něm se s jistým potěšením zabývá omezeními člověka, jeho slabými smysly, směšností jeho přehnané důvěřivosti, jeho touhou Boha nejen poslouchat, ale i napodobit. Podle Montaigne je člověk jen ubohý živočich, podřadnější než mnohá zvířata co do ostrosti a kvality jeho smyslů, příliš posedlý svým Rozumem. (O století později přijde John Locke s velmi podobným argumentem.)

Shakespeare byl při četbě Montaignových spisů vystaven působení komplexního skepticismu, a to ve formě, která pro něj dle mého názoru musela být zvláště přitažlivá – vždyť Montaigne je dramatický,

nápaditý, poetický a působivý autor. Montaigne nepíše suchopárným filosofickým stylem – jeho eseje jsou osobní, živé a různé. I pro mě o nějakých 500 let později jsou nesmírně přesvědčivé a působivé, plné neumělé moudrosti a drsné upřímnosti, což jsou rysy, které číší i ze Shakespearova díla. Slovo „neohrožený“ vhodně a s trochou nadsázky popisuje styl obou autorů. Oba mají velmi blízko k tématu smrti a utkvěle medituji nad jejími hrůzami a záhadami. Ale především je to Montaignův provokativní skepticismus, který patrně nejvíce zapůsobil na Shakespeara, stejně jako na množství jeho současníků.

Montaigne měl dle mého názoru na Shakespearovo dílo nesmírný vliv a mnohé pasáže ze Shakespeara odkazují k pasážím v Montaignovi. Motiv skepse prostupuje Shakespearovy hry, a jde o ten typ skeptického myšlení, který z děl řeckých filosofů oživil a zdůraznil právě Montaigne. Domnívám se, že Shakespeare přidal tomuto řeckému skepticizmu zvláštní rozměr – problematiku *mysli těch druhých* (other minds). Jedná se o mnohostranný problém, který je možno zjednodušeně popsat asi takto: Jak víme, co si myslí, cítí a zamýšlí ostatní lidé? *Můžeme* to vůbec vědět? Tento problém vzniká v dualitě lidské mysli – rozdílem mezi vnitřním a vnějším. Zdá se nezpochybnitelné, že jediné, co pozorujeme na jiných lidech, jsou jejich těla – ta jediná můžeme vidět, cítit nebo se jich dotknout. Ale mysl jiného člověka patří k vnitřním aspektům jeho osobnosti – tu naopak nevidíme, necítíme ani nenahmatáme. Je cosi *skrytého* v myslích ostatních lidí, na co lze usuzovat jen z toho, co je veřejně přístupné. Lidé si mohou své myšlenky a pohnutky ponechat pro sebe jednoduše tím, že je nedají najevo, čímž nás odsuzují k nevědomosti. Všichni to známe ze své vlastní zkušenosti. Uvědomujeme si, že jsme schopni zabránit ostatním poznat naši vlastní mysl a momentální názory. Můžu si být vědom toho, že mám podivné pohnutky ve vztahu k někomu jinému, ale zároveň vím, že ostatní to nevědí a že jim navíc mohu lehce zabránit v tom, aby to kdy zjistili. To umožňuje klam – asymetrii mezi mou a jejich znalostí mého myšlení. Zatímco mé tělo je veřejným majetkem, část mé mysli vždy vědomě zůstane mou soukromou záležitostí.

Problém poznání vnějšího světa připadá mnoha lidem jako filosofický problém – jako abstraktní svízel, která vyžaduje určité schopnosti k jeho popsání a zhodnocení. Není to problém, který by nás trápil dennodenně. Problém myšlení ostatních je daleko současnější a bezprostřednější, vždy se nás bude dotýkat. Ve skutečnosti vím (říkám si), že právě v tomto okamžiku sedím na židli, a zdá se přehnané namítat, že by šlo o mou představu či halucinaci. Ochotně ale souhlasím s tím, že netuším, co se odehrává v myslích jiných lidí. (Co si o mně ostatní *opravdu* myslí?) Spojení mezi patrným jednáním a vnitřním stavem mysli je nejasné a niterní, vždyť se můžeme naprosto mýlit v člověku, o němž jsme byli přesvědčeni, že ho dokonale známe. V tom nejběžnějším slova smyslu je mysl ostatních jen těžko poznatelná a zásadní omyly v tomto ohledu jsou nejen možné, ale obvyklé. Skeptický přístup filosofie se tak zabývá všednodenní realitou. Myslím si, že Shakespeare si ho byl palčivě vědom a že ovlivnil a umocnil mnohé jeho tragédie, zvláště *Othella*. Rozpracovává zde dramatické následky tohoto filosofického problému, jenž se dotýká mnoha lidí, kteří jsou uzamčeni ve skutečných, intimních vztazích. Všechny naše sociální vazby od těch nejběžnějších po nejintimnější (jako manželství a rodinné vztahy) jsou podmíněny danou nepřístupností mysli jiného člověka. Vše je jen otázkou *interpretace*, domýšlení hypotéz, které s sebou nesou nebezpečí fatálních omylů. Přehnaná jistota je zde největším hříchem, když se lidé uchylují k neopodstatněným závěrům o pohnutkách a myšlenkách jiných. To může vést k tragédii. Každý, kdo si aspoň jednou připadal naprosto nepochopen nebo spáchal zločin (i doslova), ví, že mysl není nic, co by bylo možno vystavovat na odiv všem; zatajení je její pravou podstatou. To je *onen* zásadní poznatek o mezilidských vztazích a zároveň o uvědomělých bytostech.

Skeptik je v podstatě tragéd, pokud jde o poznání. Přiznává, že Aristotelova vize je správná – lidé touží po vědění a nejsou k němu lhostejní – zároveň ale říká, že tato touha musí být nutně zmařena. Tak je základní touha lidského života označena za nereálnou, což je naše tragédie. Na její místo mohou jako náhrada nastoupit jiné hodnoty: pokorné smíření, episte-

mologický stoicismus, skromnost či jasnozřivost. Je přiznáno, že Dobro poznání je nedosažitelné. Stejně jako Sokrates, i my musíme přiznat, že naším nejlepším poznáním je vědomí, že nic nevíme. Domnívám se, že Shakespearovy tragédie se cíleně zabývají tragédií samého poznání. Je tragické, že naše nejhlubší žádosti musí zůstat nenaplněny, a z toho vznikají jen další tragédie. Shakespearovi tragičtí hrdinové se vždy potýkají s vlastním nevědětím, s neschopností poznat to, co by znát měli. Král Lear je tragicky neznalý motivace všech kolem něj i své vlastní, Othello se topí v omylu a chybném úsudku. Dokonce i bystrý Hamlet jako by nechápal své postavení na hradě Elsinor.

Já

Drama evidentně pojednává o více složkách vlastního já a jejich vztazích. Pouhá těla nestačí, příběh necitlivých robotů a jejich činů by obsahoval jen málo z pravého dramatu (jakkoli znamenitá by to mohla být podívaná). Drama musí zobrazovat uvědomělé bytosti, jejichž jednání je podloženo odpovídající psychologií. Pojednává také o individuálním já a jeho proměnách v čase, které se ale ostatním jeví stejné. Musíme být svědky jednání *jedné* osoby, ne posloupnosti několika nezávislých já. Zajímá nás *konkrétní* osoba a její osudy. Nelze se tedy vyhnout otázce povahy já a jeho přetrvávání v čase. Dle mého se touto otázkou Shakespeare výrazně zabýval, nejmarkantněji v *Hamletovi*. Je spojená s otázkou osobnosti či charakteru: Co dává jednotlivci vlastnosti a povahu, které má? Co *tvorí* osobnost? Je možné ji oddělit od vnějších okolností, které člověka obklopují? Co je míněno „skutečnou osobností“? Tělo je souborem fyzických rysů, které utvářejí specifický celek, ale má člověk i řadu mentálních rysů, které dohromady formují jeho osobnost? V čem tkví podstata těchto rysů? Jak se snoubí osobnost a jednání? Jak stálé je to, čemu říkáme osobnost? Jak snadné je pro člověka znát svůj charakter? Je charakter darem Boha, přírody či žádného z nich? Jak celistvý je? Je to metafyzická esence, nebo společenský konstrukt? Podobné otázky jsou v *Hamletovi* důkladně zkoumány a Hamlet sám je zosobněním rozporuplnosti – vždyť jaká je jeho osobnost a jak je stálá? Pů-

sobí spíše jako důkaz prchlivosti já než jako ucelená osobnost. I v *Macbethovi* prochází titulní hrdina převkvapivou proměnou přímo před našima očima (totéž může být řečeno i o Learovi).

Nastíněné otázky získávají na důležitosti ve spojení s některými drastičtějšími proměnami, kterými může člověk projít. Šílenství má u Shakespeara nápadný význam. Potlačí šílenství osobnost, a tím ji zničí, nebo propustí na světlo pravou část lidského charakteru, či pouze vytvoří úplně nové já (Hamlet, Lear, Macbeth)? Šílenství je svým způsobem psychologická proměna, radikální modifikace formy či podstaty, přičemž se zjeví z něčeho, co bylo předtím. Jako všechny ostatní proměny, i ono vyvolává otázku identity – máme *stejnou* podstatu poté jako předtím? Spánek, jehož sny mají k šílenství velmi blízko, vyvolává totožnou otázku a Shakespeare se jím také detailně zabývá. Tvrdím, že to sním já, ale do jaké míry se jedná o stejnou osobu, jako je ta, která provází mé bdící tělo? Ve snech se dramaticky proměňuji, dělám věci,

které bych v bdělém stavu nikdy nedělal – je tedy automatické, že mé snící a bdící já jsou stále jedna a tatáž osoba? Která z nich je opravdovější? A co mi dává právo tvrdit, že je to stejné já, se kterým se každé ráno budím? A potom je zde otázka smrti: pokud jsou lidé schopni přežít tělesnou smrt, jak se věřilo a dodnes věří, pak mohou přetrvávat ve zcela novém stavu bytí – co z nich však v těchto dvou stádiích dělá *tutéž* osobu? Tělo to být nemůže, protože to se rozpadá, v čem tedy tkví podstata přetrvání já po tělesné smrti? Co dělá z ducha Hamletova otce skutečně ducha *jeho otce*? Musí zde být nějaká kontinuita, ale v čem spočívá? Na jednu stranu může já působit jako ta nehouževnatější a nejodolnější věc, na druhé straně je nejproměnlivější a nejprchavější. Já je nejzáhadnější entitou ze všech.

Jak bych rád dokázal, Shakespeare je hluboce podezíravý k představě já jako vnitřní substance s danou a neměnnou podstatou – něčím, co má člověk v sobě a jehož povaha je předem dána. Není tomu tak, že máme srdce, ledviny, mozek a *já* – jako by bylo jen další přirozeně utvořenou složkou uvnitř nás. Já nemůže být považováno za duši, jak je chápána v náboženských tradicích, tedy jako nadpřirozená entita, celistvá a věčná, která nese osobní identitu každého jedince během jeho života, jakýsi fixní duchovní valoun. Já je podle Shakespeara naopak *interaktivní* a *dramatické*. Interaktivní v tom smyslu, že je zbytečné zkoumat osobnost člověka nezávisle na společenských vlivech, ve kterých je zaangażován: být velkorysý znamená být velkorysý *k někomu*, být prchlivý znamená mít sklon hněvat se na *jiné lidi* atp. Také osobnost, kterou prokazujeme, je závislá na jiných lidech, vůči nimž se vymezujeme – jinak se chováme ke svým dětem, jinak při popíjení s přáteli. Nějak vystupujeme v práci, jinak při hře. Osobnost je v podstatě záležitostí našich interakcí s jinými – jak je ovlivňujeme a jak oni ovlivňují nás. Dramatické pak je proto, že mu nejlépe rozumíme na základě *rolí*, který každý člověk *hraje*. Shakespeare často přirovnává svět k jevišti a lidi k hercům. Tvrdím, že to myslí doslovně – že naše osobnost (či více osobností) představuje analogii k postavě, kterou herec ztvárňuje na jevišti. Zejména Hamlet je divadelním stvořením, zoufale hledajícím



CEP nabízí sborník číslo 73/2008 „Jean-Jacques Rousseau – 250 let od úmrtí“, do něhož přispěli Milan Znoj, Jan Pavlík, Miloslav Bednář, Vladimír Čechák, Jiří Chotás a Marek Louček (editor sborníku). Publikace přináší přílohy – výtahy ze slavných děl Jean-Jacquesa Rousseaua, např. Vyznání, O původu a nerovnosti mezi lidmi a O společenské smlouvě. Předmluvu napsal prezident Václav Klaus.
Cena: 70 Kč, 152 stran.



CEP nabízí sborník číslo 74/2008 „Biopaliva – pomoc přírodě, nebo zločin proti lidskosti?“, do něhož přispěli ministr zemědělství Petr Gandalovič, Jan Rovenský z Greenspace, ČR, Ladislav Tajovský z VSE, ekolog Ivan Březina, dále Petr Havel, Jiří Hanzlíček a Alena Rolleová. Editorem je Marek Louček. Předmluvu napsal prezident Václav Klaus.
Cena: 100 Kč, 82 stran.



CEP nabízí knihu Michala Petřika „Evropa ve slepé uličce“ s podtitulem „Lisabonská smlouva a politická unifikace“. Kniha analyzuje základní pojmy evropské integrace a rozebírá vývoj k politické unii. Zkoumá plnění Lisabonské smlouvy a další změny zaváděné Lisabonskou smlouvou. Přináší případové studie Unie mezi Lisabonem a Lisabonem. Někdy bývá přílohy s kompetencí EU podle Lisabonské smlouvy. Předmluvu ke knize napsal prezident Václav Klaus.
Cena: 70 Kč, 118 stran.



CEP
Centrum
pro Evropskou a Politickou

objednávky na www.cepin.cz • tel. 222 814 666 • e-mail: cep@cepin.cz

schůdnou roli, kterou by mohl hrát. Klubko prostě je herec. Dá se říct, že svou osobnost vytváříme pomocí dovedností, jež má herec. Tuto představu bude třeba objasnit, i když ji někteří čtenáři znají z prací Ervinga Goffmana o tzv. *dramaturgické* koncepci já, zejména z jeho podnětné práce *Zobrazení já v každodenním životě* (*The Presentation of Self in Everyday Life*). Základní myšlenkou je, že člověk bere ostatní jako publikum, na které musí udělat dojem. Svě chování by měl ovládat tak, aby působil jako určitá osobnost. Tak osobnost není daná, ale zvolená, není omezená, ale svobodná. Většina z nás uzná pravdivost této teze, když si vybaví dospívání, v němž si nezformovaná mysl začíná „vytvářet identitu“ – člověk zkusí několik rolí, než se mu jedna jeví jako vyhovující. Do té doby je jeho osobnost nedourčená a člověk se cítí ztracený. Kdybychom dramaturgické já vyhrotili do krajnosti, lze říci, že osobnost není nic víc než námi dobrovolně zvolená role, případně tolik rolí, kolik obecnstev máme. Neexistuje žádné „skutečné já“, které by se za těmito rolemi skrývalo. Jsem jen to, co ze sebe udělám podle svého estetického cítění i praktických kritérií. Vždy hrají roli, i v těch nejupřímnějších momentech (člověk je „bídny herec, chvílku se skví a zmítá po jevišti“, jak zoufale podotýká Macbeth). To, co považuji za své pravé já – za jádro své postavy – je jen ta role, kterou hrají nejdéle, případně ta, která nejlépe vyhovuje mým hereckým schopnostem. Nejde o to, že bych své já neustále předstíral a dělal ze sebe něco, co nejsem, spíše jsem roli natolik propadl, že si ani já sám neuvědomuji, že už to není mé pravé já. Dá se to vyjádřit i tak, že nám společnost zpravidla nutí nějakou roli a je na nás, abychom v ní byli dokonalí – dobrý syn, starostlivý otec, vznešený panovník, zadumaný intelektuál, vyšňořený kuplíř. Osobnost je jako šaty, které nosíme, závislá na panujícím očekávání i svobodné volbě, narozdíl od naší výšky či barvy očí. Tak o tom alespoň pojednává dramatická vize já, se kterou by Shakespeare patrně souhlasil.

Domnívám se také, že podle Shakespeara je mysl vystavena působení skrytých a tajemných sil. Ne vše, co člověka ovlivňuje, je srozumitelné jeho vědomí – ne vždy víme, proč děláme to, co zrovna děláme, nebo cítíme to, co cítíme. Člověk racionálně nekontroluje

všechno v psyché. Podobnému iracionálnímu jevu je vystavena zvláště představivost. Stejně jako Macbeth se můžeme stát oběťmi své vlastní představivosti. Tyto iracionální síly mohou já rozdělit. To pak ztrácí svou obvyklou – ačkoli pouze povrchní – jednotu. Mnohé z Shakespearových nejzajímavějších postav vyvolávají dojem, že jsou „sami sobě cizí“, jako by koexistovaly s částí své duše, která podléhá neovladatelným silám. Já není vždy harmonickým celkem, fungujícím na racionálních principech, ale častěji *směsicí* protichůdných sil, jejichž zdroj neznáme. Jsme oběti okolního světa i sama sebe, když se jedna část duše bouří proti ostatním. Tak můžeme být sami sobě záhadou, vzrušení svými pocity a skutky, kdy vědomá vůle má jen omezený vliv. I proto se Shakespeare tak zajímá o vyšínutí mysli, jakými jsou halucinace, snění a šílenství. Ty všechny ukazují nepoddajnost naší mysli, samostatně fungující složku, která jen lehce souvisí s naším vědomým přáním. Mysl někdy bojuje sama se sebou, což ji může rozštěpit. Znalost já, stejně jako poznávání všech ostatních složek já nejsou vždy spolehlivé. Člověk se může mýlit ve své vlastní povaze i v tom, jak jeho mysl pracuje. Dosažení poznání vlastního já je tvrdě dobývané vítězství, a ne něco daného. U Shakespeara k němu postavy obvykle dospívají až po absolvování těžkých zkoušek (viz Lear). Skepse začíná právě u problémů sebepoznání. Vše, co o sobě Shakespearovy postavy říkají – jakkoli to může být v jejich nejupřímnějších momentech – není vždy zárukou pravdy o dané postavě. Postavy mohou podléhat sebeklamu nebo se prostě dobře neznat. Dle mého názoru do této kategorie spadá mnoho hlavních postav Shakespearových dramát (*Othello*, *Macbeth*, *Lear*).

Kauzalita

Jak funguje svět? Co ovládá tok událostí? Jedna věc způsobuje jinou, ta dává vzniknout další a tak dále donekonečna; ale jaké principy stojí u základu tohoto kauzálního vývoje? Co by mohlo vysvětlit kauzální řetězec univerza? Jeden pohled na věc říká, že kauzální vztahy, které charakterizují vývoj světa, organizuje racionální inteligence. Mohl by jí být napří-

klad křesťanský Bůh. Vše, co se děje, má svůj důvod, jakkoli nevyzpytatelně se může jevit. Události jsou s jistou předvídatostí naplánovány a dány. Kdykoli jedna věc vyvolá jinou, můžeme se ptát, co způsobuje kauzalitu, a očekávat racionální vysvětlení. Je *dáno*, že se něco udá právě tak. Svět je srozumitelné místo a jeho pochopení je manifestováno kauzálními vztahy. Univerzum je jako hodinky sestrojené nejvyšší inteligencí: vše má své místo a funkci, celek má určitý záměr. Podle tohoto názoru se všeobecně předpokládá, že za veškerým děním je *etický* záměr: sled událostí řídí nějaká vyšší síla, takže věci směřují „k nejlepšímu“. Jestliže v boji zvítězí jedna strana, důvodem je vyšší záměr. Bylo to součástí velkého vyššího plánu, případem božské spravedlnosti. Tento názor je přirozeně spojen s přesvědčením, že univerzum stvořil inteligentní a spravedlivý Bůh, který vtiskl světu svou podstatu. Jeho záměry nemusí být pokaždé pochopeny, ale jsou vždy přítomny. I ty nejmenší kauzální interakce jsou součástí božského plánu a tvoří část vyšší spravedlnosti. Podobně je touto nejvyšší inteligencí, která má vždy na mysli co největší dobro, řízena historie a zejména události lidského života. Kauzalita není nikdy nahodilá, vždy je záměrná. Součástí tohoto racionálního a etického řádu je i samotná smrt.

Toto pojetí kauzality – tedy představu, že vše, co se děje, má svůj důvod a smysl – bychom mohli nazvat *teleologickým*. To jde ale ruku v ruce s teistickým názorem na svět, který ve své nejjednodušší formulaci tvrdí, že *kauzalita je morální*: vše, co se ve skutečnosti děje, se dít má. Proti tomuto teleologickému pojetí je možno postavit názor všeobecně spojovaný s Davidem Humem, skeptickým filosofem z osmnáctého století, který tvrdil, že kauzalita je prostě jen čistě náhodným časovým sledem událostí, v němž se žádná racionalita neodráží. Podle Huma nespojuje příčinu s jejím následkem žádný racionální princip, kauzalita nemá svůj základ v *rozumu*. Je možno to formulovat tak, že kauzalita je pouze sled nepříznivých dějů – pouhá slepá následnost vnitřně nespojitých událostí. Neexistuje v ní žádný systém a ať už je ovládána jakýmikoli zákony, obsahuje velkou dávku nahodilosti. Hume byl ateista a jeho názory na kauzalitu se s tím

dokonale shodují. Kauzalitě nemůže nic propůjčit význam ani racionalitu, tento proces je v zásadě nesmyslný. V podstatě se cokoli může stát příčinou čehokoli jiného – jde pouze o to, co se děje v přírodě, nikoli o nějaký předjímaný ideál uchopitelného řádu. Racionalita patří, a navíc jen v omezené míře, pouze k lidské mysli, v přírodě samé žádná racionalita neexistuje. Smrt člověka není prvkem odvíjejícího se božího plánu, ale nesmyslnou událostí, která se v zásadě nijak neodlišuje od kteréhokoli jiného případu kauzality – například od pádu kapky deště nebo od západu slunce. A především je kauzalita *morálně neutrální*; neexistuje žádná vyšší spravedlnost, která by řídila způsob, kterým kauzalita funguje. Žádné spasení v podobě vysvětlení zjevné katastrofy. Ke správným a špatným věcem dochází nezávisle na kauzalitě, ať už je to cokoli. Morálka je jen vlastností racionálních činitelů a s procesy v přírodě nemá nic společného.

Domnívám se, že Shakespearovy hry se zapojují do debaty o povaze kauzality. Zejména *Král Lear*, v němž se Shakespeare zabývá tím, proč se věci staly tak, jak se staly, a jak jedna událost může zapříčinit jinou. V *Macbethovi* zkoumá Shakespeare způsoby, jak kauzalita působí na mysl v určitém časovém úseku, stejně jako kauzální spojení mezi jednáním a postavou. Ve *Snu noci svatojánské* skepticky pojednává o příčinách romantické lásky. Shakespeare se přiklání k neteleologickému pojetí kauzality. Odmítal představu vyšší spravedlnosti i racionalistické názory na kauzalitu, které se s ní pojí. Kauzalitu chápe jako něco neovladatelného, nepředvídatelného, nepochopitelného, slepého, tajemného a dokonce paradoxního. Univerzum není místem racionálního harmonického řádu, ale prostředím rozporuplných a nepravděpodobných událostí a bizarních spojení. V tomto aspektu je jeho světonázor ateistický, alespoň v tom smyslu, jak je obvykle vykládán teismem. Ponurost jeho tragické vize spočívá v zásadě v odmítání představy immanentního racionálního řádu, v němž hrají vedoucí roli morální ideje. Proto jsou jeho hry tak zneklidňující, vždyť zpochybňují utěšující mýty o fungování světa. Shakespeare nás rázně vytrhává z naší spokojené vize kauzality.

Závěr

Podle ortodoxní filosofie jsme racionální bytosti schopné poznávat svět bez nápadného sklonu k omylům. Máme stálou identitu v čase – jednotné já, které ve své podstatě přetrvává v průběhu celé naší existence, a žijeme v principiálně racionálním světě, v němž vládne spravedlnost a události mají svůj smysl. Dle mého názoru Shakespeare zcela odmítá tento útěšný obraz a jeho hry toto odmítnutí odrážejí. V době, kdy se rozpadala autorita církve a věda se ještě plně nerozvinula, zastával Shakespeare takové pojetí člověka a světa, které sice nemá zavedený název, ale jež bychom mohli přibližně označit za „pesimismus“, „nihilismus“ nebo „skepticismus“. Kdybych mu měl přidělit jedno označení, byl by to „naturalista“, a to v tom smyslu, v němž hovoříme o někom, kdo studuje přírodní zákony. Shakespeare byl vnímavým pozorovatelem, který citlivě zaznamenával události, jichž byl svědkem, aniž by se nechal omezovat dogmatem či tradicí (naturalisté tíhnou při svých pozorováních k „pesimismu“.) Prostě jen říká: *Takto se věci mají, ať už se nám to líbí nebo ne*. Byl to nestranný, mimořádně moudrý badatel zkoumající lidské bytosti a jejich svět, které zobrazoval s popisnou přesností. Není v něm stopy po sentimentální struně. Měl v sobě zvědavost vědce, úsudek filosofa a duši básníka. Jako by nelítostně oloupával vrstvy sebeklamu a přání, které nám zatemňují pohled na lidské náležitosti, a obnažil krvavé bijící lidské srdce (a vnitřnosti) člověka. Shake-

speare je pronikavý naturalista pitvající nitro člověka i společenské konflikty. A jeho naturalismus ho dovedl k opravdové skepsi vůči lidské snaze o poznání, k nedůvěře k představě podstaty já a k odmítnutí teleologické interpretace kauzality.

Keats psal o zvláštní vlastnosti, kterou „měl Shakespeare v tak ohromné míře – míním tím *negativní schopnost*, kterou má člověk, jenž je schopen pohybovat se v nejistotě, záhadách a pochybnostech, aniž by pátral po faktech a důvodech“. Keats zde dobře vyjadřuje to, co nazývám Shakespearovým naturalismem: naturalistický pozorovatel stojí na jedné straně a přijímá všechny záhady a pochybnosti, které mu svět přináší k prozkoumání. Nemá potřebu věci za každou cenu vysvětlit, zaretušovat obtíže, zjednodušovat, uchýlit se k snadným odpovědím a vtěsnat vše do jednotného teoretického rámce. Tuto vlastnost vidíme rovněž u Montaigne při jeho zkoumání sebe sama – zkoumání neúprosného, přesného a nebojácného. Cítíme, že nám předává realitu, nikoli doktrínu – život, ne literaturu. V díle Montaigne i Shakespeara existuje určitá děsivá, ale osvěžující upřímnost. Část jejich bezcitnosti je filosofická – spočívá v rozhodnutí zobrazit realitu tak, jak je, podrýt dogma a neoprávněné uspokojení. To konec konců není nic jiného než odanost pravdě.

Připravili Jiří Ogrocký a Markéta Polochová.

Colin McGinn, britský filosof, nyní pracuje na University of Miami.

Mezi katarzí a nicotou

PAVEL ŠVANDA

Josef Šafařík, *Hrady skutečné a povětrné*, Dauphin, Praha 2008.

Sbírka esejů Josefa Šafaříka (1907–1992) *Hrady skutečné a povětrné* překlenuje dosavadní mezeru v díle osamělého myslitele. Čtenářská veřejnost měla dosud možnost poznat Šafaříkův „počátek a konec“, totiž jeho první a poslední knihy (*Sedm listů Melinovi*, 1948, 1993 a *Cestou k poslednímu*, 1992), jež vyšly v nakladatelství Atlantis v minulém desetiletí. Kromě toho byly jednotlivé eseje k dispozici porůznu časopisecky nebo i knižně, jako například *Člověk ve věku stroje* (Atlantis, 1991), *Mefistův monolog* (Votobia, 1993), *Noční múra* (Vetus Via, 1993). Citelně však chybělo souborné vydání kratších, o to působivějších a pronikavějších Šafaříkových textů. Ty vznikaly vesměs v šedesátých letech 20. století, tedy v době, kterou bychom možná měli vnímat jako „zlatý věk“ J.Š.

Editor *Hradů skutečných a povětrných* Michal Jareš sebral deset esejů, k nimž uvedl ediční údaje. Přidržel se většinou (na vybranou měl i mezi samizdatovými variantami) poslední podoby, již potvrdil osobně Josef Šafařík, když své eseje otiskoval v měsíčníku *Proglas* v letech 1990–1991. Jde tedy, až na texty odkryté v pozůstalosti, o autorizované verze.

Josef Šafařík byl svým způsobem monotematickým esejistou, soustředěným k velmi osobně pojatému pohledu na svět. Vytvořil přednášku, doslovy k hrám Václava Havla a Josefa Topola, psal texty vzniklé na časopiseckou nebo samizdatovou objednávku a zanechal po sobě i eseje z volné tvorby. Při různých příležitostech se vytrvale obíral svým ústředním tématem, jímž mu byl existenciální konflikt mezi člověkem historických kultur a současným člověkem strojové civilizace. Téma se pod autorovými rukama zřetelně vyvíjelo, o čemž nás jasně informují právě eseje shrnuté v *Hradech skutečných a povětrných*. Vycházel z přesvědčení, že: „...třebaže se tato strojová skutečnost ukládá dnešnímu lid-

stvu silou takřka živelnou, silou holé nutnosti sebezáchovné, nelze nevidět, že ji člověk nepřijímá spontánně celou svou bytostí, ale ve stavu jakési duševní rozpolcenosti, tj. přijímá ji více z rozumových důvodů než z pudu své lidské, bytostné sebezáchovy.“ (16) Tuto tezi (ocitovanou z Šafaříkovy přednášky v pražském Klubu architektů v roce 1967) můžeme jistě zpochybnit na základě prostého pozorování. Spontaneita, s níž je přijímán prudký rozvoj zejména sdělovacích a dopravních prostředků, a to především mladými lidmi, je dnes evidentní. Šafařík by však asi kontroval výkladem o významném rozdílu mezi živou rozumností a sterilizující rozumovostí. Opíral se o apodiktické přesvědčení, že: „Od chvíle, co hotoví turbíny a tanky, člověk si již není jist svým člověčenstvím,“ (43) čímž jistě vyvolává další dotazy. Proč by si například měl být jist sám sebou stavitel vodního nebo větrného mlýna, nikoliv však už výrobce turbíny? Protože podle Šafaříka člověk strojové civilizace ztratil vlivem vědecké pitvy reality povědomí svého těla i světa. Neboť: „Kultura je v podstatě to, co je tělo. Je-li tělo agregát bez duše, je kultura fantom bez těla.“ (49) V důsledku vlastní přízračnosti a fragmentárnosti vědomí: „Dnes být celým člověkem je nutně být nešťasten, nutně trpět, nelidsky, zběsile trpět, sténat a výt a šílet tragickým pocitem života v drátěné, nesmyslné, idiotské kleci strojové civilizace, v níž jen lidský odřez, duševní kastrát, imbecilní odborník může se cítit doma a šťasten a vnucovat toto štěstí v dobrém úmyslu i druhým.“ (99) Tento až beckettovsky temný výkřik (z rukopisné studie Než začnete klást otázky modernímu umění, již J.Š. za života nezveřejnil) je nepochybně romantickým odmítnutím vědeckotechnické civilizace jako celku.

Tak příkrý úsudek by měl být dobře zdůvodněn. Šafaříkův čtenář si tedy žádá jasně ohraničených poj-

mů, neboť radikální rozsudek nebyl vynesena jen nad životy Šafaříkových současníků, ale právě tak i nad námi. Jenže pojmové definice nám Šafařík vědomě odepřel: „Slovo je život, který čelí smrti, ale pojem chce být bezpečný před životem, aby byl bezpečný před smrtí, proto mortifikuje slovo jako bytí smrtelné, ‚nemocné‘ životem. Pojem chce být nad životem a smrtí, jako náhrobní kámen je nad životem a smrtí. Pojem je nekrolog nad slovem, nápis, slovo samo, které informuje, že už nežije; že nežije a přece existuje, jako kybernet informuje, že existuje, ale nemře, protože nežije.“ (65) Citát pocházející z eseje O rubatu čili vyznání z roku 1961, jímž se J.Š. zúčastnil v tvářistickém sborníku *Podoby* II/1969, ujasňuje Šafaříkův pohled na umělecký esej.

Autorskou doménou Josefa Šafaříka nebyla filosofie v přísném smyslu. Tu jako metodicky založenou vědu odmítal, ač právě jí se paradoxně po celý život systematicky zabýval. Sám sebe vnímal jako umělce, v mládí jako dramatika, posléze jako montaignovského esejistu. Esejista Šafařík jistě byl slovesným umělcem, svého druhu dokonce básníkem, alespoň v tom smyslu, který nám jasně vyvstane, lokalizujeme-li si literární esej do středu osy mezi dva póly: fejeton a poezii.

Josef Šafařík je čitelný především jako básník tragického životního pocitu, možná v řádu prokletých básníků. Jeho požadavky na lidskou existenci se tedy jeví jako nároky osobitého, do vlastní vize zahloubaného slovesného umělce. Vyčítal kultuře strojové civilizace a vlastně celé evropské moderně, že sice nahlíží na lidské tragédie, avšak nedosahuje na výkupnou katarzi. „Obraz, existující v člověku a jeho světě, ale pokoušející se naopak obsáhnout a uzavřít v sobě člověka a svět, pracuje ve fiktivním časoprostoru. Redukcí živého a bytostného na povrchové slávy triumfy v mechanickém, oslepující náš zrak pro fiaska v lidském.“ (137) Tragickým vnímáním lidského údělu, z něhož vinil vědeckotechnickou modernu, byl Šafařík šedesátých let autentickým existencialistou, což určuje úhel, z něhož bychom měli jeho texty číst.

Osamělost, v níž tvořil po většinu života, jej vedla k zhuštěnému způsobu vyjadřování. Aforistický způsob je nejočividnější v komentáři k Shakespearově hře

Marná lásky snaha (uváděné v roce 1970 v Divadle Za branou v překladu Josefa Topola). Je však obecně charakteristický pro Šafaříkův postoj ke slovu a snad i ke světu. Svou rozsáhlou četbu zpracovával polemickými komentáři zaznamenávanými na katalogizačních lístcích. Odtud pak těžil pádné formulace, jež vetkával do svých esejů. Ostatně forma tu také poukazuje ke konkrétní literární a filosofické tradici. J.Š. byl duchovním původem nietzscheovec, což jej jen ještě více sblížovalo s druhým vzorem, k němuž se znal: s velkým českým esejistou F. X. Šaldou.

Po Nietzsche Šafařík také podědil vášnivý poměr k řecké antice a mírně řečeno ambivalentní vztah ke křesťanství. Tudíž v praxi kolísal od občasných účastí na katolických svátostech až po voltariánsky špičaté výpady proti klamavému Římu. S tím souvisejí i klíčové výrazy, jež se v Šafaříkových esejích z šedesátých let opětovně vracejí: láska a účast. Obě slova jsou dobře křesťanská. J.Š. ale soudil jako existencialista, že „Člověkova svoboda je zatížena Mlčením nebes, jako svoboda těla je vázána tíží zemskou.“ (185)

Dalším opěrným bodem jeho myšlení bylo slovo – pojem příroda, respektive historický člověk žijící v údajném souladu s ní. Bohužel tento základní stavební prvek svého promýšlení světa a lidského osudu Šafařík nikdy neprecizoval. Můžeme se tedy jen do-



Josef Šafařík.

hadovat, že přírodně korektní existenci asi nemyslel Rousseauova „dobrého divocha“. Na to byla Šafaříkova představivost příliš nietzscheovsky upnuta ke klasickým stoletím athénské kultury. Antické Řeky však Šafařík neobdivoval ani tak jako filosoфы. Oceňoval v nich především umělce, tvůrce divadelní tragédie, vybízající k vykoupení skrze bolestnou, zato očištnou katarzi.

Rozhodně J.Š. nebyl utopikem vyhlížejícím spásu lidstva v přírodním ráji ovládaném instinkty. Například o erótu soudil v podstatě konzervativně, pokud za tím slovem vidíme vůli po zachování základních životodárných lidských vztahů. „Zrod lásky: živočišné se přerodilo v lidské, když v sobě pocítilo božské. Lidství na zemi je vědomí božství na nebi; je zkušenost smrti jako nepomíjející bytosti. Proto odpadne-li člověk od božského, nedopadne k lidskému, ale rovnou k živočišnému: a setrvačností dál až do prachu. Čím víc odpadá, tím víc se rozpadá. Tratí-li identitu nahoře, u bohů, utíká se k zárukám dole, u opic, a posléze u atomů.“ (181)

Šafaříkova skepse vůči analytickému myšlení, a zejména jeho mnohokrát formulovaný krajně kritický odstup od vědecké metody, nevyhnutelně zapůsobí při letmém čtení jako podivínství. Zdá se nám, že si v posledních desetiletích nemůžeme stěžovat na odlidšťování veřejného prostoru. Zejména problematika lidských práv se před našima očima zdaleka nevytrácí, naopak nabyla takové závažnosti, že se jí už nemohou vyhnout ani nejzručnější praktici politické a ekonomické scény. Avšak zrovna uprostřed sebevědomého technického a právnického odborničení, v němž se často ztrácí právě existenciální obsahy, chápeme, co Josef Šafařík vlastně měl na mysli slovy: „Není stavu ani profese, jež by měla privilej pravdy: být či nebýt je otázka kteréhokoliv života.“ (177) Vědec, natož politik nezaručí platnost svých vývodů o lidské existenci nejpřísnější metodikou (která je ostatně obvykle v permanentním pohybu), nýbrž především osobním ručením.

Kromě toho se Josefu Šafaříkovi dnes dostává, jak se domnívám, zřejmého zadostiučinění, kdykoliv se v současném kulturním provozu potkáme s některými vidinami, jež jako by už před půl stoletím předpokládal, neřku-li prorokoval. Čím jiným jsou kupříkladu vize směřující k radikálnímu popírání základ-

ních diferenciací lidství, včetně plodného napětí mezi mužským a ženským pólem bytí? Jak jinak, než jako potvrzení Šafaříkových tísni, lze vnímat formulace, že „realita světa“ se „ve skutečnosti“ skládá pouze z atomů a kvarků, případně dokonce jen z jedniček a nul? Čím jiným, než velkolepým potvrzením intuicí osamělého esejisty, je dobová teorie, že naše kultura neplodí nic než simulakra, že lidské myšlení pouze vytváří kopie neexistujících originálů. Kdykoliv slyšíme nebo čteme něco podobného, a v čase postmoderny se nám to stává dosti často, můžeme za svým ramenem zahlédnout mírně trpký úsměv existencialisty z brněnské Grohovy ulice.

V závěru *Hradů skutečných a povětrných* je zařazen esej Mefistův monolog, jímž v roce 1974 vrcholila brněnská bytová čtení Šlápěj v okně, organizovaná Jiřím Kuběnou. Pozorný čtenář pochopí, že tímto textem se už loučí s klasickým Šafaříkem šedesátých let. Vstupujeme do ztemnělého prostoru pozdní hodiny. Ač je umělecká tvorba stále ještě akceptována jako existenciálně platná hodnota (nebo aspoň gruntovně lidská eventualita), na obzoru Šafaříkovy představivosti právě vyvstával ještě obnaženější člověk, podrobený permanentnímu teroru: „Zemře-li Bůh, říkali bohobijci, podědí člověk; zemře-li Bůh, oponovali bohomilci, podědí ďábel. Nepodědil jeden ani druhý. Zemře-li Bůh, podědí césar, ten, kdo se uvolí zaměstnat kata.“ (210)

Reflexemi Mefistova monologu se už noříme do složitého, mnohokrát lomeného labyrintu Šafaříkovy knihy *Cestou k poslednímu*. Ohlašují se tu i témata, jimiž se pak ve svém rozměrném závěrečném rukopisu zabýval podrobněji. V Mefistově monologu J.Š. například poněkud překvapivě medituje o zhoubné moci peněz, ačkoliv v sedmdesátých letech 20. století jej osobně ani jeho přátele nátlak finančníků, natož množství peněz v kapse věru netrápily. Pak už postupně přicházejí ke slovu temnoty zásadní skepse vůči všemu lidskému. Ani síla umělecké katarze a dokonce ani Boží slovo už neměly sílu rozptýlit pokušení odevzdat se trpké útěše z nicoty.

Pavel Švanda, spisovatel, profesor na Divadelní fakultě JAMU v Brně.

Říkám tomu „rytmus obraznosti“

Rozhovor s Annou Kareninovou



Anna Kareninová, překladatelka, autorka rozhlasových literárních pořadů, autorka četných článků a doslovů, zabývá se dlouhodobě překlady filmovými. Kromě jiných ocenění je nositelkou ceny Magnesia Litera 2003 za překlad knihy Louise-Ferdinanda Célinea *Klaun's band* a ceny Francouzského velvyslanectví za přínos ke zpřístupnění francouzské literatury v Čechách. Její rozhlasový komponovaný pořad o Ezru Poundovi (*Chtěl bych napsat ráj*) získal uznání poroty v kategorii literárních pořadů na Prix Bohemia (v roce 2001). Po dětství stráveném v zákulisí opery (oba rodiče byli operními pěvci) vystudovala filozofickou fakultu Karlovy univerzity (v rigorózní práci se věnovala moderní francouzské literatuře), v letech 1984–1994 byla redaktorkou, nakonec šéfredaktorkou nakladatelství Odeon, 1991–1996 šéfredaktorkou revue *Světová literatura*, 1995–1996 šéfredaktorkou nakladatelství Český spisovatel. Od 90. let dále studijně pobývala v Itálii, Francii, USA a Velké Británii a rozhodla se plně věnovat literárním překladům, v próze především románům Louise-Ferdinanda Célinea, v poezii dílu Ezry Pounda. Kromě knižních překladů, které doprovodila vlastními doslovy a komentáři (Marguerite Durasová, Guillaume Apollinaire, Nathalie Sarrautová, Tommaso Landolfi, René Char, Tom

Stoppard, Michel de Ghelderode, Louis-Ferdinand Céline, Ezra Pound), je překladatelkou a autorkou dialogů více než dvou set filmů, vytvořila filmové titulky ke snímkům významných světových režisérů (Fellini, Godard, Visconti, Antonioni, Russel, Truffaut, Greenaway, Strick, Tarkovskij...). Vytvořila i české verze operních libret.

V překladech poezie je vaše jméno spojeno s Ezrou Poundem, konkrétně s jeho Cantos. Jak se ale díváte na Poundovo dílo, které Cantos předcházelo, a vůbec na celek Poundova básnického díla?

Co předcházelo *Cantos*, je průprava. Cesta ke *Cantos*. Zkoušel si metodu, postup, často přes překlady a parafráze. Nejen jedna ze sbírek z té doby, ale i obsáhlý soubor těchto kratších básní před *Cantos* je nazvaný *Personae*, tedy „masky“, přesněji v dramatickém smyslu. Jak známo, Pound tehdy stál u počátků imagismu a hlavně pak vorticismu, který chápe tvorbu jako vír. Co do postupů inspiračních se Ezra Pound vrací ke zdrojům antickým, staroitalským, a také ke starým okcitéanským trobadorům: vypůjčuje si temata i ob-

sah, ale naplňuje je novým, osobitým rytmem. Často se těžko rozlišuje mezi překladem, parafrází a původními částmi i v rámci jedné básně.

V době, kdy Pound tyto kratší básně psal, je ale za průpravu pochopitelně nepovažoval, rozhodně je nepsal jako průzkumy. To si uvědomil až později, „po *Cantos*“. Rozhodně to tvrdí jeho dcera Mary, která je dost pomíjí.

Vy říkáte, jak to viděl sám Pound a pak jeho dcera...

A vy jste se ptal, jak je vnímám já. Stejně. I když se mi ty básně před *Cantos* velmi líbí. Překládám je a vnímám je jako etudy, které mě uchvacují. Všimla jsem si taky, že většinou působí na lidi, kteří mají jinak

k Poundovi výhrady, uznávají ho jako velkého básníka, ale je jim cizí poetika *Cantos* coby velké skladby. Ti pak oceňují spíš tyto kratší básně. Jenže kdyby tak Ezra Pound psal dál, zůstala by krásná poezie, ale nikoli velké dílo.

Jak je v současnosti vnímáno Poundovo dílo v kontextu anglicky psané poezie?

To se zeptejte ryze specializovaných anglistů. Já nevnímám žádné dílo v kontextu nějakým jazykem psané poezie. Není pro mě důležité, ve kterém jazyce je napsáno, ale jaké to dílo je. Ale obecně řečeno, ano, každý anglofonní básník, pokud není neumětel, se s Poundem vyrovnávat musí. Ať už ho odmítne, nebo se jím poučí. Jako se Pound vyrovnával s Whitmanem, ti, kteří přicházejí po Poundovi, se vyrovnávají s Poundem. To je zásadní věc. A s Poundem by se měli vyrovnávat i neanglofonní básníci, protože *Cantos* nesporně patří do poezie světové.

Ezra Pound, domnívám se, se pokusil v americké poezii vytvořit jakýsi základ, na kterém by tato ve srovnání s Evropou mladá kultura mohla stavět. Myslím, že něco podobného si v kontextu české poezie v době poobrozenecské předsevzal Jaroslav Vrchlický. O dílo Jaroslava Vrchlického se pak další generace českých básníků skutečně opřít mohly, americká poezie se ale vydala, alespoň já si to myslím, dost jiným směrem. Proč myslíte, že tomu tak je? Případně proč tomu tak není, pokud to vidíte jinak?

Nejsem znalec Vrchlického, ale zdá se mi, že Vrchlický se snažil o něco trochu jiného než Pound. Chtěl malou kulturu nechat prostoupit kulturami velkými. Kdežto pro Pounda nebylo prvotní prosazení určité kultury, ale prosazení určitých obecných kulturních principů. Šlo mu o systém společnosti, která by naplňovala rozvoj člověka a civilizace. Pound chtěl prostřednictvím svého literárního působení ovlivňovat politické bytí. Tam, myslím, je rozdíl.

Nadto Pound psal na takové hraně a jeho dílo je natolik extrémní, že na ně vlastně nelze navazovat jako na rozsáhlé průkopnictví Vrchlického. Tak výsostného bodu jako Pound dosahuje jeden básník za mnoho a mnoho let nebo i za mnoho desetiletí nebo dokonce staletí. O Pounda se můžete opírat jako o koncept, jít

s ním ve smyslu poučení, ale pak se musíte vydat svou cestou. Přesně v duchu jeho devízy „obnovuj“ („make it new“), kterou vyčetl na lavoru starého čínského krále Tchanga z druhého tisíciletí před Kristem: „Když jeden den obnovíš, další den obnovuj a znovu obnovuj“ (citace je z kanonické Knihy obřadů, neboli *Li-tí*).

Ale přes nemožnost Pounda následovat, vidíte konkrétní ohlas jeho díla v současné české poezii?

Nepřipadám si kompetentní na tuto otázku odpovídat. Samozřejmě sleduji to, co z původní české poezie vychází, ale nejsem systematický bohemista. Z toho, co vidím, mi připadá, že hodně původních českých autorů příliš nechte, takže o nějakém vypořádání se s existujícími velkými díly u nich mluvit nemůžeme. Oni je prostě neznají. Spíš bych to otočila: snažím se dívat i na původní českou poezii Poundovou optikou, požadavkem právě onoho „obnovuj“. Tedy mým hlediskem je zhruba: „osvoj si formu a pak hledej to, co formu nemá“. A rozhodně dávám najevo, u kterých autorů to nacházím: jak půdu pod nohama, tak vlastní volné prostory a střed uprostřed víru. A vsadím se, že tito básníci o Poundovi alespoň vědí a vyrovnat se s ním museli. Upřímně: chtěla bych, aby měl Pound ohlas taky u čtenářů a ovlivnil je v jejich kvalitativním vnímání literatury.

*Cantos ve vašem překladu, to je vlastně kritické vydání Díla, s podtrženým velkým D, opatřené rozsáhlým poznámkovým aparátem. Já vím, že následující otázka je tak trochu nesmyslná, jelikož z *Cantos* vyšla zatím jen část toho, co máte přeloženo, ale neuvažovala jste někdy o „čtenářském vydání“, kde by Poundova poezie působila jaksi sama o sobě?*

Všimněte si, že komentáře k Poundovi, v knize, o které mluvíme, nemají nikdy odkaz v samotném textu *Cantos*. Verše jsou komentáři netknuté. Není tam nic ani pod čarou, kromě toho, co umístil pod čarou sám Pound. Řada lidí, především básníků, kteří *Cantos* skutečně integrálně četli, mi říkala, že knihu prošli nejprve bez poznámek jako nerozkrytý text, pak s poznámkami a potřetí znovu bez poznámek, ale už s vědomím návazností. Tak by to asi mělo být. V komentářích pak neuvádím ani stranu ani příslušný verš,

jak to v běžných odkazech u poznámkového aparátu bývá, uvádím jen číslo zpěvu, ke kterému se poznámky vztahují, nebo celé dílo. V Poundově duchu chci, aby odkaz vybídl k četbě návazného díla či skladby. Takže svým způsobem to čtenářské vydání je.

V této souvislosti bych se chtěl zmínit i o souborném vydání díla vašeho muže Petra Kabeše. Jeho čtyřsvazkové Dílo a jeho jednotlivě vydané sbírky poezie, to jsou dvě poměrně rozdílné věci, nebo alespoň já jako čtenář je rozdílně vnímám a vím, že nejsem sám. Jak vy se díváte obecněji na poezii v tomto smyslu, nalézá pro vás smysl teprve v souvislostech, jak celé literární tvorby konkrétního autora, tak v souvislostech národní či evropské literatury nebo ještě obecněji celého kulturního kontextu doby?

Poezii a jakékoli dílo je jistě nutno vnímat v kontextu doby nebo i v kontextu vývoje literatury či konkrétního autora, ale smysl má toto dílo, jediné je-li schopno přetrvat samo o sobě bez pomoci různých kontextů. Zde patrně tkví i důvod toho, proč jsem schopna věnovat se v té plnosti autorům, jejichž osobní kontext je bezpochyby mravně nepřijatelný. Protože jejich dílo, prosto jakéhokoli kontextu (a hlavně netknuto tímto kontextem), obstálo jako mezník v literárním vývoji. Ovšemže tím mám na mysli v próze Céline a v poezii Pounda.

A konkrétně k Petrovi: myslím, že směřovatné pro jeho dílo jsou ty čtyři svazky. To si Petr Kabeš přál po sobě nechat. A to – podle mě – také ob stojí samo o sobě. Není to nějaké „nové uspořádání“, je to jeho osobní počet, to, co on přijal nakonec za své. Žádný z recenzentů to ani nesrovnal, a přitom se liší nejen jednotlivé sbírky, ale i znění některých dříve vydaných básní. Nikdo žádné souvislosti nehledal.

Ale je otázka, jestli si to básník může vůbec takhle určovat...

Samozřejmě, vždyť je to jeho dílo!

Já myslím, že básníkovo dílo existuje i samo o sobě.

Jistě, jako doklad jeho cesty či postojů. To se nedá smazat nebo zrušit. Na druhé straně ale autor má mít právo se ke svému dílu vyslovit a publikování někte-

rých jeho částí – ke kterým se ovšem musí historicky znát – zakázat. Podobně mi přijde strašné, když se po autorově smrti vydávají věci, které nedokončil a jejichž vydání si nepřál. Mají existovat snad jako doklad, pramen k bádání, ale nikoli jako veřejný majetek literární. Na rozdíl od mnoha nadšených čtenářů mi vydání Camusova *Prvního člověka*, textu očividně nedotaženého, přišlo jako znásilnění autora. Jiná věc je jistě u Kafky, to uznávám, ale tady šlo o díla dokončená, kterým autor jen nevěřil.

V souvislosti s Ezrou Poundem vím, že vás zaujala okcitanština, jazyk ve kterém byly skládány písně trubadúrů, texty, kterých si Pound velice cenil. Co říkáte na české překlady písní okcitánských trubadúrů. A neláká vás některé přeložit?

Mě okcitanština nezaujala až v souvislosti s Poundem, ale už na studiích na fakultě, čili mnohem, mnohem dřív. A radostně jsem pak zjišťovala, že to, co jsem v okcitánských trobadorech viděla já, našel v nich i Pound. Pound tvrdil, že euroamerická lyrika vychází z antiky a z Okcitanců, tedy z jihu dnešní Francie. Mimochodem, „trubadúr“ je pro mne francouzský trubadúr ze severu, který mě v podstatě nudí. Pro Okcitance používám výrazu trobador. Což souvisí se španělštinou, v níž jsou kořeny této poezie (i když se v okcitanštině už vyslovovalo patrně trubadur). Okcitanští trobadoři měli úžasnou variabilitu rytmu a hudby, skládali písně nepravidelné, nadané vynalézavými a nádhernými rýmovými schématy. Neopakovali se. Jejich poetika pak putovala do Itálie, kde to byli „trovatoři“, a rozvíjela se v tzv. „dolce stil nuovo“, u nás se říká „sladký nový styl“, ale ono to „dolce“ znamená spíš libý, měkký ve smyslu vytríbený. Vrcholem byl Guido Cavalcanti a samozřejmě Dante. To, co šlo paralelně na sever Francie, trubadúři a pak minnesengři v Německu, to je hezké, mámvivé, jenže příšerně pravidelné. Hra, zručnost, vynalézavost, ale už ne to někdejší volné prodchnutí.

U nás poezie okcitánských trobadorů kdysi vyšla v edici Václava Černého *Vzdálený slavíkův zpěv* a podílela se na ní řada překladatelů. A pak tu je nový, současný výbor Josefa Prokopa a Jiřího Holuba *Přátelé, přiléhavý složíím vers*.

Mně v něm chybí poezie. Možná je to vědecky přesné, ale básně to, domnívám se, nejsou.

To byste jim křivdil. Josef Prokop a Jiří Holub, znalci okcitánské kultury, se snažili o přesnost i co do stylu. Ne o zdobnost, kterou používal Vrchlický a která se vám zřejmě líbí. Není tu onen pel, jaký jsme zvyklí u básní nacházet, tím spíš těch ze starší doby. Slova starých okcitánských písní nejsou knižní, nejsou literátská, jsou naopak jasná a přesná. Atributy, které nám dnes připadají romantické, jako zpěv slavíků, cikády a další, to byly reálie, přirozená součást krajiny. Aby člověk pochopil jednoduchost a rytmickou stavbu těch básní, musí projít přímo místa, na kterých vznikaly.

... to tam Pound přece píše, že k pochopení trobadorů je třeba projít tou krajinou...

Proto jsem tam šla. A nahrála tam zvuky krajiny. Vyfotografovala místa, kterými šel téměř před sto lety Ezra Pound po stopách trobadorů. Překládám jeho zápisky a verše z té doby a chtěla bych je vydat s fotografiemi oněch míst tehdy, v roce 1912, a dnes. Možná i s nahranými zvuky.

Mně se právě hodně líbí na vašich překladech Pounda, ve srovnání třeba s překlady Jana Zábrany nebo Kamila Bednáře, které se hodně vztahují k češtině nebo k české básnické tradici nebo kontextu – Zábrana si tam vůbec dává strašně moc svého, alespoň já si to myslím –, že jsou u vás věrné té původní myšlence, Poundovi.

Zábrana je básník, především se inspiroval, a někde si to pak interpretuje po svém. Nebo ani neinterpretuje, prostě do překladu promítá sebe. Mě to dojíhá. Ale nesvědčí to sem tam Poundovi, na některých místech to jde proti tomu, o co se Pound snažil. Ono je ovšem taky jiné překládat úryvky mezi úryvky jiných textů a věnovat se Poundovi integrálně, s naprostým nasazením, včetně studia pramenů.

Sledujete překlady světové poezie, které vycházejí v současnosti u nás? Z jazyků, ze kterých sama překládáte, tedy z francouzštiny a z angličtiny? Nebo i z jiných jazyků, které umíte, ale nepřekládáte z nich? A co vás z těchto překladů v posledních letech zaujalo? Pochvalně jste



se ne tak dávno zmínila třeba o výboru „francouzských prokletých básníků 20. století“ Bytosti schopné zemřít. Sleduji, pochopitelně. Vnímám nejen nově přeložené autory, sleduji i překladatelské osobnosti. A to nejen u překladů do češtiny, ale i do jiných jazyků. Například Pounda (i Céline) mám v překladech do několika jazyků a s těmi překladateli vedu hovor. Nebo velkým poučením pro mě byl kdysi Preisnerův český překlad Hermanna Brocha, Brochovy němčiny. Rio Preisner vnesl do češtiny naprosto nový aspekt. Jak rozšířil její možnosti! Co do syntaxe i tvorby slov. To, na čem Broch postavil svůj styl a co se přitom češtině jakoby vzpírá, to Rio Preisner dokázal uchovat a obohatit tím pojetí jazyka. Našel ten klíč. S tím se setkávám třeba v překladech Jiřího Pelána, který je pro mě velká překladatelská osobnost už dlouho. Nebo v některých překladech Petra Zavadila, v jeho skvělém výboru ze španělského básníka Josého Ángela Valenteho *V kořenech světla ryby*. Nedávno jsem si ho pročetla znovu. Jsou tam jedinečné básnické postupy, které uchvátí ve španělštině a jsou svrchovanou měrou uchovány v češtině. Ostatně Petr Zavadil a Erik Lukavský ve Fra nejsou jen překladatelé, ale objevitelé. Přivádějí do Čech nesporné básnické osobnosti a oba je umějí převést.

Já jim to vyřídím.

To oni přece vědí. A není tu jen Fra. Je tu Opus, Torst a další, nemluvě o velkých nakladatelských domech, které dávají poezii prostor.

Mohla byste jmenovat autory evropské poezie, jejichž překlad české literatury podle vašeho názoru chybí?

Ti současní jsou podle možností stále doplňováni. Modernisti 20. století taky. Ale vždycky se říkalo, že každá generace si má udělat i nový překlad klasických děl. A já myslím, že nastala, ba přezrála doba, kdy bychom se mohli v češtině podívat, jak skutečně některá klasická díla znějí. Odpoutat se v případných nových překladech od tradice květnatosti a romantismu (a jsme zase u jejího zakladatele Vrchlického). Obrátit se k přesnosti básnického výrazu.

Do angličtiny a do řady dalších evropských jazyků je například Dante přeložen několikrát. V češtině sice nejznámější překlad *Božské komedie* od O. F. Bablera a Jana Zahradníčka všechny atributy nádherné poezie má, ale i ten je zatížený zdobností a vatou, která slouží rytmičkým a rýmovým požadavkům. Proto je mi mnohem bližší ještě starší překlad Karla Vrátného, nerýmovaný, jen přeložený tzv. rozměrem originálu. Dante psal zcela pregnantními jednoduchými slovy, jasně pojmenovával v rytmu chůze. Vrátného překlad se tomu trochu blíží, není tak květnatý jako ty následující. Nebo jako ten předcházející Jaroslava Vrchlického. Ale přesto i zde je zbytečný balast. Česká *Božská komedie* podle mě čeká na svého překladatele.

A když jsem zmínila Danta, jsou tu jeho současníci, největší ze stilnovistů (onoho „sladkého nového stylu“) Guido Cavalcanti. Je to vrcholný básník a jeho verše jsou nadto prodchnuty jasně koncipovanou promyšlenou filozofií. Existuje překlad jen několika básní Cavalcantiho od Jana Vladislava a to je málo. Navíc jsou to básně, kde je v popředí krása verše a filozofie se vytrácí, takže vlastně Cavalcantiho nemáme v jeho podstatě vůbec. Škoda to je. Argument, že je už šest set let po smrti, neobstojí. Je to poezie, která by vnesla do českého kontextu tón dost nový.

Pokud mluvíme o vašich překladech, nelze nezmínit jméno Louis-Ferdinand Céline. Ten k vám neodmyslitelně patří a navíc byl nepochybně „básníkem prózy“. Co vy soudíte o splyvání žánrů, ke kterému začalo docházet ve dvacátém století? O prózách, které jsou vlastně básněmi, a o básních, které se vzdaly dříve závazných forem?

Nezříká se literatura tímto rozvolněním pravidel tak trochu sama sebe?

Rozvolněním norem se literatura vůbec nezříká sama sebe. Naopak, jde ke své podstatě. Pokud jde o závazné formy, v tom souhlasím plně s Poundem. Totiž že závazné formy vznikly, když někdo nedokázal napsat melodii natolik invenční, aby se mohla originálně obměňovat, takže potřeboval opakování, a tak se opakovalo a opakovalo, až vznikly závazné formy.

Nicméně rytmus podle mě v poezii pořád je, jen se změnil jeho zdroj. Rytmus slabik se nahradil rytmem obrazů. Říkám tomu „rytmus obraznosti“. Ten se projevuje v poezii i v próze. A je typický právě pro Célinea. U Pounda navíc ty obrazy mají nejen rytmus, ale i střed, ten Poundův „vortex“, „vír“.

Právě jste se vrátila z Itálie, kde jste byla na stipendijním pobytu věnovaném studiu díla Ezry Pounda. Mohla byste k tomu říci více?

Byla jsem poblíž Rapalla v Ligurii, což je místo, kde žil Ezra Pound dvacet let a napsal tu značnou část *Cantos*. Poznávala jsem jeho krajinu, a to doslova, fyzicky. Ligurie je úzký pás země, z jedné strany moře, z druhé strany příkré hory. Vlastně jste tam v kleštích. Uvězněný, i když uvězněný v naprosté nádhře. Přímou z polštáře ze svého pokoje na skále jsem se dívala na moře... Zažila jsem tu neuvěřitelnou mořskou bouři, prý největší po 38 letech. Ten zvuk! Barvy! Vlnobití zničilo Poundovo oblíbené místo, kam se chodil koupat, takzvané Pozzetto, „Studničku“. Vyfotografovala jsem rozkotané kameny a schůdky. Po tolika letech. Pochopila jsem tu nekonečnou paletu modré v Poundových *Cantos*. Chodila jsem po cestách, po kterých dvacet let chodil Ezra Pound do kopců. A snažila jsem se vnímat rytmus té chůze po ostrých stoupáních nad mořem, protože tenhle rytmus se pak odrazil v jeho verších. Dočetla jsem se v místních dokladech i časové údaje – jak dlouho Poundovi ten či onen výstup trval. Bylo pak snazší držet se „rytmu“, i když – stačit mu dalo dost námahy. Pound byl výtečný chodec a ten „vychozený verš“ (abych citovala Petra Kabeše) nebyl zadarmo. Samozřejmě jsem si tam také některé věci o Poundovi vyhledávala v materiálech, které jsou v Rapallu v knihovně a na univerzitě v Janově k dis-

pozici. Viděla jsem i realie, které se v *Cantos* objevují. Pěšiny, cesty, kostely, stromy. Když máte jasný vjem toho, o čem je verš, ovlivní to nepochybně přesnost i hudbu překladu. Kromě toho jsem tam měla také svůj vlastní podvečer v rapallské knihovně, kde kdy si Ezra Pound pořádal různé koncerty. Mluvila jsem nejen o své práci v Rapallu, ale i o pražské a obecněji české literatuře, včetně česko-německé a židovské. Byli tu lidé, kteří ještě Ezru Pounda pamatovali osobně.

Myslím, že jsem v Itálii pochopila o Poundovi hodně, a řekla bych, že po této zkušenosti se mi přibližuje jako básník a vzdaluje se mi jako člověk. K Poundově poezii mě právě Rapallo a jeho okolí přivedlo mnohem blíž. Ale Poundův způsob života v Rapallu – v letovisku, kde člověk není sám, a zároveň je obehnan stísněností – je mi vzdálený. Pound tu patřil k honoraci, jenže byl odkázaný do značné míry na to, kdo za ním přijel, a na korespondenci. Měl jen tu nádheru kolem sebe a návazné dálky, které si s ním v sobě spojoval.

Znovu jsem také byla navštívit Poundovu dceru Mary de Rachewiltz na jejím hradu Brunnenburg v italských Tyrolích. Kromě osobních věcí, v nichž si dost rozumíme, jsme mluvily i o Poundově stylu: ona jako překladatelka *Cantos* do italštiny má podobný názor jako já, považuje Poundův jazyk za velmi literární, elegantní, a jeho zdánlivou „nehledanost“ vidí právě v napětí mezi tímto vysokým stylem a osobním Poundovým slangem, který je vlastní jen jemu. Nejen že mi vyprávěla, jak o tom s otcem opakovaně mluvila. Nadto jsem ve zdejší knihovně mohla opět procházet některé písemnosti, vidět, jak sám Pound redigoval různé překlady svých *Cantos*... To vás zároveň dojme a zároveň se na to vrháte jak sup. Aby ne.

Na závěr bych se chtěl zeptat na to, jak vidíte postavení poezie nebo obecněji literatury v současném světě. A zajímalo by mě, jak byste srovnala tutéž situaci ve Francii nebo v Itálii, v obou zemích jste letos delší dobu byla, a u nás.

Situace ve Francii, v Itálii, u nás, to je podobné všude. Všichni spíš píšou, málokdo čte... Podle mě literatura, včetně poezie, začíná být dvojí. Jako ostatní umění. Existuje literatura, nechci říct přímo spotřební, ale přístupnější, říkám jí „pospolitá“, literatura a poezie různých festivalů a čtení, kde se hlavně lidi scházejí, potkávají, čtou si navzájem. Jistý druh...

Já pro to mám takový název europoezie.

Globálpoetry. A to je něco, co mě odrazuje, protože jsem v podstatě poustevník. Zajímá mě poezie spíš osamělá, která hledá souvislosti v proměně jazyka a která je usebráním myšlenek a výsledkem skutečného soustředění. Ta je menšinová... ale myslím si, že i ona přetrvá. Jen rozdíl se bude prohlubovat. Když ale čtu Pounda nebo pozdního Ivana Blatného, čím dál víc mám pocit, že poezie může v budoucnu čerpat i z paralelní mnohohojzčnosti. Začnou do ní vstupovat jiné názvuky a ona s nimi bude zacházet v souvislosti s rostoucím jazykovým vybavením (včetně míry jeho povrchnosti). Velké jazyky, kterými pomalu bude mluvit každý, budou součástí poezii národních. Jsou v tom obrovské možnosti výrazu. Doufám, že se těch nových cest nejen dožiju, ale že se po nich i dost nachodím...

Rozhovor připravil Petr Motýl, foto Bohdan Holomíček.

Cantos

EZRA POUND

(1885 Spojené státy – 1972 Itálie) Američan srdcem, Evropan volbou. Vnuk amerického stavitele železnice, poslance a zástupce guvernéra, syn zaměstnance státní mincovny. Studoval románské literatury, středověkou latinu, okcitanštinu. 1908–1920 žil v Londýně, 1920–1924 v Paříži a 1924–1945 v italském Rapallu na ligurském pobřeží. Jeho základním dílem jsou monumentální *Cantos* (1915–1971), „Božská komedie 20. století“ o 118 zpěvech a fragmentech. Je jednou z úhelných postav literární i umělecké moderny, psal kritiky, eseje, komponoval i hudbu a překládal. Ernest Hemingway o Poundově širokém okruhu činnosti poznamenal: „Ezra Pound věnuje psaní básní jen pětinu svých aktivit, a přesto se mu ze současníků může rovnat jen Yeats. (...) Malí básníci píšou krásné básně. Ale to, co říkají, není tak důležité. Ezra píše velkou poesii. A věnuje jí pětinu svého času. Zbytek patří jeho přátelům, kterým pomáhá hmotně i umělecky.“ („Hommage à Ezra“, 1925, in: *Cahiers de l'Herne*, Ezra Pound I, Paříž 1965). Pro antisemitské názory (jednostranné výpady proti židovským zbrojařům) a počáteční pro-mussoliniovské nadšení byl Pound ve Spojených státech v roce 1943 in absentia obžalován z velezrady. Po vítězství Spojenců byl v květnu 1945 americkou vojenskou policií odvezen do trestního tábora poblíž Pisy a umístěn do klece na otevřeném prostranství. Někteří, jako Robert Graves, pro něho žádali trest smrti. Ve Spojených státech byl nakonec převezen do ústavu pro choromyslné delikventy, do nemocnice Svaté Alžběty ve Washingtonu. Po třinácti letech se 9. července 1958 vrátil do Itálie. Vyprovokován k mussoliniovskému pozdravu zvedl „špatnou“, tu druhou, ruku. Fotografie se dochovala. Prohlásil: „Kdosi o mně řekl, že jsem poslední Američan, který prožívá tragédii Evropy.“ (Donald Hall: „Rozhovor s Ezrou Poundem“, in: *Chtěl jsem napsat ráj*, 1993, v překladu Petra Mikeše). Zemřel v Benátkách s pocitem, že v současné době už žádný Dantův Ráj napsat nelze:

Chtěl jsem napsat Ráj

Nehýbej se

Nech vítr promlouvat

To je ráj.

Ať bohové odpustí mi,

co jsem učinil,

Ať všichni, jež miluji, odpustí mi,

co jsem učinil.

(poznámky pro Canto CVII)

V českých překladech se Ezra Pound objevuje v antologiích a časopiseckých ukázkách už od roku 1929. Zabývali se jím Arnošt Vaněček, Jan Zábrana, Kamil Bednář, Ivan Slavík, Aloys Skoumal, Petr Mikeš, ale i O. F. Babler. České knižní výběry z Poundova díla byly uspořádány až v 90. letech: Ezra Pound, *Chtěl jsem napsat ráj* (výbor z básnického Poundova díla uspořádal Petr Mikeš v překladech Petra Mikeše, Jitky Herynkové, Kamila Bednáře, Votobia 1993); *Ezra Pound, mistr těch, kteří vědí* (výbor z esejů Poundových a o Poundovi uspořádal Petr Mikeš v překladech Jaroslava Schejbala, Josefa Topola, Igora Indrucha ml., Jana Zábrany a Petra Mikeše, Votobia 1995). První integrální oddíl *Cantos* vyšel pod názvem *CANTOS I Part XXX Cantos* v roce 2002 v nakladatelství Atlantis, *ABC čtyř* v roce 2004 tamtéž, k vydání jsou připraveny svazky *CANTOS II (Jedenáct nových Cantos XXXI–XLI, Pátá desítka Cantos XLII–LI)* a *CANTOS III (Čínská dynastická cantos LII–LXI)* (vše v překladu Anny Kareninové).

A. K.

CANTO LX

Takto nám jesuiti přinesli hvězdářství
(Galileovo, kacířské)
hudbu a fyziku z Evropy,
Grimaldi, Intorcetta, Verbiest,
Kuplín. Poddaný v. Veličenstva,
připis tribunálu obřadů:
Je pravda, že Evropané houževnatě přestáli mnohá
nebezpečí

a přinesli nám hvězdářství, a odlili dělo
jež nám posloužilo za občanských válek,
a záhodno je ocenit jejich služby v jednání s Rusy.
Nevyvolali žádné potíže.

Lámům, chešangům a taocům dovolujeme chodit
do jejich chrámů
Nebylo by moudré zakazovat pouze těmto
Evropanům

chodit do jejich kostelů. Domníváme se tudíž
že by jim mělo být dovoleno
tak jako jiným modlit se a pálit vůně.

3. dne 2. luny 31. roku KCHANG-SI
17 velmožů Říše, z nichž jedenáct ministrů tohoto
CÍSAŘE

Les pères Gerbillon, Fontaney, Bouvet
vzali do paláce chinin, léta Páně 1693
Proto jesuitský kostel v Peking u Chuang-čcheng
uvnitř hradeb paláce.

A Fej Janek ve válce proti Galdanovi
bojoval s Ůledy Mohamedány a
Císař sestřelil *de suite* šesti šípy šest křepelek
poslal Korunnímu Princí Ůledského koně
a řekl: nevím jestli mu čínské sušené boby půjdou
k duhu.

K tomu pár chalských ovcí na prvotřídní skopové.
tvůj milující otec KCHANG-SI
Zamrzla Chuang-che. Ve skutečnosti jeví se země
Ordů
do značné míry jak jsme si ji v Peking u představovali,
krátká vcelku příjemná honitba, mnoho bažantů
a zajíců,
výtečná pastva. Chuang-che pod ledem na 1/2 stopy.
Ordové hodně spořádání, neztratili žádný
z mongolských zvyků

jejich knížata svorná, neznají úžeru.
Důmyslní zejména v péči o zvířata,
nemotorní lukostřelci, cíl však zasahují.
Generál Fej Janek mu napsal
že Ůledové ustoupili
a KCHANG-SI daroval poslovi kožešinovou čapku
a jeho (císařův) kůň potil krev
jako legendární koně ze země Ta-jüan
Tchien-ma neboli koně nebeští
a tenhle kůň zvlášť byl veden do bitvy u Cung-mo-te,
a na nový rok měli v Peking u velkou slavnost
Mongolové, Galdanovci a Ůledové.
„Po tomto si můžeme být jisti
že všichni lámové jsou zrádci.
Držte zajatce v oddělených místnostech,
zaprodance Tipovy, který je lhář. Zaměřil jsem
slunce 38° 34’
tj. o jeden stupeň 20 mín než v Peking u“

KCHANG-SI

Psi štěkají jen na cizí. V kraji Paj-čcheng
KCHANG-SI s potěchou hleděl na pastviny,
odložil návrat do hlavního města,
zdržel se na lovu jelenů za velkou zdí
zatímco Galdan připravil mohamedány

o Samarkand a Bucharu
1699 rok míru v celé Tatarii
Grimaldi, Pereyra, Toník Thomas a Gerbillon
poslali své *placet* sic:
Evropští litterati
jelikož se doslechli, že čínské obřady vyznávají

Konfucia

a obětují Nebesům atd.
a jejich rituály vycházejí z rozumu
prosí nyní, aby mohli poznat jejich význam a zvláště
význam pojmů například co znamená Hmotné
Nebe a co znamená Šang-ti? jeho vládce?
A zdalipak Konfuciovi *manes*
přijímají darem obilí, ovoce, hedvábí, kadidlo
je obsažen v své kartušce?
Hlavy evropské církve nevědí, zda to lze sloučit.
Arcibisk. z Antiochu pobyl rok v Kantonu
ochomýtal se tam, ale do Peking u nejel
povolení pak dostal napřesrok

Monseigneur Maillard de Tournon
 kterého pověřil Klement, papa (v pořadí XI),
 Ĺiao-chuang
 a král Portahusy vypravil poselstvo
 císaře KCHANG-SI léčili vínem z Kanárských
 ostrovů
 a hned si o fous šplhli
 Do Batavie šlo moc rýže
 a tak náš pán KCHANG uvalil embargo
 (o něco dřív než Tommy Džefsn)
 jakýsi cung-ping neboli mandarín druhé třídy
 sepsal petici:
 PROTI Evropským a křesťanství
 Devět rudých lodí připlulo do Macaa
 Holanďani, rudovlasí neboli Angláni.
 Japonsko je, říká Čchen Mao, jediné význačné
 království
 na východ od nás
 a Japonsko uchovalo mír i za velkých bouří
 mingských.
 Siam a Ton-ťin platí tribut,
 jediným nebezpečím jsou nám tihle Evropani
 Chung-mao jsou pro mě všichni severští tataři
 ať už Yenkei a Yntsa (neboli žabožrouti)
 anebo Chelani
 všichni stejně barbarští
 Pár let jsem brázdil moře
 a Holanďani jsou z celé téhle chásky nejhorší,
 oharští tygři,
 jejich lodě odolají všem větrům a vezou na sto děl
 jak se jich deset dostane do Kantonu
 kdoví co bude pak.
 Myslím, že tohle nebezpečí musíme utnout v zárodku
 nebo je alespoň odzbrojit, než vplují do přístavů
 nebo je vpouštět po jednom
 nebo ať složí náklad v pevnosti.
 Zalezli do Japonska přes Manilu a odtamtud je
 vykopli, ale pořád chtějí zpátky
 Utrácejí peníze, přitahují lůzu, kreslí mapy
 nevím, po čem jdou
 a od toho tu nejsem
 Vím jen, že se stáhli do Manily
 A v Manile jsou teď na koni
 Postupují svou věc tribunálům Říše

věřím, že zamezí, aby takové býlí
 zakořenilo a sílilo
 Pokorně v. VELIČENSTVU
 Čchen Mao, námořní kapitán
 Vyhrabán edikt z roku '69
 POVOLENÍ jen Verbiest a jeho druhové
 Navrhujeme milost všem konvertitům
 pod podmínkou, že zboří své kostely, a znovu
 jedenáctého května
 MISIONÁŘI nám prokázali dobré služby, napravili
 naši matematiku
 vyrobili nám dělo
 a proto je jim dovoleno zůstat
 a praktikovat jejich víru, však
 žádný Číňan nebude na jejich víru obracen
 a nebudou stavět kostely
 47 Evropanů má povoleno
 nadále sloužit své obřady, však žádní další.
 Jesuiti písemně žádali, ať je
 nesměšují s Holanďany
 Ať zůstanou, když slíbí, že už nikdy nespatrií Evropu
 rozličné kostely srovnány se zemí
 přijelo poselstvo od PETRA Ruského 1720
 na koních s tasenými šavlemi
 a další chlápek od Ĺiao-chuang z Říma.
 Podroben Tibet a '22 rok míru
 Císař jako obvykle vyrazil na hon
 a na tygra do Chaj-c' a zemřel 20. dne toho měsíce
 v 8 večer
 „žádná DYNASTIE neujala se moci tak
 spravedlivě
 jako naše. Nepromrhal jsem poklady říše
 neboť pro mne byly krví lidu
 3 miliony ročně na říční hráze
 Mnou ustaven nástupcem JUNG-ČENG
 VARUJ SE
 půjčovat peníze vojákům.
 Hon jde mandžuvovi k duhu
 vyhni se letním vedrům v Peking.“
 Začal si vyjíždět do Tatárie.
 Dějiny přeloženy do jazyka mandžůů. Vytvořena
 skupina překladatelů
 Verbiest na matematiku

Pereyra učil hudbě, pojednání v čínštině
a mandžuštině
Gerbillon a Bouvet, v mandžuštině
co do stylu přehlédli císař
Výtah z filosofie (mandžusky) a nejnovější
Poznatky zveřejněné v mémoires des académies
des sciences de Paris.
Chinin, v paláci zřízena laboratoř.
Objednal si u nich kompletní anatomii, et
qu'ils veillèrent à la pureté du langage
et qu'on n'employât que des termes propres
(to jest Čeng-ming)

正名

En son Palais divers ateliers
chtěl nejlepší evropské předlohy
v malbě i sochařství, jeho dílo čítá na sto svazků
císařoval KCHANG-SI 61 let
od 1662 a po něm

樹木

jüe

CANTO LXI

JUNG-ČENG
jeho čtvrtý syn, uctívat předky
duchy polí
země
a nebes
veřejné blaho
myslel na prostý lid, čínorodý, svrchovaný, milován
Nikomu trest smrti, kdo nebyl třikrát souzen
vykázal křesťanství
pro Čínany tak nemorální
pro jeho mandaríny sekta nemorální
„Představený sekty,“ zní zákon, „který lid podvádí
pod záminkou víry, si zpropadeně zaslouží být
zardoušen.“
Nepostaví nové chrámy žádný che-šang, taoista či jim
podobní

sic in lege

Falešné zákony, jež pod záminkou virtus podněcují
vzpouru.

Nestydatí podvodníci neuznají
jak pravdivě Císař odpověděl:
Co říkám nyní, říkám jako Císař
Denně a po celý den se tím řídím
Neuvidím své děti neuvidím Císařovnu
dokud čas smutku neskončí
Křesťani jsou kluzcí a prolhaní.
Veřejnou vývařovnu za hladomoru
Veřejné práce pro nezaměstnané, 1725,
podporu, nic osobně proti Gerbillonovi a jeho
druhům, však

křesťani narušují dobré zvyky
ve snaze vykořenit Kchungovy zákony
ve snaze vyvrátit Kchungovo učení.
Úředníci v Tchien-tin

kteří podváděli s rýží
a rozdávali chudým rýži zkaženou
splatí setsakra vrchovatě, co zpronevěřili.
Liou Jü-i, státní kontrolor, řekl:

Založte magasins ve 4 městech Šan-si
(aby se ustavilo fondogo)
Bedlivě uvažte, kdo je bude spravovat
nepověřujte přepracované Místodržící
Ať předejde se úplatkářství... půjčil-li si někdo tajně
rýži...

Při 100 000 lbr. kapitálu
je to Třicet tisíc velkých měřic
Za mírnou cenu můžeme prodat na jaře
aby se udržela dobrá tržní cena
A stále ještě zbyde skromný výnos
jenž použít by měl být na vyšší zisk z další úrody
AMMASSI neboli dobrá sklizeň
abychom měli víc jídla napřesrok,
tj. víc v zásobě pro případ hladomoru
a tedy aby uskladněna byla čerstvá rýže.
V DOBĚ všeobecného nedostatku; aby se prodávalo
za spravedlivou cenu
za výjimečných okolností poskytl lidem na dluh
za velkých pohrom dávalo zadarmo
Liou Jü-i
Schválil CÍSAŘ
(Un fontego*)

* Canto XXXV [Poznámka Ezry Pounda]

„Abych poskylt útěchu duši svého otce
zemřelého Císaře nyní v nebi,“ řekl JUNG-ČENG;
Nemyslete, že se po vás chtějí ohleduplné řeči
napíšete po svém holá fakta
ve svých návrzích nazývejte vepře vepřem
vaše tajné dopisy ať jsou
zapečetěny a Císař
na vědomí dá, co uzná za vhodné.
Jedenáctého měsíce 23. dne k obřadu orby
(podle mě prosince)
Na Kopci Starého dělníka
JUNG oral půl hodiny
tři princové, devět předsedů vykonali své
a rolníci v hojném počtu zpívali hymny
určené k této polní práci
jak zapsáno bylo v Li-ti za starých dob
Zaseli zrno a na podzim obilí z tohoto pole
k obřadům uloženo bylo do pytlů barvy císařské
žlutí vhodné pro tento účel.
„Vy Kristovci jako byste stáli každou nohou na jiné
lodi
a když ty dvě lodi poplují každá jinam
pořádně se v tom vyrácháte“ řekl mandarín ode dvora

aby věděli.

Postavili žlutý pavilon
v něm prostřeli občerstvení
Talíře a stříbro z paláce
a v hlubokém tichu se rázně rozezněly trubky
a hudba Císaře JUNG-ČENG
a Dom Metello a Evropani usedli na svá místa
polštář pro Doma Metella
a přinesli císařské víno, Císař nabídl
Domu Metellovi
ten poklekl, napil se a vrátil na svůj polštář
poté mu nabídli ovoce vysoko navršené v pyramidě
a Císař JUNG řekl: vezměte ho někam do chládku.
Podali mu tedy večeri a předvedli veselohru
a dostal sedm plných lodních kufrů pro sebe
a 35 pro šéfa Portahusy, co ho poslal
tj. poctěný byl, jenže si nemohl přihřát polívčičku
čímanský velmožové ho vyvezli po kanále
s večerí, kterou ukuchtili šéfkuchaři z Paláce
a její paráda zadosti-(říkali)-učinila cti Evropy
a pokud jde o to, jestli je Sunu křesťan, nejspíš se taky
spřáhl

Jenže lidí bylo v Jün-nan čím dál víc
a cena rýže stoupala.
Mnohá půda leží ladem
tak ji uvolnili
dobrá rýžoviště osvobozena od daní na šest let
a na deset let suchopár
a pocty úměrně k tomu
kolik půdy kdo obdělal
odznak 8. třídy za tak akorát a diplomy
za 15 *arpens*. Rolník dostal dvě kokardy na čepici
a cramoisi šerpu a domů šel s muzikou.
Povýšen bude každý mandarin
jenž poskytne prostředky novým osadníkům
800 000 v podporách
milion na opravy kanálů
Blaho říše v jakékoli části říše
dotýká se každého mandarina
ať nachází se kdekoli
Jako je tomu v rodině
Poctivý člověk se neděsí přízraků. Žádný dům
nepřetrvá, stojí-li na rozvalinách domu sousedova

Poctivý rolník umí předvídat
napsal JUNG-ČENG
a přešel mlčením jiné „předvídaní“ v dopise
Místodržícího

Lidé se rodí z podstaty spravedliví
dobré lidi najdeš v každé vísce
jenže byrokrati si jich nevšimnou
Š'-jü budiž jmenován mandarínem 7. třídy
dejte mu 100 uncí stříbra ať je pro ostatní vzorem
Nebesa rozdělila bohatství a chudobu
však prospěch z neštěstí druhého (Antoninus)
nezadá si s lupičstvím
ve vleku lakoty neřídí svůj směr.
To neměl Š'-jü z knih
ani že by špírtal dějiny.
Milion na škody po zemětřesení
a tisíc taelů jesuitům v hlavním městě
ostatní však vypovězení z Kantonu
„stále si kupují konvertity“
Zemřel 1735, bylo mu 58
v 13. roce své vlády
Přišel ČCHIEN, a za 40 let „naše revoluce“
JUNG-ČENG, neoplakává ho canaglia a troubové
„Štěstí člověka záleží na něm samém,
ne na Císaři
Domníváte-li se, že snad mohu kohokoli učinit
šťastným

špatně jste si vyložili FU

福

(ideogram Štěstí), jež jsem vám poslal.
Tolik Čeng, kterého vychoval Gubadaj,
pro počet nařízení
pro pozornost, jakou věnoval drobnostem
neoplakáván jen lůzou
nikdy se trestům smrti nevěnovalo tolik pozornosti
tříkrát souzen, zveřejnit podrobnosti, zkoumat,
nejchudším stejně jako nejvýše postaveným
Š'-CUNG SIEN CHUANG-TI budižapsán
a na trůn usedl Čchien-lung jeho syn
v 36. roce toho století –
a s rozbřeskem Adamsů –
Rozsáhlé poklady Mohamedánů

„Otázka měny je v těchto dobytých městech velice
důležitá.

Radím něco málo VAŠÍ ražby
a nechat staré mince v oběhu.
Ty, jež se užívají zde
v *Kašgaru, jarkandu a che-tchien*
jsou z bronzu o váze asi 1/5 naší unce
50 těchto mahometánských kotoučů je jeden *teuke*
zhruba jeden náš tael.
Jsou zde nepotřebná stará děla
ta navrhuji roztavit na malé *peníze*
aby se obchod udržel v pohybu.“
Čao-chuej
CÍSAŘI
z tábora před Kcha-s'-ka
(nebo Kašgarem, městem v malém Buchársku)

Princesna vstoupila do paláce za císaře JUNG-ČENG
jako „mladá veskrze nadaná dáma
přednášela krásným hlasem
a měla další milé vlastnosti“
konkubína, a když porodila syna, královna
a čtyřicet dva let viděla tohoto svého syna
na prvním trůnu Asie
v 86. roce svého žití
posmrtně CÍSAŘOVNA
Siao-šeng Sien-chuang-chou
a syn na její památku
osvobodil říši od daně z půdy
po dobu jednoho roku, jak učinil již dříve na její
narozeniny
když jí bylo 70 a když dovršila osmdesát let
a nyní, in memoriam. Napsal
báseň oslavující Krásy Mukdenu
a shrnul dějiny Mingů
prostě vzdělaný člověk, a Císařoval
dobrých 40 let.
Třeba si najdete jeho verše.

Copyright © by Ezra Pound Literary Property Trust.
Přeloženo a publikováno se souhlasem New Directions Publishing Corporation,
New York, zastupující dědice Ezry Pounda, Mary de Rachewiltz a Omara S. Pounda.

Poznámky:

Zdrojem k oddílu čínských dynastických Cantos (*Cantos LII–LXI* – celá *Cantos* /1915–1971/ mají 118 zpěvů a další fragmenty) byly Poundovi francouzské dějiny Číny *Histoire générale de la Chine, ou Annales de cet Empire; traduit du Tong-kien-kang-mou par de Mailla*, Paříž, 1777–1785, ve 13 svazcích. Jesuitský misionář Joseph-Anna-Marie de Moyria de Mailla (1669 ve Francii – 1748 v Pekingu) bývá označován za jejich autora, přestože jsou překladem spisu *Tchung-tien Kang-mu*, který sestavil neokonfuciánský filosof Ču Si (1130–1200). Ten zas vyšel z nejslavnějšího historického díla své doby *C'č tchung-tien* (Úplné zrcadlo ku pomoci těm, co vládnou), jehož autorem je S'-ma Kuang. Spis *C'č tchung-tien* vznikal v letech 1065–1084 a v 294 knihách zachycuje čínské dějiny od roku 403 př. Kr. do roku 959 po Kr., tj. do počátku dynastie Sung. Ču Si vytvořil ve 12. století zrevidované zkrácené znění a to nechal koncem 17. století císař Kchang-si z mandžuské dynastie Čching přeložit do mandžuštiny. Z mandžuského překladu vycházel Mailla, který se vydání svého díla nedožil.

Dvě závěrečná canta oddílu dynastických Cantos kromě jiného líčí setkávání oficiálního konfucianismu a čínské kultury vůbec s křesťanstvím a shrnují působení jesuitských misionářů v Číně. Jesuité zde působili takzvanou metodou akomodace, tj. přijetím místních zvyklostí. Zakladatel Jesuitské katolické misie v Číně byl Ital Matteo Ricci (1552–1610): do Macaa (Ao-men) připlul v roce 1582 a v roce 1583 se spolu s dalším misionářem Ruggierim usadil v Kantonu (Kuang-tung). Ricci se snažil ukázat, že křesťanské učení nestojí proti Konfuciově učení klasických knih; v roce 1601 získal povolení k pobytu v Pekingu a coby učenci ze Západu mu byl vyplácen státní plat. Žil jako astronom a matematik na císařském dvoře a veřejně hlásal křesťanství. Zemřel v Pekingu poté, co velmi zapůsobil na čínské učence. Další jesuita Johann Adam Schall von Bell (1592–1666) dosáhl dokonce hodnosti mandarína, stal se ředitelem císařské astronomické služby (1645) a vymohl náboženskou svobodu pro křesťanství v Číně (1657). V celé Číně bylo v době jeho smrti asi 270 tisíc křesťanů. Jesuitům byl svěřen významný úkol revize čínského kalendáře a své výsadní postavení u čínského dvora pozdních Ming si udrželi i po roce 1644 za vlády mandžuské dynastie Čching. Největšího rozmachu dosáhlo misionářské působení tehdy, když Gerbillon a Verbiest (oba viz dále) získali přízeň císaře Kchang-si. Ten roku 1692 nakonec vydal toleranční patent.

CANTO LX

Grimaldi Claudio Philippo Grimaldi, francouzský jesuitský misionář v Číně, kolem roku 1691 pomáhal Mandžům s reformou kalendáře.

Intorcetta Prospero Intorcetta (1626–1696), italský jesuitský misionář v Číně kolem roku 1691.

Verbiest Ferdinand Verbiest (1623–1688), francouzský jesuitský misionář v Číně; do Pekingu přišel v roce 1660 a Číňany obeznámil s Koperníkovým a Galileovým učením; císař Kchang-si jej také zaměstnával jako matematika (a odlévače děl); Verbiestově žádosti, aby čínští kněží byli vysvěceni a aby jim bylo povoleno sloužit mši v mateřštině, nebylo v Římě vyhověno; nesouhlas vedl k proslulému sporu v obřadech v 18. století.

Kuplín Philippe Couplet (1622–1693), francouzský jesuitský misionář v Číně; přišel do Pekingu s Verbiestem (1660) a sloužil jako zplnomocněnec čínských misí; v roce 1682 se vrátil do Říma s Verbiestovou žádostí ohledně čínských kněží.

chešangové buddhističtí mniši, od označení che-šang.

KCHANG-SI (4. 5. 1654 – 20. 12. 1722) císař, vlastním jménem Süan-jie, chrámovým jménem Šeng-cu, císařem od roku 1661, vlády se ujal po dosažení plnoletosti 1669, druhý císař mandžuské dynastie Čching v Číně; za jeho vlády čchingská říše zaznamenala rozmach a kulturní rozkvět; už v roce 1670 vydává Kchang-si Posvátný edikt (Šen-jü), který sestával z šestnácti mravních zásad, jimiž se má řídit každodenní život (zásady, z nichž každá byla stylisovaná do sedmičlenné věty, vycházely z ortodoxního konfucianismu); rozšířil hranice říše až k chokandskému chanátu; porazil vůdce džungarských (západních) Mongolů Galdan chána (viz dále) a připojil Chalchsko (Vnější Mongolsko); 1720 vytlačil z Tibetu Džungary a ustavil zde mandžusko-čínskou prozatímní správu; podporoval stavbu kanálů a zavodňovacích zařízení, přispěl k rozvoji historiografie, literatury a vědy, zejména astronomie, matematiky a geografie, jimž na jeho dvoře vyučovali jesuité; později se začal jesuitů a papežova možného vlivu obávat a misionářskou činnost omezil; sám císař řídil sepsání *Slovníku císaře Kchang-si* a velké literární konkordance; pro Pounda císař Kchang-si naplňoval tradici mytických císařů Jao, Šun a Jü z prapočátků dějin Číny; zde jde o rok 1691.

Gerbillon Jean-François Gerbillon (1654–1707), francouzský jesuitský misionář v Číně, schopný lingvista a matematik; do Pekingu přišel v roce 1688 a na císaře Kchang-si velmi zapůsobil; sepsal pojednání o své cestě mezi Ta-

tary; byl spolu s portugalským jezuitou Thomasem Pereyrou v mandžusko-čínské komisi, která vyjednávala Něrčínskou smlouvu mezi Ruskem a Čínou (1689, první smlouva Číny s evropským státem).

Fontaney Jean de Fontaney (1643–1710), francouzský jezuitský misionář v Číně; u Pounda Fourtère, zde opravujeme.

Bouvet Joachim Bouvet (1656–1730), francouzský jezuitský misionář v Číně; přišel do Pekingu v roce 1688 s Gerbillonem a čtyřmi dalšími jezuity; Bouvet a Gerbillon se stali u císaře Kchang-si učiteli matematiky a přeložili do čínštiny některá tatarská díla o matematice; Bouvet také působil jako expert a kartograf v čínských provinciích; u Pounda Bournat, opravujeme.

Chuang-čcheng dosl. „Císařské město“: oblast zahrad a dalších míst, která sloužila císaři uvnitř Pekingu; bylo ohrazeno zdí a vcházelo se do něj šesti branami; v roce 1693 zde byl na náklady císaře Kchang-si vystavěn první kostel v evropském stylu a jezuitská misie v Číně (ovšem první katolický kostel v Pekingu, Nan-tchang, byl postaven v roce 1650).

Fej Janek Fej Jang-ku, zemřel 1701: čínský generál ve službách císaře Kchang-si; jeho největším vojenským úspěchem bylo tažení proti vůdci džungarských (západních) Mongolů Galdan chánovi (Ojratové); v roce 1696 Fej Jang-ku hnal Galdanova vojska pouští Gobi a porazil je v Čao-modo, jižně od hlavního města severního Mongolska Urgy; v roce 1697 Galdan zemřel a jeho přívrženci odevzdali císaři celý kraj na východ od poušti Ordos.

Galdan (1644–1697), náčelník Ojratů (jinak též Ůledů, Kalmyků), džungarských Mongolů, což byl kočovný kmen severozápadně od Číny; v roce 1680 se stal Galdan chánem a obsadil území Chalchska (Vnějšího Mongolska); když se císař Kchang-si prohlásil za spojence Chalchska, Galdan vtáhl do Číny; byl poražen, ale ne zničen; když vtáhl do Číny znovu (1695), bylo jeho vojsko rozprášeno císařskou armádou.

Ůledové též Ojratové či Kalmykové: západní větev Mongolů; sami si říkají Mongo-ojrat nebo Durban-ojrat, tj. čtyři spojení, nebo Ůled, tj. oddělení; východní Mongolové jim říkají Khalimak, tj. ohnivá horda, z čehož se vyvinulo značení Kalmykové.

s **Mohamedány** jejich vpády do Číny byly zaznamenány na jihozápadě říše.

Korunní Princ budoucí císař Jung-čeng.

Chalschové mongolský kmen, který odvozuje svůj původ od Čingischána.

Chuang-che Žlutá řeka.

země Ordů Ordové, tatarský kmen na území zvaném Ordos, pouštní plošiny jižně pod ohybem Žluté řeky v provincii Suej-jüan ve Vnitřním Mongolsku.

Ta-jüan stát Ferghana ve střední Asii v oblasti Pamíru; podle *Zápisků historikových* (Š'-ti) se chanský císař Wu-ti doslechl o koních, jejichž pot měl barvu krve: těmto koňům se říkalo „Tchien-ma“, „nebeští“; „pocení krve“ možná pocházelo od drobných ranek způsobených parazity.

Cung-mo-te Zuunmod: správní středisko provincie Töv (Ústřední provincie) v Mongolsku, cca 30 km od Ulanbátaru severně od pouště Gobi, kde Fej Jang-ku porazil Galdana.

Tipa titul místokrále, který vládne za dalajlamu v Tibetu.

Paj-čcheng Sin-a-paj-čcheng, dnešní město Si-ning v provincii Čching-chaj ve střední Číně.

Toník Thomas Antoine Thomas (1644–1709), belgický jezuitský misionář v Číně, matematik, astronom a kartograf.

arcibisk. z Antiochie Msg. Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668–1710), titulární patriarcha antiochijský; v roce 1704 ho papež Klement XI. poslal do Číny jako papežského legáta s úkolem prosadit dohled nad všemi misionáři v Číně; do Kantonu připlul Tournon v roce 1705 a měl audienci u císaře Kchang-si v Pekingu: trval na papežském dohledu nad misionáři, zvláště jezuity, kteří respektovali staré čínské obřady a zvyky; v roce 1707 dal Tournon v Nankingu do klatby zvyky a vyznání Číňanů a vrátil se do Kantonu; na císařův rozkaz ho zatkli a uvěznil Portugalci v Macau; zemřel zde v roce 1710.

Ťiao-chuang „církevní císař“, čínské označení papeže; Klement XI. (papež 1700–1721) odsoudil čínské uctívání předků a zamítl žádost jezuitů, aby se mše směla sloužit v čínštině a Číňané mohli být svěcení na kněze.

král Portahusy Jan (João) V., 1689–1750, portugalský král 1706–1750, z dynastie Bragança.

vínem z Kanárských ostrovů v roce 1709 císař onemocněl a čínští lékaři mu nedokázali pomoci; Evropané, kteří byli požádáni o pomoc, připravili jakýsi „alchymistický nápoj“, který císaři podali s vínem z Kanárských ostrovů; léčba začínkovala a císař se postupně zotavil.

cung-ping velitel.

Čchen Mao mandarín, měl vojenské velení v provincii Kuang-tung a zastával úřad místodržícího v Kantonu; v roce 1717 napsal císaři Kchuan-si memorandum, v němž doporučoval, aby ze země byli vyhnáni všichni misionáři a z Macaa všichni evropští obchodníci; císař, uražený kroky papeže Klementa XI., vyhlásil, že v zemi nesmějí

zůstat žádní misionáři, pokud se nepodvolí „Ricciho obřadům“.

za velkých vzburení mingských nepokoje ke konci dynastie Ming.

Ton-ťin Tonkin: dnešní severní Vietnam: výraz pochází z původního jména pro Hanoj, která se čínsky nazývala „Východní hlavní město“ – čínsky Tung-ťin.

Chung-mao „rudovlasí“: takto Číňané označovali bělošské barbary, zejména Brity a Holanďany.

Yenkeli v lámané čínské angličtině označení pro Angličana.

Yntsa Francouzi.

Chelani Che-lan zde čínsky Holandsko.

Vyhrabán edikt z roku '69 císař předal petici stran zacházení s evropskými barbary svému tribunálu a vyžádal si zprávu; 16. dubna 1717 přijali předsedové tribunálu „shromážděného na velkém zasedání“ rozhodnutí, které zaslali císaři; rozhodnutí vycházelo z ediktu z roku 1669; Verbiest a jeho druzi jesuité směli sloužit obřady své víry; od té doby se křesťanství v Číně šířilo a byly stavěny chrámy.

poselstvo od PETRA Ruského 1720 jde o poselstvo Lva Vasiljeviče Izmajlova v letech 1719–1722 za vlády Petra I.

Chaj-c' obora poblíž Pekingu, kde se císař Kchang-si nachladil při lovu v roce 1772.

JUNG-ČENG osobním jménem Jin-čeng, chrámové jméno Š'-cu, vládl 1723–1735, čtvrtý syn císaře Kchang-si; nejprve se vypořádal s bratry, aby omezil rozsah nástupnictví; poté se obrátil proti křesťanským misionářům, z nichž někteří podporovali jiné kandidáty na trůn: vykázal je buď do Pekingu nebo do Macaa; v roce 1732 se pokusil vyhnat všechny křesťany z říše, ale když zjistil, že hlásají synovskou poslušnost (což je ústřední doktrína Konfuciova), nechal je na pokoji s tím, že zakázal dalším misionářům vstup do země; dbal o lid a vyhýbal se válkám, i když rozšířil říši až k hranicím Laosu.

Pereyra Thomas Pereyra (1645–1708): portugalský jezuitský misionář v Číně, napsal v čínštině knihu o evropské hudbě, byl spolu s francouzským jezuitou Gerbillonem (viz výše) v mandžusko-čínské komisi, která vyjednávala Něrčinskou smlouvu; Pound píše Pereira, francouzskou, potažmo anglickou transkripci: opravujeme.

mémoires des académies / des sciences de Paris francouzsky „memorandech akademie / věd v Paříži“.

qu'il veillèrent (...) termes propres francouzsky „aby dbali na čistotu jazyka / a používána byla jen náležitá slova“.

čeng-ming „náprava jmen“.

正名 „čeng“ (pravé, náležité), „ming“ (jméno): konfuciánský pojem nápravy jmen (pojmenování).

En son Palais divers ateliers francouzsky „V jeho paláci různé dílny“.

樂 jüe tradiční znak (乐 zjednodušený znak): v tomto čtení znamená tento znak „hudba“.

CANTO LXI

JUNG-ČENG císař, viz výše.

che-šang buddhistický mnich.

sic in lege latinsky „tak [stojí] v zákoně“.

virtus latinského „virtus“, které označuje vnitřní sílu, odvalu, smělost, zmužilost, dobrý charakter, používáme jako ekvivalentu anglického „virtue“, místo zjednodušujícího a zavádějícího „ctnost“.

Tchien-ťin město Tiencin.

Liou Jü-i u Mailly zmíněn 1725: císařský revisor v provincii Šan-si, jedné ze severních provincií; úspěšně se vypořádal s hladomorem a vysloužil si přízeň císaře Jung-čeng.

magasins francouzsky „sklady, obchody“.

fondego starší italštinou „komora“, zde sklad: Pound naráží na „fondega“ ve středověké Itálii, hlavně v Benátkách a Sieně.

AMMASSI italsky „obilné rezervy, státní sýpky“, opět Poundova narážka na středověkou Sienu.

odznak 8. třídy čínská civilní správa byla rozdělena na devět tříd a každá z nich měla dva stupně: nejvyšší byla 1a, nejnížší 9b; každá třída opravňovala nosit zvláštní insignie.

Jen jeden Evropan, malíř, jediný přijat v Maillové francouzském překladu čínských dějin: „Jen jeden z nich [Evropanů, kteří směli pobývat v Pekingu], o němž se říkalo, že je schopný malíř, byl zaměstnán v paláci, ostatní do něj neměli přístup.“

Lung Kodo bratranec císaře Jung-čeng a princ říše; v roce 1725 byl obviněn ze spiknutí proti císaři a odsouzen k vyhnanství daleko na severozápad do malé provincie Ning-sia; v roce 1727 byl znovu předvolán před trestní tribunál a odsouzen k smrti; trest byl později změněn na doživotní vězení.

confino italsky „vyhnanství“.

Obdrželi dějepisné svazky za vlády císaře Kchang-si byly v roce 1676 vydány Duchovní dějiny mingské éry: *Ming žu süe-an*, které sestavil Chuang Cung-si.

Viktor Emanuel Vittore Emmanuele II. (1820–1878), první italský král (od roku 1861).

hrabě Cavour Camillo Benso de Cavour (1810–1861), italský politik, představitel liberálních monarchistů usilujících o sjednocení Itálie; předseda vlády (1852–1859)

a 1860–1861); v roce 1851, krátce poté, co piemontský král Karel Albert abdikoval ve prospěch svého syna Viktora Emanuela II., dostal se Cavour jako ministr do sporu s předsedou komory a podal demisi, kterou král byl nucen přijmout; Cavour tohoto přeryvu využil k navazování styků na evropských dvorech, především v Anglii a Francii; za další krise v Piemontsku se stal předsedou vlády.

Na Kopci Starého dělníka Šen-nung tchan, Oltář nebo Chrám císaře Šen-nung (Božský rolník: druhý ze starých mythických císařů): císař Jung-čeng v roce 1726 oživil staré obřady spojené s chrámem Země; v Pekingu jsou tyto oltáře čtyři: na severu Chrám Země Ti tchan, na jihu Chrám Nebes Tchien tchan, na východě Chrám Slunce Ž'tchan a na západě Chrám Měsíce Jüe tchan; uprostřed je Zakázané město.

Li-ti Kniha obřadů, jedna z čínských kanonických knih souboru Wu-ťing.

Dom Metello Alexandre Metello-Souza-y-Menezes, portugalský vyslanec k císaři Jung-čeng; Metello a jesuita Antônio Magalhães přijeli do Pekingu v roce 1727 a snažili se uzavřít dohodu, která by zajistila mírnější zacházení s misionáři; nicméně císař měl za to, že ti dva mu pouze přišli odvést poplatek, a rozhovory neměly žádný výsledek.

Sunu nebo Surinama (1648–1725), princ z královské krve, potomek Nurhačiho (zakladatele mandžuské moci), ze staršího rodu než císař Jung-čeng; pro císaře byl Sunu hrozbou, a tak ho coby 77letého starce vyhostil do provincie Šan-si; Sunu údajně na sklonku života přijal křest a několik jeho synů bylo křesťany.

Jün-nan provincie v jihozápadní Číně.

arpents francouzsky „jitra“, zde „jiter“.

cramoisi francouzsky „karmínový“.

Š'-jü Čaj Š'-jü: chudý rolník z provincie Šen-si našel měšec, který vrátil majiteli, a nechtěl si vzít odměnu; když se to doneslo císaři, byl tak pohnut, že rolníka odměnil 100 uncemi stříbra a v dlouhém dopise dával rolníka Š'-jü svému lidu za příklad.

Antoninus římský císař Antoninus Pius přijal námořní právo rhodeské, které zakazovalo vyvážet za moře peníze zatížené dluhem; oproti římskému právu zbavovalo rhodeské právo věřitele risika.

Zemřel 1735 v téže roce jako císař Jung-čeng zemřel v Pekingu i český jesuita P. Karel Slavíček, astronom a matematik u císařského dvora.

ČCHIEN Čchien-lung, známý jako císař Kao-cu, vládl 1736–1795, čtvrtý syn císaře Jung-čeng; znamenitý patronník, často srovnáván se svým dědečkem císařem Kchang-si; napsal téměř 34 tisíc básní údajně spíše chabé kvality; pod jeho patronací byla vydávána dějepisná díla, encyklopedie a bibliografické katalogy; jeho vláda začala 40 let před americkým vyhlášením nezávislosti.

canaglia italsky „lůza“.

FU „štěstí, zdar“; totéž znamená i znak 福.

Gubadaj zemřel 1709: mandžuský generál a předseda Tribunálu obřadů; císař Kchang-si si jej zvolil za vychovatele budoucího císaře Jung-čeng.

Š'-CU SIEN CHUANG-TI budiž zapsán dynastický titul císaře Jung-čeng; dynastické tituly císařů byly tajné a zveřejňovaly se až po jejich smrti.

s rozbřeskem Adamsů John Adams se narodil v Americe v roce 1735, což byl poslední rok vlády císaře Jung-čeng.

Kašgar Kcha-š'-ka-er, ujgursky Qeshqer (v jedné z transliterací používaných v Číně), dříve čínsky nazývaný Šu-le, město ve střední Asii na západní hranici Číny v autonomní oblasti Sin-ťiang.

jarkand Jarkent, Jarkand, čínsky Ša-čche, ujgursky Yeken, město u severozápadní hranice Číny v ujgurské autonomní oblasti Sin-ťiang.

che-tchien Che-tchien, česky Chotan, ujgursky Xoten, město v severozápadním výběžku Číny v autonomní oblasti Sin-ťiang.

teuke peníz, kterým platili Rusové v západní Asii.

Čao-chuej (1708–1764), generál ve službách císaře Čchien-lung; v letech 1756–1757 velel tažení proti Džungarům: Džungarové byli vyhlazeni a Čína obsadila údolí Illi v provincii Sin-ťiang.

CÍSAŘOVNA / Siao-šeng Sien-chuang-chou (1693–1777), císařovna vdova, matka císaře Čchien-lung (Kao-cu); po její smrti jí syn vzdával velké pocty.

Krásy Mukdenu báseň „Chvalozpěv na Mukden“ (Mukden čínsky Šen-jang) napsal císař Čchen-lung v roce 1743, když v tomto městě v provincii Liao-ning navštívil hroby předků.

dějiny Mingů Dějiny dynastie Ming *Ming-š' Kang-mu*, dokončené v roce 1735, císař Čchien-lung neschválil a v roce 1775 byly nahrazeny knihou *Tchung-tien Kang-mu San-pien*; císařovy dějiny Mingů byly vydány pod názvem *Jü-č' Kang-tien*.

Přeložila a komentáři doprovodila Anna Kareninová.

Pokoušení nesvobody

Diskuse nad knihami Ralfa Dahrendorfa*

Sociologa a politologa Ralfa Dahrendorfa (nar. 1929) zná česká (česko-slovenská) veřejnost již poměrně dobře. Brzy po revoluci mu vyšly inspirativní a aktuální *Úvahy o revoluci v Evropě* (1991) a slovensky publikace *Moderný sociálny konflikt* (1991). Později, zejména díky zájmu Miloše Havelky a dalších českých sociologů a historiků, vyšly další publikace, které prozradily velikou šíři i hloubku Dahrendorfových zájmů: jeho obhajoba moderního liberalismu pod názvem *Hledání nového řádu* (2007) a nejnověji analýza soudobých dějin *Od pádu Zdi k válce v Iráku* (2008) i provokativní *Pokoušení nesvobody* (2008). Nad dvěma posledně zmíněnými tituly proběhla na půdě Filozofické fakulty MU v prosinci minulého roku akademická diskuse, jíž se zúčastnili Miloš Havelka, Petr Horák a Stanislav Balík. Tato debata, z níž přinášíme úryvky, ukázala Ralfa Dahrendorfa v jeho „starších“ i „novějších“ podobách především jako myslitele, pro něhož je patrně nejdůležitější téma svobody, a to jak intelektuální, tak společenské.



PETR HORÁK

Nový začátek dějin?

Kniha německo-britského autora, lorda Ralfa Dahrendorfa, nese velmi slibný název *Od pádu Zdi po válku v Iráku. Nový začátek dějin. Projevy a úvahy*. Jak vyplývá z výše uvedeného bibliografického odkazu, vyšla zcela nedávno a jak datem svého vydání, tak především svým obsahem představuje vysoce aktuální a svěží publikaci. Její autor, jak je vidno z podtitulu knihy, v ní shromáždil svoje projevy a úvahy, k nimž daly podnět různé příležitosti uplynulých zhruba patnácti let od přelomového roku 1989 až do roku 2003 včetně. Jde tedy o soubor statí, jež autor vtělil do podoby knihy, přičemž jim ponechal původní podobu, ovšem každé z nich předdeslal graficky odlišný úvod, kterým jednak objasňuje důvod vzniku každé ze statí či každého projevu, a také dává najevo, proč považoval za vhodné konkrétní stať či projev do svého souboru zařadit.

Vzniklo tak neobyčejně důležité dílo, jež sice – poněkud navzdory mému původnímu očekávání – nepředstavuje žádné ucelené dějiny Evropy a světa po roce 1989, zato však nabízí velmi poučné a v každém

směru aktuální politicko-sociologické analýzy současného, zejména evropského světa. Témata, jimž se Dahrendorf věnuje, zůstávají stále žhavá: co je to „otevřená společnost“, co máme rozumět pod „liberalismem“, jeho tradicemi, současností, výzvami, jak vznikala a tudíž z jakých kořenů vznikala současná podoba Evropské unie, v čem tkví její přednosti a omyly? Co se dalo očekávat po pádu berlínské zdi a po rozpadu Sovětského svazu od zemí, jež se osvobodily od sklerotické socialistické nomenklatury a pokusily se, vlastně se stále pokoušejí, vybudovat demokracii a tržní ekonomiku? Dahrendorf pouze nepopisuje, nýbrž klade si také teoretické otázky o vztahu demokracie a svobodného trhu, o vztahu politiky a ekonomie. Neváhá zdů-

* Ralf Dahrendorf: 1. *Od pádu Zdi k válce v Iráku. Nový začátek dějin*. Z německého originálu přeložil Vlastimil Drbal, komentář Miloš Havelka. Vyšehrad, Praha 2008, 331 s., (*Der Wiederbeginn der Geschichte. Vom Fall der Mauer zum Krieg im Irak. Reden und Aufsätze*. Verlag C. H. Beck, München 2004); 2. *Pokoušení nesvobody. Intelektuálové v časech zkoušek*. Z německého originálu přeložila Jana Zoubková. H&H, Praha 2008, 228 s., (*Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*. C. H. Beck, München 2006).



raznit, že nesdílí optimismus ekonomů, že tržní hospodářství samo o sobě zajistí svobodu a demokracii; pro Dahrendorfa je to naopak politika, která je prioritní. Důkazem mu jsou státy jihovýchodní Asie a Čína, které spojily rychlý ekonomický rozvoj s autoritativní podobou vlády. Uvažuje o K. R. Popperovi a F. von Hayekovi, zvažuje vztah intelektuálů k politice a naopak (nechybí zde např. konkrétní odkazy na Václava Havla či Václava Klause). Za výsostně zajímavé považují jeho úvahy o Německu, o jeho poválečném vývoji, pokud se týče staré Spolkové republiky, o jeho vyhlídkách po sloučení s bývalou NDR. Německo bylo a zůstává problémem Evropy: jak tento problém vyřešit poválečný vývoj? Jak se bránit pokušení řešit problémy, s nimiž je nevyhnutelně konfrontována každá společnost, odklonem od demokracie, příklonem či upadnutím do autoritativního, případně totalitního režimu? Jsme-li u této otázky, pak rozhodně považují za podnětné Dahrendorfovy úvahy o tom, že totalitní režim neznamená návrat k jakési primitivní společenské formaci (kmenové, jak se zdá naznačovat Popper ve své *Otevřené společnosti a jejích nepřátelích*), nýbrž že to je úplně nová společenská formace, která zcela vědomě rozvrací skutečné tradice, právě proto, aby mohla jedince „totálně“ ovládnout. V tomto pojetí se Dahrendorf velmi blíží francouzskému antropologovi Louisi Dumontovi,¹ jenž napsal: „V míře, v jaké se moderní civilizace šíří po světě, spatřuje, jak se individualistická konfigurace, již je nositelkou, modifikuje v poměru, jenž odpovídá jejím výbojům integrováním hybridních produktů, které na jedné straně usnadňují její šíření a na druhé straně hluboce mění ji samou pod zdáním intenzifikace, slepým míšením s holistickými obsahy.“² Musím v této souvislosti opět připomenout rovněž dílo italského historika a filozofa Guglielma Ferrera *Moc*.³

Ve všech těchto souvislostech vyvstává samosebou otázka oprávněnosti podtitulu Dahrendorfovy knihy *Nový začátek dějin*. Je třeba ho brát do určité míry jako jistou nadsázku, protože pro jejího autora pochopitelně podzimem roku 1989 a na něj navazujícími událostmi jistě nekončí nějaké staré dějiny či nějaká prehistorie, po jejímž konci by teprve nastaly *Dějiny*, jakýsi eschatologický konec a současně začátek té skutečné, opravdové historie, jak to někteří přisuzovali známé stati

a posléze knize Francise Fukuyamy. Dahrendorfovi jde jistě o daleko střízlivější pohled na éru, jež započala symbolicky pádem berlínské zdi. Tato éra nepochybně navazuje na éru předchozí, není od ní oddělena nepřekonatelnou cézurou, je však vskutku nová – včetně nových problémů, i těch, jež tak zcela nové zase nejsou. Sociální konflikty možná mají a budou mít novou podobu, přesto však jsou a budou i v éře nového počátku dějin přítomné stejně, jako byly přítomné v érách minulých. Konflikt demokracie s pokusem autoritativní, či dokonce totalitaristické alternativy nepřestane hrát svou roli ani v éře nového začátku dějin. Jak však podotýká Miloš Havelka v komentáři k Dahrendorfově knize, její autor je přesvědčen, že liberální demokracie žádnou skutečnou alternativu nemá.

Dahrendorfova kniha rovněž seznámí čtenáře s nevšední osobností autora a jeho rodinným pozadím. Otec, sociální demokrat, který přežil koncentrační tábor a byl po válce významným činitelem západoněmecké sociální demokracie, se postavil rozhodně proti pokusům o sloučení s komunistickou stranou. Sám Ralf Dahrendorf, ročník 1929, byl jako šestnáctiletý gymnazista na jaře 1945 zatčen gestapem pro antinacistický postoj a uvězněn. Po válce patřil k první generaci (západoněmeckých vysokoškolských studentů, které se dostalo otevření světa a která rozšířila svoje intelektuální obzory za hranice tradičně požímaných akademických disciplín. V 60. letech se Dahrendorf zúčastnil aktivně politického života tehdejší Spolkové republiky – za Brandtovy vlády byl státním tajemníkem pro evropské záležitosti ve spolkovém ministerstvu zahraničních věcí a krátce dokonce spolkovým evropským komisařem v Bruselu. Vedle toho vydal řadu odborných sociologických publikací. Začátkem 70. let se aktivní politiky i kariéry v bruselské administrativě vzdal. Odešel do Británie, stal se profesorem známé London School of Economics, na níž působil třeba K. R. Popper a další významné osobnosti, dokonce ji vedl. Později se stal profesorem a ředitelem St. Antony's College v Oxfordu. Tuto kariéru završilo jmenování členem Horní sněmovny parlamentu ve Westminsteru. Dahrendorf má kriticky rád Británii – dává to ve své knize rovněž najevo – přitom ale nijak nepopírá své německé kořeny a svoje evropanství. Stejně tak se hlásí k tradicím evrop-

ského liberálního myšlení a vyzvedá svůj osobní obdiv a často i osobní přátelství s těmi, kdož právě tuto tradici zosobňovali nebo ji představují. Ve své knize nazývá tyto představitele liberalismu *erasmiány*, osobně jsem rád, že mezi nimi uvádí jako svého otcovského přítele právě Raymonda Arona, onoho pověstného „angažovaného pozorovatele“, jak se sám nazval.

Takto se dostáváme k další knize Ralfa Dahrendorfa, jež se v českém překladu nedávno objevila na knižním trhu. Knihou *Pokoušení nesvobody. Intelektuálové v časech zkoušek*, věnovanou *erasmiánům*, zasahuje Ralf Dahrendorf velice citlivé místo ve vědomí a v sebeuvědomění oněch zvláštních členů lidské společnosti, jimž se říká intelektuálové. Ralf Dahrendorf si vybral z této skupiny lidí v první řadě ty, kteří zažili nebo mohli zažít v plné míře náraz dvou totalitních režimů, jež poznamenaly dvacáté století. Vymezil tuto skupinu datem narození 1900 až 1910 a geograficky ji omezil v podstatě na kontinentálně evropský původ, přičemž vysvětlil, proč do svého výběru nemohl zahrnout Brity a občany USA.

Důvod pro toto vyloučení je dvojitý a může vyvolat diskusi: první důvod je historický. Británie a USA zažily zkušenost s totalitarismem pouze „zvenku“, nebyly jím zasaženy zevnitř. Druhý důvod je diskutabilnější: obě země nemají údajně intelektuály v kontinentálně evropském pojetí. Buď jak buď, Dahrendorfovi *erasmiáni*, nazvaní podle velkého příkladu Erasma Rotterdamského (jemuž Dahrendorf věnuje celou jednu kapitolu, aby na něm demonstroval, jaký musí být *erasmián* hodný tohoto názvu, totiž obhájcem ctností svobody ducha a individuální svobody), se rekrutují z intelektuálů evropského kontinentu. Jsou to totiž jednotlivci, zatímco Anglie představuje jako taková (anebo alespoň do zcela nedávné minulosti představovala) *erasmiánskou* zemi, totiž zemi, pro níž jsou samozřejmě právě ony ctnosti svobody ducha a individuální svobody. Toto lichotivé ocenění Anglie jistě souvisí s Dahrendorfovou dobrou zkušeností se zemí, jež se mu stala druhým domovem – ostatně o tom podává svědectví i ve své výše zmíněné knize. Větší problém než toto v podstatě uvážlivé anglofilství však bude představovat otázka, zda skutečně klima anglické svobody (Dahrendorfovův postoj připomíná

Montaigne, Voltaire a další kontinentální obdivovatele Anglie), tedy v podstatě specifický historický vývoj anglické společnosti, nebránilo vzniku intelektuálů, jak je známe ze zemí kontinentální Evropy, protože je tato země nepotřebovala? Kdo potom ale byli myslitelé jako Hobbes, Shaftsbury, Locke, Shaft a další?

Právě uvedená otázka nutí čtenáře Dahrendorfovy knihy k tomu, aby se ptal, kdo je vlastně intelektuál a kdo jím není? Julien Benda se svého času proslavil knihou, kterou nazval *Zrada vzdělců*. Ve francouzském originále použil pro ony vzdělance termín, sahající svými kořeny do středověku: *La trahison des clercs*. Klerikové, nebo v nám bližší terminologii příslušníci *intelligence*, měli být nositeli oné zrady, o níž psal Julien Benda. Klerikové či intelligence zradili tím, že nebyli schopni, či se dokonce nechťeli stát opravdovými intelektuály. Tedy těmi, jimž jejich vzdělání umožňuje rozlišovat mezi pravdou a nepravdou, mezi skutečností a klamem ve veřejném prostoru, těmi, jimž by skutečnost či privilegium, že se jim dostalo vzdělání, měla velet jejich svědomí, aby k tomuto rozlišování přistupovali a dávali ho veřejně najevo. Měla by to být jejich morální povinnost – bez ohledu na možné osobní důsledky.

V tomto smyslu tedy není každý vzdělanec nutně intelektuálem a tím méně pak *erasmiánem* v Dahrendorfově pojetí. V klidných historických dobách sice intelektuálové a vzdělanci obecně zažívají také mnohdy krušné časy, čelí osobním problémům, řevnivosti a nepříteli kolegů apod., stejně jako všichni jejich spoluobčané. V neklidných dobách a zejména za takových zkoušek, jaké představoval hnědý a rudý totalitarismus, je však jejich pozice obzvláště těžká. Očekává se od nich víc: mají veřejně zaujmout stanovisko. Dahrendorf svou knihu zakončuje tabulkou fiktivní *erasmiánské* společnosti, v níž uvádí několik jmen těch intelektuálů, kteří se stali opravdovými *erasmiány*, protože svým dílem a postojem hájili ctnosti svobody, a v téže tabulce uvádí jména těch, kdož byli nepochybně intelektuály každým coulem, ale *erasmiány* se nestali, a ani se jimi stát nechťeli. Byli to ti, kteří podlehl *pokoušení nesvobody*, podlehl ideologiím a jejich klamu o tom, že zdánlivě velkolepému cíli (např. budování beztřídní společnosti nebo rasové výlučnosti) je nevyhnutelné obětovat právě ony *erasmiánské* ctnosti duchovní a individuální

svobody. Nezmiňuji záměrně žádné ze jmen osobností, jimiž se Dahrendorf ve své knize zabývá, protože je na každém čtenáři, aby si tuto tabulku doplnil, opravil nebo rovnou zavrhl. Je však užitečná, neboť vede nevyhnutelně k další otázce: lze zařadit mezi opravdové *erasmiány* takové osobnosti, jež ve svém životě zakolísaly, na nějakou dobu podlehly svodům a pokušení nesvobody, pak však prožily a svým dalším životem a dílem přispěly výrazně k zápasu s nesvobodou? Má jejich krátké či delší životní období, kdy pokušení nesvobody podlehly, znevážit všechno to, co vykonaly později v *erasmiánském* duchu v zápasu o obnovení duchovní a individuální svobody? Nepředstavují nakonec takové osobnosti větší příklad svobodného ducha než ti, kdož svodům nesvobody možná ani nikdy nebyli vážně vystaveni, protože je od toho uchránilo jejich prostředí anebo prostý kousek historického štěstí a náhody? Jaké místo má morální soud a komu přísluší jej pronášet?

Jak je snad zřejmé, představuje Dahrendorfova kniha velice aktuální látku k zamyšlení. Navíc se dobře čte a její téma podněcuje k diskusi, samozřejmě zase hlavně intelektuály, ať už se za ně považují právem, či nikoli, nemluvě už o jejich kritikách, nechť se rekrutují odkudkoliv. Bude zajímavé sledovat, zda a kdo si této knihy všimne a jak ji využije či zneužije v diskusích, jež se snaží hýbat českou veřejností.

Poznámky:

¹ Dumont, Louis: *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Ed. du Seuil, Paris 1983 a *L'idéologie allemande: France-Allemagne et retour*, Gallimard, Paris 1991.

² Cit. dle Lara, Philippe de: „Penser le totalitarisme“, in *Annales*, 63^e année – n° 2, mars-avril 2008, s. 373.

³ V originále jako *Pouvoir*, jako *Macht* v německém vydání, Vg. A. Francke AG., Bern 1944. Je zajímavé a příznačné, že pro toto vydání pořídil překlad z francouzštiny François Bondy, jenž měl po válce sehrát důležitou roli v organizování a v činnosti *Kongresu*, někdy nazývaného rovněž *Mezinárodní asociací pro svobodu kultury* (viz Grémion, Pierre: *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la liberté de la culture à Paris 1950–1975*. Fayard, Paris 1995).

Petr Horák, filozof a překladatel, profesor na Katedře filozofie FF MU, v současnosti vyučuje filozofii na Univerzitě Pardubice, šéfredaktor *Filosofického časopisu AVČR*, zabývá se novodobou filozofií, zvláště francouzskou.

MILOŠ HAVELKA

Nejistý svět bez metafyzických opor

Knihy britsko-německého sociologa a politologa Ralfa Dahrendorfa se vyplatí číst z několika důvodů. Dahrendorf je v mnohém intelektuální „pendler“, máme-li použít nepřilíš pěkný a také ne zcela přesný český výraz pro německé *Grenzgänger*, jak se Dahrendorf sám rád označuje, aby jediným slovem vyjádřil svou pozici mezi politologií a politikou i mezi vědou a publicistikou, aby zdůraznil svou otevřenost světu a problémům bez ohledu na doktríny všeho druhu, a také snahu řešit je na transnacionální a transdisciplinární úrovni¹. To mu umožňuje nejen tematizovat problémy v širších kontextech, ale také zvyšuje zvláštní vnímavost pro disipativní politické, sociální a kulturní procesy, které se mohou dostávat a které se také záhy dostávají do centra pozornosti.

Pro naše prostředí je Dahrendorf nepochybně zajímavý také proto, že reprezentuje něco, co česká politická kultura zná přece jen méně, totiž tzv. *sociální liberalismus*. Ten je na rozdíl od tradičního středoevropského liberalismu méně vázán na pojem „národ“ a „národní zájmy“ (u nás tuto pozici reprezentovali dlouhou dobu „mladočeši“ a dnes třeba určité složky v ODS) a silněji spojen s neetnicky zabarvenými pojmy „společnost“ a „občan“.

Původním a výchozím principem Dahrendorfova myšlení je zde zvláštní chápání vztahu mezi *sociálním* (a ekonomickým) *jednáním* individuí a mezi *organizační společností*. Pojem společnosti nezakládá Dahrendorf antropologicky, jen s ohledem na dodatečnou stabilizaci a následnou institucionalizaci úspěšných jednání a chtění jednotlivců (třeba, jak by se od liberála dalo očekávat, prostřednictvím teze o „neviditelné ruce trhu“), ale ani pouze makrosociologicky, z předpokladu esenciálně nadřazeného celku, který jednání individuí svými normami, očekáváními a hodnotami nejen orientuje, ale také iniciuje, přímo řídí a svazuje, a který by tak vstupoval mezi autonomní individuum a jeho životní (politické, hospodářské a kulturní) prostředí.

Jinak řečeno: na jedné straně jsou naše individuální jednání autonomní, orientují se na konkrétně sta-

novené osobní cíle, jež jsou dosahovány svobodně zvolenými prostředky a spojeny s riziky neúspěchu; a zároveň jsou tato jednání vždy vystavena určitým očekáváním ze strany adresátů jednání a do značné míry podrobena nadřazeným civilizačním a kulturním pravidlům, takřkajíc tlaku minulosti.

Dahrendorfovo pojetí společnosti je tedy nesubstanciální, ale vztahové a zprostředkující, a proto i do značné míry formální: společnost je mu jen pletivem vztahů, potřeb, zájmů a pravidel, často protikladných, někdy neutrálních a jindy se navzájem posilujících; autonomie individuí a obecná svoboda v nich nutně hrají stejně velkou roli jako zákony, normy a hodnoty, protože to vše zaručuje pestrost projevů života, a zejména: protože jen jejich vzájemnost drží společnost otevřenou změně a proto i budoucnosti.

Pro sociální liberalismus je od dob Maxe Webera důležité tzv. „konfliktualistické“ pojetí společnosti (a také kultury a politiky), které je s oním zakládajícím pojetím vztahu individuálních jednání, jejich sociálních prostředí a kulturně-civilizačních tlaků vnitřně propojeno. Zde jsou sociální *konflikt*, kulturní *rozpor* a politický *boj* základní hybnou silou sociálních změn i vývoje společnosti, protože právě v nich se plně projevuje důraz a odlišnost nejrozličnějších individuálních i skupinových *zájmů* a *potřeb*, a také lidských iluzí a očekávání. Každá společnost je z tohoto hlediska jen *bojem možností a o možnosti lidského života*. Konflikty, které jí hýbou, jsou založeny v povaze *stávající sociální struktury*, která *vždy zároveň vytváří prvky pro svou proměnu nebo i své překonání*. Konflikty většinou vznikají jednostranným rozvíjením skrytých nebo i zřejmých složek konkrétní sociální struktury. Sociální konflikt a sociální změna spolu nejtěsněji souvisí, je ale důležité, aby konflikty vedly společnost kupředu, namísto aby ji rozkládaly.

Své noetické a metodologické pojetí sociálního konfliktu Dahrendorf budoval především v distanci od pojetí „decizionistických“, směřujících k autoritářství a totalitarismu a usilujících organizovat společnost a politiku jen prostřednictvím definice nepřítelů (např. třídního nebo rasového). Dahrendorf ovšem nepřistoupil ani na perspektivu „konsenzualistickou“, pracující s představou sociální dohody (konsenzu)

různých vrstev a skupin, což pro něj reprezentovala pojetí strukturálně systémová, zejména pak *konsenzualní teorie sociální integrace* Talcotta Parsonse, spočívající na předpokladu stability, rovnováhy, funkčnosti a normativity.

Pro konfliktualistickou perspektivu je tedy struktura moderní společnosti méně integrovaným a více, nebo dokonce především rozporným (dichotomickým) celkem a – jak Dahrendorf opakovaně zdůrazňuje – *zvláštním patologickým případem sociálního života nejsou konflikt a změna, nýbrž nehybnost a řád...*

A právě na tomto místě je pak možné napojit další úvahy o Dahrendorfově chápání otevřenosti dějin a společnosti, o jeho konceptu „erasmiánství“ i kritikách všech ideologií. Zde šel Dahrendorf asi ještě dál než Karl Popper, ke kterému se vždy hlásil. Popperovo přenesení principů obecné metodologie vědy jako falzifikace, alibismus a dominance teorií oproti jen empirickým popisům bylo pro Dahrendorfa sice nadmíru důležité, protože poukazuje na „princip otevřenosti“, ale stejně důležitá jsou mu konkrétní sociální zprostředkování idejí, zájmů a potřeb, která se mohou odehrávat jen ve střetech hodnot, postojů a idejí a za nepřímé (kulturní a civilizační) kontroly jejich průběhu, zda nejde proti principu otevřenosti a možné změny.

Totíž ne všechno, co se zdá účelné, racionální a efektivní, je přijatelné, pokud to zároveň nerespektuje, neudrzuje a nestabilizuje civilizovaný rámec prosazování subjektivních zájmů. A proto také koncepty národního zájmu a nacionalisticky založené politiky, pocházející z 19. století, kdy mohly stimulovat obecné demokratizační procesy, musí být dnes, právě z důvodů stability demokracie a jejího prohlubování, vystavovány univerzálnějším hlediskům „občanskosti“ a transnacionální „společenskosti“.

Pro uchování prostoru svobody a pro fungování demokratických principů v situaci, v níž se rozhodujícími prostředky sociální integrace stávají panství politiky a hospodářský nátlak, v situaci permanentních konfliktů, kdy *sociální struktury jsou samy ze sebe s to vytvářet prvky své proměny a svého překonání*, nachází Dahrendorf v zásadě konzervativní řešení, totiž představu existence zmiňovaných obecnějších civilizač-

ních pravidel, tzv. *ligatur*, jejichž působení se ovšem nevyčerpává jen v akceptování tradic, snahou o kontinuitu změn a rozvíjením institucí.

Svět, ve kterém podle Dahrendorfa žijeme, je totiž nejistým světem bez metafyzických opor. Mění se jeho podoby, jeho formy i jeho perspektivy, a také naše zvyklosti a postoje. To, co zůstává, jsou jen civilizovaně – prostřednictvím *ligatur* – orientovaná zodpovědnost našich snah o řešení konfliktů tohoto světa, úsilí o nedoktrinální ostrost našeho pohledu a přesvědčení o ceně svobody, která je vždy svobodou činnou, působící a působivou.

Poznámka:

¹ Podobná ochota překračovat hranice je vlastní i jeho životu. Ralf Gustav Dahrendorf se narodil 1. května 1929 v Hamburku jako syn odboráře a říšského poslance za sociálně demokratickou stranu. V letech 1944–1945 byl zatčen a vyslýchán gestapem kvůli členství ve středoškolské protinacistické skupině. Po válce studoval filozofii a klasickou filologii na univerzitě rodného města a tam také promoval práci o Karlu Marxovi. Druhá promoce na oboru sociologie následovala roku 1957 na už v té době proslulé a jedinečné London School of Economics and Political Science a z téhož roku je i habilitace na Sárské univerzitě v Saarbrückenu. Jako profesor sociologie působil Ralf Dahrendorf v Hamburku, Tübingen a Kostnici, jejíž univerzitu v roce 1969 spoluzakládal. Byl rektorem své londýnské *alma mater* (1976–1984) a pak i St. Antony's College v Oxfordu (1987–1997), v letech 1991–1997 byl na Oxfordské univerzitě prorektorem. Britské občanství přijal v roce 1988. Jako hostující profesor působil na řadě světových akademických institucí (např. 1986–1987 na prestižní Russel Sage Foundation v New Yorku), je členem a byl předsedou mnoha německých, britských i mezinárodních vědeckých společností a nadací, za svou práci obdržel mnoho cen (mimo jiné za nejlépe napsanou vědeckou prózu) a čestných doktorátů. V roce 1993 byl královnou Alžbětou II. povýšen do šlechtického stavu a sám si zvolil – což je zvyklostí – titul *Baron Dahrendorf of Clare Market in the City of Westminster*, aby tak lehkým dvojsmyslem vyjádřil svou příslušnost k místu i duchu London School of Economics and Political Science, ležící ve Westminsteru vedle náměstí St. Clare Market.

Miloš Havelka, sociolog a překladatel, profesor na FHS UK a na Ústavu politologie UK v Praze, věnuje se významným osobnostem evropské sociologie a problematice českého historického myšlení v 19. a 20. století.

STANISLAV BALÍK

Pokoušení nesvobody a česká duše

V českém prostředí je Dahrendorfovo *Pokoušení nesvobody* zcela výjimečnou knihou. Je to kniha názorová, která se nebojí hodnotit, ba někdy i soudit. Užívá termíny jako „polehčující okolnost“, v souvislosti s jednou z epizod života Norberta Bobbia se ptá, zda byl jeden jeho dopis B. Mussolinimu „odpuštělným hříchem“ apod.

Je to kniha silně normativní; a asi ani nemůže nebýt, vždyť se zabývá občanskými postoji v době nesvobody. A nejenom že je popisuje, ona je i hodnotí. Jaký je to rozdíl proti našim společenským a humanitním vědám. Ty jsou totiž v drtivé většině až zoufale popisné; máme strach vstupovat na hodnotící půdu. V řadě případů je přízvisko „normativní“ ve vztahu k nějaké práci polibkem smrti, likvidačním označením, v jehož důsledku se od díla drtivá část vědecké obce štitivě odvrací.

Ralf Dahrendorf kromě toho, že provokativně (?) vytváří tabulku tzv. *erasmiánů*, tedy těch, kteří měli pravé ctnosti veřejných intelektuálů a vystupovali na obranu svobody a svědomí, trefně popsal asi nejvýstižnější rys intelektuálů v totalitních režimech. Ačkoli jej formuloval pro režim fašistický, bezpochyby platil i v realitě komunistické: „Přizpůsobit se, přestat se angažovat, ale také nezapojit se do odboje proti režimu patří k charakteristickým rysům intelektuálů ve fašistickém režimu.“ To samo o sobě nemusí být problémem, byť takto se chovající intelektuál nemá šanci být zařazen mezi *erasmiány*. Problematické je, že se z takového postoje mnohdy stal veřejně prezentovaný ideální model žití v totalitní společnosti.

Pod úhlem tohoto uvažování pak možná není těžké pochopit, proč mají čeští intelektuálové (a s nimi velká část společnosti) tak velký problém s protikomunistickým odbojem. Ne odporem (pasivita namísto aktivismu, vykonstruovaná obvinění, věznění a perzekuce ne za činy, ale vesměs pouze za předpokládané postoje či myšlenky) – ten je bez problémů širší (nejenom) intelektuální společností po právu akceptován, připomínán a oslavován.

Problém je se skutečným odbojem proti komunistickému režimu, po němž zůstali mrtví, zranění, škody na majetku – tento druh činnosti nezapadá do výše zmíněného ideálního schématu chování se v totalitní společnosti. I proto máme takový problém s Mašínou, s dalšími ozbrojenými akcemi proti režimu, s diverzemi při zapalování družstevních stodol, i proto dodnes visí řada pamětních desek zabitým milicionářům, policistům apod.

Dahrendorfova kniha podněcuje mnoho obtížných otázek s ještě obtížnějšími odpověďmi. Základní z nich se ptá na smysl poučování z historie. Fungovalo vůbec v širším měřítku někdy a někde? Které společnosti se ze své historie poučily? A jak?

Výzvy k nutnosti poučit se skryté pracují s myšlenkou linearity historie – s tím, že dnešek nezbytně pramení v minulosti a především směřuje do budoucnosti; chyba učiněná v minulosti hrozí znovu v budoucnosti, nicméně je jí možno předejít. Přijmeme-li tuto tezi, pak se asi poučit lze.

Co když to ale tak není? Co když dějiny nejsou lineární? Co když velké společenské mezníky vytvářejí velké diskontinuity zásadním způsobem měnící společenské podmínky, mentality a struktury společnosti? Co když jsou generační zkušenosti nepřenositelné? Je-li tomu tak, proč bychom se právě dnes měli umět poučit z naší historie nedávno uplynulého století? Jaké konkrétní poučení si vzít z krachu první republiky či z vývoje po roce 1945?

Otevřeně řečeno – skutečnou motivací výzev k poučení se z naší historie je snaha vyléčit se z komunistické infekce. Ony výzvy se totiž téměř bezvýhradně vztahují k období komunistického režimu. Kupodivu málokdo burcuje český lid, aby vyvodil ponaučení z průběhu a charakteru tzv. národního obrození, z husitských válek, předbělohorského a pobělohorského vývoje, způsobu rozchodu s habsburskou monarchií či rozchodu společnosti s katolickou církví. Ne, z toho nikdo necítí potřebu poučovat se. Ale s komunismem – ó, to je něco jiného. S tím ošklivým, nepatřičným vředem našich dějin. Fakticky se přitom pracuje s předpokladem, že komunistická perioda v českých dějinách byla omylem, vybočením, nespravedlivým trestem, anomálií.

Zeptejme se podruhé stejně – a co když je to jinak? Co když není komunismus cizím importem dovezeným tanky Rudé armády? Rádi pozapomínáme na to, že československá komunistická strana byla jedinou v zemích střední a východní Evropy, která vyrostla v demokratickém meziválečném parlamentu. Že už v roce 1925 skončila ve volbách na druhém místě a že scházelo jen půl procenta hlasů, aby v nich zvítězila. Že přepočtem na počet obyvatel byla nejsilnější komunistickou stranou na světě – vždyť už před Únorem 1948 téměř každý pátý obyvatel českých zemí byl přímo jejím členem. Že v českých zemích, opět jako v jediné ze zemí střední a východní Evropy, zvítězili komunisté v roce 1946 ve volbách, byť polovobodných.

Český komunismus dovedně a mistrně zkombinoval řadu postojů, programových požadavků a doktrinálních vizí české levice a celé národní společnosti, jež se kontinuálně rozvíjely od 19. století, ne-li ještě dřív. Svým mesianismem pak vše zastřešil a odkázal k ještě dávnějším chiliastickým touhám českého národa. Je jedním z produktů zvoleného a uskutečněného způsobu národního obrození, nevymyká se mu. Vymykají se jeho brutální techniky odpozorované z první země socialismu, ne však jeho podstatné doktrinální prvky – plebejství, odpor ke strukturám tradiční společnosti, rovnostářské blouznění, relativismus, odpor ke kapitálu a všem těm, kteří zaměstnávali více lidí než sebe a svou rodinu apod.

Hodně odvážně – názorově – můžeme říct, že komunismus byl a je součástí české duše. Poučení se z historie, i kdyby nakrásně bylo možné, zde fungovat nemůže, neboť se není z čeho poučit, aniž bychom zcela zbořili většinovou národní identitu. Vymezovat se proti komunismu totiž vlastně znamená vymezit se proti základním rysům českého národa a vyřadit se z národní spolutosti. Asi i proto by bylo dahrendorfovské hledání českých *erasmiánů* narozených řekněme do roku 1940 tak obtížné.

Stanislav Balík, politolog a historik, vedoucí Katedry politologie na FSS MU, věnuje se moderní české politice, komunální a regionální politice a problematice nedemokratických režimů.

Z nových knih

JAN SOKOL

FILOSOFICKÁ ANTROPOLOGIE

Portál, dotisk, brož., 224 s., 317 Kč



Jedinečnost našeho lidského života, jeho všední běh i mimořádné události před nás staví otázky – a často jde o otázky nejpalčivější – na něž nám vědní obory

nedávají dostatečnou odpověď. Ještě intenzivněji se s těmito otázkami setkávají pracovníci pomáhajících profesí, kteří spoluutvářejí osobnost dětí nebo se věnují lidem nemocným, postiženým, nějakým způsobem vykořeněným a nešťastným. Zkušený autor v této knize ukazuje, jak v uvažování o těchto otázkách pomáhá filosofie, zejména její fenomenologická tradice. Nejprve podává přehled současných vědních poznatků antropologie, demografie, etologie a sociolingvistiky a dalších oborů studujících člověka z dílčích perspektiv. Na jejich základě pak usiluje o sjednocující obraz člověka jako (jedinečné) osoby, který by čtenáři pomohl při dotváření vlastního života i při odborné práci ve prospěch druhých lidí.

Portál, Klappkova 2, 182 00 Praha 8
tel.: 283 028 202, 203
obchod@portal.cz, www.portal.cz

NIGEL LAWSON

VRAŤME SE K ROZUMU

O globálním oteplování střizlivě a bez emocí

Dokořán, překlad Petr Holčák, předmluva Václav Klaus, váz. s přebalem, 192 s., 250 Kč



Nigel Lawson, dlouholetý člen kabinetu Margaret Thatcherové, důkladně rozebírá jednotlivé stránky fenoménu globálního oteplování – od pseudo-vědecké propagandy, zeleného nábo-

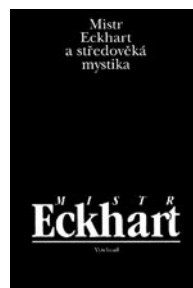
ženství, útočné ekomanie až po vědecká fakta, politické dopady, ekonomické alternativy a závažné etické aspekty. Nastiňuje, jak by měl vypadat racionální přístup k tématu, a vysvětluje, proč vlastně téma globálního oteplování získalo tak výjimečné postavení, jaké má. Lawson vnáší do debaty intelektuální přesnost, politickou zkušenost a notnou dávku zdravého rozumu.

Dokořán,
Zborovská 40, 150 00 Praha 5
tel.: 257 320 803, 603 432 056
dokoran@dokoran.cz, www.dokoran.cz

MISTR ECKHART

A STŘEDOVĚKÁ MYSTIKA

Vyšehrad, váz., 360 s., 368 Kč



Výbor z textů velkého německého mystika 13. století s obsáhlou úvodní studií Jana Sokola. Reedice úspěšné knihy věnované středověké mystice, zejména dílu významného němec-

kého náboženského myslitele Mistra Eckharta (kolem 1260–1327). Úvodní studie Jana Sokola spolu s vysvětlujícími poznámkami otevírá přístup k předkládaným spisům širokému okruhu čtenářů. Mezi vybranými spisy nechybějí entuziastická Eckhartova kázání odhalující bezprostředně samotné jádro Eckhartova myšlení v jeho místy doslova „syrové“ podobě. Do výboru jsou zařazeny rovněž překlady několika dalších dobových textů, které doplňují celkový rámec myšlenkového dědictví Mistra Eckharta. Bohatá osobnost německého učenice, mystika a kazatele mistra Eckharta je v současné době opět předmětem zájmu nejen historiků, lingvistů, filozofů a teologů, ale i čtenářů, kteří v duchovní literatuře hledají pomoc pro hlubší založení svého života.

Vyšehrad, s.r.o.,
Víta Nejedlého 15, 130 00 Praha 3
tel./fax: 224 221 703
info@ivysehrad.cz, www.ivysehrad.cz

RUDOLF AGSTNER
CIZÍ KONZULÁTY V ČECHÁCH,
NA MORAVĚ A V BRATISLAVĚ 1869–1918 / DIE FREMDEN
KONSULATE IN BÖHMEN UND
MÄHREN SOWIE IN PRESSBURG
1869–1918

Ústav mezinárodních vztahů, brož.,
 104 s., 100 Kč



Studie rakouského diplomata a historika je prvním pokusem zpracovat dějiny cizích konzulátů (i těch, jejichž zřízení se plánovalo) na území pozdější Československé republiky, nejen v Praze, Brně či Bratislavě, ale například i v Děčíně, Chebu, Liberci, Novém Boru či Plzni. Autorem předmluvy je Jaroslav Olša, jr. V českém a německém jazyce.

ELIŠKA TOMALOVÁ
KULTURNÍ DIPLOMACIE
Francouzská zkušenost

Ústav mezinárodních vztahů, brož.,
 128 s., 120 Kč



Práce si klade za cíl seznámit čtenáře s problematikou kulturní diplomacie z pohledu teorie i praxe od počátku devadesátých let 20. století po současnost. Poskytuje přehled o jednotlivých modelech kulturní diplomacie, aktérech, oblastech činnosti a strategiích. Zvláštní pozornost je věnována modelu francouzské kulturní diplomacie, která je pozoruhodná svou dlouhou tradicí a geografickým i tematickým rozsahem.

JAROSLAV BUREŠ
MAIN CHARACTERISTIC AND
DEVELOPMENT TRENDS OF
MIGRATION IN THE ARAB WORLD
 Ústav mezinárodních vztahů, brož.,
 176 s., 154 Kč



Monografie se zaměřuje na popis a hodnocení historických kořenů a současných trendů blízkovýchodní a středomořské migrace. Hlavní pozornost je věnována čtyřem oblastem: Maghribu, Egyptu, Mašriku a zemím Zálivu. Tato problematika je jedním z klíčových témat barcelonského euro-středomořského partnerství.

MATS BRAUN
MODERNISATION
UNCHALLENGED: THE CZECH
DISCOURSE ON EUROPEAN UNITY
 Ústav mezinárodních vztahů, brož.,
 152 s., 140 Kč

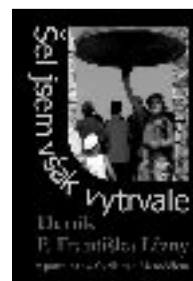


Diskurzy o evropské integraci v členských státech jsou klíčové pro legitimitu Evropské unie. Autor v této studii ukazuje, že konceptualizace EU v České republice stejně jako v zemích Visegrádu a ve Švédsku, které byly zvoleny pro komparaci, jsou vytvořeny na různém vztahu suverenity a modernizace. Podle toho, jak jsou oba koncepty vzájemně uspořádány, jsou vypracovány tři ideální typy diskurzů o Evropské unii: nezpochybňovaná suverenity, zpochybňovaná suverenity a nezpochybňovaná modernizace. Na základě

své analýzy autor uzavírá, že EU odvozuje svou legitimitu primárně jako nástroj modernizace, nicméně v českém politickém diskurzu je Unie chápána jako něco více než nástroj, neboť se zároveň jedná o potvrzení jisté úrovně vývoje.

Ústav mezinárodních vztahů, v. v. i.,
 Nerudova 3, 118 50 Praha 1
 tel.: 251 108 107
 umvedo@iir.cz, www.iir.cz

FRANTIŠEK LÍZNA, SJ
ŠEL JSEM VŠAK VYTRVALE
Deník P. Františka Lízny z pouti
za sv. Cyrilem a Metodějem
 Cesta, váz., 144 s., 148 Kč



Ve svých 66 letech se známý jezuita pěšky vydal ze slovensko-ukrajinské hranice až do krymského Chersonés (1 607 km). Završil tak svou symbolickou „pěší spojnici“

přes celou Evropu, započatou předchozími poutěmi do španělského Santiaga de Compostela a portugalské Fatimy. Deník vypovídá daleko víc o autorově vidění světa než o cestopisném líčení poutě. Český řeholník kromě počasí a vlastní bolesti zápasí i s ubíjející nekonečností ukrajinské roviny a beznadějí i chudobou „divokého Východu“. Vše je popsáno neokázalým, neliterátským stylem a nechybí zde ani jeho typické „modlitební losování“, při kterém každý den pouti vzpomíná na jednoho ze svých blízkých. Obrazová příloha nabízí řadu unikátních fotografií a dokumentů.

Cesta,
 nám. Republiky 5, 614 00 Brno
 tel.: 545 574 373
 cestanakl@volny.cz, www.cestabrno.cz

revuepolitika

od ledna 2009 pouze na internetu !

Politicko-společenská revue CDK s dvacetiletou tradicí

Newsletter, měsíční přehled uveřejněných
textů, e-mailem zdarma, RSS kanál
Více na **www.revuepolitika.cz**



Církevní dějiny

Odborný historický časopis, věnovaný církevním dějinám v českých zemích i ve světě

- Dějiny křesťanství v perspektivě současných historiografických metod
- Kvalitní, zároveň však zajímavé a čtivé články
- Žánrová pestrost (studie, kratší články, eseje, dokumenty, paměti, recenze aj.)
- Texty domácích i zahraničních autorů
- Nezávislost a ekumenický charakter časopisu

Bonus: sleva 25 % na všechny knihy CDK

Ukázkové číslo vám zašleme **zdarma**.

Vychází dvakrát ročně v rozsahu přibližně 160 stran, cena 129 Kč, roční předplatné 200 Kč (dvě čísla).



Knihy z ediční řady *Quaestiones quodlibetales* lze kromě standardní varianty zakoupení jednotlivých svazků získat v rámci ročního předplatného, které má následující výhody:

- dostanete poštou všechny svazky (minimálně tři) ediční řady, které během roku vyjdou (vydané i připravované tituly viz str. 14–15)
- získáte slevu 25 % na všechny knihy CDK, kterou můžete uplatnit při nákupu na **www.cdk.cz** anebo při objednávkách v redakci CDK
- roční předplatné činí 300 Kč (cena platí pro rok 2009)

Ediční řada navazuje na úsilí CDK o kultivaci a prohlubování historické, teologické a filosofické reflexe vztahů mezi náboženstvím, kulturou a společností, které nacházelo své vyjádření v časopisech *Teologický sborník*, *Teologie & společnost* a nově v časopisech *Církevní dějiny* a *Kontexty*.

Objednávky na adrese:

CDK, Venhuda 17, 614 00 Brno, tel./fax: 545 213 862, e-mail: cdk@cdk.cz, www.cdk.cz



NAKLADATELSTVÍ
VYŠEHRA
SPOL. S R. O.

VÍTA NEJEDLÉHO 15,
130 00 PRAHA 3
tel./fax: 224 221 703
info@ivysehrad.cz

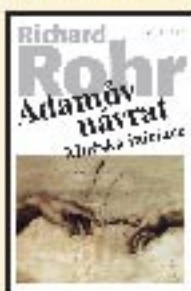
Vyšehrad - expedice,
Bellova 352,
109 00 Praha 10
tel./fax: 271 961 380
distribuce@ivysehrad.cz

Při nákupu
v expedičním skladu
sklepe 20 %
na www.ivysehrad.cz
sklepe 15 %

NABÍDKA Z NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRA



Jan Heller
ZNAMENÍ ODKAZUJÍCÍ K NEBI
První svazek adice Rozhovory nad biblí přináší záznam rozhovorů s profesorem J. Hellerem vysílaných v letech 2003 až 2006. Představují bohatou životní i odbornou „sklizeň“ tohoto našeho významného biblisty a starozákonníka. Nebojí se vyznat svou osobní víru, ale činí tak s vnitřním zaujetím, neideologicky a s hlubokou životní zkušeností. V odborných pasážích velmi často vychází ze svých bohatých religioznitických znalostí, takže na biblické texty vrhá nové světlo. Rozhovory s profesorem Hellerem jsou velmi dynamické, získaly si široký okruh rozhlasových posluchačů a jistě dobře poslouží i těm, kdo se nad jejich tématy chtějí zamyslet hlouběji.
Váz., 280 s., 268 Kč



Richard Rohr
ADAMŮV NÁVRAT
Mužská iniciace
Západní společnost má pro muže množství lákadel: peníze, moc, společenskou prestiž, vzdělání, sex. Přesto právě dnes je pro řadu mužů čím dál tím bolestnější nedostatek opravdového smyslu a podit nenaplnění. I u nás dobře známý americký autor duchovní terapeutické literatury předkládá svou vizi duchovní cesty. Výchoziskem jeho prakticky orientovaného konceptu duchovního zrání – sebanalezení – jsou iniciální rituály, které reinterpretovaly tak, aby odrazily vnitřní potřeby, touhy i slabiny dnešního muže a pomáhaly je zvládnout na vyšší rovině. Právě chybějící prvek iniciace považuje Richard Rohr za jádro mnoha problémů dnešní společnosti.
Brož., 176 s., 158 Kč



Marta Edith Holečková
CESTY ČESKÉHO KATOLICKÉHO SAMIZDATU 80. LET
Kniha se zaměřuje na katolický samizdat – neformální společenství lidí vznikající v souvislosti s vydavatelskými aktivitami a od konce 70. let stále aktivnější jako jedno z ohnisek nezávislého života v rámci katolické církve a celé „normalizační“ společnosti. Jádrem práce tvoří rozhovory s pamětníky, které přibližují nejen fungování nezávislých tiskáren a organizací distribuční sítě, ale i zájem StB o tuto nepohodnou skupinu obyvatel, úvahy o vztazích křesťanů a Čerhy 77, zkušenostech se zahraničím a věnuje se vzájemným vztahům v „těch samých společenstvích“ samizdatu. Knihu doplňují stručné životopisy vybraných osobností.
Brož., 224 s., 228 Kč



GOMBRICH

Tajemství obrazu a jazyk umění

Pozvání k dějinám a teorii umění

FRANTIŠEK MIKŠ

Číslo 35 2010

František Mikš

Gombrich – tajemství obrazu a jazyk umění

Pozvání k dějinám a teorii umění

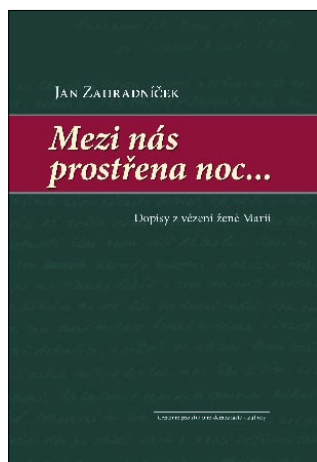
Ernst Hans Gombrich (1909–2001) byl nejen úspěšným popularizátorem umění známým široké veřejnosti (*Příběh umění*), ale především uznávaným vědcem a odborníkem, jehož rozsáhlé a podnětné dílo je u nás až na řídké výjimky málo známé. Kniha je osobitým a pro mnohé možná překvapivým úvodem do dějin a teorie umění. Jejím cílem není – řečeno v gombrichovském duchu – poskytovat výčet suchých dat, periodizací a nezajímavých popisů známých děl, jak jsme tomu v publikacích o umění někdy svědky, ale naučit čtenáře obrazy pozorně vnímat a skutečně jim porozumět.

160x230, 360 s., 323 ob. obr. váz., 395 Kč

DOTISK

Objednávky: Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal, Martinkova 5,
602 00 Bmo, tel.: 774 422 121, e-mail: obchod@barrister.cz, <http://www.barrister.cz>

Nová publikace CDK



JAN ZAHRADNÍČEK

Mezi nás prostřena noc...

Dopisy z vězení ženě Marii

Jan Zahradníček (1905–1960) se řadí mezi nejsobitější české básníky 20. století. Předkládaná edice obsahuje 250 dopisů, které Jan Zahradníček napsal z vězení své ženě Marii. Vypovídají o zápase víry s beznadějí, vůle s rezignací, mísí se v nich prožitky, dojmy, sny, nálady. Dočítáme se o zoufalství člověka, který byl násilně vzdálen od svých blízkých, mezi řádky tušíme drama básníka, který musí své básně potajmu zaznamenávat nebo uchovávat v paměti. Je to však v první řadě příběh lásky, již nedokázalo oslabit ani devět let odloučení. To vše činí z těchto dopisů jedinečný celek, který se bezpochyby zařadí mezi nejobjedívanější korespondenční souboje v dějinách českého písemnictví.

Vázané, formát B5, 336 stran + 32 stran fotopříloha, 398 Kč

Objednávky na adrese:

CDK, Venhudova 17, 614 00 Brno, tel./fax: 545 213 862, e-mail: cdk@cdk.cz, www.cdk.cz

Informace o předplatném časopisu *Kontexty* na rok 2009

**Všem zájemcům o časopis *Kontexty* doporučujeme předplatné.
Je to nejspolehlivější a nejlevnější způsob jeho pravidelného odběru.**

Roční předplatné (6 čísel včetně poštovného): 500 Kč

Sponzorské předplatné: 1 000 Kč

Způsob úhrady předplatného

- přiloženou **složenkou typu C** (do zprávy pro adresáta uveďte „Kontexty“)
- na základě vyžádané faktury **bankovním převodem**
- po dohodě **přímoou platbou** na účet č. 120 402 514 / 0600 (je třeba sdělit redakci variabilní symbol platby)
- **hotově** v redakci časopisu (Venhudova 17, Brno)

Na požádání Vám vystavíme daňový doklad nebo fakturu.

Objednávky předplatného

- **telefonicky** nebo **faxem** na čísle: 545 213 862
- **e-mailem** na adrese: objednavky@cdk.cz
- vyplněním objednávkového lístku na: www.cdk.cz
- **písemně** na adrese: CDK, Venhudova 17, 614 00 Brno

Upozornění:

Předplatitelé našich časopisů mají 25% slevu při nákupu knih CDK v internetovém knihkupectví www.cdk.cz.

