

PETR FIALA / Politika, jaká nemá být

JIŘÍ HANUŠ / Paradoxy kultury 19. století

PAVEL ŠVANDA / Žízeň po spravedlnosti jako úděl i kýč

JACOBSENOVÁ, KOUBOVÁ, HATALA, HEINRICHOVÁ,
MALÝ / Podivuhodné přitažlivé i odpudivé síly –
rozhovory s překladateli německé poezie

Kontexty

časopis o kultuře a společnosti

JOSEF ISENSEE / Evropský národ?

STANISLAV BALÍK / Stát, církev a katedrála

JOHN BERGER / Rodin a sexuální dominance

FRANTIŠEK MIKŠ / Růže bolestná Aleše Růžičky

Ročník I. (XX.) • cena čísla 100 Kč • Vydává Centrum pro studium demokracie a kultury

3/2009



REVOL
VE
REVUE

No.75
LÉTO
ČASOPIS KULTURNÍ SEBE OBRANY
2009

SÝKORA – interview, ateliér / **PRENÁDHERNÁ AMERIKA**
PRÓZA – Matoušek, Kalina, Mareš / **FOUSKOVÁ** – portrét
CHALUPECKÝ – dopisy z normalizace / **HŘBITOV AUT**
RADNÍ RICHTER V TYPOGRAFICKÉ HŘE – Brousil
MOŽNOSTI EXPRESE – mladá česká malba / **ZAPOMENUTÉ**
TRANSPORTY – dokument / **DESIGN** – Drtina
POEZIE – Puršl, Salava, Guziur / **COULEUR** – reflexe



K dostání v knihkupectvích, s výraznou slevou v redakci nebo poštou:
148 Kč zašlete složenkou do Revolver Revue, Jindřišská 5, Praha 1,
110 00, nebo na č. ú. 171178049/0300. Ve „zprávě pro příjemce“
uveďte „RR 75“. Více na www.revolverrevue.cz, 222 245 801,
sekretariat@revolverrevue.cz.

www.svetovka.cz

PLAV

MĚSIČNÍK PRO SVĚTOVOU LITERATURU

S NÁMI JE SVĚT S VÁMI

Téma č. 5 / 2009

MODERNÍ
IZRAELSKÁ LITERATURA

UKÁZKY Z TVORBY

izraelských literárních hvězd:

Jehudit Kacirová • Orly Castel-Bloomová
Alona Kimchiová (poprvé česky!)

izraelských klasiků:

A. B. Jehošua • Amálie Kahana-Carmonová

rozmanitý styl, kontroverze témat,
mezinárodní popularita

PLUS PROSTOR PRO JINÉ HLASY

- Sajid Kašua: Arab píšící hebrejsky
- Dina Rubinová: hlas rusko-židovské menšiny

knížkový rozbor překlady knihy
Davida Lodge Hostující profesori

Editorial

Evropské sjednocení, aktualizované nedávnými volbami do Evropského parlamentu, je na první pohled myšlenka správná, ba úchvatná. Kontinent, rozdrobený do větších či menších sobeckých, národně orientovaných států a státeků s rozdílnou politikou, historií, kulturou a náboženstvím, postupně přivést do harmonického a spolupracujícího celku – takřkajíc do jednoho společného domu s jednou politickou kuchyní, v němž by se na sebe všichni mile usmívali zachovávající veškerá osobní i sociální práva. Domem by zněla Beethovenova Óda na radost, nad ním vlála vlajka s mnoha hvězdami. Němec by se tu zastával Francouze, Srb Chorvata, muslim křesťana, Rom gadža.

Může to vyznít jako karikatura, což bych nerad. Idea sjednocené Evropy je v zásadě správná, neboť vyrostla z faktické potřeby spolupráce mezi lidmi i národy, spolupráce, která by překonala radikální nacionalistickou nenávisť.

Otázka ale nyní zní jinak a má tuto zásadní podobu: Máme jasnou a společnou *politickou* ideu Evropy, k níž bychom směřovali? Abychom tuto otázku zodpověděli, je dobré analyzovat naši situaci z několika úhlů pohledu.

Předně a výsostně právě z politického. Žijeme totiž v době, v níž politika a politici nepatří právě k nejoblíbenějším. Politika je podle mnoha našich evropských současníků špatná, korpumpující záležitost a politici jsou nikoli ti nejlepší, ale často nejhorší z nás. Člověk už navíc není zoon politikon v tom pravém slova smyslu, ale spíše jedinec nadaný tisíci právy, který už ztratil vědomí potřeby celku a především potřeby institucí, které by tento účelný celek garantovaly. Politika je ve své podstatě znehodnocena, což není dáno špatnými politiky (ne že by nebyli!), ale trendem, který koření v přehnaném individualismu a představě, že naše soukromí je tou nejdůležitější věcí pod sluncem. Zdálo by se, že společným východiskem pro sjednocení je demokracie se svým požadavkem oddělení moci a tržním mechanismem. Ve skutečnosti je zřejmé i demokracie ideou, která může docela rychle vyprazdňovat svůj původní obsah. Není dnes například demokracie chápána spíše jako soubor instrumentů k dosažení stále složitějšího stavu, o jehož pochopení už ani nemá cenu se snažit? K politickým skutečnostem par excellence patří také fakt, že byl zpochybněn národ a zejména národní stát v podobě, jak se zformoval za poslední staletí. Je zapotřebí podotknout, že tento národní stát se neoslabuje samotným sjednocovacím procesem, i když ten k němu bezesporu přispívá. Zase jde o hlubší tendenci: Kdo z nás už dokáže být hrdý na svou vlast, kdo z nás by byl ochoten v kritické životní chvíli myslet na vlastní národ, jak to ještě před čtyřiceti, padesáti roky dokázali naši předkové, vystaveni nacistické či komunistické zločinnosti?

Za druhé z úhlu historického. Evropa má několik precedentů svého sjednocení a mnoho z nich je v podstatě nepouži-

telných. Z moderních tu máme tři pokusy vysloveně nešťastné a dva velmi problematické. Těmi nešťastnými mám na mysli napoleonský pokus vojenský „osvítit Evropu“ rovností, svobodou a bratrstvím, německý pokus o dominanci končící nacismem a socialisticko-komunistickou ideologii třídního sjednocení končící v utopii neskutečného a neuskutečnitelného. Problematickými pokusy rozumím především kontinentální politiku vídeňského kongresu snažící se o restauraci principu legitimacy, opřenu o křesťanství, která vzala za své sjednocení Itálie a Německa, a pak poválečnou Společnost národů, která nemohla hrát v éře přemrštěného nacionalismu výraznější úlohu. Z uvedeného plyne, že Evropa se těžko sjednocuje, což je sice konstatování banální, ale pravdivé, a že tudíž mnoho použitelných vzorů úspěšného sjednocení nemáme. Vyjma „Společenství uhlí a oceli“ po druhé zničující válce, od něhož je ovšem éra lisabonských smluv vzdálena světelné míle. Je možné se sice inspirovat Spojenými státy, zde ale platí, že když dva dělají totéž, nemusí to být totéž. Zkusme například srovnat roli sjednocujícího náboženství v americkém veřejném prostoru s evropskou sekularizovanou společností. Vždy je také dobré si uvědomit kontext. Sjednocovat svobodymilované a podnikavé americké státy na konci 18. století bylo patrně něco jiného než na počátku nového tisíciletí sjednocovat starý, demograficky i duchovně unavený svět.

Za třetí z úhlu kulturního. I když by se pár lidí označilo za Evropany, evropský národ ještě nevznikl. Národní státy jsou sice oslabené, ale o to víc někdy citlivé na svoje zájmy. Některé se chovají jako příslovečná medvědice, když jí jde o mláďata. Potom je zde stále výraznější různost jazyková, kulturní i náboženská, která je ve své podstatě nezregulovatelná, neboť právě v ní spočívá evropské bohatství. Evropská unie se ale nemůže vyhnout určité regulaci, stanovení priorit v této oblasti, přičemž je ovládána snahou o své extenzivní rozšiřování, nikoli intenzivní zušlechťování. To se výrazně projevuje například v diskusi o vstupu Turecka do EU nebo v každodenním zápasu o podobu tzv. evropských projektů, které jsou sice zdrojem důležitých finančních prostředků, provází je však neuvěřitelná míra byrokratizace a quasipolitických manýrů (jak například označit povinnost vyplnit kolonku, v níž se uchazeč zavazuje, že za dva roky vezme na exkurzi stejný počet mužů a žen!).

Shrnuto a podtrženo. Dnešní stav sjednocování Evropy je více než problematický. Místo toho, aby byli Evropané získáváni jasnou, stručnou, srozumitelnou a politicky zformulovanou ideou, jsou zaplétáni do nepřehledných a často protichůdných procesů a zájmů, jejichž význam a zejména konce nikdo nedohlédne. I proto každý, kdo právě nemává s leskem nadšení v oku různými evropskými dokumenty, nemusí být hned považován za nepřítel Evropy.

Jiří HANUŠ

Texty /

PETR FIALA
Politika, jaká nemá být 3

JIŘÍ HANUŠ
Paradoxy kultury 19. století 13

PAVEL ŠVANDA
Žízeň po spravedlnosti jako úděl i kýč 21

STANISLAV BALÍK
Stát, církev a katedrála 25

JAN LUKAVEC
Martin Buber a jeho ohlas v českých zemích . . . 29

Portrét /

MARTIN POKORNÝ
Prohlédnutí a přehlédnutí Johna Bergera . . . 37

JOHN BERGER
Seker Ahmet a les 39
Rodin a sexuální dominance 43

FRANTIŠEK MIKŠ
Růže bolestná Aleše Růžičky 47

Téma /

PIERRE MANENT
Liberalismus v politických dějinách Evropy . . 56

JIŘÍ BAROŠ
Křesťanská modernita? 62

JOSEF ISENSEE
Evropský národ? 69

Rozhovor /

Podivuhodné přitažlivé i odpudivé síly –
rozhovory s překladateli německé poezie . . . 81
MICHAELA JACOBSENOVÁ 82
VĚRA KOUBOVÁ 86
MARIÁN HATALA 90
WANDA HEINRICHOVÁ 94
RADEK MALÝ 98

Nad knihami /

TOMÁŠ MALÝ
Don Quijote v labyrintu světa 101

Kontexty

časopis o kultuře a společnosti (RePP)

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 Statutárního města Brna (projekt RePP – společensko-kulturní revue) • **Na obálce** Aleš Růžička: Kytice II., 2008

Politika, jaká nemá být

Poznámky k přicházející krizi demokracie

PETR FIALA

Spatřili jste v názvu tohoto textu slovo politika, a proto nemáte chuť jej číst? Vždy jste se starali o veřejné věci, ale dnes vás politika nezajímá, nudí nebo rozčiluje? Prožíváte rozčarování z politiky v míře, v jaké jste to ještě po listopadu 1989 nezažili? Máte vcelku jasné politické názory, ale najednou se vám zdá, že je žádná strana opravdu nereprezentuje? Pripadá vám, že většina nových politických rozhodnutí je horších? Zdá se vám, že v jejich důsledku je vše složitější, roste byrokracie, platíte stále více za to či ono, ale kvalita služeb a života ani váš pocit bezpečí se už nezvyšují? Jste stoupenci demokracie, chtěli byste být spokojeni s českou a evropskou politikou, snažíte se kvůli tomu přehlížet tu či onu nedokonalost, ale pocit spokojenosti je stále slabší?

Tyto otázky nejsou součástí nějakého politického testu. Pokud však alespoň částečně vyjadřují vaše pocity, berte je jako pozvání k četbě tohoto textu, v němž se pokusím ukázat alespoň některé příčiny toho, proč tomu tak je a proč je dnes politika *taková, jaká nemá být*.

O politice „jaká nemá být“ budu hovořit v deseti tezích: není to ovšem žádné politické desatero ani vyčerpávající výčet příznaků, které jsou pro politiku negativní. Deset je nicméně dobré číslo a jsme zvyklí v desítkách uvažovat, navíc se mi do tohoto množství kritické příznaky současné politiky samy vešly. Proto tento počet – ačkoli všechny uvedené teze nemají stejný „rozsah“ a ani závažnost (to však platí o každém „desateru“).

Současně připojuji varování: text může někomu zkazit náladu, někoho může urazit a někomu může dokonce sebrat některé iluze. Je potřeba ho číst s maximální opatrností, za „politické“ následky autor nemůže ručit.

1. Politika nemá být nepřetržitým hlasováním

Rozšířil se názor, že politika je tím demokratičtější a tedy kvalitnější, čím více a častěji se občané vyjadřují, rozhodují, hlasují. To je nebezpečný omyl, pro nějž nejsou žádné dobré ideové ani empirické důvody. Jestliže chci mít teplou vodu, dokonce velmi teplou

vodu, tak ji jistě musím zahřát, ale když ji zahřeji příliš, nebudu mít žádnou vodu, protože se prostě vypaří. Podobné je to s demokracií, která není jen metodou volby a výzkumem preferencí, ale spíše kombinací určitého kulturního chování s většinovými mechanismy výběru, a to ji činí nejvhodnějším způsobem uspořádání zájmů a řešení konfliktů ve společnosti. Cílem demokratické politiky nemůže být uspokojit za všech okolností všechny, ale v delším časovém úseku (preferováním dlouhodobě většinových zájmů) vytvářet takové prostředí, jež je pro všechny pokud možno příznivé a spravedlivé. Většinový názor je důležitý, ale jen v delší časové perspektivě jako korekce či určení směřování politiky, nikoliv jako podnět pro její každodenní výkon. Už proto ne, že „zájmy všech“ jsou se „zájmy všech“ neslučitelné, a naslouchat jim neustále je tedy bláhové. Kupříkladu zřejmým zájmem všech je mít co nejmenší daně a přitom co nejvíce od státu dostávat (služeb, dávek, výhod), což je logicky nemožné. Proto se také, jak můžeme v praxi dobře prokázat, nejhůře organizují právě nejobecnější zájmy, zatímco tzv. specifické zájmy, to znamená zájmy malé, dobře organizované skupiny se schopností vyvinout tlak

směrem k politické reprezentaci, lze prosadit nejsnáze.

Z mnoha důvodů mají proto politici – na základě ve společnosti existujících zájmů – koncipovat politické ideje, které převádějí do politických opatření, a občané to mají dvojím způsobem korigovat: jednak prostřednictvím intermediárního systému (sítě zájmových skupin, médií apod.), který *dlouhodobě* (to slovo je zde mimořádně důležité) ukazuje, co je dobré a co ne, jednak – a především – prostřednictvím občanů voleb.

Nyní se ale tento rozumný systém postupně destruuje, teplá voda demokracie se proměňuje v páru. Děje se to dvojím způsobem. První je méně nebezpečný, ale pro občany ve svém důsledku zatěžující až otravný. Je jím zvyšující se četnost voleb. Pořádáme volby evropské, do poslanecké sněmovny, do senátu, krajské, komunální, nyní ještě má být přímá volba prezidenta, občas jsou volby mimořádné, v mnoha zemích jsou ještě další referenda a lidová hlasování. Politika se tak mění v trvalou volební kampaň, část voličů ztrácí zájem volit, znechucení roste.¹ Druhá související tendence je ještě horší: politici v mnoha směrech rezignovali na ideové vymezení a ideové cíle politiky a své okamžité politické jednání přizpůsobují tomu, co lidé chtějí, nebo přesněji, co si myslí, že lidé chtějí, aby dělali. Prostřednictvím průzkumů a mediální reflexe je každodenně sdělována vůle občanů a politici podle toho upravují politiku.

To je velmi neprozíravé jednání a pro evropské společnosti je extrémně nebezpečné, že něco takového dopustí. Společnost se nechává manipulovat sama sebou a nezřetelnými zájmy, politika ztrácí kontury, není schopna řešit problémy, protože mínění většiny, získávané ze dne na den, je nejasné, vrtkavé, povrchní a trochu i náhodné. Nakonec to vede k tomu, že většinové mínění lze ovlivňovat, z politiky se vytrácí odpovědnost, rozhodnutí jsou rozbředlá, nejasná, potřebné kroky nelze udělat a nikdo se už o ně často ani nesnaží. Politika se mění v karikaturu sebe sama, neřeší společenské problémy, sama se stává jedním z problémů. „My občané“, jejichž názorem se politika jakoby řídí, ale ve skutečnosti neřídí, jsme tím stále více znechuceni.

2. Politika nemá být rozhodování všech o všem

Problém stálého hlasování nebo spíše zdánlivého hlasování prostřednictvím zjišťování veřejného mínění však nespočívá jen v nemožnosti takto zjistit dlouhodobé většinové zájmy společnosti a rozumně je naplňovat. Ještě nebezpečnější na tomto způsobu realizace politiky je myšlenka, že všichni máme rozhodovat o všem, že na všechno máme mít nějaký názor a že podle toho, kolik z nás má stejný názor, se bude politika utvářet. Neexistuje žádný rozumný důvod pro to, aby se například o tom, jaké nakoupíme zbraně a jak zabezpečíme náš stát, nebo o tom, zda budeme stavět jaderné elektrárny, rozhodovalo na základě většinového mínění občanů. Takové „právo“ nemá co dělat s demokracií, a kdo se zde odvolává na demokracii, tak ji buď nepochopil, nebo ji vědomě zneužívá, což tvrdím přesto, že se už podařilo většině lidí zřejmě namluvit, že o podobných otázkách opravdu mají hlasovat nebo jinak přímo rozhodovat.

Je-li tomu tak, pak to přenesme do jiných segmentů společnosti. Proč by se například školy neměly řídit při výuce tím, co si většina lidí myslí, že se ve škole děti mají naučit? Nebo bychom mohli hlasovat například o léčebných postupech, vždyť se to přece také platí z peněz „daňových poplatníků“ (což je jedna z nejhorších frází, která se rozšířila zvláště v české politice a kterou používají nejvíce ti, kteří skoro žádné daně z různých důvodů neplatí) či pojištěnců. Jedna skupina lékařů by kupříkladu říkala, že když vás bolí žlučník, tak je dobré to léčit nejprve konzervativně léky, jiná by tvrdila, že žlučník je potřeba hned vyříznout, ale tato skupina by se rozdělila na ty, kteří by preferovali za každou cenu laparoskopii, a ty, pro něž by jedinou volbou byl tradiční způsob operace; pak by zde byla skupina léčitelů, kteří by doporučovali masť, čaj nebo zařikávání, a nepochybně by ještě někdo něco vymyslel – a občané by hlasovali, na co má stát dát peníze a která metoda se v praxi uplatní jako ta správná. Žlučník většinu lidí nebolí nebo ho už nemá, proto by mohli většinově hlasovat třeba pro „léčbu“ zařikáváním, což v některých případech jistě funguje a je to nejlevnější. Ostatní postupy by se zakázaly nebo alespoň neproplácely.

Připadá vám to absurdní? Bohužel není, v některých sektorech společnosti již takto zcela běžně rozhodujeme a už to ani nepociťujeme jako problém. Dlouhodobě to však vadí, protože stát při takové realizaci politiky postupně ztrácí schopnost zabezpečovat řadu funkcí, které lze zajistit jen tak, že se přijímají *také* nepopulární a s veřejností nekonzultovaná rozhodnutí. V přijímání nekonzultovaných rozhodnutí nespočívá pro demokracii žádné nebezpečí, vždyť se z toho politici nejpozději při příštích volbách zodpovídají.

3. Politika nemá být zábavou

Demokracie dlouho „produkovala“ politiky dvojího typu: na jedné straně to byli schopní, vzdělaní lidé, úspěšní ve svých původních profesích, kteří se z různých důvodů (třeba ne vždy pozitivních, ale často ano) rozhodli věnovat „veřejným věcem“ a své schopnosti využili pro získání a uplatňování politické moci, na straně druhé to byli zástupci různých stavů a sociálních skupin, protože demokratická politika vyžadovala alespoň do jisté míry strukturované zastoupení napříč všemi vrstvami společnosti (stavovský princip, strany zaměřené na různé sociální skupiny apod.). Často se obě charakteristiky propojovaly, ale v každém případě prvotním úkolem všech těchto politiků bylo realizovat politiku vycházející z konkrétní představy o správném uspořádání společnosti, tedy mít nějaké politické ideje a prosadit je proti jiným, konkurenčním ideovým konceptům a/nebo reprezentovat a prosazovat zájmy určité společenské skupiny. V politice nešlo tolik o to, jak kdo vypadá, jaký má majetek nebo zda hraje golf či tenis, ale podstatné pro úspěch a akceptaci u veřejnosti bylo formulování a prosazování politických idejí, účinné a demokraticky obhajitelné uplatňování politické moci, přesvědčení veřejnosti o tom, že způsob, kterým řeším společenské problémy, je ten správný. Ze všech uvedených důvodů musel politik disponovat autoritou (nikoliv nutně charismatem) a musel prokázat etickou kompetenci, to znamená, že musel žít alespoň navenek příkladným osobním životem. Přece bychom nesvěřili správu veřejných věcí někomu, kdo se nechová morálně, není ostatním vzorem a nedokáže ukázat a řídit sám sebe. Jak by mohl řídit stát?

Souběžně s tím, jak politika přestávala řešit problémy podle ideových konceptů a začala se řídit neustále zjišťovaným údajným názorem veřejnosti, musela se začít soustřeďovat na jiné věci, než které byly podstatné dříve. Spolu s všeobecnou prosperitou a vytvořením státu blahobytu se politika rozšiřovala napříč společností (začala zasahovat do korporací, komunit, rodin a věcí, kam dříve patřila jen nepřímo), jejími prioritami se stalo všeobecné zabezpečení, slibování jistot, které tak úplně zajistit nelze. Navíc se začaly měnit formy komunikace s veřejností a z různých důvodů, o nichž jsem psal již dříve, se politika stala součástí zábavy, protože celá společnost se stala společností „zábavy“.²

Politika, v níž o všem stále rozhodujeme, nebo si to alespoň myslíme, je založena na slibech všeho pro všechny a která je součástí velké reality show, v níž všichni hrajeme a současně hlasujeme o protagonistech, začala ovšem postupně proměňovat i politiky. Tento proces byl dlouho pozvolný, nenápadný, nejprve se týkal jen někoho, měl v různých zemích odlišnou dynamiku, ale postupně zasáhl všechny demokracie.³ Politici se stále více stávali buďto herci nebo členy jejich komparzu. To je důležité a vysvětluje to mj. skutečnost, proč z téměř tří set členů českého parlamentu se na veřejnosti objevuje neustále stejných asi třicet tváří (hrají ve všech „show“ a „politických seriálech“) a zbývající většina zákonodárců je veřejnosti neznámá, řada poslanců je zcela neviditelná, až to vypadá, že nic nedělají, což často není pravda. Zdůrazňuji, že to není jejich chyba, nevypovídá to nic o jejich kvalitě a politických schopnostech (to jen do jisté míry) – je to výraz jejich mediální zdatnosti a ochoty být herci.

Politik-bavič ovšem musí akceptovat jiná pravidla hry, protože není „jen“ politik, ale je především „celebrita“ světa zábavy. Neustále o všem mluví, poskytuje interview vždy, když může, dokonce si platí PR agentury, aby byl častěji v médiích, protože ví, že není podstatné to, co říká, ale že je vidět.⁴ Morální autoritou být nemusí (to je nudné), pořádaný osobní život není důležitý (herci ho také nemají), ale je důležité, aby nevlastnil nic, na co dobře nevidíme. Proto je stále více kontrolován a vymysleli jsme různé mecha-

nismy k tomu, aby politik měl pokud možno málo peněz (jsou to přece naše peníze) a byl neustále sledován. O politicích víme všechno, mají nás bavit, pěkně vypadat, dobře mluvit, mít zajímavý osobní život (milénka často přidá na popularitě), nebýt příliš bohatí⁵ (to by nebyli jedni z nás), skutečný politický výkon není důležitý. Masaryk se svým nudným projevem, černými fondy a řečmi o morálce by dnes zcela propadl. Výsledkem je, že politika je pro stále menší počet úspěšných a schopných lidí opravdu zajímavá jako něco, čemu by se měli věnovat. Jenomže, a to je také důležité, politici, které jsme si takto vytvořili, zařadili je do televizní show a učinili je součástí „zábavy“, nás nakonec nebaví. Není to jen jejich chyba. Je to problém systému, který vytváříme, a našeho zájmu o skutečnou politiku.

4. Politika nemá být žurnalismem

Ještě před tím, než politika všechno prostoupila, ale současně se dialekticky vlastně vytratila, než se nám politici „přiblížili“ a vstoupili nám spolu se zpěváky, herci, sportovci, modelkami a všemi novými celebritami současnosti (z nichž patří k těm nejchudším a nejopovrhovanějším) do obývacích pokojů, se odehrával jiný proces, který to všechno začal. Proměnil se vztah politiky a médií. Politika se nejprve šířila prostřednictvím médií, média byla nástrojem, byla jedním z prostředků, kterým společnost vyjadřovala své problémy a jehož prostřednictvím mohli politici sdělovat veřejnosti, jak je hodlají řešit nebo co už udělali. Postupem času ale „nástroj“ začal sám ovlivňovat obě strany, společnost i politickou reprezentaci. Média začala vybírat ty společenské problémy, které jim připadaly zajímavé, a současně stále více formovala politické výpovědi politiků tak, aby byly „přitažlivé“ pro veřejnost. O nebezpečí žurnalismu pro politiku existuje řada prací, není možné tvrdit, že jsme si toto nebezpečí neuvědomovali, ale přesto jsme nechali dojít věci pozoruhodně daleko.⁶

Politik už nesděluje své ideje a nevysvětluje problémy v jejich pravdivosti a složitosti, ale vyjadřuje stále stručnější hesla a emoce, je nucen být neustále v konfrontaci (s politickým konkurentem, s moderátorem),

aby to bylo zajímavé. Několik vět, střih, vytržený citát, proti tomu jiný citát, nebo u jiného formátu pořadu zase zdání diskuse, půl minuty někdo něco vysvětluje, už do toho vstupuje moderátor, neříkejte čísla, nepoužívejte žádná cizí slova, nechodte do podrobností, mluďte rychle, zábavně, usmívejte se. V takovém způsobu sdělování politiky, kdy problémy nelze popsat a řešení není možno opravdu vysvětlit, je obsah zcela podružný. Proto nastupují stále častěji jiné formy konfrontace, které jsou proveditelné v krátkém čase a na základě emocí, totiž osobní útoky. Současně jsou politici podrobováni stejným zákonům médií jako jiné celebrity. Chvilí je jich všude plno, pak už média unavují, takže kromě několika stálíc jsou ostatní po čase mediálně nahrazeni novými tvářemi s možností, že budou po nějaké době opět alespoň částečně mediálně recyklováni. Žurnalisté dělají jen svoji práci.

Stejně však média postupují i vůči společnosti, a to je ještě nebezpečnější. Vybírají z existujících problémů především ty, jež jsou údajně „zajímavé“, a prezentují je způsobem, který má zaujmout a pobavit. Tím se ovšem zmocňují toho, co je na demokracii klíčové, totiž nastolování politické agendy. Kdo určuje, co jsou problémy, které se mají politicky řešit, ten má podstatný podíl na politické moci. Média již nejsou jen nástrojem společnosti, stala se jedním z klíčových mocenských center, politiku již nezprostředkovávají a neukazují, politiku již v mnohém dělají. Je to o to závažnější, že se v posledních dvou desetiletích proměnila jejich struktura. Dominantní již nejsou veřejnoprávní média, ale vznikl mediální trh se spoustou soukromých médií, která bojují o sledovanost, předplatitele, uživatele. Vstupem elektronických médií a internetu se navíc neuvěřitelně rozrůznil až rozpadl společný veřejný prostor, a tím se všechny tyto procesy ještě akcelerovaly. Média už nemohou být „strážci demokracie“, ne proto, že by žurnalisté byli horší než dříve, ale proto, že sama média mají velmi konkrétní ekonomické a sociální zájmy. Politika je všude a není nikde, není dobře sledovatelná a uchopitelná, je stále více mediální a možná i virtuální, média ji už nezobrazují, média jsou politikou.

5. Politika nemá být obchodem

Mediální politika a vyjadřování se všech o všem by však samy o sobě nestačily na řízení státu. Je potřeba přece jen nějak rozhodovat o velmi složitých věcech, o nichž vlastně už nelze hovořit, protože to média neumožňují (je to nudné a složité), ale které je nutné nějak regulovat. Rozhodování by mělo být výsledkem souboje politických programů a konceptů, střetu idejí, které by získaly demokratickou legitimitu a mohly být prosazeny. Střet idejí se však odehrává už jen v několika málo politických sektorech, v některých dalších je trochu předstírán a ze všech ostatních se postupně vytrácí. Navíc politici, kteří jsou nyní také součástí zábavního průmyslu, se stále méně cítí být reprezentanty určitých sociálních skupin, stavů nebo dokonce názorových proudů, ale pod veřejným a mediálním tlakem se u nich objevují společné zájmy – stávají se specifickou zájmovou skupinou, něčím jako politickou třídou. Tento proces je velmi závažný, ale je logickým důsledkem výše popsaného vývoje. Politici tedy jako specifická společenská skupina mají nyní blízko k jiným skupinám v podobném postavení (tzv. celebrity, podnikatelé, sportovci apod.), ale mají mnohem dále ke skupinám, které mají reprezentovat. Proto se také v poslední době objevuje tolik vnitrostranických nedorozumění, kdy politici, kteří jsou vysláni do celostátního orgánu, ztrácejí kontakt či dobré vazby se svou místní stranickou organizací, jež je stále ještě tradičně propojena s lokálními skupinovými zájmy a tvořena „běžnými“ občany. Není to často vůbec jejich chyba či rozhodnutí, ale výsledek působení systému, který je nutí k identifikaci s novou politickou třídou.

V takto strukturované společnosti se zájmy přestávají zprostředkovávat vertikálně (od občanů k politikům a naopak), ale působí spíše horizontálně (uvnitř politické zájmové skupiny, popř. uvnitř šířeji definované společenské, resp. mediální elity, do níž nyní politici patří). Část politické agendy je navíc nyní nastolována médii, část přichází zvnějšku (z Evropy, jak se o tom zmíním za chvíli), část tvoří skutečné společenské problémy, ale stále obtížněji zprostředkovatelné, a máloco lze přiřadit k nějakému ideovému konceptu,

protože ten už politici příliš nesdílejí ani nereprezentují. Jak za této situace dělat politiku, když je přece jen nutné ještě občas předstírat nějaký koncepční střet? Velmi snadno a pohodlně uvnitř politické zájmové skupiny a podle jejích pravidel, totiž prostřednictvím politického obchodu, který současně vytváří prostor pro silné ekonomické zájmy, jež poskytují politikům náhradu za ztracené ideové vymezení. U běžné politické agendy není uzavření výměnného obchodu příliš složité: „My podpoříme váš návrh, vy náš, nějak se domluvíme.“ Domluvit se je velmi snadné, zájmy jsou převážně horizontální, jsou velmi podobné a politické dohody už nepřekážejí ani ideová vymezení.

Právě vytvoření specifické politické zájmové skupiny vysvětluje, proč řada politiků už nedokáže ani pochopit, že jim někdo politické obchody vyčítá: „Je to přece pragmatické, je to nutnost, problém jsme vyřešili, co po nás chcete?“⁷

6. Politika nemá být kompromisem

Na základě sledování dlouhodobých tendencí v evropské politice víme, že když někde vládne velká koalice, roste postupně nespokojenost s politikou a dochází k posílení vyhraněných nebo dokonce radikálních stran. Proč tomu tak je, když přece velká koalice, tedy situace, kdy společně vládnou hlavní političtí soupeři, může podle obecného mínění efektivně řešit většinu společenských problémů? Abychom na tuto otázku odpověděli, musíme se znovu přiblížit k odpovědi na jinou otázku, totiž na to, co vlastně politika je.

Politika v žádném případě nepřináší obecně správné řešení sociálních a ekonomických problémů, řešení, které je objektivní a jež se nachází někde uprostřed mezi pravicovými a levicovými nástroji. Neexistuje žádné objektivně dobré politické řešení a není žádná objektivně dobrá politika, které by šlo dosáhnout tím, že se všichni nějak domluví. Politika je mj. ideový střet, je to způsob řešení nejrozumnějších typů konfliktů, a v jistém smyslu platí, že „správný“ je ten postup a „dobré“ je to řešení, které zvítězí v demokratickém souboji. Pokud není demokratická politika střetem idejí, programů, koncepcí, osobností a mocenským zápasem, je nesmyslná. Proto je kompromis

přijatelnou politickou metodou, ale mimořádně špatným politickým cílem.

V důsledku toho, že se vytvořila politická zájmová skupina a téměř se vytratil ideový střet z veřejného prostoru, stává se kompromis pro řadu politiků pohodlným cílem. Něco je napsáno v programu, něco jsme slíbili, na něčem jsme se nějak vymezili, věříme tomu sice jen tak trochu, ale přece jen to potřebujeme nějak prosadit, takže to trochu upravíme, učiníme přijatelnějším, v koalici nebo napříč politickým spektrem to vyměníme, problémy se nějak vyřeší a vše půjde dál. Tento přístup k politice, který se v poslední době rozmáhá, je pro demokratickou politiku destruktivní, protože pomíjí soutěž a střet jako jeden z jejích základních principů. Dosahování kompromisu, protože je to pohodlné a protože se vytrácí ideje, však paradoxně vede k tomu, že kompromisu nelze naopak dosáhnout tam, kde by byl namístě, totiž u dlouhodobých problémů, jejichž řešení překračuje jedno volební období, jako jsou třeba reorganizace zdravotnictví, zajištění důchodů apod. V těchto otázkách totiž dosažení kompromisu vyžaduje dlouhodobý střet ideově podmíněných řešení, kompromisu zde nelze dosáhnout pouhým „obchodem“, transakční náklady jsou příliš vysoké a celé je to politicky příliš riskantní z hlediska každodenní přízně voličů. Výsledkem toho je, že jsme sice běžně otravováni kompromisy politických elit, které vedou k destrukci demokratické politiky a legislativnímu zmatku, ale současně nejsou řešeny podstatné problémy, které vyžadují koncepční politickou práci.

Všimněme si také snadnosti, s níž se politici dokáží domluvit na velmi nestandardních věcech. Například nyní na předčasných volbách, což je záležitost, kde se pohybují na samé hraně ústavní legitimacy, nebo na přechodné „úřednické“ vládě, která je jedním z příznaků krize demokratické politiky. Možná se vám zdálo divné, jak rychle bylo po vyslovení nedůvěry vládě, po všech těch osobních útocích, vymezování se, zdánlivých ostrých střetech, dosaženo dokonalé dohody. Výše uvedené charakteristiky současné politiky to však dobře vysvětlují. Střet je především součástí mediální hry, mnoho zájmů je společných celé politické třídě, politicky obchodují všichni, „potřebuje-

me jen trochu jinak rozdat karty, s těmito nám celá hra už dobře nejde, tedy si takto dočasně rozdělíme vliv, pohlídáme si svoje klíčové sektory a připravíme se na nové kolo. Stejně jako v parlamentní restauraci se i tady dobře domluvíme, vždyť si stejně všichni tykáme.“ Pochopitelné to sice je, dobré však v žádném případě.

7. Politika nemá být byrokracií

Když se politika neodehrává jako soutěž idejí a dochází k jejímu ideovému vyprázdnění, dostává při řízení státu a veřejných věcí stále větší prostor administrativa, tedy byrokracie. Není to nic překvapivého, v rámci srovnávací politiky můžeme na základě dlouhodobého pozorování dobře doložit, že ve státech, kde je slabý systém politických stran a zájmových skupin a kde je např. kompetenčně slabý parlament, roste vliv byrokratického aparátu, zatímco v zemích, kde si politická reprezentace uchovává prioritu, je administrativní aparát tím, čím má být, a slouží k dobré realizaci politickou cestou stanovených úkolů.

Byrokracie má totiž pro řízení státu obrovskou nevýhodu: má své vlastní zájmy, je pod tlakem nejrůznějších ekonomických a sociálních zájmů, ale postrádá politickou odpovědnost a není vystavena demokratické kontrole. Jedním ze zájmů administrativy je společenské problémy neřešit nebo je řešit nekontroverzním způsobem, vytvářet komplikovaný alibistický systém, v němž se vyzná jen kvalifikovaný byrokrat, a tím bez rizika uchovat či posílit svoji pozici. Byrokratický aparát funguje dobře, pokud má politické zadání, je politicky usměrňován a kontrolován, protože jedině prostřednictvím volených politiků s jasnou demokratickou legitimitou získává veřejnost kontrolu nad státní byrokracií.

Administrativa nesmí z výše uvedených důvodů získat příliš mnoho politické moci a nesmí nastolovat politickou agendu. Problém je, že se to z různých důvodů děje, a děje se to o to více, o co silněji se politika stává součástí mediální zábavy a vytrácí se ze skutečného života společnosti. Tento proces není prostý paradoxů: politici jsou v novém systému stále více bez autority a opovrhováni, ač vlastně jsou jedním z mála

nástrojů, kterými může společnost sama sebe usměrňovat, zatímco tzv. profesionálové ve státní správě se těší stále větší autoritě, ač jejich výkon, tzn. vzrůstající byrokracii, stále více pociťujeme a odsuzujeme. V české společnosti je tento proces silnější než jinde, což vede až k bizarním výsledkům. Kupříkladu nejoblíbenějšími politiky jsou už od poloviny devadesátých let zpravidla ti, kteří se k ničemu problematickému nevyjadřují nebo předstírají, že nejsou politiky, a snaží se působit jako kompetentní úředníci.⁸ Vrcholem tohoto procesu je záliba v tzv. úřednických vládách, která je už od první republiky příznakem české politické kultury, jenž je velmi atypický. V současné společnosti má „vláda odborníků“ pochopitelně ještě jinou a nebezpečnější dimenzi, bez ohledu na kvalitu lidí, kteří v té či oné úřednické vládě právě zasedají. Tato nebezpečnost je dána mnohem širší a hlubší rolí státu, jehož zasahování a postupování do společnosti od druhé světové války v demokratických zemích kontinuálně narůstá. Byrokratické řízení namísto politiky je to poslední, co lze za této situace připustit.

8. Politika nemá být právem

Politika neurčovaná idejemi a cílovými představami a ponechávající prostor pro administrativní řízení spolu se stále se rozšiřujícím státem a regulací téměř všeho začala vytvářet (původně jako vedlejší produkt) velmi složitou změť zákonů a předpisů, které měly vyřešit komplikovanost a komplexnost moderní společnosti. Zákony byly nejprve přijímány na základě politické vůle, jako výsledek srozumitelných politických procesů, a měly mít takovou podobu, aby byly pro všechny pochopitelné a mohly být tedy dodržovány. Aby byla ve státě skutečně spravedlnost, byli ti, kteří zákony interpretovali, tedy soudci, odděleni jak od zákonodárné, tak od exekutivní moci – vlastně neměli mít s utvářením politiky nic společného. To se postupně změnilo ve trojím smyslu.

Za prvé, právní systém se tak zkomplikoval, že je nepřehledný, bez výkladu nesrozumitelný a nelze v souladu s ním správně jednat. Řada hospodářských a jiných deliktů nevzniká z úmyslu někoho udělat něco špatně, ale z toho, že není jasné, jak to udělat

správně. Tím vzrůstá moc právníků, ale taky administrativy, která neustále podsouvá politikům ke schvalování nové a nové úpravy, které si složitý legislativní systém vyžaduje.

Za druhé, legislativa přestala dominantně vycházet z potřeb společnosti a není výsledkem procesů od zdola nahoru – tedy skutečnosti, že existují společenské problémy a zájmy, které se artikulují a agregují, na jejichž základě je demokraticky přijato rozhodnutí, které se implementuje (politický cyklus)⁹. Většina zákonů předložených dnes však přichází z Evropské unie nebo je reakcí na změny evropské legislativy (jsou to více než dvě třetiny nově přijímaných zákonů a novel), a to vlastně znemožňuje politickou podmíněnost zákonodárství, protože znamená prostou aplikaci již někde přijatých norem – přitom národní politická rovina není z hlediska demokratické politiky nižší než evropská úroveň, protože jako jediná disponuje potřebnou demokratickou legitimitou a musí tedy mít ve všech podstatných otázkách prioritu.

A za třetí, soudní moc stále více vstupuje do tvorby politiky, u nás nejprve prostřednictvím ústavního soudu, který se v České republice stal jednou z téměř již standardních politických institucí (to je ale výsledek selhávání politiky, kdy se opravná pojistka demokracie stává součástí běžného rozhodovacího procesu), a v poslední době také prostřednictvím správního soudu.¹⁰ Problém soudní moci jako politickotvorného orgánu je však podobný jako v případě byrokracie. Soudní moc je autonomní proto, aby byla chráněna od politiky, nikoliv proto, aby dělala politiku. Zákony mají sloužit lidem a pomáhat jim dobře žít, nikoliv je svazovat a komplikovat jim život. Ne nadarmo říká staré úsloví, že „není člověk pro zákon, ale zákon pro člověka“. Abychom tato slova mohli znovu naplnit, potřebujeme politiku, která není sama o sobě právem, ale právo utváří a teprve následně respektuje.

9. Politika nemá být účetnictvím

Trápí vás výše státního dluhu nebo deficit či pozitivní bilance zahraničního obchodu? Když klesá nebo stoupá hrubý domácí produkt, jak to ovlivňuje vaši životní úroveň? A co se stane, když centrální banka zvý-

ší nebo sníží úrokové sazby? O těchto věcech slyšíme denně a politici na ně také rychle reagují, tu prohlášením, tam nějakým opatřením. Ale samozřejmě jsou na tom většinou jako my ostatní: trochu rozumí, co to znamená, ale samozřejmě nevědí, stejně jako nikdo, jaké to přesně bude mít důsledky a co se s tím dá dělat. Politika dnes není ovlivňována jen právníky, ale významně také ekonomy (nemyslím tím ekonomy, kteří jsou současně politiky¹¹). Vlastně vliv ekonomů by byl ještě docela přijatelný, ale politiku dnes často ovlivňují účetní. Politika se ale nemá řídit nějakými statistikami, číslý či náhodnými výkyvy toho či onoho ekonomického ukazatele. I v hospodářské, finanční a dalších ekonomicky podmíněných politikách platí základní premisa, že politika není objektivně dobrá, ale její kvalita je určována politickou ideou, cílovou představou a jejím prosazením.

Není tedy tak úplně podstatné – když si dovolím trochu přehánět – zda je státní dluh větší či menší nebo jaká je inflace, ale zda jsou tyto skutečnosti ovlivněny nějakým politickým rozhodnutím, zda je politicky interpretujeme jako dobré (z hlediska politických cílů) nebo špatné a co s nimi chceme politicky dělat. Jestli je koruna silná nebo slabá (což sice politika neurčuje, ale má na to vliv a je tím také ovlivňována), není samo o sobě dobré ani špatné, je to dobré a špatné z určitého hlediska a podle určitého ideového schématu a v nějakém politickém kontextu. Kupříkladu, jde-li mi o to, aby se občané měli dobře na zahraniční dovolené a kupovali si levně věci z dovozu, pak je nepochybně dobrá silná koruna, chci-li ale podpořit export českých firem, je zase naopak žádoucí koruna slabá. Jinými slovy: politika se musí snažit ovlivňovat ekonomické procesy podle ideového konceptu, který se politicky prosadí (což zahrnuje i možnost je vůbec nijak neřídit, pokud se např. prosadí striktně liberální model), ale nelze připustit, aby se politika řídila jen podle účetní závěrky. Vždycky jsme k tomu tak přistupovali, v poslední době se však politika i z této své bytostné sféry vytrácí.

Bez politického přístupu k hospodářství nelze totiž dobře dosahovat dlouhodobých cílů a přílišná moc byrokracie spolu se silnými ekonomickými zájmy vede k tomu, že se zohledňuje buďto jen krátko-

dobý zisk některých zájmových skupin, nebo zájem „státu“, který však není určen politicky a je definován jen účetně (výrok „rozpočet je ve ztrátě, tedy šetřeme,“ nemá z hlediska společnosti žádnou objektivní platnost a je legitimní jen tehdy, pokud je to politicky stanoveno). Vysvětlím to ještě na jednom příkladu: skutečným problémem dneška není veřejné zadlužení samo o sobě, ale stále větší rozpor mezi tím, jaké prostředky stát může získat, a jaké má vydávat. Objektivním limitem příjmů už nejsou ani daně: vždyť přímých a nepřímých daní a dávek je už tolik, že se v tom dál snad ani nedá jít. Hlavní obtíž spočívá v tom, že se zužuje skupina vydělávajících a daně platících osob, resp. snižuje se její podíl v celkovém počtu obyvatelstva. Tuto záležitost nelze vyřešit zavedením nových poplatků a dávek ani zastavením podpory všeho, co úředníkům a politickým účetním připadá zbytečné (např. vzdělání, kultura apod.), tuto situaci lze zvládnout pouze politickým řešením, politickým rozhodnutím o tom, co stát platit nebude, jak se přeorganizuje, co udělá, aby v budoucnosti nezkolaboval. Frustrující na současnou politickou situaci je to, že nic podstatného se v této oblasti nedá prosadit, ekonomická opatření jsou krátkodobá, založená na omezování fakultativních výdajů při zachování těch tzv. mandatorních, protože na ně lze sáhnout pouze politicky, nikoliv účetně – a k tomu nedochází, protože je to složité, nepříjemné a především to vyžaduje nějaký ideový koncept. Nelze se tedy divit, že právě aktivní střední třída, jež je zatěžována stále více a svým podílem ve společnosti je postupně stále menší, začíná být politicky zneklidněna a některé její části přestávají být samozřejmými voliči demokratických stran kolem středu politického spektra.

10. Politika nemá být globální

Politika musí vyrůstat ze společnosti, v níž a pro níž se uskutečňuje. Demokratická politika sice vychází z šířeji sdíleného konceptu obecného blaha (i když stále méně zřetelného), ale odráží konkrétní zájmy, které se v rámci ní střetávají a prosazují. Politika také musí být srozumitelná, protože jinak se ztěžuje demokratická kontrola a narušují klíčové zpětnovazební me-

chanismy. Proto demokratická politika potřebuje přehledný, jasně definovaný veřejný prostor, v jehož rámci je akceptovatelná a může být demokraticky utvářena a kontrolována.

Tyto charakteristické příznaky politiky vylučují, aby existovalo něco jako skutečná globální politika, aby byla nějaká politika, která vyjadřuje zájem všech a má se bez ohledu na jednotlivé státy, politické systémy, společnosti a srozumitelné veřejné prostory realizovat napříč planetou. Přesto se taková scestná myšlenka začala do politiky promítat, zpočátku jako účelový podpůrný nástroj pro prosazení některých, národními potřebami podmíněných požadavků, které nešlo prosadit tradičními prostředky, později už jako náznak nové ideologie, která může mít další devastující účinky. Aby to bylo jasně řečeno: nijak nezpochybňuji, že možná již existují nějaké společné zájmy všech nebo si lze představit situace, kdy se vytvoří. Svoji politickou legitimitu však získají pouze tehdy, když budou jako politické problémy pociťovány a řešeny v rámci konkrétního politického systému a pomocí standardního politického utváření vůle. Pokud tedy globální zájmy nebudou jen „globálními“, ale budou společnými zájmy jednotlivých politických společností.

Je lhostejné, zda je konkrétní politika zdůvodňována globálními zájmy (např. boj proti oteplování) nebo zájmy evropskými (což jsou často jen transformované zájmy různých typů elit), a dokonce je úplně jedno, zda jsou tyto zájmy založeny na reálných problémech. Podstatné je, zda odrážejí pociťované, artikulované a agregované (tato přesná, ale cize znějící slova v jistém zjednodušení znamenají „vyslovené a do politiky přenesené“) zájmy občanů v rámci jednoho politického systému. Pokud ne, přináší „globální“ politika další rozpor a neporozumění mezi politickou elitou a občany, což vede k oslabování demokracie. Tento proces bohužel nyní nastává a má přesně ty důsledky, které lze politologicky předpovědět: odcizení, znechucení, nedůvěra, lhostejnost a souběžný vzrůst populistických a radikálních politických sil.

Na závěr považuji za potřebné přece jen poněkud vysvětlit způsob, jakým jsem v tomto textu uvažoval o politice. Jednak chci dát už dopředu zapravdu jeho

možným kritikům, jednak chci čtenářům (těm několika, kteří jej přece jen přečetli, i když je o politice) nabídnout klíč ke správné interpretaci.

Pokud vám bude připadat, že text je nekorektní, neúplný, nespravedlivý a zjednodušující, tak máte pravdu. Zkuste ale to, co je potřeba říci o dnešní politice, vyjádřit korektně, v úplnosti, ke všemu a všem spravedlivě, a ještě zachytit veškerou komplikovanost politiky a společnosti! To bychom nejspíše museli mlčet, což kupodivu o podstatných věcech týkajících se současné politiky stále častěji děláme, ač se jinak politice věnujeme více, než si zaslouží. V textu jsem v žádném případě neměl v úmyslu dotknout se herců, novinářů, právníků, úředníků, ekonomů ani politiků, ale spíše jsem chtěl ukázat, že každá společenská role a funkce má své místo, že společnost má respektovat určitá pravidla hry a že politika je něco, co musíme chránit a pěstovat, a ne to vystavit těm nejhorším vlivům, které známe.

Psal jsem především o politice, kterou pozorujeme u nás, ale bohužel všechno, co je zde řečeno, odráží obecný vývoj politiky v západních demokraciích v posledních letech. Samozřejmě jsem trochu přeháněl, každá teze by měla spíše znít „politika nemá být jen...“, protože všech deset tezí obsahuje něco, co pochopitelně k politice také trochu patří. Řadu tvrzení mohu sice v principu doložit a opřít o odbornou literaturu, ale nedělám to záměrně: buďto platí síla samotných argumentů, nebo nad tím mávneme rukou. Ostatně kdybych trochu nepřeháněl a psal opatrně a vyváženě, což dělám pravidelně, tak sice pochválíte moji objektivitu, ale jen málokoho to bude opravdu provokovat k přemýšlení o tom, zda se politika opravdu nevyvíjí směrem, který nechceme, nebo jenž je dokonce pro demokracii a společnost nebezpečný.

Politika není sama o sobě špatná ani špinavá, je taková, jakou ji vytváříme, je odrazem společnosti. Vážnost situace vychází z toho, že politika není něčím navíc, něčím co nepotřebujeme a co nás obtěžuje nebo v lepším případě baví, jak si dnes mnozí myslí, ale je nezbytnou součástí jakékoliv lidské společnosti, je řádem, bez nějž spolu nemůžeme jako lidé žít. Proto se jí musíme věnovat a proto si zaslouží naši maximální pozornost. Vyznívá-li pohled na současnou de-

mokratickou politiku pesimisticky, což je nepochybně pravda, neznamená to, že to musí i špatně dopadnout. Můžeme to snad časem změnit, jen si musíme být problematickosti současného vývoje – a ještě více jeho skutečných příčin – vědomi. Uvědomění si toho, jaká politika nemá být, je cestou k návratu k demokratické politice, jakou potřebujeme.

Poznámky:

¹ Příčinou nízké volební účasti není samozřejmě jen četnost voleb, ale celý soubor faktorů, o nichž v tomto textu píš. Nízká volební účast není nedůležitá, jak se nám občas snaží někdo namluvit s tím, že kdo nechce volit, tak prostě volit nejde – a to je vlastně také v pořádku a demokratické. Volby, jichž se účastní třeba jen necelá třetina voličů, což dnes není nijak neobvyklé, musejí vyvolávat otázku po legitimitě takto vybrané politické reprezentace. Především jsou však signálem lhostejnosti, nezájmu nebo podceňování politiky, což jsou všechno fenomény, jimž se musí společnost snažit čelit. Dnešní problémy s volební účastí je také nutno vidět v historické perspektivě – je to teprve necelé století, kdy nové a nové sociální skupiny bojovaly s obdivuhodným úsilím za volební právo, které dnes většina členů těchto sociálních skupin často ani nevyužívá.

² Podrobněji o tom píš např. v knize Fiala, P.: *Evropský mezičas*, Barrister & Principal, Brno 2007, v kapitole „Evropské společnosti, demokracie a hodnotový řád. Co ohrožuje evropskou demokracii a občanskou svobodu?“ (s. 65–79), kde jsou zmíněny i další souvislosti a odkazy na literaturu.

³ Podstatnější příznaky tohoto vývoje můžeme pozorovat od šedesátých let minulého století, v posledních letech se celý proces zrychlil a získal novou kvalitu, např. proměňuje i typické kariéry politiků apod.

⁴ Z tohoto modelu se samozřejmě vymykají předsedové politických stran a lidé v klíčových vládních funkcích, kteří jsou médiu žádání bez ohledu na to, zda to chtějí.

⁵ Také vím, že politici nemají z hlediska průměrného platu „málo peněz“, ale přesto tvrdím, že mají omezený příjem, pokud ho budeme srovnávat s platy třeba jen středního managementu v prosperujícím podniku; přitom jsou vystaveni nepochybně většímu veřejnému tlaku a rozhodují o důležitých věcech. Vzniká tím pokušení si vyšší příjem zajistit jinými, třeba méně viditelnými cestami souvisejícími s politickou funkcí, a to je z hlediska zájmů společnosti špatné, protože se vytváří přímá vazba na konkrétní ekonomické zájmy.

⁶ Jako příklad mohu připomenout i u nás známou knihu Bourdieu, P.: *O televizi*, Doplněk, Brno 2002, a zvláště k českému vydání připojený doslov „Žurnalismus a politika“ (s. 81–88).

⁷ Nechci říci, že takto uvažují všichni politici, řada z nich se poctivě snaží prosazovat v politice ideové koncepce a zachovávat si názorovou a morální integritu. Politici jsou samozřejmě vcelku mnohem lepší, než jaký je jejich obraz u české veřejnosti. Zde jde ale o tendenci, o model chování, který je bohužel stále častější.

⁸ Všimněme si ovšem, že větší autoritu a samozřejmě mnohem větší politickou moc mají politici, kteří hájí určitý ideový koncept, a jsou tedy kontroverzní.

⁹ Vysvětlení těchto pojmů a mechanismů lze najít např. v knize Fiala, P.; Schubert, K.: *Moderní analýza politiky*, Barrister & Principal, Brno 2000, nebo v každém dobrém úvodu do politologie.

¹⁰ Není to chyba těchto soudních institucí, které jsou na základě některých společenských procesů a celkového oslabování politického řízení státu do politiky zvnějšku vtahovány.

¹¹ To je důležité, protože pro politickou práci je potřebná politická legitimita, odborná kompetence sama o sobě nestačí, jakkoli může být předpokladem dobrého výkonu politiky.

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

Paradoxy kultury 19. století

Evropské příklady

JIŘÍ HANUŠ

I když přijmeme předpoklad, že něco jako kulturní dějiny skutečně existuje (vedle například dějin politických nebo sociálních), respektive že má toto rozdělení nějaký smysl, přinejmenším pedagogický, ještě se tím zdaleka nezbavíme všech problémů. Naopak problémy začnou, například s definicí kultury. O definicích však tato přednáška nebude,¹ spíše bude o tom, zda lze nalézt nějaké strukturální preference, které by vyjádřily hlavní tendence kulturních dějin na západě a ve středu našeho kontinentu v 19. století. Musím však přece jen začít přinejmenším několika problémy svázanými s pojmem kultura.

Když se řekne toto slovo, většina z nás si představí zejména oblast lidské tvořivosti, i když není zcela vyloučeno, že například tvořivost krtků nebo šimpanzů je přinejmenším podobné povahy, neboť člověk je přece součástí přírody. Právě zde, v oblasti *creativity*, novotvoření, začínají první obtíže. Jakými vědeckými metodami můžeme zjistit motivy, příčiny a podněty kreativity? „Skutečnost, že se úspěšný hospodský ze Stratfordu ve svých pětadvaceti letech dal na divadlo a v pětadvaceti toho zase nechal, nemůže nikdo úplně vysvětlit, tím více se můžeme jen dohadovat, kde se vzala jeho jazyková schopnost, když chodil jen do místního gymnázia, a jeho psychologické postřehy, když zřejmě nikdy o psychologii neslyšel.“² Z tohoto důvodu si často lidé vysvětlovali zejména umělecké výkony jako seslané múzami, které jsou ovšem též velmi nevyzpytatelné. Jednoho obdaří v bohaté míře, druhému zbude pouze pachtivé úsilí a často oči pro pláč. Tato řekněme intimní povaha lidské kultury byla pravděpodobně velmi dlouho tím, co bylo předmětem zájmu a bádání. Lidé se zabývali osobností tvůrce, propojovali jeho život s jeho dílem – přemýšleli například, zda nemravný život nějak souvisí s jeho talentem – a od romantismu byl tento akcent ještě zvýrazněn. Tvůrce byl pan Někdo, kdo se už nemusel hrbít před svým mecenášem, jak to vidíme na případu Ludwiga van Beethovena. Z akcentu kreativity

vyplývalo jistě i zkoumání uměleckých stylů či jakési evolučně propojené stylové kontinuity, kdy se hledají vzory a příbuznosti. Především pak bylo tím, co dnes – poněkud nepřesně – nazýváme zkoumáním tzv. vysoké kultury, oproti zkoumání kultury obyčejných lidí, kultury každodenního života.

Dalším aspektem kultury, který se běžně dodnes vnímá jako velmi podstatný, je aspekt *univerzálnosti*. Slyšíme to takřka denně, a to i když se stravujeme ve veřejných stravovnách, že existuje „kuchařské umění“ či „kultura stolování“. Co to znamená? V prvé řadě to, že do kultury nepatří třeba jen kabaret a film, ale de facto vše, co se nějak týká lidského života. Z toho pramení podle mého soudu to, co se rozumí pod kulturní historií v posledních řekněme čtyřiceti padesáti letech, historií pod taktovkou antropologie. K ní patří takřka všechno, na co jen můžeme pomyslet: od zkoumání již zmíněného stravování minulých dob přes oblékání a sexuální chování až po vnímání vůní. Je nepochybné, že kulturní dějiny v tomto antropologickém pojetí mohou někdy zabíhat do přílišných detailů a že dostávají povahu poněkud okrajových záležitostí – pod heslem „nic lidského nám přece není cizí“. Na druhé straně není možné nezdůraznit, že právě díky antropologii se kulturní dějiny dostaly z „avignonského zajetí“ rankovského chápání politické historie, v němž kultura většinou živořila pouze v dílech nadšenců, kteří ris-

kovali ztrátu vědecké prestiže. Také není bez významu, že antropologická historie se nevěnovala pouze novým tématům, jako jsou například dějiny imaginací, ale že začala uvažovat i o takových důležitých záležitostech, jako je podstata tradice (odkazu) a její předávání. V tomto smyslu se mi zdá nejdůležitější přemýšlení o charakteru kulturního přenosu a o tzv. kulturním překladu, eventuálně posun důrazu od toho, kdo dává, na toho, kdo přijímá a přijímá.³

Je zapotřebí pro spravedlnost dodat, že bujení takto chápaných kulturních dějin by nebylo možné bez toho, co chápeme většinou jako velmi pozitivní, totiž bez neuvěřitelného rozšíření pramenné základny, k němuž došlo v průběhu 20. století. Dříve se na otázku, co je to pramen, odpovídalo něco v tom smyslu, že je to nějaká písemnost související se státní institucí a jejím vývojem. V úvodu do studia dějepisu, tolik oblíbeného předmětu studenty i kantory na počátku 21. století, musíme studenty uspokojit poněkud obrazným, nicméně pravdivým tvrzením, že pramen je vše, čemu lze položit nějakou relevantní otázku.

Třetím momentem, na něž bych rád odkázal v souvislosti s chápáním kultury, je její *teoretické uchopení* prostřednictvím některých jazykových teorií, které se rozvinuly v první polovině 20. století. Moderní jazykověda totiž přišla s ideou, kterou aplikovala samozřejmě na jazyk jako primární předmět svého zkoumání, ale postupně se tato teorie přenesla i na oblast kultury. Mám na mysli *teorii znaku*, která se týkala především jazyka jako „symbolu všech symbolů“, potažmo však i kulturních jevů. Díky tomuto impulzu se oblast teorie kultury stala poměrně složitou a sofistikovanou disciplínou, ale díky němu zde existuje i určitá korekce nekontrolovatelného bujení dějin „všeho“. Korekce, díky níž můžeme přiznat významnou úlohu jazyku jakožto „nástroji moci“ i jako všeobecnému determinantu všech kulturních aktivit.⁴

Slíbil jsem ovšem paradoxy, a tak je na řadě první z nich. Souvisí s fenoménem *institucionalizace*, který patří k nejnápadnějším charakteristikám 19. století a který je v přímém protikladu s představou chudého a strádajícího umělce, který se dočká slávy až po své smrti, jak nám ho líčí některé romány. Konkrét-

ní příklady kulturní institucionalizace můžeme sledovat na výstavbě muzeí nebo divadel, která dostávají *veřejný*, specifičtěji *národní* charakter. Ukažme si to na příkladu opery v Berlíně, která byla vybudována sice již v roce 1742 za Friedricha Velikého, na přelomu osmdesátých a devadesátých let 18. století ovšem dostala nový ráz: lóže nahradily galerie, do nichž si mohl koupit vstupenku každý, kdo na to měl peníze: „Schauspielhaus Karla Friedricha Schinkela, který byl otevřen roku 1821 premiérou Čarostřelce Carla Marii von Webera, už neměl žádné vazby na dvůr – spíše sloužil k oslavě dramatického umění jako součásti veřejné kultury.“⁵ I na jiných institucích, zvláště na muzeích, můžeme vysledovat následující: byly veřejné v novém smyslu, v jakém to neplatilo v tradiční komunitě starého režimu. Přinejmenším teoreticky byly přístupné každému, měly pravidelnou otevírací dobu a obvykle začaly být financovány z veřejných peněz. I když si zachovaly starou vazbu na nějakého mecenáše, mohl je navštívit kdokoli, kdo si udělal čas a měl peníze na lístek.⁶ Přitom je zapotřebí zdůraznit nový, národní charakter těchto institucí: byly totiž výrazem „oddanosti konkrétního národa hodnotě a vzdělávacím možnostem kultury“.⁷ Veřejná kultura měla v tomto smyslu reprezentativní ráz – instituce organizovaly lidi a prostor v souladu se společenskými normami a základními ideály století. V čem je paradox? Ve svém nároku na jistou univerzalitu a národní prospěch se tyto instituce stávaly na druhé straně *soukromými*, takřka *intimními*. Jednotlivec, pokud mu to dovoľovala peněženka a řekněme manželka, si prohlížel muzejní sbírky či poslouchal opery jakožto jednotlivec, sám nebo se svými přáteli, bez vazby na svoji stavovskou skupinu. Kultura v sobě začíná obsahovat základní moderní ambivalenci, totiž rozpor mezi veřejným a soukromým – a tu si uchová v podstatě i nadále, i když se situace pro kulturu dramaticky vyhroutí, čemu říkáme nástup kultury masové.

Druhý paradox je možné spatřit v dlouhodobě prozkoumávané oblasti evropského revolučního myšlení 19. století, v tomto případě opravdu dlouhého, neboť právě Francouzská revoluce, ať už hranice jejího ukončení stanovíme jakkoli, představuje obecně sdílený

symbolický milník. Jedná se o téma, prozkoumávané v posledních desetiletích právě na hraně politických a kulturně historických přístupů. Badatelé se zajímají o revoluční mýty, o prostředky legitimace revolučních změn, o jazyk revolucionářů, o proměny revoluční retoriky vzhledem k centru a periférii konkrétní země, o polarizující stránku revolučních událostí, které působí v krátkodobém i dlouhodobém horizontu.⁸

Paradoxem mezi jinými je určitě skutečnost, že nelze vést přímou linii mezi objektivními *příčinami a následky revoluce*, jinými slovy, že v této oblasti je možné nalézt nejedno překvapení. Podle starých výkladových schémat za revoluce pravidelně mohly zlořády církve, úpadek mravů, špatný stav ekonomiky nebo bedňný stav vládnoucí vrstvy. V revoluční mytologii proto hrají veledůležitou úlohu karikatury: obtloustlý prelát, slaboduchý král, zlostný císař, vychrtlý chudák. V poslední době se však ukazuje, že nemusejí být pravidlem bědy Ancien régime: revoluce se „dějí“ možná občas ze zmíněných důvodů, stejně dobře k nim může dojít i z příčin odlišných, často zcela protichůdných. Historikové i antropologové například poukazují na to, že příčiny není vždy možné hledat v jakýchkoli „objektivních zákonitostech“ či „stavu společnosti“, ale naopak ve velmi subjektivních důvodech revolučních (nebo antirevolučních) protagonistů určité krizové situace. Mnoho revolučních událostí je spíše vysvětlitelných ani ne úpadkem mravů nebo finanční nouzí, ale úpadkem sebevědomí vládnoucích elit nebo naopak rostoucím sebevědomím mládeže či inteligence. Neexistuje tudíž nějaká objektivní kauzalita, podnětem krizové situace mohou být často i faktory typu výraznějšího sebevědomí společenských skupin nebo například zvýšený blahobyť, který kupodivu někdy nevede ke spokojenosti, ale k bouři. Z českých autorů tento paradox velmi zdařile vystihl historik a filozof Bedřich Loewenstein ve svém eseji o revolucích, uveřejněném v souboru s názvem *My a ti druhí*: „Nejde nám tu o to, aby se předrevoluční poměry, chudoba, absurdní privilegia, provokující přepych, zkorumpovaní představitelé... objevovali v lepším světle, než si zasluhují. Víme však, že mezi narůstajícími břemeny (přitahováním šroubů) a protesty neexistuje mechanická kauzalita, nedochází

k ‚zvratu kvantity v kvalitu‘. Velmi podstatné je *vědomí bezpráví*. ‚Jen kde je oprávněné podezření, že podmínky lze změnit, a přesto k tomu nedochází, narůstá rozhořčení‘ (Arendtová). Vnímavost pro bezpráví jako předpoklad konfliktů se často budí nebo zvyšuje neúnavnou kritikou ‚rozhněvaných mladých mužů‘. Ona to je, která rozbíjí jednotu sociálního diskurzu a která vyvolává dojem naprosto nesnesitelné situace, nesnesitelné konkrétní vinou určité skupiny: náprava je proto možná jejím odstraněním.“⁹ Je nezpochybnitelnou zásluhou Françoise Fureta, že ve snaze zlomit moc socialistického historiografického paradigmatu znovu poukázal na moc revoluční agitace, na ideu eschatologického zúčtování s utlačovateli, na ztrátu důvěry v evoluční změny, aniž by přitom ztratil ze zřetele „změny dlouhého trvání“, jak se o nich dozvěděl z díla svého učitele z 19. století Alexise de Tocquevilla, zvláště z jeho díla věnovaného vztahu Starého režimu a revoluce.¹⁰

Třetí paradox si můžeme ukázat na jiném aspektu kultury 19. století, totiž na *sekularizaci*. Je na jedné straně pravda, že s koncem 18. století skončilo souputnictví náboženství (rozuměj křesťanství) a kultury. V intelektuálním životě předminulého století již nedominuje teologie, ale ekonomika, historie a zejména přírodní vědy. Pro mnoho evropských umělců a intelektuálů se svět stal „odkouzleným“, jak to ve své proslulé charakteristice uvedl Max Weber. Na druhé straně mají tyto sekularizační tendence svou opačnou, odvrácenou tvář, kterou si můžeme představit prostřednictvím osobnosti známého misionáře a cestovatele Davida Livingstona. Tento muž odstartoval svou kariéru „viktoriánského supermana“ v rámci Londýnské misionářské společnosti jako zapálený a sebevědomý kazatel, který začal svou misi v Kurumanu v jižní Africe. Po sedmi letech však zjistil, že tento typ klasické misie není v podstatě úspěšný (k oblíbené zábavě Makololů například patřilo parodování a imitování Livingstona při četbě žalmů), rozhodl se ke změně strategie a začal se věnovat cestovatelství a objevování nových, dosud neprobádaných afrických končin. Tuto změnu bychom měli tendenci vykládat ve starém sekularizačním paradigmatu – z misionáře se sta-

ne cestovatel, z kněze lékař – ale chyba lávky. Livingstone vůbec nepřestal být křesťanem, ba ani misionářem. Jeho způsob, jak oslovovat Afričany i své viktoriánské současníky, se však radikálně proměnil, což ho mimo jiné velice proslavilo. Paradox je možné vidět v *životnosti některých náboženských směrů*, které byly pro jisté myslitele 19. století na vymření. Livingstone i další křesťané prokázali, že náboženství – alespoň ve své evangelikální linii – nejenže nevymírá, ale naopak prosperuje a že je navíc schopno se stát vlivnou silou při prosazování politických cílů. Britský historik Niall Ferguson, jehož kniha *Britské impérium* nedávno vyšla v češtině, podal strhující výklad toho, jak se tato misionářská forma evangelikálního křesťanství stala rozhodující silou při změně postoje impéria k obchodování s otroky a jak k tomu užila i velmi moderní politické nátlakové prostředky.¹¹ To, co se zdálo mrtvé, ožilo. A netýkalo se to pouze evangelikálního křesťanství, velmi životné se například ukázaly i některé formy římského katolicismu, které, tu s úspěchem, tu méně úspěšně, dokázaly po celých sto padesát let vzdorovat některým radikálnějším tendencím moderní doby, a to přesto či právě proto, že v roce 1870 přišel o jednu ze svých tradičních institučních základů, totiž o církevní stát.

S náboženstvím poněkud souvisí i čtvrtý paradox, paradox popularizace či dokonce zneužití *moderní vědy*. K tomu, aby bylo možné vysvětlit, jaký paradox mám na mysli, ocituji jednu pasáž z knížky o sekularizaci v západní Evropě 1848–1914. „V roce 1920 jistý tovární dělník, německý sociální demokrat, vzpomínal na svůj velký životní zlom, na dobu své konverze k socialismu. V převážně katolickém okrese, kde žil, tvořili socialisté malou a izolovanou skupinu. Všichni normálně myslící lidé se k nim obraceli zády a ti zbožnější byli posedlí představami aktivit ‚rudých‘. Tito socialisté však vždy cíhali na nové členy a náš autor byl vybrán jako nadějný kandidát, protože byl znám svými skeptickými postoji k ‚milému duchovenstvu‘ – i když stále věřil v Boha a v posmrtný život a v náboženství viděl zdroj svých nejvyšších morálních ideálů. Brzy konvertoval k politickým a ekonomickým cílům socialismu. K tomu však řekl: ‚Nyní začala moje největší

obtíž v tomto vývoji, protože nastalo skutečně vnitřní dobývání všech náboženských idejí, které ve mně spočívaly a které mě ovlivňovaly skrze mé prostředí.‘ Ještě dlouhou dobu pokládal socialismus za praktickou aplikaci příkazu ‚Miluj bližního svého!‘ a náboženské povinnosti bojovat proti nespravedlnosti. Pouze postupně docházel k pochopení materialistického pohledu na historii a přírodu – k tomu druhému prostřednictvím takových knih, jako byla Dodelova práce *Mojžíš, nebo Darwin?* nebo Haeckelova *Hádanka světa*, které měly velký vliv na mnoho socialistů této generace, odvracejících se od křesťanství.“¹² Snad nebude znít příliš rouhačsky proti vědě tehdejší doby, když řeknu, že nejen u tohoto životního osudu, ale i u mnoha dalších mne napadla otázka, zda pro řadu lidí v 19. století (neříkám, že pro všechny) znamenala věda nebo řekněme jisté formy její popularizace něco jako *náboženskou náhražku* a současně *prostředek boje proti náboženství*. Vzhledem k tomu, že v tomto roce slavíme výročí vydání základního Darwinova díla *O původu druhů přírodním výběrem* z roku 1859,¹³ přiblížme si tento paradox právě vývojem popularizace Darwinova učení. Je jisté, že Darwin se o nic takového jako zneužití vědy nesnažil, ba by ho to ani nenapadlo. Jádrem jeho objevu je možné považovat za vědecké par excellence: teorie přirozeného výběru (selekce) nabídla odpověď na dvě závažné otázky tehdejší doby, s nimiž se potýkali vědci i někteří teologové. Vysvětlil, proč se druhy mění, a současně i přesvědčivě zdůvodnil, proč vykazují účelné vlastnosti (účelné není radno plést s účelovým, *účelné* znamená, že organismy mají chování, které napomáhá jejich přežívání a rozmnožování). Genialita jeho objevu spočívala především v tom, že „jako první spojil v logický celek znalosti týkající se několika již známých dějů. Ukázal, že výsledkem těchto uznávaných dějů, jako je například geologické stárí země, musí být přirozený výběr a evoluce druhů vedoucí ke vzniku zmíněných účelných vlastností.“¹⁴ Pokud necháme stranou odbornou teoretickou hádanku, zda i darwinovský přístup nebyl spíše výrazem hypoteticko-deduktivní než induktivní metody, je možné konstatovat, že i bez pevného institucionálního zakotvení byl Darwin vědec, který rozhodně nemínil práh vědy překročit – o tom, že si však byl vě-

dom toho, co může jeho teorie způsobit, svědčí i jisté rozpaky a otálení nad publikováním zásadního díla. Paradoxní se mi ovšem zdá, že vliv tohoto díla byl ještě mnohem větší, než si mohl Darwin představit i ve svých nejtemnějších snech, a to z toho důvodu, že se tato teorie dotýkala něčeho, co bychom mohli nazvat kulturním klimatem oné doby. Darwin samozřejmě například nevyvrátil Boží existenci, ale nabídl přece jen takovou podobu univerza, do níž Bůh už nezapadal způsobem jako dříve. Platí, co napsal Thomas Huxley v jedné ze svých prvních recenzí *Původu druhů*, že „žádné dílo, které se objevilo v posledních třiceti letech, nebude mít tak velký vliv nejen na budoucnost biologie, ale i na rozšíření panství vědy i do oblasti myšlení, do nichž dosud pronikala jen s obtížemi“.¹⁵ Darwinova popularizovaná teorie se v dalším vývoji zcela vymkla z rukou svého tvůrce a stala se rozšířenou představou aplikovanou na život společnosti hluboko do dvacátého století, který byl chápán jako „soupeření o místo na slunci“, což se například projevovalo v zápasech o kolonie v Africe i jinde na světě. Práce Darwinových popularizátorů, jako byli Ernst Haeckel, Wilhelm Bolsche nebo Herbert Spencer, posunuly úzce pojatou Darwinovu metodu do široké eklektické směsi, která byla neodolatelná pro ty, kteří hledali nové vysvětlení světa a místa člověka v univerzu. Nakonec, jakkoli nám to může být nemilé, byl velmi blízko pravdě Friedrich Engels, který údajně řekl, že Darwin rozpoznal mezi zvířaty a rostlinami svou anglickou společnost. Skutečnost je ale ještě horší a má paradoxní povahu: společnost si přizpůsobila jistou vědeckou teorii ke svému obrazu a zneužila ji k boji v rámci vytvářející se moderní společnosti i politiky.¹⁶ A že je to do jisté míry politikum dodnes, dokládají urputné boje mezi tzv. neodarwinisty a zastánci inteligentního plánu projevující se v oblasti školství.

Pátým paradoxem, na který bych rád upozornil, nepouštíme sice oblast západní Evropy, ale můžeme k ní přidat bez větších rozpaků i Evropu střední a východní, především oblasti metropolí i menších obcí, rozestých v těchto oblastech. Týká se zejména jedné ne-dominantní, i když někde poměrně vlivné skupiny obyvatel, totiž Židů. Je možné se stále podívat

nad tím, jak tato velmi výrazná skupina se specifickou mentalitou a představou vyvolenosti, formovaná ghettem, které scházel územní atribut, prožila osvícenství a velký převrat, pro nějž se vžily termíny integrace a asimilace, znamenající zrušení dřívějších zákazů, povolení řemesel a zemědělských prací, možnost nových povolání a podobně. Právě tyto skutečnosti ovšem nastartovaly tři ambivalentní procesy, které vytvářejí jednu z nejzajímavějších kapitol kulturních dějin 19. století. První proces se týká života židovských komunit a ústí v rozdělení evropského židovstva na nábožensky ortodoxní a liberální společenství. Druhý proces se týká politické radikalizace asimilovaných intelektuálů, jejíž symbolický výsledek můžeme charakterizovat například dvěma jmény mužů, z nichž první nakonec začal užívat výraz „Žid“ v tom nejhanlivějším možném smyslu: Karel Marx a Ferdinand Lassalle. Jejich přátelství, uzavřené v dobách jara národů, začíná postupně drolit Marxova nesnášenlivost a antižidovský afekt, který ještě přizívoval Marxův životní přítel Friedrich Engels.¹⁷ A konečně třetí proces bychom mohli vystihnout větou Jana Křena, který napsal, že „novověk vytvářel národy, zatímco Židy rozpouštěl“.¹⁸ Tento fenomén, který začíná tím, že si Židé – řeceno slovy Heinricha Heina – kupují s přijetím křesťanství pas do Evropy, ve svých důsledcích nakonec paradoxně vytváří pokus o obranu a obhajobu židovské identity, ústící v to, čemu říkáme sionismus a co je de facto pokusem o formování moderního židovského nacionalismu a národního státu. Není výstižnějšího příkladu pro tento proces než konverze vídeňského žurnalisty Theodora Herzla v jakéhosi novodobého světského Mesiáše, který vyvádí utrápený lid ze symbolického evropského Egypta. S revoluční proměnou pohledu na smysluplnost židovské asimilace a s hledáním syntézy v podobě společné „nové země“ a nového moderního národa, odpovídajícího ostatním evropským národům, konstituovaným na určitém vymezeném území, koresponduje i revoluce jazyková: totiž změna v užívání hebrejštiny, která se stala z rabínského a liturgického jazyka nejdříve jazykem intelektuální komunikace haskaly a posléze moderním jazykem mas. S tímto procesem je úzce svázán antisemitismus s jeho konspiračními teoriemi a rasismem (nelze zapo-

menout, že *Protokoly sionských mudrců* patří k takřka obecně evropskému fenoménu, jak naposledy ukázal Umberto Eco). Pro zajímavost dodávám, že *Protokoly* cituje v současnosti muslimské hnutí Hamas.¹⁹

Konečně šestý paradox reprezentuje můj *vlastní obor*, tj. historie. Devatenácté století lze do jisté míry pocho-
pit právě díky tomu, čemu říkáme historismus, pokud
jím nemyslíme pouze určitý uměleckohistorický směr,
ale přesvědčení, že bez poznání minulosti nemůžeme
poznat přítomnost.²⁰ Takřka všude, kam se podíváme,
vidíme předpoklad o determinaci minulostí, hluboký
zájem o ni, ba velikou úctu k ní. Je zásadní otázka, kde
se tento historismus vzal. V literatuře bychom možná
nalezli i výklad, že hlubinnou příčinou rozvoje tohoto
přesvědčení je fakt, že se historie stala skoro neřešitel-
ným problémem v důsledku opuštění starého křesťan-
ského paradigmatu o vzájemném vztahu minulosti,
přítomnosti a budoucnosti. Nyní bych ovšem raději
zmínil jiný zdroj. Je to určité přesvědčení, s nímž se se-
tkáváme velmi často, že mezi minulostí a přítomností
zeje veliká propast. Nebo se to dá vyjádřit i jinak: lidé
sdílejí ve velké míře přesvědčení, že žijí v době, která je
zcela jiná než doby předchozí. Je to zajisté způsobeno
mnoha politickými, sociálními a hospodářskými změn-
ami, které tehdejší osobnosti utvrzují v představě, že
žijí v období, v němž jsou zpřetrhány vazby k minu-
losti. A proto je zapotřebí zpřetrhané vazby znovuob-
novit, navázat – nejlépe prostřednictvím velkých vy-
právění, ať už o boji lidstva proti mytologickým a ná-
boženským iluzím, nebo o budování svobodné a rov-
nostářské společnosti, nebo například o vývoji ideál-
ního člověka. Ať už se jednalo o jakoukoli koncepci,
historie byla zkrátka důležitá, a to zejména proto, že
„oslavovala hrdiny a stvrzovala společenství; oddělova-
la přátele od nepřátel, vítěze od poražených, vlastence
od zrádců. Historie se týkala všech, ale zvláštním způ-
sobem těch, k nimž se zachovala špatně, lidí s národ-
ními aspiracemi, kteří neměli národní stát... pro vlas-
tence, kteří snili o novém Irsku, o obnoveném Polsku
nebo o Velkém Srbsku, byla historie životně důležitou
krví národní identity, něčím, pro co bylo možné obě-
tovat život.“²¹ I proto během celého 19. století kve-
te studium historie jako nikdy předtím, i proto je to-

lik státníků a politiků, kteří se historii věnují, i proto
mají tehdejší velká sepsání dějin kodifikační podobu.
I proto také postupně vzniká domněnka, že historie je
vědou jako jiné vědy, přírodní nevyjímaje, což se pro-
jevilo formováním vědeckého výzkumu na univerzi-
tách, založením historických seminářů a časopiseckou
produkcí. (Jakýsi nevábný konec tohoto trendu mož-
ná představuje současný boj o zařazení historických
revuí mezi časopisy impaktované, což jsou podle Ja-
roslava Flegra časopisy, které byly před lety souhrou
náhod zahrnuty do jisté bibliografické databáze a od
té doby se považují za prestižnější, a tudíž kvalitněj-
ší než časopisy ostatní.)²² Propojení takzvané vědecké
historie a velkých systémů, týkajících se vývoje státu,
můžeme například pozorovat u zakladatele moderní-
ho vědeckého bádání v Německu Leopolda Ranka,
který ve státech viděl „Boží ideje“ pohyblivé se his-
torickým časem „jako nebeská tělesa v určitých cyk-
lech, ve vzájemně se ovlivňujících gravitačních polích,
v systémech“.²³

Určitě by se daly najít i jiné paradoxy, vlastně by se
dalo nedělat nic jiného než po nich pátrat. Velice
svůdné by bylo probrat například paradoxy „okci-
dentalismu“ nebo proměny evropského romantismu.
V případě okcidentismu by zase bylo možné navázat
na podnětný rozbor Iana Burumy a ukázat, jak již na
sklonku 19. století v západní Evropě vznikají „Zápa-
du nepřátelské“ ideje. Zkoumání romantismu by zase
mohlo vést k objevení nejednoho paradoxu týkajícího
se životnosti tohoto fenoménu. Domnívám se však, že
se mi snad – za přispění literatury – podařilo vybrat
ty historické trendy, které mají pro pochopení kul-
turních dějin přece jen zásadní význam. Nezobrazují
jistě nějaké zákony historického vývoje, ale spíše jisté
tendence, které nám umožňují minulou dobu pocho-
pit. Historikova úloha je poněkud nevďěčná v tom
smyslu, že se dá téměř vždy namítnout, že nezohled-
nil něco významného – zdá se mi ale, že se v zachyce-
ní institucionalizace, revoluční dynamiky, sekulariza-
ce, popularizace vědy, hledání národní identity a his-
torismu dotýkáme přece jen něčeho velmi důležitého,
co patří k 19. století – jak by řekl hudebník a komik
Jiří Grossmann – jako k velbloudovi hrby.

Bonus: Na počátku jsem vyjádřil jistou skepsi ohledně antropologického pojmání kulturní historie a příliš do detailů rozvedených popisů lidských záležitostí v dějinách. Mohou však existovat detaily, které by neměly být přehlíženy, protože jejich prostřednictvím se jednak dozvíme něco podstatného o celkovém směřování určité doby, jednak se jimi nějaké období ozvláštňuje a tím velmi přibližuje. Protože mám rád literaturu 19. století a protože si myslím, že v kulturních dějinách nelze literární díla opomíjet, dovoluji si uvést příklad jednoho takového detailu právě z této oblasti. „Jmenoval se Lulu. Na tělíčku byl zelený, na špičkách křídel růžový, na těle modrý a hrdlo měl zlatové. Měl však mnoho zlovyků, kloval do bidélka, škubal si peří, rozmetával svůj trus a vyléval si vodu z nádržky...“ Ano, řeč je o papouškovi, a to ne o ledajakém. Jedná se o papouška, který by rád vešel do kulturních dějin. Francouzský spisovatel Gustave Flaubert jej totiž učinil jedním z hlavních hrdinů své povídky *Dobré srdce*.²⁴ V ní popsal život prosté služky Felicity, která prožila svůj život v městečku Pont-l'Évêque a jejíž dojemný příběh dovolil autorovi zavzpomínat na vlastní dětství a na svou matku. Jak se pokoušel zvládnout děj svého textu, prostudoval i odbornou monografii o papoušcích. To je jistě zajímavé, nikoli však nejpodstatnější. To, co je prostřednictvím barevného opěření vyjádřeno, nás uvádí do života francouzského maloměsta ve 30. a 40. letech 19. století s jeho nižší šlechtou i jejími poddanými, s jeho všedními i svátečními dny, se starostmi jeho obyvatel, především těch z nižších pater společenského žebříčku. Dozvídáme se například o tom, jak se ve Francii slavívalo Boží tělo a další podrobnosti. Nebyl by to však Flaubert, kdyby zůstal u pouhého zajímavého popisu všedního života prosté služky a jejího papouška. Papoušek se stává symbolem, esencí života staré paní, která si do něj projikuje své touhy a sny. Papoušek se nakonec stává jakousi nadpozemskou, božskou bytostí, která – přestože je nakonec vycpána a rozežrána červy – se stává tím nejdražším, co ještě má v očích stařenky cenu. Ba co víc, Flaubert na konci své povídky nechává umírající služku uzřít pootevřené nebe, v němž se, místo Ducha svatého, objevuje její zvěčnělý obrovský papoušek. Tak se ovšem stalo, že se pták objevil nejen na

nebesích, ale i v kulturních dějinách. Neboť od chvíle, kdy byla povídka otištěna (1877), si můžeme na tomto milém detailu ozřejmovat nejen život prostých francouzských venkovanek, ale také moc a sílu symbolů, které naplňují i celý náš život.

Poznámky:

¹ Přece jen bych rád jednu ze současných definicí kultury uvedl, neboť mi přijde typická pro dnešní chápání: „Kultura je systém naučených vzorců chování a systém symbolů, které kontextualizují a interpretují toto chování.“ Jedná se o definici amerického teologa Philipa Hefnera, který se zabývá vztahem vědy a teologie a působí v Chicagu v Centru pro náboženství a vědu. Srov. Hefner, Philip: *The Human Factor. Evolution, Culture, and Religion*. Fortress Press, Minneapolis 1993, s. 147.

² Za tento krásný příklad vděčím Janu Sokolovi, srov. Sokol, Jan: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Vyšehrad, Praha 1998, s. 247.

³ Dobrou charakteristiku tohoto nového přístupu podává Peter Brown: „Takzvaní ‚teoretikové recepce‘, mezi něž řadím i jezuitského historika a antropologa Michela de Certeau, nahradili tradiční předpoklad pasivní recepce novým předpokladem kreativní adaptace. Tvrdili, že ‚podstatná charakteristika kulturního přenosu spočívá v tom, že ať už je přenášeno cokoli, podléhá to změnám‘. Tito teoretikové kladli důraz nikoli na předávání, ale na ‚přivlastňování‘, což bylo výsledkem adaptace nauky některých církevních otců, kteří doporučovali křesťanům ‚vyplnit‘ pohanskou kulturu stejným způsobem, jako Izraelité vyplnili egyptské poklady“ (srov. Burke, Peter: *Variety kulturních dějin*. CDK, Brno 2006, s. 203).

⁴ „Nástrojem moci k vytváření jednoty státu se po celé Evropě stal jazyk: Národní vlády všude v Evropě usilovaly o to, aby obyvatelstvo uvnitř hranic jejich země hovořilo stejným jazykem, což často vyvolávalo výbuchy regionálního partikularismu. Regionální kultury se nacionalizovaly. O svou kulturní autonomii přišli na nějaký čas Irové, Finové a pobaltské národy. Brutální anglofikační, rusifikační a svedifikační kampaně přikazovaly a násilně vnucovaly těm, jimž se nepodařilo udržet svou moc, jazyk a často i náboženství vládnoucích elit. Strašlivá politika, již se na konci 20. století začalo říkat ‚etnické čistky‘, má ve skutečnosti počátek u takových kampaní, jaké vedli Angličané od časů Alžběty I. do 19. století proti katolíkům v Irsku.“ In: Rietbergen, Peter: *Europe. A cultural History*. Routledge, London and New York 1998, s. 354.

⁵ Sheehan, James J.: Culture. In: Banning, T. C. W.: *The Nineteenth Century. Europe 1789–1914*. OUP, Oxford 2000, s. 129.

⁶ V této situaci není od věci připomenout české reálie prostřednictvím postřehu Jaroslava Stříteckého: „Je tu ještě jiná věc, která mě kdysi zaujala, to bylo ještě ve Stavovském divadle, když to bylo to hlavní divadlo, a tehdy nebyly vstupenky. Vstupenka byla poprvé v Berlíně zavedena 1792 a je to silný znak

demokratizace kultury – kdo si to zaplatí, ten má místo, jaké chce, stavovské rozdíly nehrají roli. Šlechta posílala v Praze služebnictvo držet místa. No a aby ti prostí lidé nedělali v divadle s prominutím bordel, tak jim začali hrát ta česká představení, různé frašky a tak dál a to je počátek českého hudebního divadla ve Stavovském divadle. Opravdu. A po nějakých sto letech pak v drahém sametu Národního divadla hráli i toho Cyrana.“ In: Dál už je jenom ta Angelika. Kulatý stůl na téma Cyrano. *Rozrazil* 04/2008, s. 10.

⁷ Tamtéž, s. 130.

⁸ Příkladem za mnoho jiných je v mnoha směrech určující práce Mony Ozoufové o revolučních svátcích (srov. Ozoufová, Mona: *Revoluční svátky 1789–1799*. CDK, Brno 2006).

⁹ Loewenstein, Bedřich: Revoluce? Několik úvah o sociálních krizích obecně a o českých zejména. In: *My a ti druzí. Dějiny, psychologie, antropologie*. Doplněk, Brno 1997, s. 277.

¹⁰ Tocqueville, Alexis de: *Starý režim a revoluce*. Academia, Praha 2003.

¹¹ Ferguson, Niall: *Britské impérium. Cesta k modernímu světu*. Prostor, Praha 2007, s. 143 nn. Tato publikace je sice v mnoha recenzích prezentována jako obhajoba britského imperialismu a kolonialismu, ale ve skutečnosti je to poměrně „objektivní“ (a přitom skvěle podaný) příběh rozporuplnosti historických dějů, který vypadá jako ideový pouze zdánlivě – totiž na pozadí silné antiimperiálních tendencí, převažujících v politice i v historiografii do nedávné minulosti.

¹² McLeod, Hugh: *Sekularizace v západní Evropě 1848–1914*, CDK, Brno 2008, s. 138. (Arnold Dodel, švýcarský botanik působící v Curychu, autor známého díla *Dodel-Port Atlas*; Ernst Haeckel, profesor na Jenské univerzitě, „německý Darwin“, byl autor tzv. biogenetického zákona a zastánce nauky o přirozeném vzniku člověka z anorganických látek. Tento vynikající profesor zoologie a současně vynikající malíř objektů svého bádání bojoval za darwinismus a potíral jeho nepřátele – jeho nejpopulárnější spis nese název *Natürliche Schöpfungsgeschichte* /*Přirozené dějiny stvoření 1868*/). Vedl například ostrou polemiku s holandským jezuitou biologem Erichem Wasmannem, který evoluci nepopíral, ale její hnací sílu chápal nedarwinisticky. Srov. přehledně o těchto autorech i dalších Komárek, Stanislav: *Dějiny biologického myšlení s appendixem: Vznik, vývoj a eko-etologické významy křídelních kreseb u motýlů*. Vesmír, Praha 1997.)

¹³ V roce 2009 si připomínáme též sté výročí vydání vynikající a průkopnické knihy *Dějiny biologických teorií v novověku* Emanuela Rádl (1873–1942), zakladatele katedry filozofie přírodních věd na Přírodovědecké fakultě v Praze. Kniha je podle odborníků asi nejlepším shrnutím dobových myšlenkových proudů a má tedy výraznou historickou cenu.

¹⁴ Srov. Flegr, Jaroslav: *Zamrzlá evoluce anebo je to jinak, pane Darwin*. Academia, Praha 2006, s. 24–54.

¹⁵ Blanning/Sheehan, c. d., s. 139.

¹⁶ Velmi blízko je na úrovni sociálně-psychologické fenomén osoby „vykořisťovatelské orientace“ popsané Erichem Frommem.

Vykořisťovatelský typ člověka nečeká, až něco dostane darem, bere si to sám, ať už násilím, nebo lstí. Své bližní hodnotí vykořisťovatelské typy výhradně podle stupně upotřebitelnosti, jejich hlavními vlastnostmi jsou cynismus a závist (srov. Kosek, Jan: *Člověk je (ne)tvor společenský. Kapitoly ze sociální psychologie*. Argo a Dokořán, Praha 2004, s. 91).

¹⁷ Podle Jana P. Kučery to byl právě Engels, který po Marxově smrti a po zrušení Bismarckových protisocialistických zákonů vystoupil tvrdě proti Lassalovi a jeho stoupencům, reinterpretoval jednostranně Marxovy rozporuplné postoje a systematicky bořil „lassalovskou legendu“. Nemůže být pochyb o tom, že ho k tomu vedly odlišné politické názory (například na roli Pruska, italskou otázku a německou selskou válku), ale též osobní nevráživost a snad i jistý druh závisti. Srov. Kučera, Jan P.: Karel Marx contra Ferdinand Lassalle. In: *Dějiny a současnost*, 1/2003, roč. XXV., s. 25–29.

¹⁸ Křen, Jan: *Dvě století střední Evropy*. Argo, Praha 2005, s. 136.

¹⁹ „Až sionismus stráví území, která zrovna pohltil, pozvedne oči a bude hledat další kořist... Tak tomu bude stále. To je plán vykreslený v Protokolech sionských mudrců.“ Srov. Novotný, Pavel: Jak myslí Hamas? In: *MF Dnes*, 8. ledna 2009, A 9.

²⁰ Velmi pronikavé je rozlišování historie a historismu u anglického autora C. S. Lewise. Podle něj lze nazvat historismem (historicismem) „víru, že lidé mohou s využitím svých vlastních přirozených schopností odhalit vnitřní smysl historického procesu“. Lewis k tomu uvedl skvělé příklady: „Když Carlyle mluvil o dějinách jako o „knize zjevení“, byl historistou. Když Novalis nazýval dějiny „evangeliem“, byl historistou. Když Hegel spatřoval v dějinách pokračující sebezjevení absolutního ducha, byl historistou. Když vesnická žena říká, že ochromující mrtvice jejího zpustlého tchána byla „trestem Božím“, je historistkou. Evolucionismus, přestane-li být jednoduše biologickou teorií a stává se interpretačním principem celého historického procesu, je formou historismu.“ (Srov. Lewis, C. S.: *Sloni a kapradí*. Návrat domů, Praha 2000, s. 34.)

²¹ Tamtéž, s. 144. Když jsem byl v roce 2007 poprvé v polské Poznani, mnohé jsem pochopil. Na hlavním bulváru budova jako celá brněnská Filozofická fakulta, prostor vyhrazený pěstování historie.

²² Flegr, J., c. d., s. 77.

²³ Blanning/Sheehan, c. d., s. 145.

²⁴ Vycházím z překladu M. Úlehlové-Tilšchové z Aventinské knihovny klasiků, *Flaubertovy spisy*, Praha 1930.

Upravený text veřejné přednášky, proslovené na půdě Filozofické fakulty MU dne 15. dubna 2009.

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.

Žízeň po spravedlnosti jako úděl i kýč

PAVEL ŠVANDA

Ráno čtu čerstvé vydání deníku, které mně palcovými titulky oznámí, kdo komu co provedl, kteří politici, byrokrati, podnikatelé, teroristé, nebo dokonce samotné přírodní síly se provinili proti požadavku světa spravedlivého pro všechny. Šestkrát týdně prožívám svou chvilku morální svrchovanosti nad psaným slovem, večer totéž při televizním zpravodajství. Právě za toto běžně dostupné a zjevně levné sebeospravedlnění platím vydavatelům moralizujících médií. Neboť já, čtenář a divák, stojím vždycky na správné straně, a tedy sám před sebou jsem bělostně nevinný.

Mohu si dokonce obdobný efekt vypracovat i sám pro sebe. V denní praxi jednám co možná konformně a pro sebe výhodně, zato v noci usednu ke svému soukromému deníku, v němž pak s chutí vynadám jiným, druhým, cizím, prostě všemožným pachatelům veřejných i soukromých nepravostí. I já jsem pak majitelem média určeného k vyostření i utišení mé žízně po spravedlnosti.

Půvab našich návyků je podezřelý. Ale rozhodně procítujeme, že požadavek spravedlnosti se nás dotýká osobně. Nemůžeme se mu při běžném způsobu uvažování a vyjadřování dost dobře vyhnout. V rámci konvenčních reakcí pocítujeme jako nespravedlivé a tedy nepřírozené, když „někdo bere hodně“ a „jiný dostává málo“, ať už peněz nebo vyhlídek do budoucna nebo společenské prestiže. Součástí evropské postmoderní kultury je umírněný ideál vyrovnaného a tedy v podstatě nedramatického vztahu mezi člověkem a jeho možnostmi.

A to, co nám pocitově překáží, vesměs vnímáme jako nespravedlnost a tedy zásadní vadu lidského rodu. Domníváme se, že je nespravedlivé, upadne-li člověk do potíží. Námět zpravodajství: teď a tady tento muž a tato žena a jejich děti jsou ve svízelných. Zejména televizní obrazovka dokáže vzbudit okamžitou

účast. Někdo, v české tradici nejčastěji stát, by měl podle našeho běžného citění zasáhnout. Někdy dokonce sami sáhneme trochu do peněženky. Naše dobromyslné reakce svědčí mimo jiné také o tom, že toužíme sdílet svůj život i s jinými lidmi než pouze s nejbližším okolím, jež nám často zůstává nejasné a emocionálně málo přístupné. Mediální kauzy nám umožňují ztotožnit se s cizím člověkem jako s postavou zajímavého příběhu, aniž musíme podstoupit tíživé banální kontakty, jaké přináší únavná všednost.

Nejde ale právě proto o příznaky kýče? Máme dojem určité všemohoucnosti, protože aspoň teoreticky disponujeme vynikajícími spojovacími a dopravními prostředky. Ty nám dovolují nejen vidět a soucítit, ale pomáhat, dokonce i tam, kde kdysi bývali na mapách lvi. Citová účast, vyvolávaná současnou mediální praxí, vede k jakési kvapné rozhodnosti, až k zrychlenému optimismu. Ve skutečnosti, která je odlišná od mediálního obrazu, zbývá na světě velmi mnoho potíží, na něž neplatí nic jiného než trpělivě využívaný čas. Velké lidské problémy se většinou nedají vyřešit tady a teď hned, jak nám namlouvá cit a jak nás popichují vidiny okamžitých, snad dokonce revolučních řešení.

Citová účast, evokovaná mediálními kauzami, nám zabraňuje počítat s reálnou složitostí lidských situací, zejména s časem. V základech našeho dnešního způsobu chápání spravedlivého života „pro všechny“ je však zabudováno mnoho zisků, jež nám předali ti, kteří nás předešli. Ne pro naši současnou technickou všemohoucnost, ale pro ochotu předků konat a snášet břemena historických proměn v čase jsme dnes tím, čím jsme.

Pro agitatory, hlásající radikální společenské opravy a nastolení spravedlivějších životních možností, z toho vyplývá varování, že každé masivní přerozdě-

lování našich současných duchovních i materiálních prostředků je vlastně také masivním přeoráváním minulosti. Naše společné dědictví však také skrývá i nedoceňovaná psychická břemena: mezikmenové nenávisti, touhu po krvavých obětech lokálním božstvům, instinkty původně kanibalistických tlup, ale také podvědomý odpor sedláka k městu a podobně. Jak nebezpečné je provokovat přízraky minulosti, ukázal například Hitlerův životní příběh.

Spravedlnost, přes všechno problematické, co se v jejím jménu také dělo a děje, je tím, po čem touží i mnozí, jejichž duševní život není jinak zvlášť bohatý na mravní požadavky. Je dokonce naší časnou potřebou, když ještě svět kolem sebe vnímáme jen neúplně. Už jako děti posuzujeme své rodiče a učitele především podle toho, chovají-li se k nám spravedlivě. Naš životní obzor je ovšem zprvu příliš nízký, než abychom dokázali posoudit cíle, jež dospělí sledují nutným pedagogickým nátlakem.

V rané dospělosti rozšiřujeme svůj pocit, že se nám nedostává spravedlivého zacházení, na celý „systém“. Tím slovem mladí lidé rozumí veřejné i soukromé dění, jak jsou ho starší současníci právě schopni udržovat, prezentovat a rozvíjet. Mladší – překypující biologickou silou – se vždy považují za spravedlivější než starší, nevyhnutelně otlučení životní praxí, zkušeností, že po neděli následuje pondělí a po pondělku úterý. Prožitek vlastního suverénního smyslu pro spravedlnost je mentální výhodou, ale i psychickou zátěží, s níž se mládí někdy vyrovnává na hranici pokušení sebevraždou, tedy manifestačního odmítnutí lidských podmínek.

Prohřešky politického systému a zejména netečnost držitelů moci vůči spravedlnosti posuzujeme živěji než jiné chyby. Neradi na hříchy proti spravedlnosti – ať už údajné nebo skutečné – zapomínáme. Všeobecné materiální ochuzení, jež s sebou přinášely totalitní režimy minulého století, pomalu upadá v zapomenutí. Účinným apelem na protitotalitní city však zůstávají odkazy na nespravedlivé důsledky rasových nebo třídních represálií. I snahy o nápravu minulých politických a materiálních křivd se dějí především ve znamení touhy po obnovení spravedlnosti.

Výtka nespravedlivého počínání také zásadně delegitimizuje politického soupeře, čehož využívají někteří polemici s bezohledností, která nepoškozuje jen jejich protivníky, ale zároveň boří obecně sdílený veřejný prostor a nakonec právě i smysl pro spravedlnost. Příkladem je tradiční marxistická, případně postmarxistická polemická deklarace, že kterýkoliv vykořisťovatel je vždy v nepravu vůči vykořisťovanému, přičemž stigmatizující nálepky vykořisťovatele se dostane prakticky každému, kdo stojí v cestě absolutní moci levicového bojového klanu. Touto polemickou figurou začíná radikalistické zneuctívání všech protivníků i konkurentů. Důsledkem je záměrné poškození společného chápání světa a jeho radikální záměna za selektivní pojetí spravedlnosti. Otevírá se tím cesta k sektářskému násilí, jež se vždy ospravedlňuje „hříšností“ protivníků. Dehonestace z původně myšlenkového protivníka dělá nepřítele. Ta bezectná zrůda by měla skončit nejlépe někde v zapomenutém hrobě.

Ideál spravedlnosti na nás běžně naléhá i v matoucích podobách právě proto, že je to jedna z podstatných barev našeho obrazu světa a lidského osudu a zřejmě patří mezi naše bazální psychické potřeby. Je nám nedosažitelnou, avšak zároveň nutnou metou, žhavým znamením, dost podobným inspirující představě ideální lásky. Je v nás cosi jako citový vklad, základní hlubinný reflex žízňě po spravedlnosti, která chce být opět a opět upokořována téměř za jakoukoliv cenu. Jako za láskou, tak i za spravedlností dokážeme jít i s mimořádnou bezohledností k sobě i k jiným. Proto se také vůle ke spravedlnosti často přelévá v touhu po pomstě.

Psychická tíseň nás však upozorňuje, že s požadavkem spravedlnosti je tomu podobně jako s časem. Čím více spěchám a čím netrpělivěji čerpám čas, který mám k dispozici pro určitý výkon, tím více se mně právě tento čas újí. Ztrácí se, míjí mě jaksi nevyužit. Dokážu-li naopak vydechnout a přimět se k rozvaze, konečně se cítím volněji. Pak „mám“ čas na práci, na odpočinek, na lásku, na cestu. Alespoň dočasně čas skoro „vlastním“.

Také cit pro spravedlnost a jeho prožívání může duši uštvat a psychiku zahltit nedostatkem rozvahy, netrpělivostí, panovačností. Po zkušenostech minulé-

ho století bychom neměli přehlédnout nebezpečí, jež v sobě skrývá počínání všech, kdo chtějí svou touhu po spravedlivém údělu „pro všechny“ uspokojit příliš rychle, příliš rázně, takže za sebou zanechávají oběti nesnášenlivého spravedlivectví.

Právě člověk, který si o sobě myslí, že zasvětil své síly hledání spravedlnosti, je často přímo tísněn nespravedlností, která ho, jak on se domnívá, a podle toho, jak svůj úděl osobně prožívá, vysává ze všech stran. Časem pak zbude z původně vstřícného idealisty zatrpklý totem žlučovitého karatelství. A nutno dodat, že notorický kverulant je ještě tou snesitelnější variantou. Občas se z bojovníka za spravedlnost, pozbyvšího úctu k lidské míře, vyvine úspěšný tyran. I Lenin, Stalin, Hitler, Pol Pot a mnozí další začínali svou podivnou politickou dráhu jako zanícení bojovníci za údajnou pravou spravedlnost, i když obrysy i praktické pojetí spravedlnosti se u nacionalistů a marxistů lišily. Ideál spravedlnosti zřejmě může působit nejen jako maják, ale i jako droga. Pak zatemňuje lidské vědomí a vyřazuje z provozu osobní svědomí.

Spravedlnost je však také významným pojmem náboženského chápání lidského osudu, neboť právě zde hraje osobní i kolektivní svědomí význačnou úlohu. V Horském kázání Ježíš konstatuje, že blahoslavení a tedy Bohu blízcí jsou právě ti, kdo žízní po spravedlnosti. Toto upřednostnění a křesťanský příslib se však sotva týkají aktivistů, kteří hodlají spravedlnost nastolit pěstmi a za cenu prolité krve. Násilné podnikání jasně protirečí ostatním apelům Horského kázání.

Pokud neprosazují svůj postoj jako jediné správný, a proto obecně závazný, ponechávám-li v potenciální platnosti i odlišná vyjádření ideálu spravedlnosti, přirozeně náležející k odlišným osudům, podvoluji se pokojně bohatství lidské existence. Pak mám naději, že se nestanu obtížným moralistou, případně spolupachatelem nebezpečné tyranie. Spravedlnost je ideálem, o který usilují především uvnitř vlastního osudu. Za ten také zodpovídám, nikoliv za nepřehlednou množinu osudů, s nimiž sdílím čas své fyzické existence. Nebo naopak nastolím jedinečnou a vyhraněnou spravedlnost jako závazný požadavek, jemuž se mají přizpůsobit hlavně všichni ostatní lidé kolem mě. Naléhám a vynucuji si změny. Především usilovně refor-

muji společenské instituce, přičemž neberu ohled na minulost a tradice ani na konkrétní lidské životy. Podle mého pevného přesvědčení zlepšené státní, hospodářské, kulturní, pedagogické či náboženské instituce automaticky zrodí spravedlivější společenský řád, jemuž se postupně přizpůsobí polepšení jednotlivci i společenské skupiny.

Při svém odhodlaném počínání možná docílím určitých hmotných zlepšení některých osudů, ale zároveň vyprovokuji rozsáhlou vlnu lidského žalu, která potřísní přes obzor žijících generací i psychiku dosud nenarozených. Důkazem jsou například stíny politických zločinů dvacátého století, jež dosud ovlivňují a někdy podivně radikalizují myšlení lidí, kteří se zdánlivě narodili už mimo dosah nejhorších historických událostí.

Není spravedlivé zmocňovat se spravedlnosti silou vůle. Příliš těsně sevřena v lidských rukou spravedlnost hyne. Spravedlnost, o níž také mluvil Ježíš v Horském kázání, obsahuje zřejmě některé zastřené významy a podstatná tajemství, která patří k lidskému údělu, tak jako láska, na rozdíl od čistě přírodních existencí. Tyto obsahy našich životů však nejsou zřejmé na první pohled, a vůbec už ne dosažitelné různými údery. To ale těžko chápe technický člověk, který cíleně bere svůj osud a celý svět do svých rukou a odmítá uznat jiné než své kompetence pragmatika. My sami toužíme být soudci, vykonavateli rozsudku i odsouzenými bez možnosti odvolání k vyšší spravedlnosti. Přesvědčujeme se navzájem, že tak dosáhneme revolučního rozšíření lidských svobod.

S tím souvisejí další tradiční i současné problémy. Za úroveň své existence vděčíme množství diferencovaného úsilí těch, kteří se v minulosti nebáli iniciativně odlišit od nehybného množství setrvalých osudů a měnili náš svět. Avšak své naděje na spravedlnost vkládáme do představy nehybné rovnosti. Celkem běžná je záměna ideálu spravedlivé rovnosti mezi lidmi za ideu jejich nehybné stejnosti. Evropské dějiny byly svědky celkem úspěšných pokusů vynutit si rovnost mezi lidmi stejným nebo chcete-li rovným uspokojováním lidských potřeb. O úspěchu lze mluvit potud, že metodickými administrativními postupy (včetně systematických represálií) bylo možno podě-

lovat rovným dílem nejširší vrstvy. Dočasně jsou sociální rovnost ba i stejnost vyhlídek dosažitelné, i když víme, že drasticky rovnostářské experimenty pravidelně vedou k materiálnímu zchudnutí a duchovnímu zhroupení.

„Což má X jiný žaludek než Y?“ opakovaně a zvučně volají proroci úzce pojaté spravedlnosti. Máme snad celkem obdobnou zažívací kapacitu, nikoliv však rozum, natož emocionalitu. Silně se lišíme právě ve svých životních přáních.

Lidské touhy i potřeby zůstávají velmi diferencované nejen pod tlakem převýchovných institucí, v něž tolik doufali jakobínští rovnostáři, ale i pod vlivem obchodní reklamy. Je jistě možno docílit stavu, kdy „všichni“ pro tu chvíli věří v ten či onen populární politický nebo komerční slogan, důvěřují jistě populární osobnosti, usilují získat tentýž módní výrobek. Ale tyto úspěchy v nastolování stejnosti – rovnosti přání jsou očividně jen dočasné. Rozsáhlé potřeby lidské psychiky jsou v zásadě velmi rozdílné, v podstatě vůlí neovladatelné. To je dobře vidět zejména na těch lidech, kteří v soukromí možná sní svůj sen o náhlém povýšení do milionářského stavu, avšak v praxi naopak pilně usilují prožít svůj život v relativním bezpečí a poklidu ekonomického a kulturního průměru.

Máme právo usilovat o dobře naplněný osud osoby, rodiny, národa i širšího lidského společenství. Ale nemáme právo očekávat, že nám veřejné instituce zajistí spokojené přežívání, a to bez ohledu na to, kým jsme a jak jednáme. Současnou ideovou ikonou a zároveň problémem je předpoklad, že jsme si všichni rovni v právu na štěstí, a to bez ohledu na to, zda jsme pro sebe vůbec schopni něco udělat. Údajná rovnost v právu na spravedlnost a tedy na osobní štěstí je silným dobovým tíhnutím, jež má až sílu předsudku matoucího zdravý rozum. Toužíme rázem vyrovnat sociální difference i těch skupin obyvatelstva, regionů, kontinentů, jejichž sociální i duchovní vývoj se zřejmě pozastavil nebo zpomalil před věky. Což je velmi pyšný záměr.

Touha po spravedlnosti, kterou často obracíme jako zbraň proti svému okolí, je projevem nedostatečně reflektovaného nároku, s nímž se ve skutečnosti obracíme hlavně sami na sebe. Žízním především po ospravedlněném, po neúzkostném vědomí sebe. Toužím tedy po dobrém svědomí. Žádá to po mně má psychika, chce to, je-li ještě to slovo povoleno, má vlastní duše. Žiji-li zprahlým způsobem a bez fungujícího rozlišování spravedlivého od nespravedlivého, stávám se vysušenou figurou bez hlubších životních reakcí. Pociťuji sice trvalé neuspokojení sám nad sebou, ale promítám si ho spíše do vnějšího světa. Ten mně pak pochopitelně připadá neuspořádaný, absurdní, zásadně „nespravedlivý“. Vůle k podstatnému zadostiučinění na sebe často bere podobu úsilí o realizaci více nebo méně radikálních společenských reforem, až utopických vidin. Základním problémem je však živá touha utopiků po osobním ospravedlnění.

Ani dokonalejší veřejné, politické, právní a ekonomické instituce mnoho nezmění na problematickém osobním životě, zaviněném například nepraktickými představami o nulovém rozdílu mezi dobrem a zlem. Právě můj osobní podíl na ideji spravedlivé existence je tím, co je ve skutečnosti po mně vytrvale požadováno, i za cenu trápení, jež tento životodárný duševní konflikt s sebou nevyhnutelně nese.

Vnější rovnost v uspokojování lidských potřeb, třeba i mocí tvrdě vynucovaná, nemůže utlumit trvalý apel na niterný požadavek osobního ospravedlnění. Zřídka se ocitáme aspoň na dohled tohoto zastřeného ideálu, který však přesto o sobě dává palčivě vědět. Jeho požadavek snad ještě nejčastěji utišíme aktivní účastí s nejbližšími lidskými osudy, právě s těmi, jež často přehlízíme, neboť jsou běžně zacloněny vějíři mediálních invazí, vybízejícími spíše k manifestační solidaritě se vzdálenou jinakostí.

Pavel Švanda je spisovatel, přednáší na Divadelní fakultě JAMU v Brně.

Stát, církev a katedrála

STANISLAV BALÍK

Máme-li se zamýšlet nad zkušenostmi zahraničních zemí ve vztahu státu a církve a zodpovědět tak důležitou otázku, komu tam patřívá katedrála: státu, či církvi, nejsme v jednoduché situaci. Neexistuje totiž jeden jediný model tohoto vztahu, a to ani v rámci západní, střední či východní Evropy. Více než v jakékoli jiné oblasti veřejného života je totiž vztah dvou mocí – světské a duchovní – determinován historickými okolnostmi a resentymenty řady uplynulých století.

Oddělení moci duchovní a světské

Platí-li v Evropě alespoň něco společného pro všechny země, je to unikátní evropský jev, resp. jev vlastní západní civilizaci, a sice oddělení státu a církve, jež má své kořeny nejpozději v 11. a 12. století a takzvaném boji o investituru. Je to proces, kterým si Evropa prošla bezmála před tisíciletím a který vedl k západnímu zázraku plurality mocí a z ní plynoucí svobody individua, tedy procesům, jimiž si nezápadní svět neprošel a který dodnes (nebo právě dnes?) působí řadu problémů v muslimském a asijském světě.

Ve středověku složitě dosahovaná rovnováha moci státní a duchovní začala brát za své s počátkem osvícenství, kdy se stále zřetelněji vyslovovaným a touženým státním monopolem nad lidmi začal převažovat stát. Ten si své choutky uspokojoval v éře osvícenského absolutismu, k prvnímu skutečně velkému státnímu triumfu pak došlo za Velké francouzské revoluce, za oné pramáti všech dalších revolucí.

Postupem doby se tak stalo, že se evropské církve dostaly „do nevýhodné pozice slabšího partnera/protivníka, kterého je možné využít a případně též zneužít“.¹

Spolu s postupem moderny sílily – ale to už v každém státě jinak – sekularizační tendence a pokrokové třesnění, které vše staré, tradiční, považovalo a považuje za zpátečnické, zavrženíhodné. Církve, hlavně ta katolická, tak už přestaly být dobré i k onomu zneužívání, heslem doby se naopak stalo jejich odstranění (přinejmenším) z veřejného života.

Odluka církve od státu

Přáním, o němž by se skoro nabízelo říci „zbožným“, všech pokrokářů 20. století pak byla odluka církve od státu. Na samotném počátku 20. století v roce 1905 došlo ke vzorové odluce – ve Francii, „což byla odluka, která se podobala spíše rozvodu, kdy se manželé nejen pohádají, ale navíc si spílají. Tento typ rozluky se někdy označuje jako románský a je pro něj charakteristická strohost a důslednost.“²

Evropská situace tehdy reagovala na vývoj katolicismu po I. vatikánském koncilu. Půda pro francouzské radikální řešení se chystala německým kulturním bojem (*Kulturkampf*) v 70. a 80. letech 19. století. Tento „boj“ měl obdobu v řadě dalších zemí.

Se sílícími útoky státu na církve se obvykle pojilo rozpouštění jezuitského řádu, uzákonění rozvodů, rozpouštění řeholí a především rušení symbolu všech symbolů – povinného církevního sňatku. Ten zdaleka nebyl a není znakem pouze komunistických režimů, je vlastní zemím napoleonsko-bismarckovské tradice.

Odluku hlásaly rovněž totalitní režimy, nicméně v její nejostřejší podobě, která znamenala faktickou fyzickou likvidaci církví. Aby bylo terminologické zmatení ještě větší, jako odluka bývá označován i vesměs přátelský model vztahu státu a církví, jak jej známe například z USA: náboženství je chráněno, k církvím se stát chová neutrálně a respektuje je právně v rámci svých obecných právních předpisů. Naprostým opakem odluky pak je model státní církve

ve, který, ač nominálně ještě v některých evropských (výhradně protestantských) zemích funguje, již fakticky neexistuje.

Převládajícím evropským trendem současnosti je systém nazývaný jako kooperace. Stát v něm uznává nezastupitelnou či obtížně zastupitelnou roli církve v určitých oblastech života společnosti; patřívá k nim působení církví ve vězeňství, armádě, posttraumatické péči, činnost církevních zdravotnických struktur, charit a diakonií, případně existence církevního školství. „Kooperace předpokládá ze strany církve i státu neutralitu a respektování svobody vyznání a jejich projevů. Nedává tedy církvím privilegované postavení ve společnosti, ani nepodporuje projevy klerikalismu.“³

Přesto, že se tedy v současnosti v Evropě setkáváme především s modelem kooperačním, právní postavení církví, a tedy i jejich majetková práva se značně liší – Francie na straně jedné, Rakousko či Itálie na straně druhé. Obecně lze konstatovat, že tam, kde v první polovině 20. století nedošlo k útokům na církev a nebyly silné tlaky na dobově chápanou odluku, zůstalo postavení církví silné a tamní systémy se dodnes vyznačují vstřícnou kooperací, silným majetkovým zázemím církve apod. Tam, kde k odluce došlo, sáhlo se i na církevní majetky. Symbolem je právě Francie, kde podle zákona z roku 1905 všechny kostely postavené do té doby patří státu – včetně všech gotických katedrál, s těmi nejznámějšími v čele. Katolická církev má ale garantováno, že je může bezplatně užívat; opravy hradí stát.

Mimoevropským příkladem radikální odluky bylo a je Mexiko. Přestože je tradičně katolické, má současně dlouhou tradici pokrokářských ateistických vlád datujících se hluboko do 19. století. Země přerušila oficiální styky s katolickou církví po zastřelení císaře Maxmiliána Habsburského v roce 1867 a neobnovila je až do roku 1992. Až dodnes pak mají klerici zákonem zakázanou politickou činnost, ačkoli od roku 1992 mohou alespoň nosit na veřejnosti církevní oděv. Církve sice již mohou vlastnit majetek, ale až ten, který nabyly po reformách roku 1992. Drtivá většina kostelů tak je státních, církve je mohou užívat a určovat, jaký ritus v nich bude slaven. Dluž-

no podotknout, že toho využívají i v rámci politického boje.

České země a místní tradice

V současné době se v České republice hovoří spíše o přátelské odluce – na jedné straně se státní moc neodvozuje od náboženské autority, existuje skutečná náboženská svoboda, stát připouští působení více církví, umožňuje jim veřejné působení v armádě, vězeňství, zdravotnictví, školství a církve se neúčastní politického zápasu o moc. Samozřejmě existuje celá řada sporných oblastí – nedořešené majetkové vztahy a z toho plynoucí situace, kdy stát hradí platy duchovních, evidence církevních právnických osob u státních úřadů apod. Pak je tu ovšem onen symbol – katedrála.

Kdybychom měli posuzovat český model jen podle současného majitele svatovítské katedrály, museli bychom říct, že se jedná jednoznačně o francouzský model odluky. A vlastně bychom nebyli tak daleko od pravdy.

Při promýšlení tradic českého vztahu státu a církve (církví) musíme jít, podobně jako v jiných oblastech, do historie. Omezení poutí a procesí, aby lidé více pracovali; zavedení *numeri clausu* pro kláštery, aby stát neztratil příliš mnoho pracovních sil; postavení klášterních statků pod státní kontrolu; rušení klášterů; zákaz vzájemných styků řádů se zahraničím, a to včetně styků s řádovými představenými; příkaz, aby se veškerý písemný styk duchovních s římskou kurií děl výhradně prostřednictvím ministerstva zahraničí; zákaz uveřejňovat a vyhlášovat papežské listiny bez svolení vlády; úprava teologického studia; podrobení všech teologických spisů, modlitebních knih a celé náboženské literatury státní cenзуře; zrušení většiny počtu svátků; zákaz procesí do zahraničí, včetně poutí do Říma; rušení náboženských bratrstev a přebytných kostelů a kaplí; zrušení diecézních kněžských seminářů a zřízení tzv. generálních kněžských seminářů apod.⁴ Ne, nejedná se o výčet zásahů komunistického státu do života katolické církve, jde o několik prvků „církevní politiky“ doby vlády Marie Terezie a Josefa II. v druhé polovině 18. století. Doplníme-li seku-

larizaci (zestátnění) značné části církevního majetku, zřízení Náboženské matice, jež existovala až do konce 20. století, bude výčet téměř úplný.

To je jedna z hlavních tradic, která má vliv dodnes. Stát si v době tereziánských a josefínských reforem učinil z církve služku; ta jí zůstala ještě hluboko do 19. století.

Ke konci 19. století pak také v české společnosti nabralo na síle pokrokářství se specifickou českou variantou kulturního boje. Jednou z jeho ústředních postav byl Tomáš G. Masaryk, v té době chápaný jako ústřední protivník katolíků, pozdější úhelný kámen prvorepublikové státní ideologie a mytologie.

Francouzská inspirace se v době formování základů první republiky promítla do řady oblastí – v podobě ústavy, volebního systému, výstavby armády. Chybělo jen málo, aby naplno zafungovala i pro vztah státu a církvi. Vždyť požadavek odluky – až v podobě magického zaklínadla – stál v ideových základech první republiky; naplněn nebyl jen shodou okolností.

Odmyslíme-li si největší ukrutnosti politických procesů, újmy na životech či osobní svobodě komunistické éry, v řadě ohledů církevní politiky poúnorový režim pouze završoval a dokončoval naděje a tužby většiny prvorepublikových politických elit.

Komunistický režim, jak již bylo naznačeno, nestavěl ve své snaze o restrikcii církevního života na zelené louce. Mohl se inspirovat, a v mnoha případech skutečně šlo o vědomou inspiraci, tradicí, která byla v českých zemích přítomná dvě stě i více let.

Katedrála

Jak již bylo zmíněno, vztah s církvemi (ale především s církví katolickou) nebyl vyřešen zákonem před rokem 1948 (1938) jen náhodou, a tak se k docílení téhož, čeho se ve Francii dosáhlo odlukovým zákonem v roce 1905, muselo v případě pražské katedrály dojít komplikovanou cestou vyvlastňování skrze vyhlášky, přílohy zákonů apod. v padesátých letech.

Pokud bychom posuzovali pouze historické kořeny a vývoj vztahu státu/společnosti a církve/církví před rokem 1948, je s podivem, že k vyvlastnění katedrály nedošlo už tehdy. Dnes bychom neměli o čem

mluvit. V tomto kontextu je tak spíše překvapující, že se český stát staví vůči církvím tak příznivě v řadě dalších oblastí. To je ale velmi pravděpodobně způsobeno dobou a kontextem obnovy české demokracie v devadesátých letech, kdy se zapomnělo na skutečnou, autochtonní, domácí tradici a přednost dostal (pro církve naštěstí) mezinárodní kontext demokratičujících se zemí, kde bylo *salonfähig* chovat se k církvím slušně a vstřícně. Návrh na obligatorní občanské sňatky z nedávné doby, jakkoli se církvím nemusí líbit, sledoval logiku historického vývoje českého vztahu státu a církvi.

Není nutné debatovat o charakteru katedrály – zda je více národním symbolem, nebo hlavním chrámem církve přinejmenším v Čechách; přičemž každá z těchto variant má jiné konotace. V této souvislosti není nezajímavé srovnat katedrálu s kdekým venkovským kostelem. Na „obyčejných“ kostelech zdobí vrchol věže zlacený kříž, který většinou tvoří jakýsi symbolický vrchol – nejvyšší bod – celé obce. Když se na konci čtyřicátých let 20. století nově zlatil kříž na kostelní věži v naší obci, ženy sundávaly z uší náušnice a věnovaly je k větší cti a slávě Boží. Když se podíváme na věže svatovítské katedrály, všimneme si, že na obou novogotických věžích není zakončení vůbec žádné, na barokní věži je namísto kříže – zlatý český lev!

Důležité zjištění vyplývající ze srovnání s okolními zeměmi říká, že samotné vlastnictví katedrál nevypovídá nic o *současném* vztahu státu a církvi. V Bavorsku vlastní katedrály stát, a přitom lze tamní vztah označit za vstřícnou kooperaci. A ačkoli na druhou stranu byly v komunistickém Československu s výjimkou svatovítské všechny katedrály ve vlastnictví církve, nežila církev svobodně.

Nelze si ani dost dobře představit, jaké zisky z případného vítězství ve sporu o katedrálu, jež je navíc stále více nepravděpodobné, mohou církvi vyvážit všechna negativa, která spor přináší pro její obraz ve společnosti. Sociální vědci dobře vědí, že není důležité, jaká je věc ve skutečnosti, jaká je pravda, ale jak je vše interpretováno. Ve věci katedrály církev v interpretaci fatálně selhává – dokonce působí dojmem, že se v roli týmu z okresního přeboru střetává s protivní-

kem hrajícím první ligu. A prohrává skutečně rozdílem celých tříd. I když by právní kultuře země a historickému morálnímu povědomí národa jistě prospělo, kdyby to, co bylo ukradeno, bylo vráceno (a o tom, že katedrála ukradena byla, jsem pevně přesvědčen), existuje důvodná obava, že se církev v tuto chvíli svým setrváním na nutnosti vysoudit katedrálu zpět ještě více shodí. Prohraje-li, nebude to jediná polistopadová restituční křivda. Svě by mohli vykládat skauti, řada dalších spolků i běžných občanů. Přijme-li církev jako fakt státní vlastnictví a pokusí se rychle se státem domluvit, projeví dobrou vůli. Ukáže také, že nelpí na majetku za každou cenu, což se nejen v mediálním věku cení.

Poznámky:

¹ Hanuš, J.: „Historie a perspektivy vztahu církví a státu“. In: *Vztah církví a státu*, Centrum pro ekonomiku a politiku, Praha 2004.

² Tamtéž.

³ Duka, D.: „Přátelská odluka a kooperace jsou si blízké“. In: *Vztah církví a státu*, Centrum pro ekonomiku a politiku, Praha 2004.

⁴ Srov. Kadlec, J.: *Přehled českých církevních dějin 2*, Zvon, Praha 1991, s. 152–169.

Přednáška zazněla na semináři *Symbol jednoty zdrojem sváru*, pořádaném Arcibiskupstvím pražským a Metropolitní kapitulou u sv. Víta 12. května 2009 v Praze.

Stanislav Balík, politolog a historik, vedoucí Katedry politologie FSS MU, zabývá se moderní českou historií, nedemokratickými režimy a komunální politikou.



CEP nabízí sborník č. 75/2009 „Rozvojové země - potřebují pomoc, nebo volné trhy?“, do něhož přispěli **Nomsa Duba, Hynek Fajmon, Jan Kohout, Mojmír Hampl, Václav Klaus, Dušan Tříška, Walter Williams, Martin Slaný, Tomáš Munzi, Lukáš Kovanda a Marek Loužek** (editor sborníku). Předmluvu ke sborníku napsal prezident **Václav Klaus**.

Cena: 70 Kč, 85 stran.

cep
CENTRUM
PRO EKONOMIKU A POLITIKU



CEP nabízí knihu **Ivana Breziny** *Zelená apokalypsa*. Autor v ní vyvrací řadu populárních mýtů o životním prostředí. Zabývá se změnou klimatu, energetikou, geneticky modifikovanými plodinami, globalizací, recyklací odpadu, ekoterorismem, národním parkem Šumava, nevládními ekologickými organizacemi a Stranou zelených. Předmluvu ke knize napsal prezident **Václav Klaus**.

Cena: 200 Kč, 440 stran.

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

Martin Buber a jeho ohlas v českých zemích

JAN LUKAVEC

Martin Buber je autor, o kterém Miroslav Petříček prohlásil, že „jeho dílo nezastaralo, protože je schopno stále provokovat nové otázky“, a také, že je to „velký předchůdce, třebaže není snadné říci, co vlastně inspiroval“. Co tím známý soudobý český filozof míní? A jaká je historie přijímání Buberova díla v Čechách? A kdo vlastně byl Martin Buber?

Narodil se roku 1878 ve Vídni v židovské rodině. Jeho děd byl významný učenec, který se věnoval studiu židovských chasidských tradic a tóry. U něho ve Lvově strávil Martin Buber dětství a studoval zde na polském gymnáziu. Po maturitě roku 1896 studoval ve Vídni, Lipsku, Curychu a Berlíně, a to filozofii, psychologii a germanistiku, mezi jeho učiteli byli i Wilhelm Dilthey a Georg Simmel. Roku 1921 se Buber sblížil s filozofem Franzem Rosenzweigem a působil v jeho škole. O dva roky později vydal své nejznámější dílo *Já a Ty*, o kterém Miroslav Petříček napsal, že je lze číst jako záznam mystické zkušenosti, ale také jako hluboký a originální výklad filozofické antropologie. Od roku 1925 Buber pracoval společně s Rosenzweigem na novém překladu bible, který se snažil zachovat co nejvíce rysů hebrejského originálu. V letech 1930–1933 byl profesorem židovského náboženství a etiky na univerzitě ve Frankfurtu nad Mohanem, na protest proti Hitlerovu převzetí moci však roku 1933 rezignoval a roku 1938 odjel do Jeruzaléma, kde učil na tamější Hebrejské univerzitě antropologii a sociologii. Od roku 1951 hodně cestoval a přednášel v Evropě i v USA, získal mnoho významných cen a vyznamenání. Zemřel v Jeruzalémě roku 1965.

Pražané Buberovi rozumějí: Buber mezi F. Kafkou a A. Kolmanem

Roku 1899 se ve Vídni seznámil s Theodorem Herzlem a připojil se k jeho sionistickému hnutí. Roku 1902 se začal zabývat chasidstvím, jehož životní a náboženská praxe mu byla daleko bližší než politické cíle

sionismu. Buberovy přednášky *Tři řeči o židovství* byly proneseny v letech 1909–1911 v Praze, kam Buber přijel na pozvání židovského studentského kroužku Bar Kochba. Podle uznávaného odborníka na Buberovo dílo Maurice Friedmana přitom Buberův skutečný vliv odstartovaly právě zmíněné *Tři řeči*, jejichž „existenciální apel“ se z Prahy šířil od Španělska až po Maďarsko¹ a ještě dál. Jak později vzpomínal v Praze narozený židovský filozof, po emigraci do Palestiny první ředitel Židovské národní knihovny a Buberův přítel Samuel Hugo Bergmann (1883–1975), Buber se roku 1904 „stáhl ze stranického zápolení a šel osamělou a těžkou cestou znovuobjevení chasidismu“. Právě jeho pražské vystoupení znamenalo prolomení této jeho vědomé odloučenosti.² Americký historik Hillel J. Kieval dokonce tvrdí, že Buber jako obdivovatel F. Nietzscheho pravděpodobně svůj příjezd do Prahy vnímal jako obdobu Zarathuštrova sestupu z jeho samoty v horách: také Buber prý cítil, že doba jeho meditací se úspěšně završila, a on byl nyní připraven začít předávat své poselství lidstvu. „Praha a Bar Kochba prostě přišly v ten správný moment.“³ Buberovo vystoupení u nás tedy vzbudilo velkou odezvu a mezi členy Bar Kochby Buber získal četné přátele, vedle S. H. Bergmanna ještě F. Weltsche (1884–1964), a především Maxe Broda. Ten později přiznal ve své autobiografii *Život plný bojů*, v níž je Buber jednou z nejčastěji zmiňovaných osob, že právě on měl velkou zásluhu na jeho „židovském vývoji“, tedy na jeho příklonu k židovství a sionismu.⁴ Buber s těmito svými přáteli z Prahy udržoval blízké vztahy



Ilustrace Milady Marešové ke knize *Chasidské povídky* ve vydání z roku 1937.

až do konce života. Přednášky Bar Kochby navštěvoval také Franz Kafka, který se s Buberem několikrát setkal, v dopisech se o něm ovšem vyjadřoval ambivalentně: „Včera jsem mluvil také s Buberem, který je osobně svěží a prostý a významný a nemá nic společného s těmi mdlými věcmi, které napsal.“ (19. 1. 1913) Zatímco Buber o Kafkovi napsal studii *Kafka a židovství*,⁵ Kafka zase podle některých interpretů reagoval na Buberovo pojetí židovské komunity povídkou *V kárném táboře*.⁶

Buberovy vztahy zvláště k německojazyčné Praze tedy nebyly vůbec zanedbatelné, z těchto důvodů není zcela protismyslné, že právě v Praze po roce 1989 přechodně fungovalo „Center for Buber Studies“ (Centrum pro buberovská studia), jež se mělo zaměřovat na výzkum Buberova života a díla a na studium židovského existencialismu a „dialogické fenomenologie“. Instituce bohužel zřejmě zanikla dříve, než stihla vyprodukovat jediný dokument vztahující se k Buberovi.

H. Kieval ovšem připomíná, že i když psal Buber německy, do konce života se pokládal za polského Žida, některé své ranné eseje napsal polsky a v tomto jazyce přednášel ještě roku 1943. A právě multikulturalnost Prahy, která Buberovi mohla připomínat podobně pestrý Lvov, podle Kievala přispěla k tomu, že Buber přijal pozvání od Bar Kochby. Však také Buberovo publikum bylo národnostně pestré, jeho vystoupení se účastnili i lidé pocházející z česko-židovského prostředí, například Arnošt Kolman (1892–1979), který teh-

dy procházel krátkou „sionistickou etapou“ svého života, než se brzy nato jeho zaslíbenou zemí stal Sovětský svaz. Tento pozdější komisař Rudé armády a přední komunistický ideolog se v době Buberových návštěv Prahy společně se svým bratrancem Jiřím Langerem učil hebrejsky, protože „považoval za svou povinnost ovládat řeč svého tolik zkoušeného národa“.⁷ Buberovy přednášky Kolmana natolik zaujaly, že je přeložil do češtiny a roku 1912 vyšly pod názvem *Tři řeči o židovství* nákladem Spolku židovských akademiků Theodor Herzl. V předmluvě vyzdvihl Buberovu „mystickou metafyzickou filozofii“, která „vniká v nejhlubší nitro duše“. Dalším účastníkem Buberova projevu byl Alfred Fuchs, pozdější katolický konvertita, který pak psal o „prorockém zjevu“ tohoto „hlubokého interpretátora židovské mystiky“. Fuchs byl mimochodem přítelem J. Langer, a právě jeho Langerova rodina obviňovala z toho, že Jiřího „naočkoval náboženskou mystikou“.⁸ Jiří Langer se u nás pak stal velkým propagátorem chasidství, stejně jako Buber, kterého ovšem Langer ve své slavné knize *Devět bran* zmiňuje jen okrajově.⁹

Ale ještě zpět ke *Třem řečem o židovství*: ty si u nás získaly popularitu i v kruzích mimožidovských. Jiří Karásek ze Lvovic například ocenil, že Buber je „básník, jenž neřeší židovské otázky abstraktními úvahami, ale vřelou, vášnivou intuicí; i kdo nevěří v renesanci židovské rasy, zaujat bude hlubokými poznatky, jež Buber vyanalyzoval z židovské povahy“. Vysoce knihu ocenil také Arne Novák, který Bubera nazval „jedním z nejchrabřejších bojovníků za idealistickou renesanci“, zároveň pro něj byl „mistrem v rozboru jevů sociálních“, navíc „vyniká bystrým zorem dějinným, osvědčil se v psychologii hromadných a národních úkazů“.¹⁰ Velmi podobně chválil F. X. Šalda u Bubera, Herzla a dalších židovských autorů jejich „opravdový silný idealismus; překrásné a vysoce významné, zač není možno dosti si jich vážiti, jest u těchto sionistů, že nedovolávají se ničeho racionálně vnějšího, neapelují na nic jiného než na vnitřní spontánnost a sílu duše židovské“.¹¹

Navzdory této pozitivní recepci u nás pak dlouho žádná Buberova kniha nevyšla (až roku 1937 *Předsudky mládeže: proslov k židovské mládeži v Praze dne 13. ledna 1937* a *Chasidské povídky* v překladu Otto

F. Bablera).¹² O rok později se pak o Buberovi hojně a velmi pozitivně psalo u příležitosti jeho 60. narozenin: Arne Novák o něm tehdy v *Lidových novinách* emphaticky provolával, že „nad jeho slovy a spisy se klenula věčnost, toto povědomí dodává moudrému a krásnému filosofu a kazateli trvalé síly“. Tu mu podle Nováka nemohly „odníti ani tragické osudy Židů v Německu, protože jeho polem jest věčnost“. Podobně Bubera zhodnotil v sociálně demokratickém *Právu lidu* A. M. Píša jako „ušlechtilého učence a myslitele“. Píša, který stál u zrodu programu proletářské poezie, ovšem u Bubera vyzdvihl sociální akcent jeho díla: „jestliže křesťanským církvím království Boží není z tohoto světa, což má pak vzápětí stát odduchovnělý, podle Bubera jest židovským posláním překonat tento dualismus a činorodě uskutečňovat říši Boží už na tomto světě“. Na otázku, nakolik je taková charakteristika oprávněná, se pokusím odpovědět v následující kapitole.

Já a Ty mezi lyrickým, anarchismem a ideologií „afrických vůdců států jediné strany“

Pro všechny jmenované české recipienty byl Buber autorem knih o chasidismu a sionismu, ale ne jedním ze zakladatelů „filozofie dialogu“, tato část jeho díla byla u nás zřejmě dlouho neznámá. O vydání jeho díla *Já a ty* uvažoval až ve 40. letech evangelický teolog Luděk Brož (1922–2003): kniha ho prý zaujala natolik, že ji začal překládat a od Bubera získal v červenci 1947 souhlas k jejímu českému vydání. Z vydání u Židovské náboženské obce však sešlo, hlavně prý kvůli odchodu jejího předsedy do Izraele.¹³ Roku 1948 pak na onu knihu upozornil další evangelický teolog Zdeněk Trtík (1914–1983) ve svém spisu *Vztah já-ty a křesťanství: význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství*.¹⁴ O *Já a ty* autor poznamenává, že je tato „poetická knížka plným uvědoměním si jedinečnosti dimenze já-ty“. Jak píše Brož, dalo by se předpokládat, že Trtíkova práce na Bubera upozorní aspoň nepřímo, k tomu však došlo v míře mizivé a s výsledky spíše negativními – české protestanty odpuzovala Buberova mystika a jeho interpretace židovství jim byla nesro-

zumitelná. Kniha tedy vyšla až roku 1969 v překladu a s doslovem hebraisty a judaisty Vladimíra Sadka. Od 80. let pak o Buberovi jako filozofovi dialogu psal katolický teolog Karel Vrána (1925–2004) a od 90. let jeho souvěrkyně Jolana Poláková. Jak mi sdělila tato v současnosti nejvýznamnější česká představitelka i popularizátorka dialogické filozofie, „asi nás k takovému zájmu – včetně prvního vydání knihy *Já a Ty* – musela existenciálně přimět teprve totalita“.

Ovšem velmi záhy na české vydání knihy zareagoval evangelický teolog Josef Smolík (1922–2009). Ten ve svém článku *Meditace nad Buberem* píše, že se nám v knize Buber „stává partnerem v rozhovoru o velice živých otázkách dneška“. V tomto rozhovoru s ním ovšem neváhá polemizovat. Smolík cituje tvrzení amerického teologa H. Coxe o tom, že teologové strávili mnoho času v dobře míněných útocích proti depersonalizaci městského života, jež byly často nesený neporozuměním Buberově filozofii o vztahu Já a Ty. Smolík sám ale přiznává, že čteme-li Bubera, nemůžeme se ubránit dojmu, že si sice v moderní společnosti uvědomuje nutnost narůstání věčných funkčních vztahů (Já–Ono), celou svou bytostí se však proti tomu bouří do té míry, že „není s to klidně věčné úvahy o funkčních vztazích, které mu jsou předem předznamenány negativně jako něco, co je třeba vydržet, s čím se však není nikdy možno smířit“.¹⁵

K této Buberově knize se později přihlásil i další evangelický teolog Jan Heller (1925–2008), který prohlásil, že se v celém svém životě nesetkal s filozofickým dílem, které by bylo tak blízko jádru biblické teologie a které by ho tak hluboce oslovilo.¹⁶ Buberovým dílem se prý zabýval už od 60. let a považuje se za Buberova žáka. Se svými studenty na Evangelické teologické fakultě UK prý dvakrát – v odstupu několika let – slovo za slovo tuto knihu podrobně probral. Pro studenty Fakulty humanitních studií UK pak kniha *Já a ty* patří zásluhou Z. Pince mezi doporučené, skoro povinné texty. A jestliže kdysi evangelický teolog Karl Heim (1874–1958) označil Buberovu dialogickou filozofii za „koperniánský čin v dějinách filozofie“,¹⁷ tak i zcela nedávno uznávaný český ekonom Tomáš Sedláček Bubera pochválil za to, že svým *Já a ty* „nabídl snad nejlepší popis světa živých“.¹⁸

Věnujme se tedy této knize o něco podrobněji. Buberovská literatura zdůrazňuje význam vlastních Buberových vzpomínek z dětství:¹⁹ když mu byly tři roky, manželství jeho rodičů se rozpadlo, přesněji jeho matka definitivně opustila otce i Martina. Buber dále vyrůstal u svých prarodičů. Jak Buber píše v útlé knize vzpomínek *Setkání, autobiografické fragmenty*, promeškání vztahu se svou matkou se pro něj stalo jedním z ústředních bodů života, který ovlivnil i jeho filozofii. O rozpadu vztahu Buberových rodičů se před Martinem nemluvalo, takže když mu byly čtyři roky, stále očekával, že znovu uvidí svou matku, ale neptal se na to. Odvážil se až jednou zeptat dívky ze sousedství, která ho hlídala, a její odpověď v něm uvízla na celý život: „Ne, ona se již nikdy nevrátí.“ Jaký dopad měla tato věta, popisuje Buber sám slovy: „O pravdivosti vyřčených slov jsem vůbec nepochyboval. Zůstala ve mně vězet, a z roku na rok se více usazovala, a již po necelých deseti letech jsem je začal pociťovat jako něco, co se týká nejenom mě, ale i toho druhého člověka. Později jsem si vybral slovo ‚míjení‘, kterým je možno označit promeškání skutečného setkání dvou lidí... Domnívám se, že všechna pravá setkání, která jsem během svého života prožil, měla svůj původ v oné chvíli.“ Pro pochopení toho, co je to setkání, Buber musel, jak píše evangelický farář M. Vymětal,²⁰ zřejmě zažít toto základní míjení. Z dětství Buber ovšem popisoval i jiné formující zážitky: setkání s „němou tváří“ koně. Nepozorovaně se vkradl do stáje a šimral svého oblíbeného hřebce na šíji: „Nebyla to pro mne obvyklá zábava, ale velká, sice přátelská, avšak i hluboce vzrušující událost. Co jsem u tohoto zvířete prožil, bylo to Jiné, ta strašná odlišnost jiného, která mi dovolila přistoupit blíž a dotknout se. Když jsem pohladil tuto ohromnou hřívu a pocítil, že pod mou rukou žije, bylo to, jako by se mé kůže dotkl samý základ této vitality, který mne přece jenom připustil k sobě, světil se mi a projevil se v Ty. Když jsem na to pomyslel, kůň zřejmě vycítil, že se již neoddávám okamžiku, a škubnul hlavou. Setkání tím skončilo a já poznal, že se odehrává pouze v přítomném okamžiku.“²¹

Z těchto zážitků se tedy u Bubera rodí koncept, podle něhož je „svět pro člověka dvojí, neboť i jeho postoj je dvojí. Postoj člověka je dvojí, neboť i základ-

ní slova, která může pronést, jsou dvě. Základní slova nejsou jednotlivá slova, nýbrž slovní dvojice. Jedním základním slovem je slovní dvojice Já–Ty. Druhým základním slovem je slovní dvojice Já–Ono... Základní slova neoznačují věci, nýbrž poměry. Základní slova nevypovídají o něčem, co existuje mimo ně: teprve jejich vyslovení zakládá bytí toho, co vyjadřují... Základní slovo Já–Ty lze říkat jen celou bytostí. Základní slovo Já–Ono nelze nikdy říkat celou bytostí.“²² Zatímco vztah Já–Ty se odehrává v prostoru vzájemné lásky, kdy se druhému odevzdávám a zároveň ho přijímám, vztah Já–Ono se odehrává ve sféře zpředměťování, manipulace a využívání. I když po většinu života se pohybujeme ve sféře Já–Ono, jsou to právě ony vzácné, krátké okamžiky, záblesky setkání Já–Ty, které nás nejen činí lidmi, ale dávají lidskému životu smysl, „všechn skutečný život je setkáním“.²³ Oním Ty se přitom může stát nejen člověk, ale – jak víme – i kůň či strom: ten mohu „vnímat jako obraz, jako sloup, který ční do výše v přívalu prudkého světla, nebo jako rozstříklou zeleň; jako pohyb, jako sání kořenů, dýchání listů; mohu ho přiřadit k určitému druhu a pozorovat ho jako výraz přírodních zákonů; mohu ho nechat zmizet tím, že ho proměním v číslo; ale může se také stát – z vůle i z milosti zároveň – že vstoupím do vztahu k němu a on přestane být pouhé Ono“.²⁴

Připomeňme, že v téže době rozvíjela avantgarda poetiku „ozvláštnění“ a K. Čapek psal v duchu relativismu o tom, že „kámen není pouhý kámen; je to zbraň, mezník, stěna domu, kámen úrazu, budoucí socha – vše co z něho uděláš. Tygr není pouhý tygr; tygr je mládě, otec, kožišina, lesní bůh nebo dobrodružství v džunglích“. Bůh říká v Čapkově apokryfu skeptickému Adamovi: „Nikde a v ničem nestvořil jsem nějaké pouhosti; všechno je mnohostranné a slibné, plné množství klíčků. Adame, vina je ve tvých očích; z mého tygra jsi udělal pouhé zvíře, z mé hmoty pouhý materialismus, z mé skutečnosti pouhý realismus – ubohý Adame!“ V přísném Buberově pojetí by však zřejmě žádná z uváděných možností nahlížení kamene či tygra nepřekročila rámec přístupu Já–Ono. Oproti tomu zcela „buberovsky“ zní tato pasáž z knihy *Kouzelná lampa* od Jaroslava Durycha: „Jak dlouho jsme viděli svou matku, milenku, dítě či to, co nám bylo na svě-

tě nejdražší a nač jsme se dívali celé hodiny? Nepatrný zlomek vteřiny trvalo každé vidění. Setkání zraků déle netrvá... A sečtou-li se všechny okamžiky nejkrásnějšího vidění celého života, či všechny okamžiky, kdy jsme opravdu viděli, činí tento součet nejvýše deset vteřin za celý život i nejšťastnějších lidí tohoto světa... Ale těch deset vteřin stojí zato; ta jedna vteřina stojí za to; i ten zlomek vteřiny stojí za to, abychom pro něj táhli desetiletí čekání a stesku.²⁵ V téže knize Durych opěvoval „úsměv neznámého psa, který nás potká a niče-ho si nežádá, jen poznává, že setkání s námi jest mu důvodem k prosté radosti“.²⁶ Durychovu lyrizovanou prózu můžeme vysvětlovat obecně prostřednictvím kategorie „lyrična“, které „trvá jen tak dlouho, pokud svět souzní s básníkem“, či básník s určitou věcí, která se pro něj v ten okamžik mění v Ty. Podle E. Stai-gera básník vykupuje „šťastnou chvíli souznění ranou krvácející v šedi obyčejných dnů, na niž na této Zemi není léku“.²⁷ Nezdá se ovšem, že by Durych Buberu znal, ostatně ani když katolický teolog Dominik Pecka píše roku 1936 o tom, že „základ lidské existence tkví v živém vztahu já a ty“, Buberu neuvádí a odvolává se jen na F. Ebnera.²⁸ Myšlenková paralelnost textů Buberu a Durycha, vzniklých skoro současně, podle mne především poukazuje na širší společenské souvislosti Buberovy dialogické filozofie: vždyť jeho témata setkání a míjení jsou v literatuře druhé poloviny 19. a 20. století jedněmi ze základních námětů. Podle německé profesorky komparatistiky Angeliky Corbineau-Hoffmannové je přitom tato tematika výrazně vázána na topos velkoměsta jako místa, jež umožní letmé setkání s neznámým člověkem (ženou), ale jeho neosobnost je zároveň tím, co toto setkání a hlavně navázání skutečného vztahu zmařilo.²⁹ Už Buberův učitel, sociolog G. Simmel, líčil prostor velkoměsta jako paradox: vnější blízkost pro lidi neznamená také blízkost vnitřní, ale naopak odstup.³⁰ Ovšem zatímco Simmel zároveň oceňoval to, že „obyvatel velkoměsta je osvobozen od malosti a předsudků svazujících člověka žijícího na maloměstě“, Buber, který v Jeruzalémě působil jako profesor sociologie, velebí s odkazy na F. Tönniese tradiční „Gemeinschaft“, organické společenství, jehož příkladem mu bylo třeba středověké město, a kritizuje až zavrhuje „Gesellschaft“, která drží pohromadě jen

kvůli vnějšímu tlaku a konvenci a jejímž příkladem mu je moderní velkoměsto.³¹ V tomto slova smyslu se oproti Coxovi kloním na stranu názorů J. Smolíka. Francouzsko-brazilský sociolog a filozof Michael Löwy k Buberově diagnóze dodává, že ji nepochybně můžeme nazvat romantickým protestem proti moderní kapitalistické průmyslové společnosti. Spolu s jinými židovskými mysliteli, jako byli E. Bloch či Buberův přítel Gustav Landauer, se ovšem Buber nechce vracet do minulosti.³² Společně s E. Frommem je Buber podle Löwyho jedním ze dvou významných utopických židovských myslitelů ze střední Evropy.³³

Kriticky se k této tendenci Buberova myšlení ovšem vyjadřoval symbolický antropolog Victor Turner (1920–1983), který si jinak Buberu velmi vážil a navazoval na něj. Zvláště ve své proslulé knize *Průběh rituálů*³⁴ Turner hojně využíval Buberova konceptu Já a Ty: při stadiu (jež Turner nazval „communitas“), jímž členové kmene procházejí během přechodových rituálů, se krátkodobě uvolňuje pevná struktura společnosti, lidé vystupují ze svých společenských rolí, zbavují se své pevně dané identity a navazují právě ony bezprostřední vztahy, které Buber popsal jako Já a Ty. Turner ovšem zdůrazňoval, že tyto stavy jsou vždy časově přísně ohraničené a brzy je opět musí vystřídat pevná společenská hierarchie, oním rituálem dokonce posílená; cílem iniciace je totiž právě to, aby se do ní adepti po skončení rituálu opět zařadili. Podle Turnera ale Buber, který preferoval spontánní vztahy Já a Ty nad zvěčňujícím a formálním vztahem Já a Ono, odmítal či se zdráhal přijmout návrat k oné pevné společenské struktuře, a v důsledku toho si i stát představoval jako velkou komunitu, jako společenství jednotlivých malých společenství, v němž občané nejsou reprezentováni „pseudo-zastupiteli beztvarych mas voličů“, nýbrž lidmi, kteří „úspěšně prošli zkouškou v životě a v práci komun“, a všichni tak budou propojeni prostřednictvím „velkého duchovního citu“. Navzdory vši Turnerově úctě k Buberovi tak antropolog nakonec velmi nelichotivě konstatuje, že „Buberův jazyk se nápadně podobá jazyku mnoha afrických vůdců států jediné strany“.

Při takovýchto antiinstitucionálních sklonech nijak nepřekvapuje, že Buber v mládí patřil k příznivcům anarchismu.³⁵ Výše zmiňovaný Gustav Landauer

(1870–1919) byl právě předním teoretikem anarchismu a přechodně také „lidovým zmocněncem pro osvětu, dříve ministr kultury“ Bavorské republiky rad, což ho ovšem stálo život. Společně s dalšími založili Buber a Landauer roku 1908 Socialistický spolek, jenž proklamoval: „My nečekáme na revoluci, nýbrž my začínáme socialismus uskutečňovat, aby pak na základě toho přišla velká změna!“ V otázkách uspořádání společnosti měl Landauer na Bubera nemalý vliv; právě on totiž tvrdil, že „lidé se spolu musí scházet a ve své jedinečnosti spolu – zachovávajíce si tuto jedinečnost – vyrůstat ke své sounáležitosti, jako organismus s jeho nespočetnými orgány a členěním. Socialismus se neuskuteční ve státě, nýbrž mimo stát, dokud ještě trvá tato přestárálá pošetilost, tento organizovaný přehmat“.³⁶ Později Buber inspiroval obyvatele kibuců a sám se hlásil k „náboženskému socialismu“ v duchu myšlenek teologa L. Ragaze: „Náboženství bez socialismu je odtělesněný duch; socialismus bez náboženství je pouhé bezduché tělo... Náboženský socialismus znamená, že člověk bere vážně základní danosti svého osobního života: že existuje Bůh; že existuje svět; a že on coby lidská bytost stojí před Bohem uprostřed tohoto světa.“³⁷ Pokud tedy Píša soudil, že Buber usiloval o uskutečňování „říše Boží už na tomto světě“, šlo spíše o nedorozumění. Buberovi záleželo hlavně na bezprostřednosti vztahu k Bohu („zde a nyní“) – prožívané i v těch nejobyčejnějších situacích a prostřednictvím setkání s lidmi, zvířaty i věcmi, prodloužíme-li totiž linie vztahů Já a Ty, „protnou se v jednom určitém bodě, a tím je Bůh“.

Patriarcha s bílým (nalepeným?) plnovousem

Můžeme to však vyjádřit i tak, že vycházejí ze svých představ o Já a Ty a vnitřně soudržném společenství kladl Buber na konkrétní realitu každodenního života vysoké nároky. Není tedy divu, že vývoj skutečného života kibuců ho zklamal, a ještě více ho odpuzovala podoba státu Izrael. Jak se píše na české *Wikipedii*, „hájl význam židovského náboženství, zasazoval se o spravedlivý mír s Palestinci a zastával spíše kolektivistické názory“. Co se za těmito slovy skrývá? Buber usiloval o vznik státu, jehož rovnoprávními obyvateli by

byli Židé i Arabové, a jen velmi neochotně se smiřoval s konkrétní podobou státu Izrael, danou skutečnými historickými okolnostmi jeho vzniku. Nikdy přitom nepřestal stát Izrael kritizovat za to, že arabsko-židovský konflikt stále přesouvá z kontextu mezilidských vztahů do oblasti mocenské politiky, v tomto směru názorově souzněl s českým evangelickým kazatelem, pacifistou a sociálním pracovníkem Přemyslem Pitteřem (1895–1976), se kterým si dopisoval a se kterým se v Izraeli roku 1964 osobně setkal.³⁸ A tak jako na tento stále probíhající konflikt, také na Buberovy postoje v této věci je možné dívat se z různých perspektiv. Pokud filozof Michal Walzer upozornil na to, že Buber si jako jeden z prvních uvědomil „patologické rysy politiky formované výhradně zkušeností holokaustu“, pak můžeme doplnit, že Buber tím předpověděl dnešní „průmysl holokaustu“,³⁹ který u nás kritizuje politolog Pavel Barša. Na druhé straně bychom ale měli citovat i názor, že Buberův pohled na novou izraelskou společnost se nedokázal oprostít od „jistého nepochopení s příděchem pohrdání, jež je pro řadu intelektuálů vzešlých z prostředí německého judaismu příznačné“.⁴⁰ Je možné jednat na základě bratrství s lidmi, kteří jakýkoli velkorysý územní ústupek hodnotí jako vlastní vítězství a získanou půdu používají k vražedným útokům? Ale ptát se můžeme i tak, zda by situace nebyla jiná, kdyby se při utváření palestinsko-židovských vztahů mohli více uplatnit lidé Buberova typu. Zůstává tedy otázkou, jestli se někdy vyplní slova z dopisu P. Pitteře M. Buberovi: „Izraelský národ pro Vaše životní dílo dnes nemá náležité pochopení – nachází se ještě v opojení z nově nabyté politické samostatnosti. Avšak přijde čas, kdy moudrost Vašich slov bude rozpoznána a mnohým se pak stanou požehnáním.“⁴¹

Každopádně Buberovy názory byly a jsou v samotném Izraeli nepřijatelné jak pro většinu Židů sekulárních, tak i těch nábožensky orientovaných, čímž se potvrzuje to, že s tím, jak rostlo jeho renomé za hranicemi židovského světa, klesal jeho vliv mezi Židy.⁴² V Izraeli se Buberův vliv dnes omezuje jen na některé úzké kruhy, například členy kibuců. V USA jeho myšlenky – především jeho silně antiinstitutcionální přístup k náboženství – odmítali konzervativní rabíni. Jeho filozofie každopádně ovlivnila některé židovské

i křesťanské teology a filozofy (Paul Tillich, Richard Neihbuhr). Mnozí se o něm vyjadřovali skutečně v superlativech: Hans Urs von Balthasar například napsal, že „Buber patří k hlavním postavám dneška. Mnozí, kteří poznali bohatství jeho literárního díla, prožili fascinaci jeho osobností“. G. Marcel zase Buberu označil za „jeden z pilířů současné filozofie“.⁴³ Z židovských filozofů, které Buber ovlivnil, u nás zřejmě není známý ani jeden, a proto je ani neuvádím, hojně překládaný je zato další muž, který se k Buberovi hlásí, americký psychiatr a spisovatel Irvin Yalom. Ten na Buberu opakovaně odkazuje třeba ve své knize *Existenciální psychotherapie*,⁴⁴ kde Buberovu osobnost vysoce oceňuje. Podle Yalama Buberův „patriarchální vzhled, doplněný pronikavým pohledem a bílým plnovousem, posiloval vážnost jeho výroků“. Buber měl podle něj „nesmírný vliv jak na náboženskou filozofii, tak na moderní psychiatrickou teorii; jeho postoj je neobvyklý, pokrývá židovskou mystiku a chasidismus na jedné straně a moderní teorii vztahů na straně druhé“. Buberem se inspiroval také jeden ze dvou nejvýznamnějších představitelů humanistické psychologie Carl Rogers, a roku 1984 byl dokonce v San Diegu založen Institut pro dialogickou psychoterapii. Z českých autorů se Buberem inspirovanou psychoterapií, „psychoterapií jako setkáním“, dlouhodobě zabývá Jan Vymětal. Jeho syn Mikuláš, výše již několikrát citovaný, a Společnost křesťanů a Židů se u nás na základě Buberových konceptů zasazují o rozvoj křesťansko-židovského i obecně mezináboženského dialogu. Objevují se i snahy o Buberem inspirovanou pedagogiku.⁴⁵ V počátcích jsou u nás zatím pokusy o propojení Buberových myšlenek třeba s teorií polyfoničnosti literárního vědce M. Bachtina.⁴⁶ Zcela neznámá pak u nás zatím zůstává „dialogická ekologie“, za jejíhož iniciátora je Buber také pokládán.

I tak se ale dá konstatovat, že po roce 1989 u nás dochází k obnovené vlně zájmu o Buberovo dílo, vedle zmiňovaného T. Sedláčka či M. Petříčka o něm publikují jednak katolíci (J. Poláková a jezuita Josef Blaha), jednak evangelíci, jejichž nakladatelství Kalich také vydalo řadu jeho knih, zato texty z židovské strany nejsou skoro žádné, a když nějaký hlas zazní, jako ve věstníku židovských náboženských obcí *Roš Chodeš*, pak v něm převažuje kritický odstup.⁴⁷ Z drtivě větši-

ny ostatních statí Buber vyhlíží jako ctěný guru s patriarchálním plnovousem, jak jej popsali už A. Fuchs, A. Novák či později Yalom, jako člověk, který byl podle článku Wiktora Saczkowského z *Teologických textů* „obdivován a ctěn všemi, k nimž dosáhly jeho myšlenky“. Ovšem toto tvrzení není při bližším pohledu zrovna přesvědčivé: ani ti, kteří si Buberu vážili a navazovali na něj, jak jsme viděli u V. Turnera, jej zdaleka nepřijímají vždy takto nekriticky. Kupříkladu přední odborník na židovskou spiritualitu Gershom Scholem (1897–1982), původně Buberův dávný přítel, jenž právě pod jeho vlivem emigroval do Palestiny, později k Buberovi získával stále větší odstup, který se týkal nejen Buberova pojetí židovství,⁴⁸ ale i jeho soukromého života. Scholemova manželka Fania později připouštěla, že sice se svým manželem Buberu obdivovali, ale současně jim například vadilo, že Buber sice volal po návratu ke starým židovským tradicím, ale když člověk navštívil jeho dům v sobotu (tedy v den posvátného šabatu), pilně se tam uklízelo, aby byl příbytek uklizený pro neděli – a podobných příkladů rozporu mezi Buberovými tezemi a jeho životní praxí F. Scholemová uvádí více, takže se místy dostává až do blízkosti stylu kontroverzního pamfletu P. John-sona *Intelektuálové*. Scholemová vzpomíná, že „ráda naslouchala Buberově moudrosti a žertovala s ním; když se ale objevili cizí lidé, začal se Buber chovat jako prorok“. Patriarcha s bílým plnovousem se v podání F. Scholemové stává pouhou karikaturou sebe sama, hercem, jenž svoji prorockou roli „jen“ hraje⁴⁹ – a kdo ví, zdali i jeho plnovous nebyl nalepený. Své „role“ ovšem bezpochyby hrajeme všichni, a Buberovi můžeme přiznat minimálně to, že ji hrál velmi úspěšně – i pro mne byl v době dospívání jakýmsi prorokem. A spornost některých jeho konceptů nic neubírá na inspirativnosti jeho myšlenek. Naopak jim možná přidává jisté dráždivé napětí, skrývajíc se v poznání, jaké důsledky v sobě mohou obsahovat meditace o Já a Ty.

Poznámky:

¹ Friedman, Maurice: *Martin Buber's Life and Work*, Wayne State Univ. Pr, Detroit 1988.

² Bergmann, S. Hugo: Doba „Tří řečí o židovství“. In *Židovský kalendář*. Roč. 19, (5699/1938–1939).

³ Kieval, Hillel J.: *The Making of Czech Jewry: National Conflict and Jewish Society in Bohemia: 1870–1918*, Oxford University Press, New York – Oxford 1988, s. 129.

⁴ Brod, Max: *Život plný bojů: autobiografie*, Nakladatelství Franze Kafky, Praha 1994, s. 42.

⁵ Vysoce ji u nás oceňoval R. Preisner (Preisner, Rio: *Když myslím na Evropu*, Torst; Křesťanská akademie, Praha, Řím 2003, s. 90n).

⁶ Robertson, Ritchie: *Kafka: Judaism, Politics, and Literature*, Clarendon Pr., Oxford 1987.

⁷ Kolman, Arnošt: *Zaslepená generace: paměti starého bolševika*, Host, Brno 2005, s. 44.

⁸ Langer, František: *Byli a bylo: vzpomínky*, Akropolis, Praha 2003, s. 177.

⁹ Langer, Jiří: *Devět bran: chasidů tajemství*, Sefer, Praha 1996.

¹⁰ Novák, Arne: *Krajané a sousedé: kniha studií a podobizen*, Ot. Štorch-Marien, Praha 1930, s. 189n.

¹¹ Šalda, F. X.: *Kritické projevy Sv. 9, 1912–1915*, Československý spisovatel, Praha 1954, s. 215.

¹² Pochvalně je tehdy recenzovali třeba H. Bonn a P. Eisner.

¹³ Brož, Zdeněk: Autor Chasidských vyprávění. In Buber, Martin: *Chasidská vyprávění*, Kalich, Praha 2002, s. 585.

¹⁴ Trtík, Zdeněk: *Vztah já-ty a křesťanství: význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství*, Nákladem ústřední rady Církve československé, Praha 1948.

¹⁵ Smolík, Josef: Meditace nad Buberem. In *Křesťanská revue*, roč. 37, 1970, s. 29.

¹⁶ Heller, Jan: Martin Buber: život a dílo. In Buber, Martin: *Já a ty*. Olomouc, Votobia 1995, s. 107n.

¹⁷ Toth, Daniel: *Teologie Karla Heima*, Karolinum, Praha 1998, s. 27.

¹⁸ Sedláček, Tomáš: *Ekonomie dobra a zla: po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi*, 65. pole, Praha 2009, s. 207.

¹⁹ Bouretz, Pierre: *Svědkové budoucího času II., G. Scholem, M. Buber, E. Bloch*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 197; Vymětal, Mikuláš: *Poselství Martina Bubera dnešku*. [cit. 2009-20-5] Dostupné z <http://krestane.zide.info/modules/news02/article.php?storyid=74>

²⁰ Vymětal, Mikuláš: *Poselství Martina Bubera dnešku*.

²¹ Tamtéž.

²² Buber, Martin: *Já a ty*. Olomouc, Votobia 1995, s. 7.

²³ Tamtéž, s. 13.

²⁴ Tamtéž, s. 9n.

²⁵ Durych, Jaroslav: *Kouzelná lampa: prózy*, Melantrich, Praha 1936, s. 163n.

²⁶ Tamtéž, s. 67.

²⁷ Staiger, Emil: *Poetika, interpretace, styl*, Triáda, Praha 2008, s. 77.

²⁸ Pecka, Dominik: Záhada lidské existence. In *Na hlubinu*, roč. 11, 1936, č. 9, s. 622.

²⁹ Corbineau-Hoffmannová, Angelika: *Úvod do komparatistiky*, Akropolis, Praha 2008, s. 88.

³⁰ Tamtéž, s. 157n.

³¹ Buber, Martin: *Pfade in der Utopia; Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Schneider, Heidelberg 1985, s. 264.

³² Löwy, Michael: Martin Buber a Erich Fromm. Mesianismus a utopie v židovském evropském myšlení mezi dvěma válkami. In *Česká metanoia* 2001, 29–30, s. 18n.

³³ Tamtéž, s. 25.

³⁴ Turner, Victor: *Průběh rituálu*, Computer Press, Brno 2004, s. 139.

³⁵ Tento aspekt Buberova života a díla je u nás zatím skoro neznámý, a zcela ho vynechává i autor jediné česky vyšlé buberovské monografie Wehr.

³⁶ Tomek, Václav – Slačálek, Ondřej: *Anarchismus. Svoboda proti moci*, Vyšehrad, Praha 2006.

³⁷ Buber, Martin: *Pfade in der Utopia; Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Schneider, Heidelberg 1985, s. 286.

³⁸ Pitter otiskl ve svém časopisu *Sbratření* některé Buberovy texty už roku 1937. Později s ním sdílel i jeho zájem o kibucy, což u něj oživilo jeho myšlenky o „náboženském komunismu“ (*Literatura s hvězdou Davidovou: slovníková příručka k dějinám česko-židovských a česko-židovsko-německých literárních vztahů 19. a 20. stol. II*, Votobia, Praha 2002, s. 155).

³⁹ Finkelstein, Norman G.: *Průmysl holocaustu. Úvahy o zneužívání židovského utrpení*, Dokořán, Praha 2006.

⁴⁰ Bouretz, Pierre: *Svědkové budoucího času II., G. Scholem, M. Buber, E. Bloch*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 285.

⁴¹ *Literatura s hvězdou Davidovou: slovníková příručka k dějinám česko-židovských a česko-židovsko-německých literárních vztahů 19. a 20. stol. II*, Votobia, Praha 2002, s. 158.

⁴² Tamtéž, s. 204.

⁴³ Wehr, Gerhard: *Buber*, Votobia, Olomouc 1995.

⁴⁴ Yalom, Irvin: *Existenciální psychoterapie*, Portál, Praha 2006.

⁴⁵ Pelcová, Naděžda: Výchovný rozměr dialogické filosofie Martina Bubera. In *Výchova a vzdělání v pozdní době*. Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 1995, s. 62–64.

⁴⁶ Kepnes, Steven: *The text as Thou: Martin Buber's dialogical hermeneutics and narrative theology*, Indiana University Press, Bloomington 1992; Marková, Ivana: *Dialogičnost a sociální reprezentace: dynamika mysli*, Academia, Praha 2007.

⁴⁷ Daníček, Jiří: Chasidská vyprávění: uplynulo 125 let od narození Martina Bubera. In *Roš Chodeš*, roč. 65, č. 2, 2003, s. 14.

⁴⁸ V knize *Davidova hvězda* (Nakladatelství Franze Kafky, Praha 1995) Scholem přiznal, že Buberovy zásluhy o prezentaci chasidských legend a výroků jsou vskutku obrovské, ale podle něj je Buberova interpretace příliš poznamenána jeho „náboženským anarchismem“ a existencialismem. Další židovští filozofové Bubera pejorativně nazývali „filozofem pro křesťany“ či „filozofem pro dámy“.

⁴⁹ Gordon, Haim (ed.): *The Other Martin Buber: Recollections of His Contemporaries*, Ohio Univ. Press, Athena 1988.

Text vznikl na základě stipendia Nadace Český literární fond.

Jan Lukavec působí na FF Univerzity Karlovy a v Národní knihovně ČR. Autor mnoha literárněvědných textů a knihy *Fanatik, prorok, či klaun?* (CDK, Brno 2008).

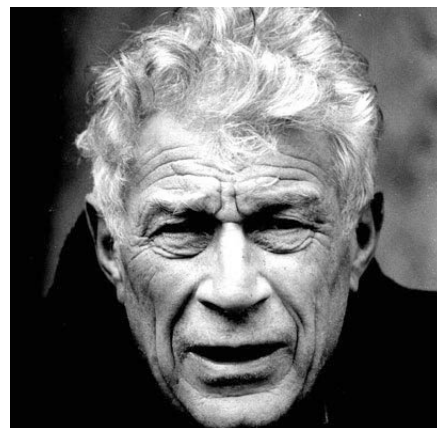
Prohlédnutí a přehlédnutí Johna Bergera

MARTIN POKORNÝ

John Berger se narodil roku 1926 v Londýně, léta dospívání strávil na internátní škole v Oxfordu. Roku 1944 byl povolán do armády, a jelikož odmítl jmenování důstojníkem, byl za trest odeslán do kasáren v Ballykelly v Severním Irsku, kde se – podle vlastních slov – poprvé blíže seznámil se svými vrstevníky z dělnických rodin. Po válce se zapsal na výtvarnou akademii Chelsea School of Art, kde byl jeho učitelem Henry Moore, a až do roku 1954 usiloval výhradně o umělecké uplatnění. Patřil k sympatizantům britské komunistické strany, ale nikdy se nestal jejím členem. Roku 1956 vydal knihu *Malíř naší doby* (*A Painter of Our Time*), fiktivní příběh maďarského emigranta, který se během lidového povstání vrací do Budapešti, přičemž není jasné, na kterou stranu se postaví. Román byl – podle samotného autora mylně – prohlášen za obhajobu sovětské invaze a dva týdny po zveřejnění pod tlakem levicových intelektuálů stažen z prodeje. V šedesátých letech vydal mimo jiné samostatnou studii o Picassovi (*The Success and Failure of Picasso*, 1965).

Okamžité proslulosti Berger dosáhl v roce 1972: jednak televizní stanice BBC odvysílala na pokračování jeho pořad o evropském malířství nazvaný *Ways of Seeing* a v knižní podobě vydala doprovodný text, současně Berger obdržel cenu Jamese Taita Blacka i Bookerovu cenu za román nazvaný *G*. Polovinu z obnosu, který obdržel spolu s druhým oceněním, daroval Berger Černým panterům, druhou polovinu využil ke studiu života gastarbeitřů, jehož výsledky později zveřejnil v sociologické monografii *Sedmý muž* (*A Seventh Man: Migrant Workers in Europe*, 1975).

Na soustředěnou pozornost médií Berger reagoval přesunem na francouzský venkov, do údolí Giffry v oblasti Horního Savojska; zde – ve vesničce Quincy – žije dodnes. Z místních zkušeností čerpá jeho hlavní



John Berger.

pozdní dílo, trilogie nazvaná *V jejich práci* (*Into Their Labours*) podle biblického výroku: „Jiníť jsou pracovali, a vy jste v jejich práci vešli.“ (Jan 4,38) Trilogie zahrnuje svazky *Kaliště* (*Pig Earth*, 1979), *Jednou v Evropě* (*Once in Europa*, 1987) a *Šerík a prapor* (*Lilac and Flag*, 1990).

Schopnost vidět, spatřit, prohlédnout je zdůrazněna v názvech celé řady souborů, do nichž Berger sdružil své eseje k výtvarnému umění a fotografii: *Toward Reality: Essays in Seeing* (1962), *Ways of Seeing* (1972), *About Looking* (1980), *The Sense of Sight* (1985). Schopnost vidění je pro Bergera především výzvou a повеlem neuhýbat od oné skutečnosti, jíž je vlastní zkušenost, či nezastírat onu zkušenost, která nás přivádí až ke skutečnosti. „Jednou z hlavních forem existence zla,“ píše tak v jedné stati, „je (lhostejné) *přehlížení*“ – *looking beyond* – „toho, co máme před očima.“ Pro Bergera, jehož dvěma hlavními zájmy jsou výtvarné umění a politika, tak nakonec pohled na umělecké dílo a skrze ně zcela nemetaforicky splývá s pohledem na lidské utrpení uprostřed společnosti, na utrpení člověka působené člověkem – a hlavní otázka Berge-

rovy kritické interpretace vždy zní, zda se jedná o pohled vidoucí, anebo pohled přehlížející.

Umění obrazu je tedy pro Bergera především prozíravé, přinášející prozření, a nikoli výtvarné, tvarující, obalující klamavými půvaby. Obraz na nás hledí jako připomínka hranic našeho světa a odlišného času. Hledí tímto způsobem i na vlastního autora, sleduje jej a může jej pronásledovat; pravým úkolem umělce tak není dílo ovládnout, nýbrž *dostát mu*, neuhnout zrakem, nepochopit „jiný svět“ a „jiný čas“ příliš snadno či úhybně, jako sféru paradoxu či mýtu, grotesknosti či krásy. Obraz nepřenáší zobrazované na odlišnou, jemu cizí rovinu, naopak odnímá ono odcizení, jímž je zobrazované rozbodáno.

Paralely s fenomenologií tu nejsou čistě náhodné, a Berger sám se jich dotýká v eseji o tureckém malíři Ahmetovi. Zásadní rozdíl vůči každému heideggerianismu lze ale shrnout slovy, že *ponechání být*, ke kterému v umění – ač nejen tam – dochází, se nevztahuje k věci (jako u Heideggera), nýbrž k člověku, a není

proto básnické, nýbrž probouzející, oživující, a vposledku revoluční.

Snadno lze politický hrot Bergerova myšlení srazit anebo alespoň otupit s odvoláním na známé projevy slepoty západní levice – slepoty, která je právě u Bergera v některých pasážích zvláště znatelná. Těžší cestou je přijmout onu souhru prohlédnutí a přehlédnutí jako svědectví o náročnosti úkolu, před nímž – nadále a spolu s Bergerem – stojíme. O verdiktu, jehož jediným cílem by bylo oprávnění *moci hledět jinak*, by platilo to, co John Berger napsal o moralizujících soudech nad službou Güntera Grasse v oddíle SS: „Jsou ukázkou morálních soudů utvořených v pečlivě vybudovaném vákuu zkušenosti. Jsou tím, co zbude, když se všechna žitá zkušenost vyprázdní, a představují zvukné popření všeho, o čem cítíme v kostech, že to je skutečné.“

Martin Pokorný vyučuje na FF UK, věnuje se filosofii a literatuře.

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 neučtujeme!

Seker Ahmet a les

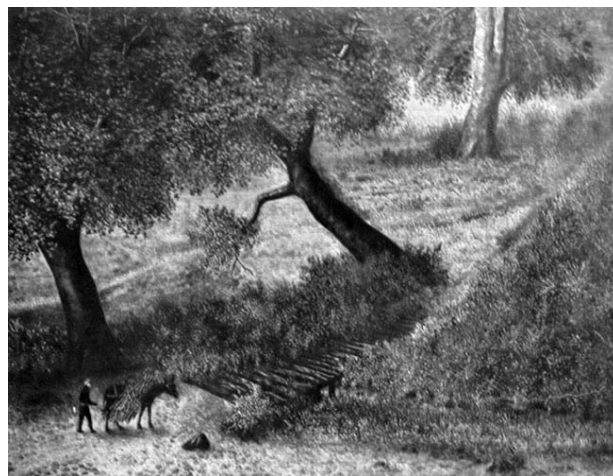
JOHN BERGER

Ten obraz je poměrně velký – měří 138 x 177 centimetrů. Vznikl koncem minulého století v Istanbulu. Jeho autor Seker Ahmet Pasa (1841–1907) načas působil v Paříži, kde byl silně ovlivněn Courbetem a barbizonskou školou, a po návratu do Turecka se z něj stal jeden ze dvou hlavních malířů, jejichž dílo uvedlo evropskou optiku do tureckého umění. Obraz nese název *Dřevorubec v lese*.

Jakmile jsem ho uviděl, začal mne zajímat a pronásledovat – ne snad jako možný úvod k dílu autora, kterého jsem do té doby neznal, nýbrž sám o sobě. Několikrát jsem se do muzea v Besiktas vrátil, abych si plátno prohlédl, a začal jsem lépe chápat, proč mne zajímá. Proč mne také pronásleduje, to jsem pochopil až později.

Barvy, textura i volba odstínů velmi připomínají Rousseaua, Courbeta, Diaze. Při povrchním pohledu vám bude obraz připadat jako preimpresionistická evropská krajinka – zkrátka další pohled na les. Ale je tu jistá tíže, která vás zarazí. A pak zjistíte, že ta tíže je vlastně jistá podivnost. Je tu cosi hluboce a přitom jemně podivného na perspektivě, na poměru mezi dřevorubcem, mulou a vzdálenějším okrajem lesa v pravém horním rohu. Je zřejmé, že to je *vzdálenější* okraj, a přitom se onen vzdálený strom (snad bříza?) jeví bližší než cokoli jiného na celém obraze. Zároveň se přibližuje a mizí.

Má to svoje důvody. Nevymyslím si žádné záhady. Vezměme velikost březového kmene, který podle všeho stojí o nějakých sto, sto padesát metrů dál, v poměru k velikosti člověka. A listy té břízy jsou stejně velké jako listy nejbližšího stromu. Světlo, které na kmen dopadá, jej vysouvá dopředu, zatímco oba zbylé tmavé kmeny se odklánějí od diváka pryč. A vůbec nejdůležitější – neboť každý přesvědčivý obraz si utváří vlastní prostorový systém – je ta zvláštní úhlopříčná linie, vy-



Seker Ahmet: Dřevorubec v lese.

značující okraj mizejícího mlází: začíná na bližší straně lávky a táhne se až k okraji lesa. Tato linie „splývá“ s třetím prostorovým rozměrem, ale přitom setrvává na povrchu obrazu. Vytváří prostorový dvojsmysl. Na chvíli ji zakryjte a spatříte, jak bříza o něco ustoupila.

Akademicky vzato se tu všude jedná o chyby. Navíc ty rysy pro každého diváka – bez ohledu na to, zda uvažuje jako akademik – popírají logiku onoho výrazového jazyka, kterým je namalováno všechno ostatní. Na uměleckém díle obvykle podobný nesoulad nepůsobí efektně, naopak narušuje přesvědčivost – zvláště pokud je neúmyslný; a ostatní práce Sekera Ahmeta sice naznačují, že možná dospěl k nezvykle hlubokému duchovnímu pochopení, nicméně nepotvrzují domněnku, že by kdy vědomě zpochybnil onen vizuální jazyk, který si tak pracně osvojil v Paříži.

Čelím tak dvěma otázkám. Proč je ten obraz tak přesvědčivý – anebo chcete-li, *o čem* to tak přesvědčivě vypovídá? A za druhé, jak dospěl Seker Ahmet k tomu, aby jej namaloval popsáním způsobem?

Pokud ona bříza, která se nachází mezi okrajem lesa a vzdálenějším koncem mýtiny, stojí na obraze blíže než cokoli jiného, pak se díváte *do lesa* z jeho vzdálenějšího okraje – a z tohoto stanoviště se nejdále nachází dřevorubec a jeho mula. Ale přitom ho zároveň vidíme *v lese*, malinkého mezi ohromnými stromy, jak se chystá přejet přes mýtinu s nákladem dříví. Proč toto dvojí vidění vyzařuje tak zvláštní autoritativnost?

Její přesnost je existenciální a shoduje se s prožitkem lesa. Přitažlivost a děs lesa spočívají v tom, že se sami vidíte *v něm*, tak jako se Jonáš ocitl v břiše velryby. Má sice své hranice, ale kolem vás se uzavřel. A tento prožitek – známý každému, kdo často chodí do lesa – se odvíjí od schopnosti vidět se dvojitým pohledem zároveň. Procházíte lesem a současně se vidíte jakoby zvenčí, jak vás les pohltit. Jedinečná autoritativnost Ahmetova obrazu pramení z toho, jak je věren prožitku postavy dřevorubce.

V jedné své stati o Milletovi pronáším domněnku, že jeho ohromné obtíže se odvíjejí od snahy namalovat venkovana, který na půdu nepohlíží, nýbrž ji obdělává. Obtíže vyvstaly, jelikož Millet byl dědicem jistého výrazového jazyka krajinomalby, který vznikl, aby promlouval o tom, jak krajinu vidí cestovatel. Celý problém lze předvést na horizontu. Divák-cestovatel pohlíží k horizontu, zatímco pro pracujícího rolníka, sehnutého nad polem, je obzor buď neviditelný, anebo splývá celkově s obklopujícím okrajem nebe, zpoza kterého se vynořují slunce a mraky. Jazyk evropského krajinářství neměl způsob, jak podobnou zkušenost vyjádřit.

O něco později v témže roce, kdy jsem navštívil Turecko, se v Londýně objevila výstava čínských venkovských obrazů z provincie Hu. Z dobré osmdesátky obrazů zachycujících venkovany při práci pod širým nebem jich pouze šestnáct ukazovalo nebe či obzor. Tyto obrazy, vytvořené samotnými rolníky (zčásti pod odborným dohledem), byly sice mnohem přímočařejší faktické než tradiční čínské krajinářství, nicméně krajinářská tradice jim poskytla jistou relativitu perspektivy, která dokázala alespoň zčásti absorbovat prostorovou zkušenost venkovanů při polní práci. Některé obrazy selhaly a nabídky jen nadhled shora, který gra-

ficky ztělesňoval pohled dozorce. Jiné uspěly – například kvaš Pai Tien-Hsueha zachycuje kus pravdy z prožitku pastvy koz, nejvzpornějších domácích zvířat, která se neustále toulají a vyžadují trvalý dozor.

Proto mne Ahmetův obraz lesa tak zaujal. Pro jeho překvapivý účinek již bylo v mé mysli připraveno místo.

Jak dospěl k tomu, aby svému obrazu vtiskl právě zvolenou podobu? V jistém ohledu ta otázka nemá odpověď a nikdy se ji nedozvíme. Lze se ale domnívat, v jak pronikavé hloubce se jeho imaginace snažila smířit dva protichůdné způsoby vidění. Předtím, než nastoupil vliv evropského malířství, se turecká výtvarná tradice omezovala na knižní ilustrace a na miniatury, často perské. Tradiční výtvarný jazyk sestával ze znaků a okras; jeho prostor nebyl hmotný, nýbrž duchovní. Světlo neprotínalo prázdnotu, nýbrž představovalo emanaci.

Přestup od jednoho výrazového jazyka ke druhému musel být pro Ahmeta mnohem složitější, než se nám na první pohled jeví. Nestačilo pozorovat díla vystavená v Louvru. V sázce bylo celé chápání světa, člověka a dějin. Ahmet nepřijímal jen novou techniku, nýbrž ontologii. Prostorová perspektiva je těsně propojena s otázkou času. Plně artikulovaná soustava evropské krajinářské perspektivy, jak ji najdeme u Poussina, Clauda Lorraina, Ruysdaela nebo Hobbemy, se rozvinula jen o deset, dvacet let dříve, než Vico zformuloval pojetí moderních dějin. Ona stezka, která odbíhala pryč a mizela na obzoru, byla též stezkou jednosměrného času.

Nacházíme tak těsnou paralelu mezi obrazovou reprezentací prostoru a vyprávěním příběhů. Jak zdůraznil Lukács v *Teorii románu*, román se zrodil z touhy po čemsi, co teď zmizelo za obzorem: tato umělecká forma dokázala vyjádřit pocit bezdomoví. S touto ztrátou domova přišlo také spektrum možné volby (většina románů je o možnostech volby), s jakým se člověk nikdy dřív nesetkal. Starší vyprávěcí formy více tíhnou k dvourozměrnosti, ale proto ještě nejsou méně reálné. Namísto volby tu působí neúprosná nutnost. Každá událost, jakmile nastane, je nevyhnutelná. Rozhodovat se lze jedině o tom, jak zacházet a jak se smířit s tím, *co jest*. Lze tu mluvit o bez-

prostřednosti, ale jelikož v tomto typu vyprávění jsou všechny události bezprostřední, termín mění svůj význam. Události se objevují jak džin z Aladinovy lampy a každá je stejně nevyvratitelná, stejně očekávaná i nečekaná.

Při líčení příběhu dřevorubce se Seker Ahmet ocitl tváří v tvář lesu jako ten dřevorubec. Ani malíř Courbet, ani spisovatel Turgeněv (zmiňuji tyto dva, protože žili ve stejné době a oba milovali les) se s lesem nikdy nesetkali tímto způsobem. Jeden i druhý by les někam *umístili*, vztáhli by ho k okolnímu světu mimo les. Anebo jinými slovy – vnímali by les jako *scénu*, na které dochází k důležitým věcem: umírá jelen, lovec dumá o lásce...

Seker Ahmet nahlédl les jako cosi, co spočívá samo v sobě a co na něj dolehlo tak silně, že si vůči tomu nedokázal zachovat odstup, jak se to učil v Paříži. Myslím, že právě proto vyvstal rozpor mezi oběma tradicemi – rozpor, ve kterém tento les jest.

Když jsem ale na zformulovanou otázku našel odpověď, proč mě dál pronásledovala? To jsem pochopil až v Evropě o několik měsíců později. Četl jsem si Heideggerovu stať „K objasnění ponechanosti: z rozpravy o myšlení při chůzi po polní cestě“:

Učitel: ...s tím, co obzor ponechává být, čím jest, jsme se ještě vůbec nesetkali.

Vědec: Co tím tvrzením míníš?

Učitel: Říkáme, že hledíme k obzoru. Zorné pole je proto čímsi otevřeným, avšak jeho otevřenost nepravdivá z našeho pohledu.

Badatel: A také vzhled předmětů, které nám pohled uvnitř zorného pole nabízí, neklademe do této otevřenosti...

Vědec: ...ten spíše z otevřenosti vychází, aby se s námi setkal...

Vědec: Pak by myšlení bylo vycházením dálky do blízkosti.

Badatel: To je odvážná definice povahy myšlení, na kterou jsme náhodou padli.

Vědec: Pouze jsem složil dohromady vše, co jsme uvedli, aniž bych si sám něco představoval.

Učitel: Ale na něco jsi myslel.

Vědec: Anebo spíš na něco čekal a nevěděl na co.

Citát pochází z let 1944–1945, kdy Heideggerovi bylo přes padesát a hledal metaforičtější, hovorovější způsob, jak vyjádřit smysl oné základní filosofické otázky, již vznesl ve spise *Bytí a čas* (1927). Chápat myšlení jako „vycházení dálky do blízkosti“ je pro tuto otázku klíčové.

Kdyby Heidegger tento turecký obraz znal, myslím, že by ho lákalo o něm napsat. Jeho otec byl tešařem a sám Heidegger se narodil ve Schwarzwald. Lesa soustavně využívá jako symbolu skutečnosti. Úkolem filosofie je najít *Weg*, dřevorubeckou stezku lesem. Stezka může vést k mýtině či „světlině“, *Lichtung*, jejíž prostor – otevřený světlu a zraku – je tím nejpodivnějším rysem existence a samotnou podmínkou Bytí. „Světlina je otevřenost pro vše přítomné a nepřítomné.“

Heidegger by nepochybně považoval za důležité, že Seker Ahmet nezískal vzdělání v žádné evropské myšlenkové škole. Filosofickým východiskem samotného Heideggera byla teze, že post-sókratovské evropské myšlení od Platóna po Kanta zodpovědělo pouze relativně snadné otázky, zatímco otázka základní – zpřístupněná údivem nad samotným aktem bytí – byla uzavřena, zakryta. Umělec pocházející z odlišné kultury mohl tuto otázku stále pociťovat jako nálehavou.

Obraz Sekera Ahmeta pojednává o „vycházení dálky do blízkosti“. Nenapadá mne žádný jiný obraz, o kterém by to platilo tak jednoznačně. (K Heideggerově uvažování má velmi blízko Cézannovo pozdní dílo – a snad právě proto mu Heideggerův stoupenec Merleau-Ponty porozuměl tak hluboce.) Ve „vycházení dálky do blízkosti“ dochází ke vzájemnému pohybu: myšlení se přibližuje dálce – ale dálka se též přibližuje myšlení.

Podle Heideggera přítomné „nyní“ netvoří měřitelnou jednotku času, nýbrž je důsledkem přítomnosti, toho, že se jsoucni aktivně zpřítomňují. Ve snaze přimět jazyk, aby toto poznání vyjádřil, mění Heidegger podstatné jméno „přítomnost“ ve sloveso „přítomnit“. Cośi podobného vytušil Novalis, když napsal: „Vnímání je druhem pozornosti.“

Dřevorubec a jeho mula postupují vpřed – avšak obraz je činí takřka strnulými. Skoro se nehybou. Tím,

co se hýbe – a je to tak zarážející, že to zprvu jen cítíme, ale nejsme schopni pochopit –, je les. Les a jeho přítomnost se pohybují opačně ke dřevorubci, tedy směrem k nám a nalevo. „Přítomnost znamená stále setrávání, které se přibližuje k člověku, dosahuje k němu, napřahuje se k němu.“ Zda považujeme Heideggerův přínos pro moderní myšlení za obskurní, anebo smysluplný, tu není podstatné. V poměru ke zkoumanému obrazu jeho slova získávají relevanci a průzračnost. Odhalují Ahmetův obraz a odhalují, proč nás v duchu pronásleduje. Obraz ta slova potvrzuje.

Nastíněná shoda mezi obrazem lokálního tureckého malíře z 19. století, který vystudoval v Paříži, a myšlenkami německého profesora, jehož někteří považují za nejvýznamnějšího evropského filosofa 20. století, je příkladem toho, jak v dané fázi světových dějin lze některé pravdy odhalit – vyvést ze skrytosti, řekl by Heidegger – jediné v záhybech mezi kulturami a epochami.

Přeložil Martin Pokorný.

**literární kritika
recenze
literární historie
beletrie
rozhovory
polemiky
publicistika**



Nejčastěji vycházející literární časopis v českých zemích, letos již 20. ročník. Čtyřicet stran novínového formátu, jednatřicet čísel ročně.

Lze objednat poštou, e-mailem, telefonicky, osobně
Tvar, Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, tel.: 234 612 398, 234 612 399
e-mail: tvar@ucl.cas.cz
Cena pro předplatitele 22,- Kč

www.itvar.cz

Rodin a sexuální dominance

JOHN BERGER

„Lidé si myslí, že příliš myslím na ženy,“ prohlásil Rodin podle svědectví Williama Rothensteina. Následovala odmlka. „Ale o čem důležitějším by měl člověk uvažovat?“

Z umělců druhé poloviny 19. století, kteří jsou dnes považováni za mistry, je Rodin jediným, který se ještě během aktivního života dočkal mezinárodních poct a oficiální slávy. Byl zastáncem tradice. „Myšlenka pokroku,“ prohlásil, „je nejhorší pokrytecká fráze dnešní společnosti.“ Z nepřilíh majetné pařížské maloměstské rodiny se vyšvihl v mistra umění. Na vrcholu kariéry zaměstnával deset dalších sochařů pro otesávání mramorových soch, kterými se proslavil. Počínaje rokem 1900 se jeho přiznaný roční příjem pohyboval v oblasti dvou set tisíc franků a ve skutečnosti byl nejspíš ještě vyšší.

Navštívit pařížské Rodinovo muzeum v Hôtel de Biron, kde lze spatřit verze většiny jeho prací, je zvláštní zážitek. Budova je *zaldněna* stovkami postav; působí jako domov nebo dílna soch. Když se k některé postavě přiblížíte a prozkoumáte ji očima, můžete objevit mnoho zajímavého: detail ruky či úst, myšlenku naznačenou názvem apod. S výjimkou skic pro Balzakov pomník a *Kráčejícího muže*, který vznikl o dvacet let dříve a představuje takřka prorockou skicu k Balzakovi, tu není jediná postava, která by stála zpřímá a podle základního pravidla volně stojící sochy si nárokovala svůj prostor – tj. není tu jediná postava, která by prostor kolem sebe ovládala.

Všichni jsou zajatci vlastních kontur. Efekt na diváka je kumulativní. Začnete si uvědomovat, pod jakým strašným tlakem se tyto postavy nacházejí. Neviditelná síla brání každému vykročení a sebemenší pohyb ven se omezuje na drobné zachvění v konečcích prstů. „Sochařství,“ tvrdil Rodin, „je jednoduše uměním stlačení a vyboulení. Od toho se nelze odtrh-



Auguste Rodin: Danae, Musée Rodin, Paříž.

nout.“ Zcela jistě se od toho nelze odtrhnout v Hôtel de Biron. Jako kdyby ty postavy byly vtlačovány zpět do materiálu: kdyby se ten tlak zvýšil, změnily by se trojrozměrné figury v basreliéfy, a kdyby ještě vzrostl, změnily by se basreliéfy v pouhé otisky na stěnách. *Brány pekla* podávají ohromný a nesmírně složitý důkaz a výraz uvedeného tlaku. *Peklo* je síla, která ty postavy zatlačuje do bran. *Myslitel*, který scénu obhlíží, je zaťatý tak, aby odolal jakémukoli nárazu, a stahuje se i před doléhajícím vzduchem.

Pokrytečtí kritici Rodina za jeho života napadali, že své postavy „mrzačí“: usekává jim ruce, stíná trupům hlavy a podobně. Ty útoky byly hloupé a špatně nasměrované, ale měly svůj základ v realitě. Většina Rodinových figur je omezena na cosi méně, než čím by byly jako nezávislé sochy: protrpěly útlak.

Totéž platí o jeho slavných kresbách aktů, kde zachytil siluetu ženy nebo tanečnice, aniž by očima uhnul od modelu, a následně ji zaplnil řídkým akva-

relem. Tyto kresby jsou často působivé, ale ze všeho nejvíc připomínají vylisované listy nebo květy.

Této neschopnosti rodinových figur – a vždy míníme: s výjimkou *Balzaka* – nastolit sebemenší prostorové napětí s okolím si současníci nevšimli, neboť se zaměřovali na literární interpretaci soch, vyhrocenou očividným sexuálním významem mnoha prací. Později byla přehlížena proto, že renesance zájmu o Rodina (která začala asi před patnácti, dvaceti lety) se soustředila na jeho mistrovský „cit“ pro povrch sochy. Byl zařazen do kategorie sochařského „impresionisty“. A přece právě tato neschopnost a tento ohromný tlak, jenž doléhá na Rodinovy postavy, poskytuje klíč k jejich skutečnému, byť negativnímu obsahu.

Paradigma tematické volby představuje postava vyhublé stařeny s plochými prsy a kůží napjatou přes kosti nazvaná *Jež byla kdysi krásnou arkebuzířkou*. Možná si Rodin svou tendenci mlhavě uvědomoval.

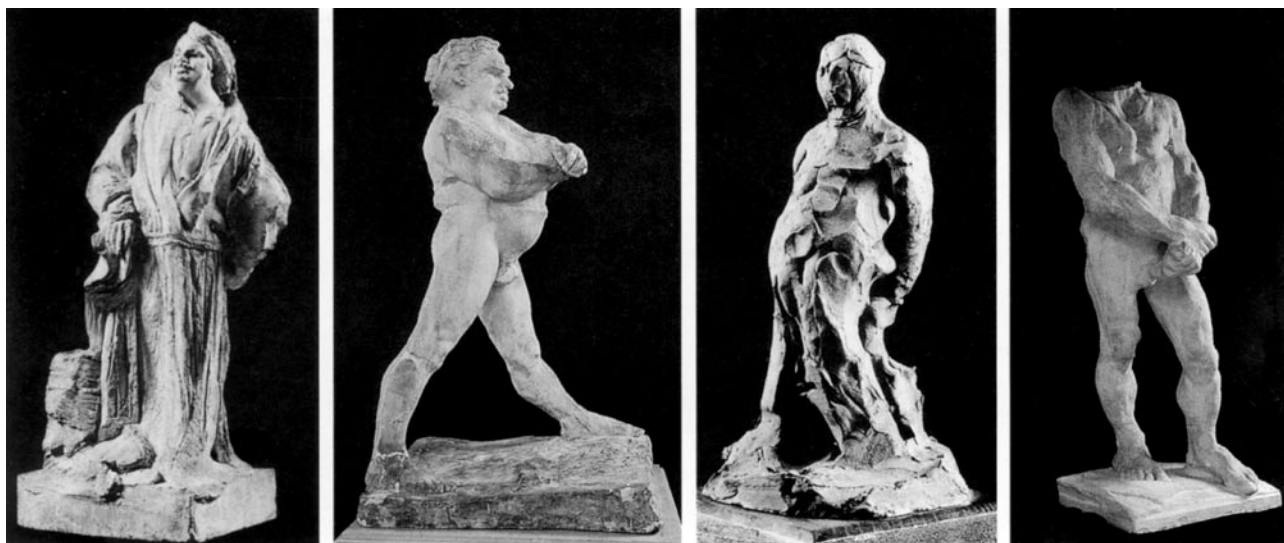
Jednání skupiny anebo jednotlivé figury má často co do činění s nějakou formou tlaku. Dvojice se svírá navzájem – viz *Objetí*, kde vše je ochablé vyjma jeho ruky a její paže táhnoucích dovnitř. Jindy na sebe dvojice padají. Postavy se chytají země nebo klesají k zemi. Padlá karyatida dál nese kámen, který ji tíží. Ženy se ukrývají a choulí do rohu, jako by je něco tisklo.

Na mnoha mramorových rytinách mají postavy a hlavy usilovat o dojem, že se sotva vynořily z neotesaného kamenného bloku – ale ve skutečnosti vypadají, jako by je něco do kamene zatlačovalo a ony s ním splývaly. Kdyby naznačený proces pokračoval, neskončil by tím, že by se vynořili nezávislé a svobodné, nýbrž tím, že by zmizely.

I tehdy, když konání postavy zdánlivě popírá uplatnění jakéhokoli tlaku – jako u některých menších bronzových odlitků baletek –, máme pocit, že figura zůstává poddajným a nesamostatným výtvozem sochařovy hnětoucí ruky. Sochařská ruka Rodina fascinovala. Zachytil ji, jak drží nedokončenou postavu a kus zeminy, a dílo nazval *Boží ruka*.

Rodinova slova:

Žádný dobrý sochař nemůže zformovat lidskou postavu, aniž by mu na mysli tanulo tajemství života: ten a onen jedinec v prchavých variacích ho jen upomínají na imanentní typ a on je neustále přiváděn od stvořeného ke stvořiteli... Proto má mnoho mých postav jednu ruku či nohu stále uvězněnou v mramorovém bloku; život je všude, ale jen velmi vzácně dospěje ke kompletnímu vyjádření a jen vzácně dosáhne jedinec naprosté svobody. (Isadora Duncanová: *Můj život*.)



Auguste Rodin: Balzac, studie, 1891–1896.

Pokud je ale tlak, který jeho postavy musí nést, nutno objasnit jako výraz jakéhosi panteistického splynutí s přírodou, proč z hlediska sochařství přináší takovou pohromu?

Rodin byl jako sochař neobyčejně zručný a nadaný. Pokud tedy jeho dílo vykazuje soustavnou a bytostnou slabinu, musíme zkoumat strukturu jeho osobnosti, a ne jeho názorů.

O neukojitelnosti Rodinova libida se za jeho života všeobecně vědělo, i když po jeho smrti byly některé aspekty jeho života a díla – a to včetně mnoha set kreseb – zahaleny tajemstvím. Všichni komentátoři Rodinových soch si povšimli smyslné či sexuální povahy jeho umění, ale mnozí tuto sexualitu chápou jen jako jednu složku. Já si myslím, že tu šlo o hlavní motivaci jeho tvorby – a to ne pouze ve smyslu freudovské sublimace.

Isadora Duncanová ve svém životopise popisuje, jak se ji Rodin pokusil svést. Nakonec – a ke své pozdější lítosti – mu odolala.

Rodin byl krátké a rozložené postavy, svalnatý, s přistřiženými vlasy a dlouhými vousy... Někdy si broukal jména svých soch, ale člověk cítil, že pro něj mnoho neznamenají. Přejížděl po nich rukama a hladil je. Vzpomínám si, jak mne napadlo, že mu mramor pod rukama plyne jak tekuté olovo. Nakonec vzal kus jílu a stiskl ho v dlaních. Těžce přitom oddychoval... Za chvíli zformoval ženské ňadro... Začala jsem mu pak vysvětlovat svou teorii nového tance, ale brzy jsem postřehla, že mne neposlouchá. Zíral na mne s přimhouřenými víčky a planoucíma očima a pak ke mně se stejným výrazem, s jakým hleděl na svoje sochy, přistoupil. Přejížděl mi rukama po bocích, holých nohou a chodidlech. Začal celé moje tělo hníst, jako by to byl jíl, a prýštil z něj žár, který mne spaloval a roztavoval. Toužila jsem jen po jednom: celou bytostí mu podlehnout...

Rodinův úspěch u žen podle všeho začal, když poprvé prorazil jako sochař – kolem čtyřicítky. Veškeré jeho chování a také jeho sláva pak vyzařovaly příslib, který Isadora Duncanová popisuje tak výstižně, protože ho popisuje nepřímou. Ženám sliboval, že je bude hníst, že se v jeho rukou změní v jíl a že

k nim symbolicky získá stejný vztah jako ke svým sochám.

Mistr, když odešel domů, hned míří k soše své dívky, přilehne na lože k ní a líbá ji: zdá se mu teplá, přiblíží ústa k ní znova a také ji na ňadrech hladí; sloň tím dotekem měkne a odloží náhle svou tvrdost, boří se pod prsty jeho, jak vosk když na slunci změkklý; palcem hníst se dá a přetvářet do různých tvarů, stává se tvárnějším tím, čím více jej hneřeš a mačkáš.*

„Pygmalionský příslib“ možná tvoří obecnou příměs v přitažlivosti mužů u mnoha žen. Když přitom lze konkrétně a specificky poukázat k sochaři a jeho hlíně, výsledný efekt je prostě intenzivnější, neboť jej lze vědoměji rozpoznat.

Na Rodinově případě je pozoruhodné to, že jej podle všeho přitahoval sám pygmalionský příslib. Když si před Isadorou Duncanovou pohrával s jílem, nemyslím, že šlo o pouhý trik, jak ji svést; věřím, že ho lákala samotná ambivalence mezi hlinou a tělem. Medicejskou Venuši popsal následovně:

Není to úžasné? Jen se přiznejte, že jste nečekali tolik podrobností. Jen se podívejte na ta nesčetná zvlnění prohlubně, která spojuje trup a stehno... Všimněte si všech těch vnadných křivek boků... A tady ty nádherné důlky podél slabin... Je to opravdové tělo... Člověku připadá, že bylo tvarováno pomocí milostných pohledů! Skoro čekáte, že na dotek bude teplé.

Pokud je můj výklad správný, nacházíme tu inverzi původního mýtu a s ním spjatého sexuálního archetypu. Původní Pygmalion vytvořil sochu, do které se zamiloval. Modlí se, aby socha ožila, vysvobodila se ze slovniny, z níž ji vyřezal, a získala tak nezávislost, aby se s ní mohl setkat *jako se sobě rovnou, a nikoli jako se svým výtvořem*. Rodin chce naopak zachovat v platnosti ambivalenci mezi živým a vytvořeným. Cítí, že čím je pro ženy, musí být i pro své sochy – a čím je pro sochy, chce být i pro ženy.

* Česky viz: Publius Ovidius Naso: *Proměny*, Praha, Plot 2005, přel. I. Bureš.

Judith Cladelová, oddaná autorka Rodinova životopisu, sochaře popisuje při práci a náčrtu modelu:

Naklonil se k ležící postavě, a aby hlasem nenarušil její půvab, zašeptal: „Sešpulte ústa, jako kdybyste hrála na flétnu. Znovu! Znovu!“

Pak si zapsal: „Ústa, požitkářsky vystrčené rty smyslně výmluvné... Vonný dech tudy přichází a odchází jako včely, když vylétají a vracejí se do úlu...“

Jak byl šťasten v těchto povznesených chvílích, kdy se mohl těšit z nerušené hry svých schopností! Byla to svrchovaná extáze, neboť nebrala konce:

„Jakým štěstím je mé neustálé zkoumání lidského květu!“

Jaké štěstí, že mi mé povolání umožňuje milovat a zároveň mluvit o své lásce!“

Teď už začínáme chápat, proč jeho postavy nemožnou ovládat okolní prostor. Doléhá na ně fyzický tlak, jsou uvězněny a zatlačovány zpět silou vládce Rodina. Objektivně vzato jsou tato díla výrazem jeho vlastní svobody a imaginace. Jelikož jsou ale hlína a tělo v jeho uvažování tak ambivalentně a osudně propojeny, je nucen s nimi zacházet, jako kdyby se jeho nadvládě a moci vzpouzely.

Proto sám nikdy nepracoval s mramorem, jen s jílem, a otesávání odolnějšího materiálu ponechával na najatých asistentech. Jen takto lze relevantně pochopit jeho výrok: „První, na co Bůh myslel při stvoření světa, bylo modelování.“ A nacházíme tu nejlogičtější důvod, proč si ve svém ateliéru v Meudonu musel udržovat zvláštní márnici vymodelovaných rukou, nohou, chodidel, hlav a paží, se kterými si rád pohrával při zjišťování, zda by je mohl připojit k nově zformovaným tělům.

Proč představuje *Balzac* výjimku? Naše dosavadní úvahy již naznačují odpověď. *Balzac* je socha muže obdařeného nesmírnými schopnostmi, jak směle kráčí světem. Rodin ho považoval za své mistrovské dílo. Všichni rodinovi komentátoři se navíc shodují, že se s Balzakiem identifikoval. Na jednom přípravném aktu je sexuální smysl sochy vyřčen zcela jednoznačně: pravá ruka svírá ztopořený penis. Jde o památník mužské potence. Poznámky Franka Harrise k pozdější, oděné verzi lze vztáhnout i k definitivní podobě: „Pod starým mniš-

ským hábitem s prázdnými rukávy se muž udržuje v erekcii, a hlavu zakloněnou, v ruce pevně svírá své mužství.“ Dílo představovalo natolik přímé stvrzení Rodinovy vlastní sexuální síly, že ji mohl výjimečně ponechat, aby jej ovládala. Anebo jinými slovy: při práci na *Balzakově* se mu sochařský jíl – možná poprvé v životě – jevil jako mužský element.

Vnitřní rozpor, který kazí tak ohromnou část Rodinova díla a nakonec tvoří jeho nejhlubší, ač negativní obsah, musel být do velké míry osobní. Zároveň byl ale příznačný pro jistou historickou situaci. Když Rodinovy sochy pochopíme dostatečně pronikavě, odhalují živěji než cokoli jiného povahu měšťácké sexuální morálky v druhé polovině 19. století.

Na jedné straně pokrytectví a pocit viny, který mění silnou sexuální touhu – i když nominálně je dovoleno ji ukojit – v cosi prodchnutého horečnatostí a fantasmagorií, na straně druhé strach, že ženy – coby majetek – uniknou, a neustálá nutnost je hlídat.

Na jedné straně Rodinovo mínění, že ženy jsou to nejdůležitější, nad čím lze přemýšlet – a na straně druhé původce úsečného výroku: „Jediné, na čem v lásce záleží, je akt.“

Přeložil Martin Pokorný.

Výbor esejů Johna Bergera v překladu Martina Pokorného připravuje k vydání nakladatelství Fra (www.fra.cz).



Auguste Rodin: Eva, 1881, Musée Rodin, Paříž.

Růže bolestná Aleše Růžičky

Krajiny, květiny, květinová zátíší 1998–2009

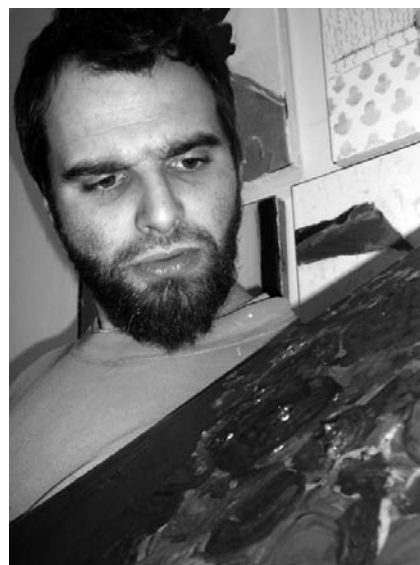
FRANTIŠEK MIKŠ

„Ano, kopírováním zachytíme květinu, ale ne kořen. Aby člověk vytvořil umělecké dílo, musí začít od kořene.“

Georges Braque¹

Obrazy Aleše Růžičky jsem si pro sebe „objevil“ náhodou někdy koncem roku 2007, kdy mi malíř Vladimír Větrovský poslal pozvánku na jejich společnou výstavu v Galerii Akademie výtvarných umění nazvanou poeticky „Volání přírody – krásní vousáči“.² K hlubšímu souznění s jeho dílem (ale i s ním osobně) jsem dospěl hned při našem prvním setkání v jeho sklepním ateliéru nedaleko pražského Veletržního paláce. Vzpomínám si, jak jsem stál ohromen před jeho obrazem *EKG* (bar. 1); na rozměrném plátně leží na nemocničním stole obrovské lidské srdce (zjevně malířovo) a nad ním se sklání v téměř mateřské, ochranné pozici velká pokojová květina. Silně expresivní obraz překvapivý barevností i kompozicí mě ihned zaujal a moje zaujetí ještě rostlo, když mi malíř popisoval, jak vlastně vznikl. Plátno je reakcí na nelehké období jeho života, kdy se potýkal s vleklými zdravotními problémy, absolvoval řadu nepříjemných vyšetření a téměř nemohl malovat. Zároveň je i jakýmsi východiskem z této krize, jedním z prvních obrazů nové série *Tři měsíce*, a předznamenává nový cyklus obrazů květinových zátíší *Rosa Dolorosa*.

Není náhoda, že na obraze *EKG* je to právě květina, co nabíjí malířovo srdce novou energií, životní i tvůrčí, neboť tento motiv má v jeho tvorbě od počátku pevné místo. Výtvarný zájem Aleše Růžičky o květinu a přírodu (parky, stromy, krajinu) není ani povrchní, ani vykalkulovaný; je trvalý a „přirozený“ stejně jako jeho příklon ke klasickému médiu malby.



Obr. 1:
Aleš Růžička.

Chceme-li umělcovu hledání lépe porozumět, musíme se vrátit k jeho studiu na pražské Akademii výtvarných umění a poté ještě dál k jeho dětství a uměleckému rodinnému zázemí.

„Řemeslo je třeba...“

Aleš Růžička (1977) pochází z malého jihočeského městečka Bechyně nedaleko Tábora, z rodiny s bohatou uměleckou tradicí. Pradědeček Alois (1891–1959) působil v Okrouhlici na Českomoravské vrchovině, kde měl truhlářskou dílnu. Dodával rámy malíři Janu Zrzavému, s nímž se před válkou často toulali v okolním kraji. Malování bylo jeho celoživotním koníčkem, a i když byl pouze malíř-samouk, řemeslo dalo jeho projevu dobrou výtvarnou úroveň. Alešův dědeček Emil (1927–2002) vystudoval výtvarnou výchovu na Pedagogické fakultě v Praze, a přesto-

že i on rád maloval, svůj život zasvětil pedagogické výtvarné práci a příliš nevystavoval. Pedagogem je i malířův otec (Aleš Růžička st.), který také maluje a příležitostně vystavuje.³

V letech 1991–1995 absolvuje Aleš Růžička Střední keramickou školu v Bechyni, obor výtvarné zpracování keramiky a porcelánu. Škola pyšnicí se dlouhou tradicí Alešovi především pomohla pochopit, že řemeslo je třeba. Učí se práci s hlínou, sádrování, točení na kruhu, modelování, malování na porcelán, ale také kreslení portrétu, zátiší, figury... Tato raná keramická průprava je v Alešově tvorbě stále přítomná, má rád vše haptické, nanáší pastózní vrstvy, vyžívá se v hnětení a lití barev. Při práci na svých obrazech, když je to třeba, odloží štětce a barvy „modeluje“ přímo rukama, aby byl v přímém kontaktu s hmotou, což je vždy přesnější.

Na AVU, do krajinářského ateliéru Františka Hodonského, se Aleš hlásí v roce 1995 a díky důkladné praktické přípravě pod vedením dědečka a otce je bez problémů přijat. Stráví zde sedm let, a přestože zů-

stává v tomtéž ateliéru, jako by třikrát přestoupil, neboť v jeho vedení se postupně vystřídají tři významné umělecké osobnosti: František Hodonský (1995–1997), Antonín Strážek (1997–2001) a Michael Rittstein (2001–2002). Největší vliv má na něj nepochybně právě František Hodonský, s nímž často jezdí na plenéry, hlavně na jeho rodnou Moravu. Je toho hodně, co učitele a žáka spojuje, vášnivý zájem o přírodu, chuť hledat a objevovat, úsilí o malířskou zkratku i hutný výraz: „Ukázňenost a čistota u Františka Hodonského, jeho lužní ponory do krajin, jsou pro mě dodnes velmi důležitým a jedním z prvních vážnějších ‚oken do přírody‘. Jeho zarputilost v neustálém hledání a celoživotní dobývání krajiny, barev a jejich vzájemné propojování.“⁴

Františka Hodonského vystřídá po dvou letech v čele ateliéru Antonín Strážek jako zástupce mladší generace osmdesátých let. Pod jeho vedením dostává ateliér jinou náplň a otevírá se i nekrajinářským tématům. Také Aleš začíná více improvizovat, krajina se u něho propojuje s figurou, především autoportrétem,



Obr. 2: Zahrada-autoportrét, 190 x 170, kombinovaná technika na plátně, 1998/9.



Obr. 3: Zahrada-autoportrét, 190 x 170, akryl na plátně, 1998/9.



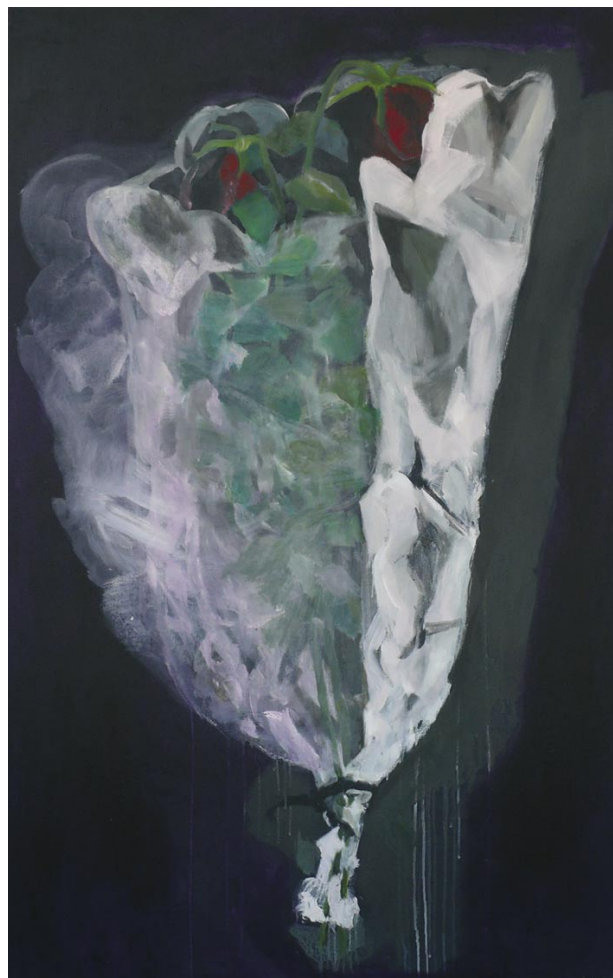
I. EKG, 140 x 200, akryl na plátně, 2007. Soukromá sbírka.



II. Hřbitovní kvítí I., 130 x 150, akryl na plátně, 2008. Soukromá sbírka.



III. Hřbitovní kvítí II., 175 x 110, akryl na plátně, 2008.
Galerie Felixe Jeneweina města Kutné Hory.



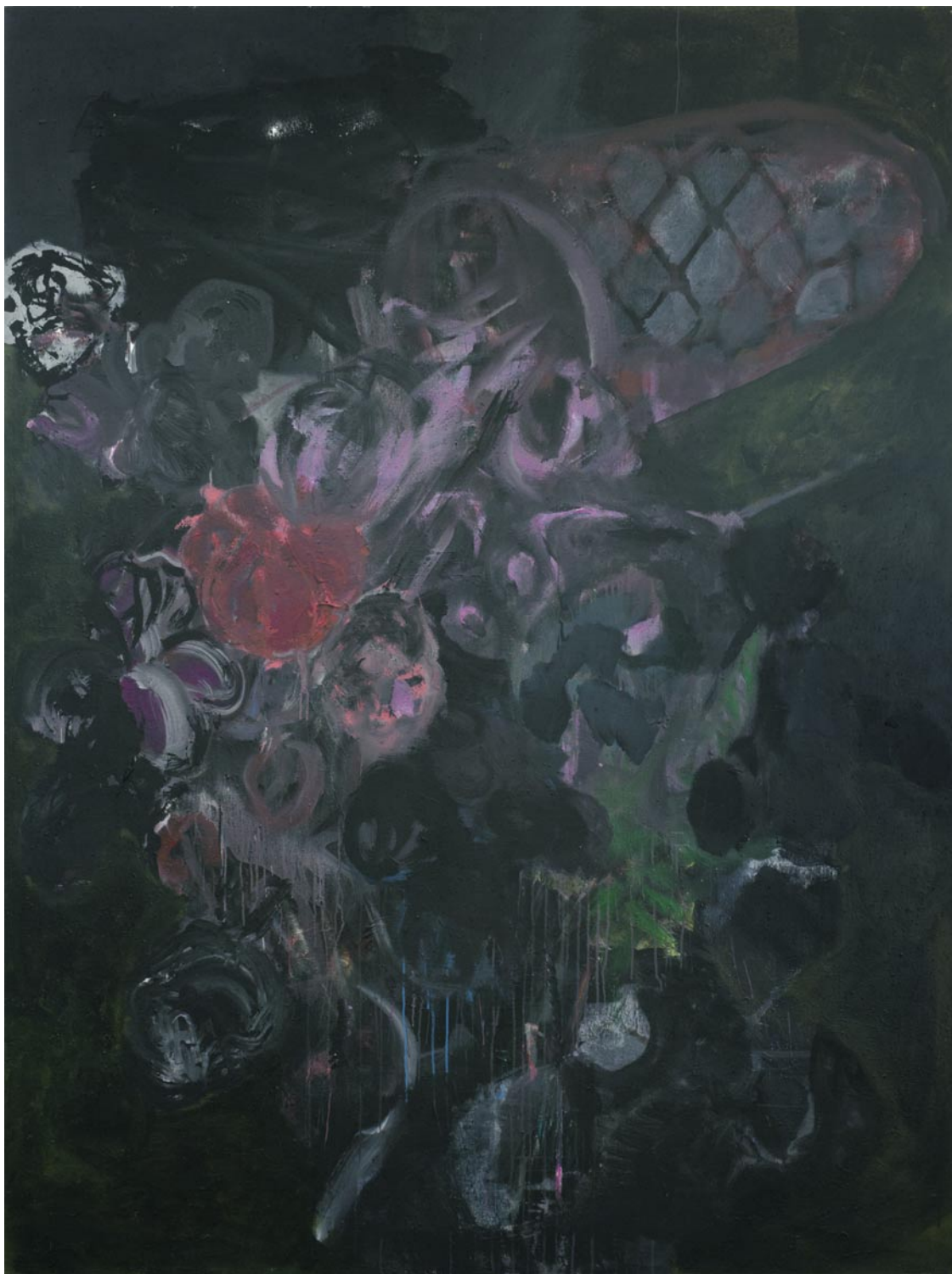
IV. Hřbitovní kvítí III., 175 x 110, akryl na plátně, 2008.
Galerie Felixe Jeneweina města Kutné Hory.



V. Hřbitovní kvítí VIII.,
akryl na plátně, 110 x 130, 2009.



VI. Hřbitovní kvítí IX.,
akryl na plátně, 110 x 130, 2009.



VII. Kytice I., 240 x 180, akryl na plátně, 2008.



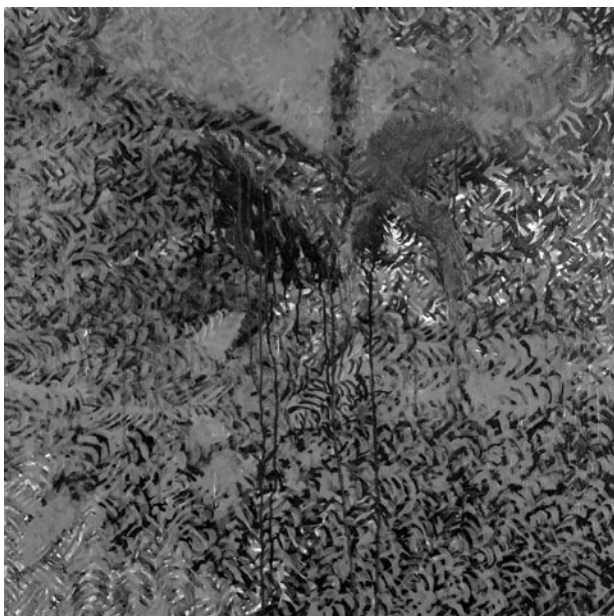
VIII. Hřbitovní kvítí XI., 200 x 170, akryl na plátně, 2009. Soukromá sbírka.



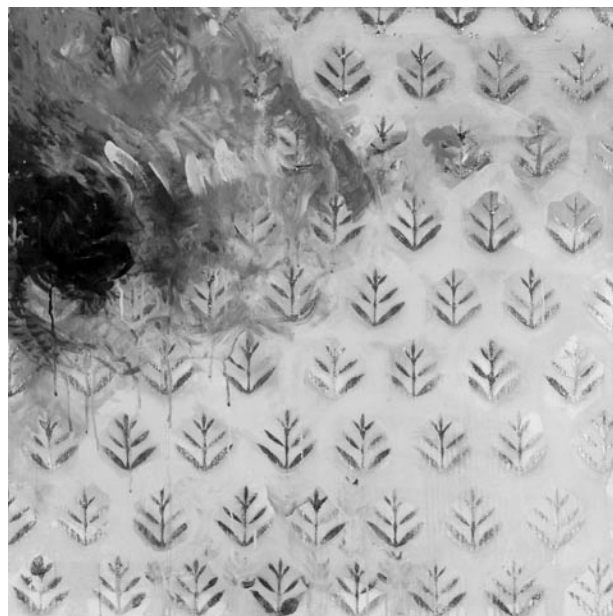
IX. Kytice III., 200 x 170, akryl na plátně, 2009.



X. Parožnatka, 240 x 180, akryl na plátně, 2009.



Obr. 4: Zahradníková rakovina, 80 x 80, kombinovaná technika na plátně, 1998/9.



Obr. 5: Zahradníková rakovina, 80 x 80, kombinovaná technika na plátně, 1998/9.

odvážně zvětšuje formáty, aby do nich mohl umístit postavy v životní velikosti. Na některých plátnech vznikajícího cyklu *Zahrada-autopotrét* malíř sám sebe „vkomponává“ do krajiny, do jejího pozadí (obr. 2), jindy je sám květinou (obr. 3). V těchto raných obrazech již vidíme náznaky malířova budoucího směřování k pozdějším *Parkům* a od nich dále ke květinovým zátiším a obrazům ze série *Rosa Dolorosus*.

S Michaelem Rittsteinem, který střídá Antonína Strážka ve vedení ateliéru v roce 2001, se potkává jen letmo v závěrečném ročníku, kdy pracuje na diplomové práci *Zahrada*. V tomto projektu přistupuje k obrazu jako k záhonu, na němž se různými způsoby pokouší „pěstovat“ rostliny, přiznat tvar konkrétních květů či naopak vytvářet svoje vlastní. Některé zachycované rostliny mu připomínají – jak píše v obsahové své práce – rytmy lidských sídlišť („zhuštěná stébla na malé ploše, pohledy do koruny stromů a jejich svérázná architektura...“), fascinuje ho jejich složitost a zároveň jasnost, čistota, funkčnost.⁵ Také zde již můžeme najít první květinové „předchůdce“ cyklu *Rosa Dolorosus*.

Již na AVU si Aleš navykl pracovat v cyklech, což mu umožňuje zvolené téma náležitě vizuálně „prozkoumat“, dostat z něj maximum, než se těžiště jeho pozornosti posune dále. Ale vždy jen o kousek, neboť jednotlivé cykly na sebe navazují, někde se i částečně prolínají, k určitým tématům se vrací, ale vždy trochu jinak. Ve své tvorbě jako by stále oscilloval mezi přírodou volnou (krajinou, divokou polní kytkou) a přírodou vyšlechtěnou lidskou rukou (zahradou, pokojovou květinou): „Člověk se z krajiny dostává ke svým zahradám, aby je ‚obdělal‘, vrací se zpět do krajiny a naopak.“⁶

Zahradníková rakovina, Parky, Tři měsíce...

Opustit po sedmi letech půdu akademie, najít si zaměstnání a současně čas na vlastní tvorbu není pro malíře úplně jednoduché: „Na pražské AVU bylo sedm let fajn světlo a teplo, byl odstup a prostor. To všechno po škole není tak samozřejmé, člověk je někdy nucen zmenšit formát, topit dřevem a v podstatě celý den svítit... bojuje s vlastní leností a nedostat-



Obr. 6: Triptych Park I.–III. vystavený na Zlínském salonu mladých, 110 x 525, akryl na plátně, 2006.

kem peněz.“⁷ Aleš zpočátku maluje doma, v malém bytě, kde žije se svou přítelkyní Šárkou, později se jim podaří pronajmout si první společný ateliér na Smíchově, kam jezdí odpoledne po práci a o víkendech pracovat.

V té době umírá Alešův dědeček Emil, což malíře hodně zasáhne. Prvním cyklem po skončení školy se tak stává *Zahradníková rakovina*, jež je nejen asociací na smrt dědy, ale i zlomem v dosavadní Alešově práci. Na svých plátnech začíná experimentovat s využitím šablony, dekoru či rastru, které staví do protikladu k volnému malířskému rukopisu. První obraz cyklu ještě pravidelně tečkuje štětcem (obr. 4), což ale příliš nevyhovuje jeho naturelu, a tak na dalších plátnech místo přesných pravidelných tahů využívá šablony, které vystřihuje z papíru. Na obrazech pak z těchto vzorců vytváří rytmizované řady – záhony, do nichž „vmalovává narušení řádu“, napadení rastrů štětcem, bujení, rakovinu. Vzniká tak uzavřený cyklus obrazů v malířově celkovém díle netypických, nicméně velmi působivých (obr. 5).

Na jaře roku 2005 začíná Aleš pracovat na novém cyklu *Parky*, v němž se znovu vrací ke zkoumání krajiny a pokusům zachytit ji nově na malířském plátně.

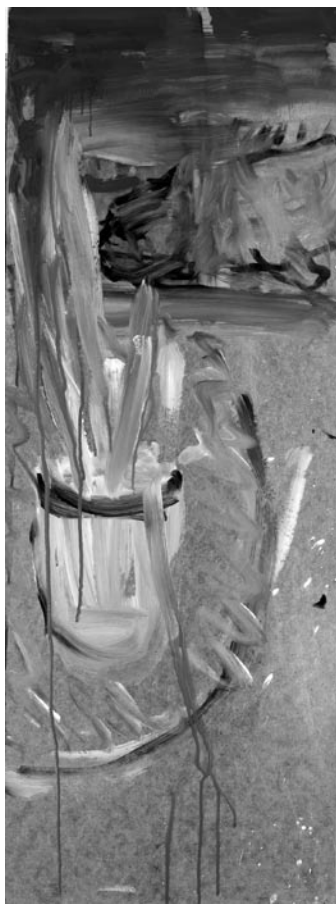
Již v době studií a práce na *Zahradách* objevuje dílo rakouského malíře Herberta Brandla (1959), jehož obrazy se mu stále více dostávají pod kůži. Brandl je téměř výhradně krajinář a jeho nový pohled na krajinu, velké formáty, „překrývání a přemalba obrazových plánů“, ona „chutnost“, jak to Aleš nazývá, jsou pro něj v mnohém inspirující. Jiný inspirační zdroj nachází v díle dánského malíře a sochaře Pera Kirkebyho (1936) či některých obrazech Georga Baselitze (1938) („jeho robustní a nekompromisní malířský rukopis, šťavnatost a dravost obrazů mě vždy dobíjely“). Obrazy cyklu *Parky* vznikají v malých i větších formátech, maluje však také velké diptychy a triptychy.

V roce 2006 se Aleš Růžička již podruhé účastní Zlínského salonu mladých, trienálně pořádané přehlídky umělců do třiceti let, navazující na tradici baťovských Zlínských salonů z let 1936–1948.⁸ Na rozdíl od „volných“ přehlídek jsou Zlínské salony postaveny na přísném výběru a umělce nominuje výstavní jury složená z kurátorů současného umění. Aleš je osloven jako jeden z téměř čtyř desítek českých autorů a jeho přihlášený triptych *Park I.–III.* (obr. 6) zde získává hlavní Cenu Václava Chada.⁹

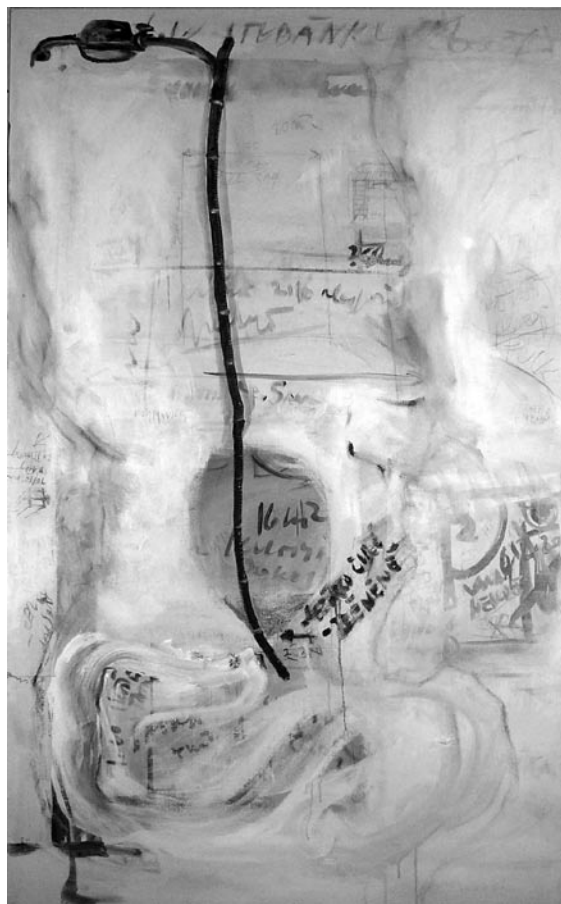
Její součástí je i nákup děl z oceněného souboru do sbírek galerie, kde se nyní nacházejí malířovy obrazy *Park II.* a *Park III.*, a uspořádání samostatné výstavy v Krajské galerii výtvarného umění ve Zlíně, která se koná v následujícím roce a je doprovázena výpravným katalogem.¹⁰

Na konci roku 2006 malíř prochází obdobím zdravotních potíží pocházejících zřejmě z vyčerpání. V té době nechodí do ateliéru, ale maluje doma, nejčastěji na sololit akrylové skici květinových zátiší (obr. 7, 8). Tyto rychlé záznamy se stanou východiskem pro pozdější propracovanější portréty květin a navazuje na ně také již zmíněný obraz *EKG* (bar. 1), který se stává v Alešově tvorbě zlomovým. Plátno je vzpomínkou

na nepříjemné období jeho života („*EKG* je obraz chladných tónů, lomených modrých i fialových, barvy jsou použity intuitivně, nepřemýšlel jsem o tom... myslím, že je to z těch čekáren u doktora, nemocnice, ordinace... asociace tmy, šera, stmívání, když je ti zle, tak si nechceš v bytě ani rozsvítit...“), ale současně i východiskem, předzvěstí (srdce nabíjené květinovou energií). Je součástí vznikajícího cyklu *Tři měsíce*, v němž malíř, jenž nabyt zpět jistotu a načerpal novou sílu, reflektuje výtvarnými prostředky předchozí období nemoci včetně nepříjemných lékařských procedur, jako je například gastroskopie (obr. 9).



Obr. 7: Zátiší I., 122 x 43, akryl na sololitu, 2005/6.
Obr. 8: Zátiší II., 122 x 43, akryl na sololitu, 2005/6.



Obr. 9: Gastroskopie, 175 x 110, kombinovaná technika na plátně, 2007.

Rosa Dolorous

Vliv rodinného zázemí na volbu malířských námětů si Aleš Růžička nejlépe uvědomuje sám, a nebude daleko od pravdy, když řeknu, že se v jeho tvorbě prosazuje stále výrazněji. V návrhu projektu doktorandské práce, který podává v roce 2008, můžeme například číst: „Již od útlého věku jsem byl mezi tím vším velmi často – na chatě u vody, na procházkách, na louce, v polních kytkách... velmi mě to ovlivňovalo, byl jsem otcem a dědou veden k zaznamenávání si těchto chvil, ať už do paměti nebo na papír. Myslím si, že právě tyto dětské zkušenosti a zážitky jsou do jisté míry rozhodující. Jednoznačnou volbu krajinářského ateliéru Františka Hodonského předurčil vztah k osobitým krajinám Karla Valtera, radost a potěšení ze svěžích pastelů mého dědy, melancholie a barevnosti otcových obrazů.“¹¹

Nebyl to však pouze vliv dědečka či otce a jejich společné výlety do přírody, ale také květinová výzdoba bytu rodičů, jíž se s láskou věnuje Alešova maminka Jiřina: „Od útlého dětství si nevzpomínám, že by na stole chyběla váza s řezanou kytkou, obývací pokoj zdobila obrovská kapradina, do které se dalo pohodlně schovat, na všech fotografiích z „obýváku“ prostě nechybí. Stála vedle televize, ta se brzy sledovala skrze kapradí... Nemohu opomenout květinové sloupoví v téměř pokoji, následně kuchyni, ložnici. V Bechyni, mém rodném městě, je dokonce vypisována soutěž „O nejhezčí balkon“ a pravidelně vítězí moje matka, Jiřina Růžičková...“¹²

Není náhodou, že se malíř přiklání k tématu květiny právě v období, kdy se necítí zrovna nejlépe a potřebuje načerpat novou jistotu, životní i uměleckou. Po již zmíněné sérii skicovaných zátiší na sololitu (obr. 7, 8) maluje na plátno cyklus propracovanějších portrétů květin, většinou těch, které důvěrně zná, neboť chce zachytit jejich pomíjivou krásu: „Namalováním květina získává nesmrtelnost, podobu, kterou si chci navždy pamatovat. Většinu těchto květin jsme měli se Šárkou doma, ale některé nám už uschly...“ Svůj vrchol pak celá série nachází ve dvou velkých plátnech – *Zátiší v Kamenické* a *Zátiší v Bechyni*, kde malíř může naplno rozvinout svůj kompoziční talent

i malířskou virtuozitu. *Zátiší v Bechyni* (obr. 10), jež zachycuje pracovní stůl malířova tatínka, má téměř oltářní, pietní charakter a je připomínkou nejen otcových zvyků, ale i vzpomínkou na zesnulého dědečka Emila: „Zátiší na stole mého otce, které pietně udržuje, obměňuje podle ročních období, svátků... Středem kompozic je vždy fotografie jeho zesnulého otce – mého dědy, téměř oltářní místo.“ Vzpomínkové obrazy, vlastně jakási „rodinná zátiší“, patří mezi Alešovy oblíbené a v budoucnu by se chtěl k tomuto tématu ještě vrátit.

V létě 2008 odjíždí Aleš Růžička na čtrnáctidenní malířské sympozium do Kutné Hory, jehož vypsáním pracovním tématem je Mortalita a dílo místního rodáka, malíře Felixe Jeneweina.¹³ Plánuje zde pokračovat v započatém cyklu portrétů květin a nějak propojit své téma se zadaným. Přemýšlí především o symbolice spojené s květinou: vyhlášená váza, sudý počet květin na hrobě, svítící zářivý celofán a suché růže v něm... Výsledkem je cyklus *Hřbitovní kvítí*, především velké obrazy-zátiší (bar. III–IV) a také zajímavé plátno *Hřbitovní kvítí I.* znázorňující kupu suchých květin za hřbitovní zdí („jako malý si pamatuji, že se suché, uvadlé, a proto nepotřebné květiny a větve... házely na hromadu za zeď...“). (bar. II)

V katalogu následně vydaném Galeríí Felixe Jeneweina řadí její ředitel Aleš Rezler obrazy cyklu *Hřbitovní kvítí* k „malířsky nejvýraznějším projevům sympozia“, neboť autor se k jeneweinovským obsahům přiblížil použitím symbolů velmi čistě a s plným pochopením: „Jistě tomu prospěl i jeho malířský talent plný racionální intuice, jednoznačně přesvědčivý svou lehkostí, jistotou, a i volba většího obrazového formátu. Růžičkův výrazně volný rukopis a formální rysy čisté nekomplikované malby byly spjaty navíc s přesností obsahovou... Malby uschlých honosných kytic, ať samostatně vázaných, položených na zemi, na ploše náhrobku nebo nakupených u hřbitovní zdi, jsou natolik sugestivní, že se nám ihned vybaví onen pocit ze setkání s rozhraním existence. Není snad pronikavějšího symbolu zániku než uvadlá, tlící hřbitovní kytice, posel z našeho světa tomu druhému.“¹⁴

Téma započaté na malířském sympoziu v Kutné Hoře je pro Aleše natolik silné, že se k němu vrací



Obr. 10: Zátiší v Bechyni, 175 x 110, kombinovaná technika na plátně, 2007.

i po návratu do Prahy na několika rozměrných plátnech. Malířskou vzpomínkou na bechyňský hřbitov je velký obraz s náhrobkem porostlým břečtanem a uvadajícím věncem v popředí; starý opuštěný hřbitov s keřem planých růží, připomínkou doby, kdy byl udržován; a také kytice volně rozhozená na náhrobku, symbol pomíjivosti všeho živého, krásy květin i lidského života („celofánový obal přetrvá, zatímco kytku uvnitř vadne“). K motivu kytice v celofánovém obalu se Aleš vrací i v následném diptychu *Hřbitovní kvítí VIII.* a *Hřbitovní kvítí IX.*, kde si opět pohrává s kontrastem *neporušený celofán – pomíjivá tlející kytice v něm*. Dvojice těchto pláten (bar. V a VI), je zajímavá mimo jiné tím, že zde malíř již experimentuje s pozadím obrazů a začíná zkoušet účinky spojení matné a lesklé barvy – jednoduché pozadí druhého plátna úmyslně natírá lesklým balakrylem, jenž se ostře

odráží v kontrastu s matnými „ořezanými“ květinovými komponenty zátiší.

Obraz *Kytice I.* (bar. VII) patří mezi malířovy nejoblíbenější a rozpracovává ve větším formátu téma kutnohorského plátna *Hřbitovní kvítí IV.* Aleš zde opět pracuje s tématem pomíjivosti (rozlité váza a vypadlá kytice) a experimentuje s vizuálním účinkem střídání matných a lesklých ploch – matná broušená váza a z ní vypadlá kytice ležící na lesklém náhrobku. Svůj vrchol pak toto experimentování nachází na obraze *Hřbitovní kvítí XI.*, kde malíř pracuje převážně s odstíny černé, přičemž obratně využívá kontrast *černá lesklá–neživá–trvanlivost* oproti *černá matná–živá–pomíjivost*. Po lesklé mohyle se pne matná černá popínává rostlina a v popředí leží matné kytice, opět zabalené v trvanlivých celofánech (bar. VIII).

Nádherné velké pastózní plátno *Kytice II.* (viz obálka časopisu) namaloval malíř pro svoji přítelkyni Šárku a právě zde se projevuje jeho záliba v nanášení a hnětení silných vrstev barev, vycházející z jeho rané keramické průpravy. A opět zde nechybí symbolika pomíjivosti: kytice je namalována v netypické obrácené pozici květy dolů – malířova vzpomínka na způsob, jak se suší řepík nebo sasanky – je krásná, ale pomíjivá.

Netypické v kontextu květinových zátiší je plátno *Kytice III.* (bar. IX). Obraz je opět „záznamem paměti“, vzpomínkou na kutnohorský hřbitov, kde malíř na jednom hrobě spatřil tři umělé kytiky ozdobené peřím, jakýsi „květinový hřbitovní kýč“, nevkusný, ale nikdy neuvadající. Právě pro jejich umělost (trvalost) malíř tyto kytice umísťuje nikoli na hřbitov, kam podle něho nepatří, ale do jakéhosi fiktivního umělého prostředí – zátiší.

S motivem květinových prefabrikátů a módních květin si malíř pohrává i na dvou menších plátcích *Jonátka* (obr. 11) a *Velikonoční kytky* (obr. 12). Jonátka africká nebo také planá fialka, květina vynikající neuvěřitelnou rozmanitostí odrůd a barevných odstínů, může kvést celý rok a je skutečně „trendy“ květinou naší doby. Aleš ji maluje v pestrých barvách, v umělohmotné váze, na výrazně vzorovaném ubrusu, v pozadí s líbivým bleděmodrým výřezem okna, za nímž vykukují mraky... „Kytka se mění v závislosti na vkusu a době, toto by si moje babička na stůl nedala.“ *Velikonoční kytky* je zase typickým moderním prefabrikátem, umělá dekorace, vajíčka na tyčkách... Prefabrikovaná kytky jako symbol rychlé doby: „Člověk si ji může koupit jako housku na krámě, nemusí již kytiky trhat na poli a aranžovat do džbánu jako můj děda.“

Cyklus květinových zátiší uzavírá velké plátno *Parožnatka* (bar. X), vzhledově zvláštní exotická kapradina připomínající paroží losa, jež není pro hřbitovy vůbec typická. Přesto ji na jednom náhrobku kutnohorského hřbitova našel. V malířově pojetí jde o agresivně vyhlížející rostlinu, což vyjadřuje tím, že při malbě jejích listů nechá barvy volně stékat po plátně. Stejně jako jiné rostliny je však také parožnatka pomíjivá, zvláště v prostředí hřbitova, které jí nesvědčí,

a proto ji malíř maluje uschlou se svěšenými zabarvenými listy.

Malířské dílo Aleše Růžičky je třeba chápat jako fascinující pokus o návrat k tradičnímu předmětnému obrazu. Bylo by však chybou vnímat jeho obrazy květin či květinových zátiší jako snahu kopírovat viditelný svět; jsou spíše vzpomínkou na květinu, „záznamem paměti“. Dokonce i tam, kde se zdánlivě drží konkrétní „předlohy“, kde maluje konkrétní květinu, jde spíše o květinový vjem než přesný botanický druh. Důležitá není samotná zobrazovaná věc – květina, ale dojem, který vyvolá u malíře a následně u nás, když stojíme před jeho obrazy. Dostáváme se tak k citátu George Braqua, který jsem použil jako motto tohoto textu. Chybou mnoha malířů podle Braqua je, že začínají květinou: „Protože když dodělá květinu, je konec. Co je po květině? Smrt, když květina zvadne. Zatímco od kořene ke květině je... celý život.“¹⁵ Zde máme v kostce shrnuté poselství obrazů Aleše Růžičky: prostřednictvím květiny zobrazit celý život, jeho radosti i bolesti, prožitky štěstí i úzkosti, které si sám zakusil. Jeho obrazy jsou hluboké, filosofické a často bolestné. Historička umění Lucie Šiklová vystihla přesně jejich podstatu, když cyklus nazvala *Rosa Dolorosa*, Růža Bolestný.

Francouzský teoretik umění Jean Clair v jedné své úvaze píše, že modernistické výtky na adresu malířství, že chce ještě dnes znázorňovat to, co znázorňovalo odjakživa, jsou stejně absurdní, jako byste vyčítali ženě, že chce rodit děti, když to od dob jeskynního člověka bylo vyzkoušeno nespočetněkrát. „Je pravdou, že skutek sám je stále stejný, ale dítě, jež se zítra narodí, bude jedinečné.“¹⁶ Obrazy cyklu Aleše Růžičky jsou pro mě potvrzením správnosti této Clairovy teze.

Poznámky:

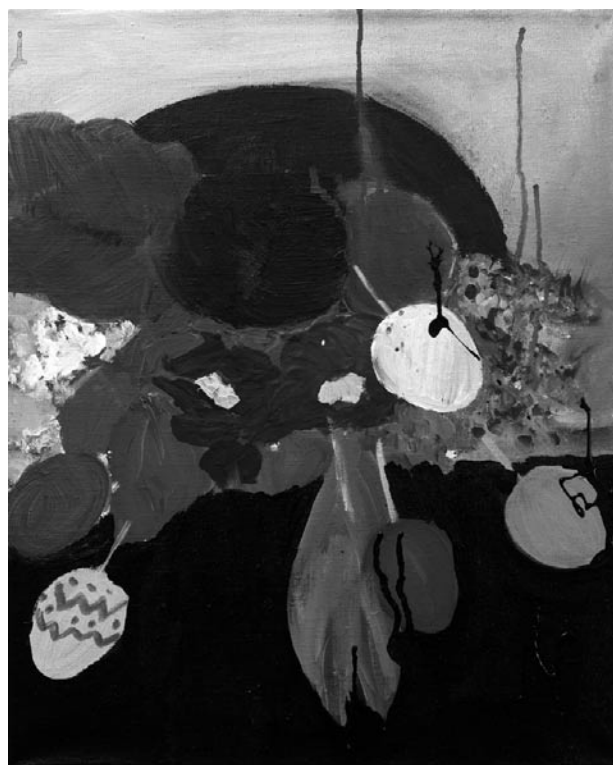
¹ Citováno podle Danchev, Alex: *Georges Braque*, BB/art, Praha 2006, s. 324, pozn. 10/42.

² „Volání přírody – Krásní vousáči“, 11. 12. 2007 – 21. 12. 2007, Akademie výtvarných umění v Praze.

³ Práce výtvarníků Růžičkovy rodiny bylo možné zhlédnout na společné výstavě „4 Generace Růžičků“, jež se konala koncem roku 2000 ve výstavní síni Divadla Oskara Nedbala v Táboře.



Obr. 11: Jonátka, 50 x 40, akryl na plátně, 2009.



Obr. 12: Velikonoční kytka, 50 x 40, akryl na plátně, 2009.

⁴ Růžička, Aleš: Obhajoba diplomové práce *Zahrady*, ateliér malby III., AVU 2002.

⁵ Tamtéž.

⁶ Horňáková, Ladislava: Rozhovor s Alešem Růžičkou, in: *Prostor Zlín* 3/2006, s. 8.

⁷ Tamtéž.

⁸ Zlínské salony soudobého výtvarného umění pořádala firma Baťa ve zlínských Studijních ústavech od roku 1936 až do roku 1948 každým rokem, s výjimkou přelomových válečných let 1945/1946. Jejich součástí se staly i tzv. Výstavy mladých (1940–1943), které v době války a protektorátu umožňovaly představit svá díla talentovaným umělcům nastupující generace, zejména představitelům zapovězeného moderního umění. V roce 1996 byla tradice obnovena v podobě Nového zlínského salonu a v roce 1997 následně vznikl Zlínský salon mladých. Salony se konají pravidelně jednou za tři roky. Viz Ševeček, Ludvík: „Z historie zlínských salonů“, in: *I. Nový zlínský salon*, katalog výstavy, Státní galerie ve Zlíně, 1996, s. 6–19.

⁹ Cena je nazvaná po českém umělci Václavu Chadovi (1923–1945), absolventovi Školy umění ve Zlíně, kterého za účast v odboji popravilo na sklonku války gestapo.

¹⁰ Růžička, Aleš: *Obrazy 1997–2007*, Dům umění ve Zlíně, 25. 4. 2007 – 10. 6. 2007. *Aleš Růžička. Obrazy 1997–2007*, katalog k výstavě, Krajská galerie výtvarného umění ve Zlíně, 2007.

¹¹ Růžička, Aleš: Projekt doktorandské práce „Květina v interiéru“, Akademie výtvarných umění v Praze, 2008–2009.

¹² Tamtéž.

¹³ Sympozium pořádá každoročně Galerie Felixe Jeneweina města Kutné Hory, která hradí pozvaným umělcům ubytování, pracovní prostory i materiál, s tím, že alespoň jedno zde vytvořené dílo každého umělce se stane majetkem města ve správě galerie. V roce 2008 proběhl již VIII. ročník sympozia.

¹⁴ Rezler, Aleš: Úvodní text katalogu *Jenewein – Kutná Hora. VIII. Sympozium současného výtvarného umění*, Galerie Felixe Jeneweina města Kutné Hory, 2008.

¹⁵ Citováno podle Danchev, Alex: *Georges Braque*, s. 220.

¹⁶ Clair, Jean: *Úvahy o stavu moderního umění. Odpovědnost umělce*, Barrister & Principal, Brno 2006, s. 102.

František Mikš, šéfredaktor časopisu *Kontexty*, ředitel Institutu pro politiku a kulturu CDK, šéfredaktor nakladatelství Barrister & Principal.

Liberalismus v politických dějinách Evropy

PIERRE MANENT

Liberalismus lze z krátkodobého vývojového hlediska popsat jako jednu z politických doktrín nebo směrů existujících v moderním světě, pro názornost mezi socialismem z jedné strany a konzervatismem z druhé. Tento přístup je možný, ale hrozí tu, že hned zkraje opomineme to, co je pro správné pochopení liberalismu zásadní a co vyplývá pouze z dlouhodobého vývoje, totiž že liberalismus *není* jedno z možných politických řešení, ale že ve svém původním duchu splývá s moderní demokratickou ideou, nebo spíše s moderní politickou ideou, jejímž projevem a důsledkem demokracie je.

V tomto počátečním bodě – který zahrnuje dvě nebo tři století! – je třeba najít úmysl, situaci neboli kontext a objev. Právě součinností nebo syntézou tohoto úmyslu, této situace a tohoto objevu vznikla moderní politická idea, bez níž bychom nebyli tím, čím jsme.

Úmysl

Je to úmysl vládnout si sám. Podle mého smělého úsudku je tento úmysl přirozený, rodíme se s ním. Je to demokratický úmysl, nebo spíše demokracie je nejlogičtějším prostředím pro jeho uskutečňování. Tento úmysl pochopitelně není vždy vědomý a ještě méně často má prostředky ke svému uskutečnění. Kolik je i dnes na světě skutečných demokracií? Přirozená touha vládnout si sám stále naráží na překážky a zábrany i na odpor. V každém případě naši přirozenou touhu vládnout si sám, to znamená v podstatě naši politickou přirozenost, bylo zapotřebí nejprve objevit. Udělali to Řekové, přesněji athénská demokracie. Ta přes všechna svá omezení – své „vylučování“ – osvětlila základní stránku naší přirozenosti, a to, že jsme bytostí politické a rozumové. To byl snad největší pokrok, jehož do-

sáhl člověk v poznání sebe sama. A je to i předpoklad liberalismu, ale liberalismus si jej od základu proměnil.

Na tento objev Západ nikdy zcela nezapomněl, ani jej neztratil ze zřetele. Na otázku „Co je Evropa? Co je Západ?“ je třeba bezpochyby odpovědět: „To je ta část světa, kde řecký objev demokracie a filozofie nikdy docela neupadl v zapomnění, nebo přinejmenším byl ustavičně znova oprašován za různých „renesancí“, které se od vrcholného středověku v dějinách Evropy pravidelně vyskytovaly. Tyto opětovné objevy nespočívaly jen v oprášení takových textů, jako je například Aristotelova *Politika*, ale doprovázelo je přejímání i občanské praxe, jako například ve Florencii v době Velké rady. Zkrátka, řečeno s Machiavellim z jeho věnování ve *Vladaři*, v těchto opětovných objevech je neoddelitelně spojena „zkušenost moderních věcí s četbou těch antických“.

Nyní se podívejme, co je to přesně zkušenost moderních věcí. Co se tu myslí slovem „moderní“? Dožíváme se ke druhému bodu, tedy k situaci neboli kontextu.

Situace neboli kontext

Co určuje moderní situaci nebo kontext v nejširším smyslu? Moderní náboženství. Co je to moderní náboženství? Křesťanství. A co je to křesťanství? Jistě nečekáte, že na tuto otázku budu odpovídat. Přesto můžeme poměrně přesně popsat nové problémy, které přineslo politickému řádu. Křesťanské zjevení nabízí společenství, sdílení, dosud nevídanou formu obce – skutečné celosvětové společenství, kterým je církev viditelná i neviditelná. *Ecclesia* bylo původně u Homéra společenství válečníků, pak lidu ve Spartě a především v Athénách, a zůstalo u toho, že sdružuje všechny lidi, přinejmenším všechny ty, kdo akceptují boží přízeň.

Toto nové sdružení má vlastní organizaci včetně vlastního vůdce a zvláštní zákonodárství dogmat založených na specifických názorech. Je to zcela nová společnost, po všech stránkách originální obec. S novou společností přineslo křesťanství nový typ vlády lidem, kteří již byli podřízeni nějakému vladaři nebo úřední osobě. Moderní náboženství na rozdíl od starých náboženství přidává ke stávající vládě ještě jednu. Už dát dohromady jednu vládu není nijak jednoduché, natož pak vlády dvě. Jak postupovat?

Právě zde se začíná projevat liberalismus svou *radikalností*. Bylo tu možné nějak improvizovat, a dlouho se skutečně improvizovalo. Vzájemné přizpůsobení mohlo mít a mělo tisíc odlišných podob, které byly různě rozumné a pro církve i pro světské politické zřízení různě výhodné. Liberalismus přišel s radikálním řešením církevní vládu zrušit, přesněji řečeno přísně oddělit politickou moc od náboženského přesvědčení. A protože náboženské přesvědčení souvisí s mnoha dalšími názory, vyvstal úkol oddělit politickou moc od názorů obecně a vytvořit takovou politickou moc, která bude z hlediska přesvědčení *neutrální*. Liberální idea tedy spočívala ve vytvoření politického společenství, kde by byla možná taková odluka a taková neutralita.

V tomto záměru byla jedna věc jistá a jedna nejistá. Jisté bylo, že je nutné pro nového člena tohoto společenství najít takovou podobu, aby nebránila odluce, a především aby ta měla vůbec smysl. Tedy je třeba *nově definovat člena politického společenství* tak, aby jeho názory byly oddělitelné od jeho existence, to znamená, aby dokonale, plně a bez výjimky existoval nezávisle na tom, jestli zaujme nějaké stanovisko, nebo ne. Ona nová lidská bytost už pochopitelně není občan a rozumová bytost podle Aristotela, která má od přírody názor na to, co je užitečné, co škodlivé, a především spravedlivé a nespravedlivé, ale *předpolitický jedinec*, který se snaží zůstat takový, jaký je, tedy prosadit svá práva, jehož konečnou podobu známe od Hobbse a Locka. To je ten pevný a nepochybný bod v liberálním přístupu. Lidská bytost je nově a operativně definována jako jedinec s právy.

Nejistota a pochybnost se týkají onoho kolektivního rámce, do něhož se tento jedinec má vejít. Nezdá

se, že by demokracie starého typu – jediná tehdy známá – byla tou nejlepší možností: demokratické nebo prostě jen republikánské politické zřízení vyvolává vášně, které jsou neoddělitelně spjaté s názorem na to, co je pravdivé a spravedlivé. Pro lid jsou tyto názory náboženská věc a čerpá je z výkladu bible, významné osobnosti čerpají své politické a mravní názory z řeckých a latinských textů. Jak to udělat, aby v takovém bublajícím kotli, jakým je demokratická nebo republikánská obec, šlo oddělit moc od názorů? Je rozumnější moc svěřit panovníkovi, jehož legitimita nezávisí na jeho náboženském přesvědčení, na jeho „pravé víře“, ale na jeho schopnosti *chránit život a majetek jedinců*, jejichž touhu po bezpečí „ztělesňuje“. Pokud jde o náboženské názory, ty nezmizí, ale bude na panovníkovi, aby rozhodl o jejich obsahu a významu v obci. Tak vypadá zároveň „absolutistické“ i „liberální“ řešení Thomase Hobbsa: chceme-li vést přijatelně klidný a pohodlný život s velkou mírou svobody jedince, je nutné vzdát se kolektivního *selfgovernmentu*.

Tento recept by možná mohl představovat evropské politické řešení problému, který nastolilo moderní náboženství. Liberalismus by skončil na úrovni nějakého osvětleného despotismu, pokud by nezasáhl jeden objev. Tím se dostáváme ke třetímu bodu.

Objev

Objev neboli zcela nová zkušenost. Velký objev jako důsledek Velkých objevů, který bude spojovacím článkem mezi úmyslem a situací a rozhodujícím prvkem liberální ideje, jak ji známe. Je to *objev obchodu s jeho účinky*.

Tímto objevem se mění půdorys politického problému. Až doposud byla shoda v tom, že vládnutí se rovná řízení, ať již řídili lidé nebo zákony. Takové řízení bylo podmínkou společenského, politického, a dokonce i mravního řádu. Ovšem zkušenost s obchodem, což je typicky moderní zkušenost, jako by dokazovala, že kolektivní řád ke svému vzniku ani udržení nepotřebuje lidské řízení, snad ani řízení zákony ne. S rozvojem *obchodu se objevuje řád, který vzniká ze svobodného sledování osobních zájmů každého jedince*. Jsme-li ochotni přenechat prostor obchodu a jeho lo-

gice, nepotřebujeme a už nebudeme potřebovat tvrdou ruku absolutistického státu, ani osvíceného. Tak vypadá podle Adama Smithe „systém moderní svobody“.

Uděláme-li z oněch tří bodů, které jsem uvedl, nějakou syntézu, můžeme říci zhruba toto: liberální idea završuje přirozenou touhu vládnout si v situaci, která je poznamenána křesťanským vlivem, a to tak, že stát chrání a obchod aktivuje právy obdařeného jedince, který svobodně sleduje své zájmy. Ještě zhuštěněji řečeno: liberální politika, liberální demokracie lidi řídí a přitom jim ponechává svobodu, ba dokonce jim nabízí osvobození ode vši vlády, od té lidské i té dané zákony; liberální zákon přesně vzato již nenařizuje, jen zaznamenává pravidla svobodné hry.

V této zjevně rozporné formulaci – lidi řídí a ponechává jim svobodu – je vidět lesk i bída liberalismu, nebo přinejmenším to, jak široký dějinný proud zahájil a s jak nejednoznačnými výsledky. Dalo by se to říci takto: v liberální perspektivě je pokrok ve vládnutí sobě doprovázen postupným ztrácením, „vyvlastňováním“ sebe sama. Jedinec jako subjekt politického a společenského života je stále více holý a abstraktní. Toto liberální „vyvlastňování“ a zabstraktňování se stává příčinou antiliberálních protestů a vzpour, a to socialisticky i konzervativně až reakčně zaměřených. Při tom byla liberální politika umožněna a „protežována“ jedním faktorem, který vůbec nepatří do východí rovnice liberalismu, a tím je *národní rámec*, který byl jeho živnou půdou. Ta nejobecnější a nejabstraktnější politická doktrína – a liberální politika je první politikou založenou na doktríně – se zakořenila a rozvinula v té nejzvláštnější nebo svou zvláštnost nejvíce zdůrazňující politické formě, jíž je národ. Abstraktní jedinec nabyt konkrétní podoby jako *člen národa*.

Z tohoto poznatku, doplněného o předchozí historické a vývojové úvahy, mi vyplynulo několik otázek, které by se mohly stát podkladem k diskusi.

Soukromé a veřejné

Naše politické liberální zřízení je syntézou, souhrnem prvků, které se postupně nebo souběžně historicky vyvíjely. Některé prvky k němu neoddělitelně patří, jako například suverénní a neutrální stát. Další prvky,

jako je třeba národ, jsou také neoddělitelné, ale mezi nimi a liberálním zřízením vzniklo jakési ne zcela dokonalé spojení. Zde vyvstávají dvě otázky, úzce spolu související, které je však důležité rozlišovat.

Liberální zřízení plodí stále „čistšího“ jedince, stále „autarktičtějšího“ v povědomí, které si o sobě tvoří a které se blíží chápání jedince, jak jej popsali zakladatelé liberalismu. Ideálem je jedinec zcela zbavený všech pout a vlastník jakési „kartotéky“ identit, které libovolně kombinuje. V podstatě již nepatří do žádného společenství, rodiny ani národa, sám se nyní stává principem syntézy. Takový jedinec nepatřící do vůbec žádného společenství potřebuje více než kdy jindy ochranu státu, kterému však nepřipisuje sebemenší autoritu. Politické zřízení se mu stává stále více pouhým nástrojem, který je mu k dispozici, ale už nevykazuje ani stopy po „strašlivé vznešenosti“, o níž mluvil Hobbes. Stát už tuto vznešenost nepotřebuje, protože se zbavil všech svých protivníků. To neplatí pouze pro stát jako významnou a speciální instituci, platí to pro celý veřejný prostor. Ten se totiž stává stále více místem pro předvádění a uznávání soukromých životů, jak je to k vidění v reality shows, při odhalování sexuální orientace a obecněji i jiných intimních složek života. Tímto rozbořením zdi mezi soukromým a veřejným je ohrožena nejen integrita, ale i existence veřejného. V tom měla pravdu, nebo přinejmenším částečně, Marxova kritika: naše lidská práva jsou právy člověka odděleného od člověka, jsou to práva soukromé osoby.

Ještě doplňující poznámka: tento vývoj ukazuje, že občas slýchaný návrh znova a důkladně se zaměřit na „laickost“ je nepoužitelný. Jak by se dalo náboženství – já bych řekl náboženská orientace – udržet nebo zadržet v soukromí, když všechny ostatní složky soukromého života jsou vynášeny na světlo, do veřejného prostoru? Zdá se mi, že tento velmi zvláštní plán s náboženstvím svědčí o přežívání protináboženské zaujatosti, ať z nenávisti nebo ze strachu, které se dávají názyvy jako laickost nebo neutralita a v níž ožívá jedna z východích slabín liberální politiky, která se důsledně snažila „neutralizovat“ náboženství.

Liberalismus a náboženství

Jak jsem řekl, od začátku šlo o oddělení náboženství od přesvědčení (což platilo zvláště pro náboženské přesvědčení), tedy o vybudování moci bez mínění. Může něco takového existovat? Hobbes přišel s překvapivou formulací *auctoritas non veritas facit legem* – autorita, ne pravda dělá zákon zákonem. Je tedy možné otázku názorů a jejich pravdivosti škrtnout, dát do uvozovek nebo do závorek? Ať interpretujeme náboženské nebo nenáboženské názory filozofů liberalismu jakkoli, jedna věc je jistá a již jsem na ni upozornil: v jejich podání je člověk s celým svým bytím určen *dříve*, než si vytvoří názory, a platí to především pro názory náboženské. Aby bylo možné ostře oddělit moc a názory, je nutné, aby člověk byl oddělitelný od svých názorů. Stát založený na těchto základech může pak beze všeho povolit všechny druhy náboženských přesvědčení, protože již prodělaly *diminutio capitis*, tedy zásadní znehodnocení. Je pravda, že když jsou autoritou povoleny, přežívají a někdy i prospívají. Zde se liberální národy po teologicko-politické stránce maximálně liší a rovněž hodnocení stejné situace různými pozorovateli může být diametrálně odlišné. Je určitý národ ještě „silně katolický“, nebo již „převážně nábožensky lhostejný“?

Přesto můžeme vypožorovat jistou obecnou tendenci. Náboženská neutralizace veřejného prostoru vedla všude na Západě ke vzniku *naked public square* – holého veřejného prostranství. Tato „nahota“ se netýká jen náboženských témat, ale všech veřejných témat, která lze z určitého důvodu paradoxně považovat za „soukromá“. Veřejný život, který bude zcela nezávislý na jakémkoli soukromém názoru, se stává obrovským prázdným rámcem, který nesmí mít žádný obsah, leda zcela bezvýznamný. Zde vyplouvá na povrch extrémní povaha a – dá-li se to tak říci – přemrštěnost liberální ideje. Jde o *přebudování lidského řádu* takovým způsobem, aby žádný člen společnosti nemohl narazit na jakoukoli danost, ať je to instituce, stavba nebo obřad, o níž by spolurozhodovala veřejná moc jako autorita, která nemá veškerou svou legitimitu od onoho člena společnosti. V tomto smyslu liberalismus svědčí o snaze předefinovat lidský svět tak, aby jedinci ne-

byly kladeny žádné překážky a aby se nemusel podrobovat žádné *společné věci*. Takové přebudování světa však vyžaduje *povznést se do nějakého bodu mimo svět*, odkud budou rozdíly mezi jednotlivými náboženstvími, společnostmi a lidmi viditelné *pod sebou*.

Právě v tom spočívá podstata instituce trhu, když je chápán jako univerzální regulátor.

Trh

Trh bývá nejčastěji spojován s „komercializací světa“ a s „vládou peněz“. Budiž, ale tato vláda peněz je něco zcela jiného, než *auri sacra fames* – prokletý hlad po zlatě, o němž mluvil Vergilius. Je plodem záměru nesrovnatelně vyššího řádu, než je pozemská chamtivost. Jakmile se penězům ponechá nebo daruje svoboda, vzniká možnost osvobodit svět ode všeho, co jej drží ve strnulosti vynuceně daným řádem, a zmobilizovat jej ne ke splnění určitého úkolu, což je případ vojenské mobilizace, ale čistě proto, aby byl mobilní. Řád se opíral jako o nosnou konstrukci o názor určující, co je pravdivé, dobré a krásné, a z té se stala autorita, která sice podpírá, ale nutně omezuje svobodu. (Mimochodem právě proto se rozvratná krajní levice v šedesátých letech tak snadno smířila s kapitalismem – trh přece také „nic nerespektuje“!)

Tak se objevuje v novém světle nejednoznačný postoj liberalismu k náboženství. Liberalismus je vzhledem k náboženství neutrální, netvrdí nic o jeho pravdivosti nebo falešnosti, ne pro svůj upřímný agnosticismus a upřímnou nechuť vyslovovat soudy, ale proto, že liberální řád se ustavuje jako rival náboženského řádu v jeho podstatě. Liberální řád je *řád, jehož jediným tvůrcem je člověk*, a je postaven tak, aby výlučná autorita tohoto tvůrce byla vždy patrná. Projevem této autority je trh, protože trh nikdo neřídí – žádný člověk nebo zvláštní skupina, kteří by měli nějaký názor na pravdu, dobro, krásu, Boha –, ale přitom je skrz-naskrz lidským zřízením. *Předtím* byli lidé ovládáni jinými lidmi, kteří se často považovali za bohy nebo za tlumočníky jejich vůle. Liberalismus s řádem rozkazů skoncoval. Lidé se nyní řídí sami a uchovávají si svou svobodu. Za vlády trhu ovšem postupně krystalizuje všeobecné zababrákování a vyvlastňování sebe. Lidé

zřídili trh a trh hodnotí, co je krásné, pravdivé, dobré – trh s uměním, volný oběh a volná konkurence zboží, osob i myšlenek. Pochopitelně se lze k působení trhu stavět odmítavě, ten však na rozdíl od dřívějších vládců nikoho nepošle do vězení. Ale protože trh závisí na vůli všech a nikoho, o jeho rozhodnutích nelze diskutovat. Nejsem-li spokojen, mohu říct jen to, že na trhu není poptávka po mé nabídce, a to je vše.

Problém, který vzniká s trhem, není v první řadě otázka peněz a jejich přehnaně velké role. Je to problém kolektivního řádu, který se považuje za výlučně lidské zřízení, ale přesto lidi řídí, jako kdyby byl mimo ně a jim nadřazený. Marx tomu říkal odcizení. Máme se snad stát znova marxisty? Myslím, že ne, protože marxisté nebyli marxisty proto, že Marx objevil odcizení, ale protože tvrdil, že našel prostředek, jak jej překonat a odstranit. (Nespoléháme přece na nějakého člověka proto, že objevil nemoc, ale lék!)

Není moc dobrý nápad chtít vykořenit odcizení doprovázející trh, protože přitom budeme jednat bezhlavě a neodhadneme důsledky zásahů do „zákonů trhu“, a navíc se připravíme o všechno, co je silnou stránkou trhu, tedy o svobodné uplatnění svých schopností při současném sledování svých zájmů. Jak víme, a zde v Praze zvlášť, v důsledku plánování, které mělo být nejrozumnější a nejpromyšlenější, se hospodařilo tím nejpomatenějším způsobem, což táhlo dolů celou společnost.

Zároveň nemůžeme prostě přijímat nebo schvalovat důsledky trhu, protože pro nás nemají smysl – zítřka budou zase jiné. Budeme-li je beze všeho přijímat, pouštíme se do proudu, který nás zanesl někam. Co tedy máme dělat? Hloubka odcizení je důsledkem požadavku neomezené svobody. Jsme takovými otroky trhu proto, že jsme se chtěli od přirozených podmínek lidského řádu naprosto osvobodit. O těchto podmínkách jsem mluvil v úvodu. Pro lidskou bytost je přirozené, že má nějaké názory, a přirozeně patří do nějakého společenství. Problém liberalismu nespočívá ani tak v posedlosti finančním výnosem, který stojí na jeho konci, jako v naprostém podceňování oněch prvotních podmínek lidského řádu, které byly na jeho počátku. Skutečně *radikální* kritika liberalismu spočívá v tom začít tyto prvotní podmínky zkoumat bez

podceňování. To představuje obrovský úkol, protože jsme všichni individualisté a všichni se považujeme v první řadě za jedince obdařené právy. Jedině dlouhodobou prací na sobě můžeme odhalit, nakolik tato naše představa o sobě zkresluje naše chápání lidského světa, jak zkresluje i naše chápání sebe samých. Jen dlouhodobou prací na sobě se dobereme poznání, že nejsme jedinci, nebo alespoň ne v první řadě.

Jsme politické a rozumové bytosti, jsme součástími společenství a uskupení, která jsme nevytvořili (nebo pokud ano, jako v případě páru, ona stejně existují jako skutečnost v jistém smyslu na nás nezávislá a nás zahrnující), a máme myšlenky, které nás přesahují a vážou nás ke světu, i když je formulujeme svobodně, a myšlenky, které nutně směřují k pravdě; k takové pravdě, která je lhostejná k výsledkům trhu a jíž je trh lhostejný.

Má-li tento rozbor být přínosný, musíme říci, že liberální idea s sebou nese mnoho kladů a zároveň je zdrojem hlubokých obtíží. Jelikož přináší mnoho kladů – v první řadě samozřejmě svobodu – není nejlepší nápad útočit přímo na ni jako na celek a zaujmout bezvýhradně antiliberální postoj. Jelikož je i zdrojem hlubokých obtíží, nemůžeme se soustředit jen na její výsledky nebo pouze souhlasit s jejími principy. Můžeme udělat to, že nejprve vyhledáme a pak rozebereme ty složky lidského světa, které se ze své podstaty vzpírají liberální mobilizaci, jejíž hlavní rysy jsem uvedl. Může to sice vypadat paradoxně, ale nejrozumnějším postojem, který lze zaujmout, je určitá lhostejnost k liberalismu – z jedné strany zabarvená sympatiemi, z druhé antipatiemi, vždyť potřebujeme obě strany, pravici i levici. Liberální zřízení a opatření patří k podmínkám, v nichž jednáme jako jedinci i jako členové kolektivu, a je to tak rozhodně dobře. Ale musíme svou pozornost zaměřit i jinými směry, na jedné straně na otázku lidského společenství a na druhé na otázku pravdy, což jsou obě otázky, které liberalismus dává do závorek.

Tento závěr jako by stavěl na hlavu náš výchozí bod. Úvodem jsem zdůraznil, že liberalismus ve svém nejširším významu splývá s moderní politickou ideou, která z nás udělala to, co jsme, a že tedy zasluhuje co nejdůkladnější rozbor. A teď přicházím s ná-

vrhem, že by bylo užitečné přistupovat k němu do jisté míry lhostejně. Oba návrhy si neodporují, dokonce se doplňují, protože naše dávka lhostejnosti nebude dána nevědomostí, ale určitými znalostmi, snad i hlubokým poznáním.

Na závěr bych chtěl tuto navrhovanou lhostejnost ilustrovat na jednom příkladu. Jednou z hlavních politických otázek, které nám bývají kladeny, je vztah mezi našimi národy a Evropskou unií. Ať budeme koncipovat odpověď z jakékoli strany, nebude v ní náš postoj k liberalismu rozhodující. Bude jen jednou složkou naší úvahy, a to spíše druhořadou. Hlavně se soustředíme na smysl národního útvaru v dějinách Evropy. Pro nás otázka liberalismu není, nebo už není, prvořadá. Ani otázka jedince pro nás není, nebo už není, prvořadá. Do popředí se dostává otázka souborů, otázka „celku“, otázka po tom, co je větší než my. Stále jsme jedinci starající se o svá práva, ale

vyvstávají před námi otázky, které nás od sebe samých odvádějí. I jako jedinci stojíme znova před otázkou společné věci, které se liberalismus raději vyhýbá, než by se jí zabýval. A jak by měla správně znít, na to se podíváme někdy jindy.

Text přednášky P. Manenta, která se konala v pražském Francouzském institutu v březnu 2009, přeložila Pavla Doležalová.

Pierre Manent působí jako profesor politické filosofie ve Výzkumném politologickém centru Raymonda Arona při École des hautes études en sciences sociales v Paříži. Je autorem řady knih věnovaných dějinám moderního politického myšlení, např. *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons* (1987), *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau* (1997) nebo *Cours familier de philosophie politique* (2001). Česky vyšla jeho esej *Proč existují národy: Úvahy o demokracii v Evropě* (CDK, Brno 2007, přeložila Růžena Ostrá).

souvislosti

REVUE PRO LITERATURU A KULTURU
1/2009



Kontext — Eugenio Montale: Je poezie ještě možná? — Marta Ljubková: Cestománie české prózy — Alena Dvořáková: Výchova dětí v Čechách, aneb Co se rýmuje a co nerýmuje — Jiří Šigut: Fotografické záznamy — Jaromír Typlt: Osvět zvuku

Rozhovor — S Rudolfem Matysem o rozhlasové hře, Náchodě i Petrovicích, pseudosisyfovi, babylonizaci kultur, tichu i připslechu a kráse jenom na kmínek

Literatura — Miloš Doležal: Poznámky k poslední básnické sbírce Jana Vladislava — Jan Vladislav: Příběhy — Jiří Pelán: Dvě doktrinní básně italského stilnovismu (Guido Guinizzelli, Guido Cavalcanti) — Básně Davida Vody, Jiřího Mědlíka, Wojciecha Bonowicze, Sabine Eschgfällerové — Prózy Erzsébet Juhászové a Miloše Doležala

Téma | Rádiové umění — F. T. Marinetti, Pino Masnata: Rádia — Hans Burkhard Schlichting: Rozhlasová hra na křižovatce — Anketa o rádiovém umění a rozhlasové hře — Rozhovory s Jiřím Hrašem, Václavem Daňkem a Michalem Ratajem — Heidi Grundmannová: Geometrie mlčení — Andreas Hagelūken: Akustické (mediální) umění — Lukáš Jiříčka: Velmi osobní manifest čili stručná proklamace — Jaromír Typlt: Audio

Objednávky, předplatné i starší čísla na internetu nebo na adrese: Souvislosti, Pod Strojírnami 10, 190 00 Praha 9, tel.: 605 530 809, souvislosti@seznam.cz

WWW.SOUVISLOSTI.CZ

Křesťanská modernita?

JIRÍ BAROŠ

Kde má modernita své kořeny? Co umožnilo vznik sekulárního věku, pro nějž je typické laické pojmání společenského svazku? Jak to, že se stala běžnou možnost zcela exkluzivního humanismu? Co vedlo k tomu, že politický řád již nepojímáme podle modelu harmonicky uspořádaného kosmu, ale chápeme jej jako umělý výtvar vycházející z lidské vůle? Jaké tradice se na konstrukci politické modernity podílely a jakou roli v procesu vzniku politické modernity hrálo křesťanství? Právě toto jsou některé velké otázky, na které se mnozí současní političtí filosofové snaží nalézt – navzdory postupující specializaci jednotlivých společenskovědních oborů – co nejvýstižnější odpověď.

Ve svém příspěvku bych některé pokusy rád představil. Nejprve bych se v první části práce podíval do Francie, protože dva význační představitelé tzv. *nového francouzského myšlení*¹ Marcel Gauchet a Pierre Manent, kteří nejsou zcela neznámí ani českému čtenáři, formulovali své koncepce již v průběhu 80. let. Poté bych rád krátce představil dva myslitele z anglosaského prostředí (konkrétně Marka Lillu a Charlese Taylora). Tito filosofové v posledních dvou letech vydali důležité knihy, které vyvolaly bouřlivé reakce a jistě budou určovat směr další debaty. V této části svého článku upozorním také na to, jak se s politickou modernitou, v jejímž základě stojí specifické pojetí tzv. *sekulárního rozumu*, vyrovnává význačný proud současné teologie – *radikální ortodoxie*, která je spojena především se jménem anglikánského teologa Johna Milbanka.

Francouzská debata

Do češtiny již bylo přeloženo monumentální dílo Marcela Gaucheta *Odkouzlení světa* i kniha rozhovorů s Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem, které více přibližují Gauchetovo obtížné a ne vždy snad-

no pochopitelné dílo.² Termín „odkouzlení světa“ používá Gauchet ve specifickém významu zániku vlády neviditelného. Jinak řečeno, jde o budování existence nezávislé na božstvech, což je proces, který byl uveden do pohybu díky křesťanství. Právě proto Gauchet může mluvit o křesťanství jako o náboženství rozchodu s náboženstvím. Zatímco podle Gaucheta modernita vzešla z logiky imanentního křesťanství, Pierre Manent uvažuje rozdílně: pokusil se ukázat, že modernita je neočekávaným výsledkem delegitimizace pohanského konceptu přirozenosti/přírody. K této delegitimizaci došlo díky křesťanství a následné revolte proti křesťanství. V knize *Intelektuální historie liberalismu*,³ jejíž některé hlavní teze v tomto článku představím, Manent svou analýzu založil na rozboru vztahu politických a náboženských autorit, zatímco Marcel Gauchet vychází z analýzy filosofických a politických konsekvencí křesťanských dogmat.⁴ Jak konkrétně tyto autoři vztah křesťanství a modernity pojmají?

Nejčistší podobu náboženství lze podle Marcela Gaucheta nalézt na počátku dějin ve společnostech bez státního zřízení. Zdrojem uspořádání těchto společností byla minulost. V minulosti se odehrály velké zakladatelské události a činy, které je nutno neustále opakovat v rituálech. Tyto společnosti byly neměnné, neboť přítomnost zde byla zcela ve vleku minulosti. Vládlo v nich náboženství, které Gauchet definuje jako „formu, v níž se společensky vymodeloval záporný vztah člověka společenského k sobě samému“. Náboženství spočívá v potlačení sebe sama jakožto subjektu. Člověk není schopen měnit uspořádání světa a společnosti. Veškerá energie se vyčerpává v udržení společenského řádu. Právě hlavní milníky procesu rozkladu tohoto pojetí se snaží Gauchet nabídnout ve své knize. Za klíčový zlom tohoto procesu považuje vznik státu, který byl význačným činitelem nábožen-

ských změn. Se vznikem státu došlo k tomu, že se to posvátné zhmotnilo a zpřítomnilo ve světě na vrcholu společenské pyramidy. Velkou změnu přineslo také tzv. axiální období, kdy do dějin vtrhl princip individuality a vztah s Bohem se stává něčím hluboce niterným. Důležitou roli sehrál také židovský monoteismus, který podle Gaucheta představoval odpověď na útlak malého národa na okraji jedné z nejmocnějších říší. S monoteismem byl vytvořen Bůh jako protiklad jakéhokoli boha. Tento Bůh zval člověka k osobnímu vztahu se sebou samým, ale byl to také žárlivý Bůh smlouvy. Byl to pak Ježíš Kristus, jehož působení vedlo ke zrušení rozporu jahvismu spočívajícího v univerzálnosti Boha a partikulárnosti smlouvy.

Zcela zásadní roli hrály podle Gaucheta kristologické debaty 4. a 5. století, jejichž výsledkem byla teze o dokonalé jednotě obou přirozeností v Kristu. V těchto debatách dochází k ustavení ontologické duality, neboť Kristova božská a lidská přirozenost zůstávají odlišné. Tato ontologická dualita se následně přenesla do sociologické duality, která je pro dějiny Západu klíčová. S křesťanstvím se totiž objevuje zvláštní napětí ve vztahu ke kolektivní moci. Křesťan je zároveň poddán i nepoddán pozemské moci, protože nemusí skládat účty nikomu jinému než Bohu, což jej ale nezabývá poslušnosti vůči císaři. Tento problém se následně komplikuje existencí specifického shromáždění věřících – církve. Právě díky specifické povaze církve se odvíjejí všechny peripetie vztahu mezi duchovní a světskou mocí. Rozhodující okamžik nastal, když spolu duchovní a světská moc začaly soupeřit o nadvládu. Církev vyžadovala *plenitudo potestatis* a usilovala o světovládu. Tento nárok si vyžádal odvetu. Královská moc začala chtít být nezávislá. Právě v této době začíná éra pozemské soběstačnosti. Rodí se nový ideál politického společenství a nový typ státu. Kolem roku 1700 končí podle Gaucheta čistě křesťanské dějiny, neboť končí strukturující role náboženství ve společenském prostoru. Hybnou silou tohoto procesu bylo křesťanství, které vedlo k přehodnocení samého principu náboženství. Křesťanství totiž opustilo dřívější model organického skloubení přirozeného s nadpřirozeným, což se však dlouhou dobu neprojevovalo. Docházelo k udržování starých forem, k propojení mezi kněžským stavem

a světskou mocí, což je typické pro klasická hierarchická uspořádání. Přesto je ale nutné konstatovat, že z hlediska vnitřní logiky křesťanství je organické skloubení přirozeného s nadpřirozeným nemožné, neboť rovnováha mezi časnou a duchovní mocí byla velice nestálá. Právě proto můžeme modernitu pochopit jen na základě změn, které přinesla vnitřní dvojznačnost křesťanství. V hybné síle křesťanského ducha spočívají zdroje politického řádu, který charakterizují pro nás tak samozřejmé koncepty jako moderní demokracie, moderní stát a moderní individuum.

Pohled Pierra Manenta se od Gauchetovy perspektivy, jak již bylo naznačeno, zásadním způsobem odlišuje. Východiskem práce Pierra Manenta je konstatování, že nové principy politiky (práva člověka a občana, svoboda svědomí, suverenity lidu) byly vytvořeny v rámci přímého boje proti křesťanství a především proti katolické církvi. Liberalismus vznikl jako reakce na rozpory středověké společnosti, na teologicko-politický problém, který strukturoval středověk. V jádru intelektuální snahy liberalismu je touha nalézt vhodné politické uspořádání, které by se vyhnulo rozporům středověké společnosti.

Podle Manenta bylo po pádu římské říše k dispozici několik forem politického uspořádání. První z nich bylo impérium, jehož snahou bylo shromáždit všechny z celého známého světa pod jedinou mocenskou nadvládu. Druhou bylo město, které vzniká tehdy, když se dostatečný počet lidí shromáždí na jednom místě. Svobodní občané města pak spolu navzájem diskutují a rozhodují o společných záležitostech. Třetí formou politického uspořádání byla církev, která je specifická tím, že jejím účelem není organizovat sociální a politický život lidí. Díky svému poslání ale představuje velký politický problém. Právě tento teologicko-politický problém je klíčem k pochopení vývoje Evropy. Podle Manenta byl strukturální, neboť samotná definice církve je rozporná. Církev má totiž na jedné straně přinášet specifické dobro, spásu, které není z tohoto světa, a to, co je císařovo, ji nezajímá. Na druhou stranu má vést lidi ke spáse, a tak musí bdít nad veškerým lidským jednáním, tj. i nad politikou. Musí kontrolovat vládu, která nesmí ponechat lidem svobodu, aby si dělali, co chtějí. Církev si tak nárokuje nejvyšší

ší moc, *plenitudo potestatis*. Jinak řečeno, kontradikce spočívá v tom, že církev na jedné straně ponechává lidem svobodu upravit si řízení pozemských záležitostí tak, jak chtějí, na druhou stranu jim chce vnutit teokracii. Tato snaha se nejvýrazněji projevila tehdy, když církev chtěla kontrolovat všechny středověké politické režimy. Právě v této době se profánní svět rozhodl čelit snahám církve. Úkolem bylo nalézt takovou formu politického uspořádání, která by byla méně partikulární než město a zároveň méně univerzální než impérium. Problémem města totiž bylo, že nemělo schopnost se dále rozšiřovat, a tak nemohlo představovat rovnocenného partnera církve. Problémem impéria zase bylo, že jeho místo bylo již okupováno církví, která byla stejně univerzální jako impérium samo.

Politickou formou, která byla v této době vynalezena, byla absolutní monarchie. Skutečnost, že si absolutní monarcha nedělá nárok na univerzalitu, oslabil možnost konfliktu s univerzalitou církve. Politický život v monarchii je daleko skromnější než ve městě, a tak ponechává lidem prostor, aby se starali o věci onoho světa. Velice důležitá byla také skutečnost, že se absolutní monarcha mohl dovolávat božského práva, a tak se stal v radikálním smyslu nezávislým na církvi. Král se snaží nárokovat nezávislost politického těla ve vztahu k církvi i náboženskou suverenitu na svém území. Církev je zahrnuta do monarchie. Ta se stává lidským sdružením *par excellence*. Právě monarchie představovala politickou formu, jež umožnila zajistit nezávislost profánního světa. V dalších částech *Intelektuální historie liberalismu* se Manent snaží představit hlavní autory liberálního myšlení, kteří na základě této výchozí matrice, kterou představuje polemika s křesťanstvím, vytvořili základní politické koncepty modernity. Specifikem celé moderní politické filosofie je to, že je zamýšlena a chtěna proto, aby byla aplikována v praxi. Tak např. Machiavelliho cílem byla radikální diskreditace politických nároků církve. Machiavelli byl pravým dítětem města, které bylo zvláštním způsobem nepřátelské vůči církvi. Právě v italských městech docházelo k pokusům o emancipaci přirozenosti a dalších kategorií antického politického myšlení vůči myšlenkovým kategoriím křesťanství. Přesto tyto pokusy nebyly v konečném důsledku úspěšné a Manent

rezolutně trvá na tom, že politická modernita není prodlouženou a prohloubenou renesancí antického myšlení. Principy antického světa totiž neumožnily získat reálnou nezávislost profánního světa na církvi, protože dobro, které přinášelo křesťanství, bylo daleko větší než dobro antického světa. Principy nového politického řádu bylo třeba založit na diskreditaci dobra.

V návaznosti na Lea Strausse Manent rozebírá Machiavelliho jako velkého učitele zla, které je politicky daleko významnější než dobro. Tento Machiavelliho „realismus“ je v radikální opozici vůči tomu, jak politiku chápal Aristotelés. Podle Aristotela je *polis* rámcem, v němž člověk může praktikovat ctnost. Machiavelli je naproti tomu prvním myslitelem, který hlásá podezření. Je předchůdcem Marxe, Nietzscheho a Freuda, což byli velcí učitelé podezření.⁵ Nutí nás pochybovat o našich nejlepších motivech. Podle Manenta je jedním z nejcharakterističtějších rysů duše moderního člověka právě to, že pochybuje o dobru, že se mu cítí být nadřazen a že se mu vysmívá, protože je chytřejší a zkušenější. Právě s Machiavellim dochází k velké změně v postavení dobra. Dobro podle Machiavelliho můžeme nalézt jen v nevinné pasivitě, která náleží lidu. Proto Manent tvrdí, že Machiavelli je prvním opravdu demokratickým myslitelem. Spustil duchovní mechanismus, který bude velmi působit na rozvoj moderní politiky a vůbec na celou moderní senzibilitu: zhanoření dobra koinciduje s vyvýšením myšlenky lidu.

Dalším důležitým tvůrcem moderní politiky byl Thomas Hobbes, jenž své dílo napsal jako reakci na anglickou občanskou válku, která byla nejdramatičtějším vyjádřením poststředověkého teologicko-politického konfliktu. Tato válka jasně ukázala, že ani přirozenost ani milost nemůže sjednotit lidi. Dobro jako základ politiky selhalo, proto je třeba politiku založit na zlu. Základem nového politického umění je strach ze smrti. Politické umění spočívá ve využití přirozeného lidského pudu sebezáchovy, aby byl zajištěn mír. Garantem míru je suverén, který vyhláší zákony nezbytné k občanskému míru a zajišťuje jejich dodržování. Základem politické legitimacy je individuum, protože zdroje poslušnosti vycházejí ze souhlasu těch, kdo mají poslouchat. Manent tak dochází k paradoxnímu závěru: individualismus je základem absolutismu. Hobbes je

absolutistou právě díky svému individualismu. Hobbes je zakladatelem liberalismu, protože vypracoval liberální interpretaci zákona: je to čistě lidský výtvar, vnější každému. Jeho účelem je zajistit pokojnou koexistenci individuí. Hobbes současně zakládá intelektuálně i demokracii, protože vypracovává pojem suverenity, který vychází ze souhlasu každého. Hobbes podle Manenta také radikálně reinterpretuje smysl křesťanského poselství, neboť poslušnost Bohu ztotožňuje s poslušností vůči suverénu. Manent ve svém díle sleduje další vývoj liberalismu (Locka, Montesquieuho, Rousseaua, liberalismus po francouzské revoluci, Constanta, Guizota a Tocquevilla). V rozboru toho, co Manent říká o dalších autorech, nebudu pokračovat, ale podívám se do anglosaského světa, a to nejprve na knihu Marka Lilly, protože právě v Thomasi Hobbesovi vidí Lilly klíčového autora, jehož cílem bylo záutočit a zničit celou tradici křesťanské politické teologie.⁶

Debata v anglosaském světě

Protože v historii hodně lidí věřilo a stále věří v nějakou formu vyšší bytosti, promítá se obsah jejich víry do společenského uspořádání, určitým způsobem strukturuje a proměňuje společnost. Ve většině civilizací byla proto legitimní autorita založena na teologickém obrazu světa. V základu teologické perspektivy je to, že Boha spojuje se světem a člověkem určité „božské pouto“ (*divine nexus*). Na základě tohoto vztahu můžeme zkonstruovat i určitý příběh, kterému je možno dát též racionální strukturu a racionální uspořádání. Podle Marka Lilly mnoho důležitých věcí vychází z toho, jak si věřící představuje Boha. Existují tři způsoby zpodobňování Boha, a právě tyto tři způsoby Lillovi umožní rozlišit základní typy politické teologie, kterou můžeme definovat jako diskurs o politické autoritě založené na specifickém božském poutu.

Prvním způsobem takového zpodobňování je imanentní Bůh. Ten je imanentní silou působící ve světě. Ve světě je tak božské, lidské i přírodní promícháno. Panovníci jsou ztělesněním toho božského. Druhým způsobem je vzdálený a skrytý Bůh, který je indifereční vůči světu. Bůh opustil svět a ponechal jej zlým silám. Tento názor leží v podstatě gnosticizmu, jehož

implikací může být askeze nebo revoluce. Gnosticizmus s sebou přináší eschatologický obraz světa a eschatologickou politiku. Třetím způsobem je transcendentní Bůh teismu. Bůh hebrejské Bible stvořil dobrý svět a člověka stvořil ke svému obrazu. Se svým lidem uzavřel smlouvu. Židovství a křesťanství od sebe odlišuje především jejich pojetí mesiáše. Zatímco židovství očekává mesiáše na konci věků, křesťanský mesiáš vstoupil do historie a rozdělil ji na tři období.

Podle Lilly se v křesťanském morálním a politickém myšlení vynořily dvě základní tendence. První předpokládá, že svět je v zásadě dobrý, a to i navzdory hříchu. Člověk je schopen zlepšit sám sebe i svět kolem sebe, neboť v jeho prospěch nepůsobí jen milost, ale též samotná přirozenost. Druhá tendence je naopak založena na skeptickém postoji k přirozenosti člověka: jestliže jsou lidské bytosti přesvědčeny o tom, že stvoření je zásadně dobré, pak hlavní nebezpečí tkví v tom, že si budou též myslet, že božskou milost k něčemu nepotřebují. Právě tato základní tenze křesťanského morálního myšlení se projevila i na velmi nejistém přístupu křesťanství k politice. Ani z myšlenky ekonomické Boží trojice, která představuje základní model vztahu mezi Bohem a světem, nelze dedukovat žádný návod, jak by měl křesťanský vládce spravovat stát. V tom, zda je politický život vůbec něčím dobrým, panovala vždy velká nejistota. Křesťanství nebylo v průběhu historie na to, aby mohlo hrát roli státního náboženství, vůbec připraveno. Sředověká politická teologie byla souborem různých obrazů a symbolů (např. metafora dvou mečů či metafora dvou králových těl), přesto neexistoval žádný správný model křesťanské politiky – existovalo množství alternativ: stáhnutí se do klášterů, vládnutí pozemskému světu podle modelu dvou mečů či snaha vybudovat Nový Jeruzalém? Tyto nejasnosti vedly k tomu, že konflikty byly velice intenzivní. Svého vrcholu dosáhly během protestantské reformace, kdy došlo k zániku jednotného křesťanstva na Západě. Kvůli nesmiřitelnosti jednotlivých stanovisek v rámci křesťanské politické teologie došlo k hledání alternativ. Politická teologie ztratila nadvládu, neboť křesťanstvo se dostalo do bludného politicko-teologického kruhu, z něhož bylo třeba vystoupit. Éra politické teologie pomalu vyhasla,

i když náboženská víra i církve přetrvávají dál. Křesťanské uvažování o politice bylo nahrazeno novým přístupem. Ten již nebyl založen na nějakém božském poutu, ale na lidské přirozenosti a lidských potřebách. Odehrálo se velké oddělení (*great separation*).

V tomto období došlo též ke kolapsu křesťanské kosmologie. Vědecké objevy vrhly pochybnosti na to, zda si je možné vzít nějaké morální lekce z poznání kosmu. Jako alternativa se v této době objevila racionální teologie, která Boha pojímala jako velkého hodináře, který natočil ručičky vesmíru. Podle Lilly přírodní vědy představovaly nutnou, ale ne dostatečnou podmínku opuštění křesťanské politické teologie. Na povrch se začaly dostávat i starověké pohanské filosofie, např. stoicismus, který charakterizovala optimistická koncepce náboženství. Optimistická koncepce náboženství vede ale k paradoxu: jestliže je náboženství něčím, co posiluje sociální pouto, jak je možné, že se udály náboženské války? Nepředstavuje násilí temnou stránku náboženství? Velkým průzkumníkem tohoto tématu se stal Thomas Hobbes, který byl příznivcem epikureismu.

Vrcholem lidského života byl podle starověkého epikureismu šťastný soukromý život. Náboženství bylo vynalezeno jen proto, aby si člověk poradil se svou slabostí. Což ale vůbec nepomáhá, protože se tak jen zvyšuje koloběh násilí. Moderní epikureismus se liší v tom, že má politický cíl. Tímto cílem je rozložení křesťanského teologicko-politického komplexu. Na rozdíl od Pierra Manenta, který prvního velkého demaskovatele spatřuje v Machiavellim, vidí ho Lilla v Hobbesovi, který podle něj naučil Evropu být podezřívavou vůči těm, kteří veřejně vznášejí nějaké náboženské nároky. Hobbes redukoval otázku po Bohu na lidské jednání, lidské jednání redukoval na psychologii a psychologické stavy redukoval na základní tužby, nevědomost a materiální prostředí. Pouhá tato možnost redukce dostala křesťanské autory do defenzivy, z níž se již nikdy nevymanili. Moderní politická filosofie, jejímž velkým architektem byl Thomas Hobbes, představuje nástroj, jak se zbavit myšlenkové struktury stojící na křesťanských východiscích, jak založit výkon politické autority bez nutnosti odkazu na zjevení.

Právě tuto první část Lillovy práce považuje kanadský politický filosof Charles Taylor za nejsporněj-

ší, zatímco velice kladně hodnotí Lillovu analýzu postosvícenského uvažování o náboženství, které začíná Rousseauem a zvláště se rozvinulo v německém prostředí. Tato tradice je antropocentrická; náboženství je v ní chápáno jako lidská touha a potřeba. Otázka náboženství a vůbec existence našeho sekulárního světa se stala jedním z hlavních témat posledních několika knih Charlese Taylora. Taylor je u nás nejvíce znám jako představitel komunitarismu, filosofického proudu, který je kladen do protikladu vůči liberalismu. Celým dílem Taylora proniká kritika naturalistického způsobu uvažování v sociálních vědách. Taylor kritizuje představu, že lidské a sociální jevy můžeme nejlépe pochopit podle kánonu přírodních věd. Lidské jednání podle něj nemůžeme pochopit, aniž bychom skrze naši představivost nepronikli do světa aktérů. Podle Taylora se veškeré naše názory, jednání i významy, které jim přikládáme, odehrávají na pozadí neartikulovaných základních předporozumění (tzv. *social imaginaries*).⁷ Právě na jejich základě se Taylor pokouší osvětlit místo náboženství v moderní době. Východiskem je mu konstatování, že v sekulárním věku víra v Boha již není axiomem, ale je jednou z mnoha alternativ.

Podle Taylora je veškerá moderní religiozita výrazem moderní kultury. Ve své knize *Sekulární věk*⁸ se Taylor pokouší sledovat růst moderní kultury ve vztahu k fenoménu sekularizace od času reformace a proti-reformace (tedy přibližně od roku 1500). Svět kolem roku 1500 vytvářel uspořádaný kosmos. Celý svět odkazoval k Bohu, jenž byl jeho posledním účelem. Podobně jako Marcel Gauchet dává Taylor do kontrastu předmoderní zakouzlený svět s moderním odkouzleným porozuměním světu. Stejně jako Gauchet si Taylor myslí, že odkouzlení, které je vlastní modernitě, se odehrálo v rámci křesťanské matrice spíše než mimo ni. V rámci zakouzleného světa byl křesťanský Bůh posledním garantem vítězství dobra. Jedině v Bohu bylo také možno nalézt plnost dobra. Růst modernity právě charakterizovala změna v porozumění tomu, kde lze najít plnost dobra. Něco jiného než Bůh totiž může být zdrojem morální a duchovní aspirace. Moderní člověk se totiž nemusí vůbec vztahovat k Bohu, aby dosáhl štěstí. Místo, kde člověk dochází naplnění, se nachází na tomto světě. Zatímco věřící vidí plnost

v něčem, co k nim přichází, co dostávají, pro moderní nevěřící je plnost něčím, čeho lze dosáhnout v tomto světě. Sekulární věk přichází s otevřenou možností exkluzivního humanismu. Tento exkluzivní humanismus s sebou může ale také přinášet určité problémy, protože to, jak si já konstruuji své štěstí, se dostává do konfliktu s ostatními.

Taylorův komplexní rozbor západní sekularizace (kniha *Sekulární věk* má téměř 800 stran textu) by si jistě zasloužil daleko větší pozornost, než mu budu v tomto příspěvku věnovat. Upozornil bych jen na důležitý závěr Taylorova monumentálního díla. V samotném závěru své knihy se Taylor vymezil, byť se na něj dívá také s velkými sympatiemi, vůči jednomu z dalších přístupů vysvětlujících vznik sekulárního věku. Tento přístup spojuje jeho vznik s kritikou středověkého realismu a s růstem nominalismu a voluntaristické teologie u Dunse Scota a Viléma z Occamu. Nominalismus je podle něj nutno spojit s růstem věd a růstem významu instrumentálního jednání. Mechanizace obrazu světa vedla k úpadku filosofie analogie. Tento přístup Taylor nazývá příběhem intelektuální deviace (*Intellectual Deviation Story*) a spojuje ho se jménem Johna Milbanka. Přestože příběh intelektuální deviace nám může jistě říct mnoho o povaze sekulárního věku, nemůže podle Taylora stačit jako hlavní příběh sekulárního věku a staví proti němu svůj příběh, který nazývá *Reform Master Narrative*, v němž klíčovou roli hrála reformace. Reformace požadovala, aby byl každý opravdovým stoprocentním křesťanem. Přinesla tak s sebou posun směrem k člověku, rodí se éra antropocentrismu. Tato perspektiva doplňuje příběh intelektuální deviace, který není dostatečný, protože spojuje změny s teoretickými porozuměními, která jsou vlastní jen elitám. Nepracuje na úrovni základních neartikulovaných porozumění, a proto je dobrým doplňkem právě Taylorova analýza. Protože je příběh intelektuální deviace spojován především se jménem Johna Milbanka, hlavního představitele tzv. radikální ortodoxie, rád bych tento velice zajímavý proud v moderní teologii krátce představil. Pokud je mi známo, radikální ortodoxie zůstala v našem prostředí prakticky nepovšimnuta,⁹ přestože jde o proud, který na anglosaských univerzitách vyvolal velké kontroverze a nastartoval rozsáhlou debatu.

Radikální ortodoxie se kriticky vztahuje ke všem formám sekulární logiky v teologii i filosofii. Ve své knize *Teologie a sociální teorie*¹⁰ se anglikánský teolog John Milbank snaží ukázat, že samotná teologie může představovat metadiskurs, tzn. že by měla být schopna určovat postavení dalších disciplín jako filosofie a sociální vědy, namísto toho, aby si od nich nechávala určovat své postavení. Milbank tvrdí, že v základu sekulární sociální teorie stojí modifikace či odmítnutí ortodoxních křesťanských pozic. Tyto intelektuální posuny nejsou o nic více ospravedlnitelné než křesťanská pozice samotná. „Vědecké“ sociální teorie jsou v konečném důsledku teologiemi či anti-teologiemi v přestrojení. Problémem moderní teologie je její falešná pokora. Tak dochází k paradoxu. Zatímco teologie akceptuje sekularizaci a autonomii sekulárního rozumu, sociální teorie si je stále více vědoma toho, že proces sekularizace je paradoxní a mýticko-náboženská rovina je vždy přítomná. Právě proto může dát radikální ortodoxie nové sebevědomí teologii tváří v tvář sekulárnímu rozumu, na kterém byly vystavěny základy modernity. Modernita byla založena na určitém pojetí středověké teologie, kterou radikální ortodoxie odmítá. Tato teologie přikládá lidským bytostem dva různé cíle: jeden přirozený, druhý nadpřirozený, což vede jednak k humanismu, zbavenému jakéhokoli odkazu na náboženství, jednak k náboženství, které je zbaveno veškerého zakořenění v kultuře. Logickým vyústěním humanismu a vůbec celého sekulárního rozumu je podle Milbanka nihilismus a jedině křesťanství umožňuje tento nihilismus překonat. Právě z tohoto důvodu je nutno potvrdit teologii jako dominantní diskurs, protože jedině teologie může představovat diskurs ne-dominance. Právě aporie sekulárního rozumu se Milbank snaží stopovat ve své knize *Teologie a sociální teorie*, kde se vyrovnává se vztahem teologie s liberalismem, pozitivismem, dialektikou a myšlením difference.

Velice zajímavou autorkou je i Milbankova žačka Catherine Pickstocková, která působí na univerzitě v Cambridgi. Oproti laickému městu, které odtrhává člověka na participaci v Bohu, staví křesťansko-sociální vizi „liturgického města“. Participace v Bohu implikuje sociální participaci. Vnitřní obnova člověka je doprovázena obnovou lidského společenství, které za-

činá v církvi. Právě skrze liturgii dělá člověka zkušenost participace v Bohu a narušuje monotonii sekulárního života. Liturgie je také završením sociálního života. Společně pracujeme na vytváření společnosti založené na spravedlnosti, když skrze přebytek ze své práce vytváříme dílo krásy. Podle Pickstockové naše práce a náš společenský život nemohou nalézt svůj vrchol nikde jinde než v liturgickém daru Bohu.¹¹

Na tomto místě by bylo možné pokračovat dál v přehledu hlavních tezí autorů, kteří se hlásí k radikální ortodoxii (např. Philip Blond, William Cavanaugh, Conor Cunningham, Tracey Rowland či Graham Ward). O tom, že jde o proud velice živý, svědčí i to, že v tomto roce vyjdou v nakladatelství The MIT Press rozhovory Johna Milbanka s postmoderní ikonou, kterou Slavoj Žižek bezpochyby je. Zajímavý je také vztah Milbanka k hlavním tezím Pierra Manenta.¹² Milbank souhlasí s Manentovou tematizací liberalismu, s tím, že liberalismus je tvarován gotickou krizí křesťanství, ale Manent nejde podle jeho názoru dostatečně daleko. Navíc si Milbank myslí, že ve středověku nelze mluvit o sekulárním profánním světě, protože sekulární neexistuje mimo liberalismus. Je totiž vynálezem liberálního diskursu. Liberalismus je daleko více nahodilý, než se Manentovi zdá. Liberalismus je nahodilý, neočekávaný a zvláštní, protože vynalezl zcela umělého člověka, který nikdy neexistoval, čisté individuum, které je nositelem svobodné vůle. Celý společenský řád si také představuje jako artefakt založený na společenské smlouvě. Manent podle Milbanka nebere vážně teologické kořeny liberalismu, protože se zdá, že vytvoření autonomního sekulárního prostoru je hlavně paradoxním výsledkem jistého druhu teologie. Právě proto je třeba vzít teologický diskurs vážně, protože bez něj nepochopíme (nahodilou) povahu politické modernity.¹³ Práce Johna Milbanka představuje rukavici hozenou sociálním vědám. Bude velice zajímavé, jak na ni (též v našem českém prostředí) zareagují.

Poznámky:

¹ K novému francouzskému politickému myšlení v politické filosofii srov. především sborník editovaný Markem Lillou, který vyšel již v roce 1994 a který měl v anglosaském světě přiblížit to

zajímavé, co se v intelektuálních kruzích ve Francii v 80. letech a na začátku 90. let událo – viz *New French Thought. Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.

² Gauchet, Marcel: *Odkouzlení světa*, CDK, Brno 2004 a Gauchet, Marcel: *Dějinný úděl* (rozhovory s Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem), CDK, Brno 2006.

³ Manent, Pierre: *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton University Press, Princeton 1994. Velice důležitá je také Manentova kniha *Město člověka* – srov. Manent, Pierre: *The City of Man*, Princeton University Press, Princeton 1998. Otázka, co je člověk, stejně jako otázka, jaká je jeho přirozenost, není v modernitě diskutována, a proto se Manent pokouší provést určitou genealogii moderní politické antropologie. Křesťanství je pak viděno jako kontinuita i zlom vůči světu starých, jako prefigurace i odmítnutí světa moderních.

⁴ K naznačení rozdílnosti obou perspektiv srov. Raynaud, Philippe: „Nature et Histoire“, *Dictionnaire de la philosophie politique*, Puf, Paris 2003, s. 495 n.

⁵ Tito mistři podezření vidí náboženství jako výraz určitého hlubokého odcizení (sexuálního konfliktu, ekonomické nespravedlnosti nebo strachu) – srov. krátký a srozumitelný nástin v Albacete, Lorenzo: *God at the Ritz*, The Crossroad Publishing Company, New York 2002, s. 20–25.

⁶ Viz Lilla, Mark: *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, Alfred A. Knopf, New York 2007. Další část mého příspěvku sleduje první část Lillovy knihy.

⁷ Srov. Taylorovu knihu z roku 2004 *Modern Social Imagineries*, Duke University Press, Durham.

⁸ Taylor, Charles: *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Mass. 2007.

⁹ Zajímavé je především mlčení o radikální ortodoxii v rámci katolické teologie, přičemž Benedikt XVI. se s Johnem Milbankem (společně s významným americkým etikem Stanleyem Hauerwasem) osobně ve Vatikánu setkal a John Milbank je pravidelným hostem na jedné z největších katolických akcí roku – Meetingu Rimini.

¹⁰ Milbank, John: *Theology and Social Theory*, Blackwell, Oxford 2006.

¹¹ Pickstock, Catherine: *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998.

¹² Srov. Milbank, John: „The Gift of Ruling: Secularization and Political Authority“, *New Blackfriars*, vol. 85, issue 996, s. 212–238.

¹³ Teologickými kořeny modernity se ve své nejnovější knize zabývá americký politický filosof Michael Allen Gillespie. Gillespie tematizuje mj. právě roli teologických kontroverzí mezi scholasticismem a nominalismem, které měly rozhodující vliv na vznik politické modernity. Srov. Gillespie, Michael Allen: *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago 2008.

Jiří Baroš, politolog a právník, nyní doktorand na Katedře politologie FSS MU v Brně. Zabývá se politickou filosofií, vztahem náboženství a politiky a lidskými právy.

Evropský národ?

Meze politického sjednocování Evropy

JOSEF ISENSEE

Otazník na konci sousloví „evropský národ“ pro přesné vymezení tématu nepostačuje; nejedná se o otázku, kterou bychom mohli zodpovědět pouhým ano či ne. Pojem národ není sám o sobě automaticky srozumitelný, což platí i pro termín vyjádřený adjektivem evropský – i tehdy, pokud bezmyšlenkovitě, jak bývá v ústním projevu zvykem, sáhneme po jeho běžném používání a odpověď si ulehčíme tím, že slovo evropský považujeme za synonymum pro Evropskou unii (EU).

V zásadě by se mělo mezi oběma výrazy přísně rozlišovat. Neboť EU po zeměpisné stránce nepokrývá celý kontinent a její snahy naopak geografické hranice Evropy překračují; celkově má jen málo společného s onou substancí, jež vytváří Evropu coby kontinent ducha.

Ovšem i samotnou EU lze stručně a výstižně obsáhnout jen s obtížemi. Tradiční politické nebo právní pojmy nestačí. Nadnárodní unie, jak se za posledního více než půl století vyvinula, se od ostatních organizací, ať již historických či současných, odlišuje; především se však liší od moderního státu v té podobě, v jaké je dnes celosvětově rozšířen.

Ve svých základních strukturách, především ve svých třech prvcích (viz dále), jsou si všechny státy podobné – jakkoli jsou rozdílné co se týče polohy a velikosti, mocenské síly či ústavního pořádku. Státnost, která je jim společná, je rouchem z konfekce. EU je naproti tomu něčím jedinečným; je šita na míru okruhu svých členů, je uzpůsobena jak vnitřnímu, tak vnějšímu růstu i měnícím se podmínkám. Jedná se o největší politický vynález naší doby. Snahu teoreticky ji obsáhnout ztěžuje nejen její originalita, ale i její mutabilita.

Evropská unie má šarm nehotového. Je koncipována tak, aby umožňovala další rozšiřování, pevný plán

však neexistuje. Její vývoj ukazuje jistý směr, svůj cíl však nezná. Díky své flexibilní podobě uniká pokusům právníků, kteří ji chtějí popsat v tradičních pojmech a pravidlech státního a mezinárodního práva. Tam, kde důvěrně známé termíny selhávají, si právník vypomůže kvalifikací *sui generis*. Německý Spolkový ústavní soud našel elegantní východisko ze zapeklité situace tím, že mezi kategorií mezinárodního práva vztahující se ke spolkům států (Staatenbund) a kategorii státního práva vztahující se na spolkový stát (Bundesstaat) vložil supranacionální kategorii svazku států (Staatenverbund). V konečném výsledku však tento nález vystavuje Evropské unii vysvědčení, že se jedná o něco jedinečného.

Při pohledu na EU je řeč spíše o integraci než o instituci, spíše o pohybu než o pořádku. Současný stav má ambice být jen něčím předběžným, přechodem k lepšímu. Diagnóza je v tomto případě vždy již prognózou. Úsudek na základě momentálního stavu se považuje za něco nepřiměřeného. Eschatologie Evropy je povinným cvičením dokonce i pro znalce evropského práva. I kování právní pozitivistické sehrávají v právních otázkách týkajících se Evropy tak trochu roli historických proroků. Mohutný budoucí potenciál vyvažuje současné nedostatky, přináší útěchu v případě zklamání, umlčuje kritiky, spojuje protikladná očekávání do jednoho svazku a fascinuje každého, kdo sází na pokrok a své místo si hledá po boku věcí příštích. Utopie zde nalezla čestné místo, patrně své poslední poté, co byla po žalostném zhroucení socialismu všude zdiskreditována. Levice, která po zániku reálného socialismu pozbyla orientaci, hledá rostoucí měrou způsob, jak se na evropské hnutí napojit, byť jeho ideu zprvu znechuceně odmítla jako příliš katolickou („západně křesťanskou“), jeho organizaci jako

příliš byrokratickou a jeho právo jako z ekonomického hlediska příliš liberální („kapitalistické“). Něčím nesnesitelným pro ni byly i základní antitotalitní postoj, zakotvení v západním obranném svazku jako odpověď na sovětské ohrožení, ordoliberalní tržní koncepce i technokratická podoba. Nyní však postsocialistický internacionalismus hledá v evropském společenství útočiště. Integrace se zdá být cestou, jak zrušit tradiční struktury národních států a nadnárodní funkce nasměrovat na (post)socialistické koleje. Homo politicus má prostě a jednoduše základní potřebu nespokojovat se se *statem quo*. Evropská unie se pohybuje. A přeje si, aby „byla pohybována“.

Proces evropského sjednocování žije z předpokladu, že tradičně udržované uspořádání národních států se přežilo a že je třeba jej nahradit novým, nadnárodním řádem. Tato premisa se zdá být historickým zákonem. Každý krok, který vede k většímu sjednocení, platí *per se* za správný. Politický výkon příslušného předsednictví v Radě je měřen podle toho, jakého *vnitřního* nárůstu kompetencí bylo dosaženo a čeho se dosáhlo *vně* členských států. Evropští politici následují maximu vyjádřenou slovy „více, více“, podobni malému Häwelmannovi ze Stormových pohádek, aniž by se blíže ptali po užitku a nákladech. Integrovaná politika našla své vyjádření v Maastrichtské smlouvě o Evropské unii z roku 1992. V preambuli smlouva vyjadřuje rozhodnost, s níž chce „pozvednout proces evropské integrace zahájený založením Evropských společenství na nový stupeň“. Ve svém prvním článku pak považuje slovo za čin a konstatuje, že tato smlouva „představuje novou etapu v procesu stále užšího svazku mezi národy Evropy“ (čl. 1 odst. 2 Smlouvy o EU). Evropská unie se dostává na novou úroveň, mimo strukturu starých národních států. Vyvine se tím sama do formy nového národního státu zvaného Evropa? Našel takový stát již svůj základ v národní jednotě členských států?

Německá očekávání

Naděje mnoha Němců se tímto směrem ubírají. Trpí národním traumatem, jež představuje údobí hrůz národního socialismu, a pokoušejí se mu uniknout tím, že chtějí odložit svoji hanbou poskvřněnou identi-

tu – a vyměnit ji za bezúhonnou identitu evropskou. Sjednocená Evropa je má vykoupit z německé sebenezávislosti; má jim odříznout veškeré možnosti, aby nastoupili „zvláštní cestu“. Němci ale netuší, že s uvedenými očekáváním se na onu cestu již (znovu) dostali: ostatní členské státy, které se sebou problém nemají, je nenásledují. Nadnárodní organizace je pro ně jen dílem a nástrojem pragmatické politiky. Nemají potřebu evropského exorcismu, aby zahnali nacionalistické demony.

Od občana trhu k občanu Unie

Z pohledu historického původu a primární funkce tvoří EU společný vnitřní trh svých členských států. Vnitřní trh však nevytvoří žádný evropský národ, nýbrž jen evropskou tržní společnost, v níž jednotlivci nezaujímá pozici občana státu, ale pozici „občana“ evropského trhu. Právní základy tvoří známé čtyři svobody. Jedná se o volný pohyb zboží, osob, služeb a kapitálu, jak jsou seřazeny v pozoruhodném pořadí v čl. 14 odst. 2 Smlouvy o ES, v níž jsou osoby uvedeny po zboží, ale před službami a kapitálem. Tržní svobody představují i dnes „tvrdé jádro“ evropského práva.

V unijní smlouvě uzavřené v Maastrichtu byl ovšem status občana trhu rozšířen o unijní občanství. To přesahuje pouhou účast na trhu a otevírá účast na tvorbě politické vůle. Občané Unie požívají při volbách do Evropského parlamentu (EP) a při komunálních volbách v členském státě, kde mají své bydliště, aktivní a pasivní volební právo, přičemž pro ně platí stejné podmínky jako pro příslušníky daného členského státu (čl. 17 Smlouvy o ES). Kromě toho zahrnuje občanství Unie práva, která původně vyplývají ze státní příslušnosti: právo volně se pohybovat a pobývat na výsostném území členských států (čl. 18 Smlouvy o ES); právo na diplomatickou a konzulární ochranu vůči třetím zemím, v nichž jejich země není zastoupena, prostřednictvím jiných členských států (čl. 20 Smlouvy o ES); petiční právo vůči evropským institucím (čl. 21 Smlouvy o EU). *Sub specie* unijního občanství požívají příslušníci všech členských států rovné právní postavení.

Přesto z unijního občanství žádá evropská státní příslušnost nevyplývá. „Občanství Unie nenahrazuje,

nýbrž doplňuje státní příslušnost členského státu,“ praví se výslovně v čl. 17 odst. 1 Smlouvy o ES (viz také čl. 20 odst. 1 Smlouvy o fungování EU ve znění Lisabonské smlouvy). Unijní občanství navazuje na státní příslušnost v členských státech a je na ní závislé. O jeho získání nebo pozbytí rozhodují členské státy. EU na tuto skutečnost nemá žádný vliv. Státní příslušnost je doménou členských států. Unijní občanství nezakládá žádný osobní, trvalý a zásadně výlučný vztah postavený na právech a povinnostech, jenž by byl srovnatelný se státní příslušností. Není ničím jiným než nadnárodní střešou nad příslušností k národním státům. Právní figura unijního občanství tedy unijní národ nevytváří. Pouze vnějším způsobem zahrnuje státní příslušníky členských zemí do jednoho celku. (Práva občanů Unie ale jinak pochopitelně rozšiřovat lze: převážná část Brazilců disponuje i portugalskou státní příslušností, většina Argentinců státní příslušností španělskou nebo italskou a většina Moldavanů rumunskou.)

Nabízí se srovnání s právem na německou státní příslušnost v období mezi roky 1870–1934. Němci byli příslušníky jednotlivých států Německé říše, tedy Pruska, Bavorska, Saska a dalších zemí, a tím zprostředkovaně příslušníky Říše. Bezprostřední říšská příslušnost náležela pouze Němcům v Alsasku-Lotrinsku a v koloniích. Také unijní občanství je ve skutečnosti zprostředkované. Je možné, že se vyvine v bezprostřední unijní občanství, například pro obyvatele žijící pod patronací EU v Bosně nebo v Kosovu. Podstatný rozdíl ovšem zůstane. Za nepřímou příslušností k Německé říši stál národní stát, který, byť byl koncipován na federativním principu, nabíral stále výraznější unitární rysy. Evropský národní stát naproti tomu (v současnosti) neexistuje. A zda můžeme hovořit o evropském národě bez státní „schránky“, je úkolem k prozkoumání.

Evropský národ v právním slova smyslu neexistuje

V případě voleb do Evropského parlamentu se unijní národ nevyskytuje. Neexistuje ani jednotná volební procedura; volby se řídí pravidly jednotlivých členských států. Z toho logicky vyplývá, že neexistuje ani jeden identický voličský národ, ale pouze národy jed-

notlivých členských států, které do EP vysílají jistý počet svých zástupců. V parlamentu se křesla nerozdělují podle počtu obyvatel, nýbrž podle kvót, které jsou pro menší země nadproporčně vysoké a pro větší neúměrně nízké, takže jeden poslanec z Malty nebo z Lucemburska připadá přibližně na 60 000 obyvatel, zatímco jeden poslanec z Německa připadne zhruba na 800 000 obyvatel. „Ponderovaný“ klíč vyrovnává protikladné maximy, paritu států a rovnost občanů. Tento kompromis charakterizuje zvláštní prozatímní stav, v němž se „svazek států“ (tedy Unie) v současné době nachází. Rovnost volby na evropské úrovni zaručena není; hodnota úspěšných hlasů je stát od státu rozdílná. A jelikož evropský národ neexistuje, EP není reprezentací lidu (Volksvertretung), nýbrž státním shromážděním (Staatenversammlung).

Unie tvoří smluvní společenství svých členských států; demokratický princip je v něm překryt principem svazku států. Formální rovnost států, odpovídající mezinárodnímu právu, dominuje, zatímco formální rovnost občanů Unie (státoprávní kritérium) ustupuje do pozadí. Ne však zcela. Rada se sice skládá paritně vždy z jednoho zástupce za každý členský stát, váha hlasů je však různá. Rozložení váhy se pohybuje v rozmezí mezi třemi (Malta) a 29 hlasy (Německo, Francie, Spojené království a Itálie). Nebezpečí majorizace malých států prostřednictvím velkých je tak zažehnáno. Ovšem pro vlastní demokratickou legitimitu plynoucí z evropského zdroje tento systém nepostačuje. Demokratický princip se uplatňuje především demokratickým uspořádáním členských států. Unie respektuje jejich národní identitu za podmínky, že vládnoucí systémy spočívají na demokratických zásadách. Rada získává demokratickou legitimitu z národních zdrojů prostřednictvím parlamentů a vlád – a jejím prostřednictvím se dostává k ostatním evropským orgánům a institucím. Legitimizační proud, jenž protéká kanály národních států, je silnější než mandát, jež obdrží EP na základě přímé volby, protože tvorba politické vůle nachází potřebné sociální a institucionální předpoklady v národním prostoru, zatímco v prostoru evropském takové předpoklady dosud k dispozici nejsou; navíc rozdíl mezi obrovským počtem reprezentovaných a malým počtem reprezentantů nedovo-

lí, aby zde vzájemný demokratický vztah vůbec vznikl. EP má v současné době v legitimizačním konceptu Unie pouze „podpůrnou“ funkci. Převzetí dalších kompetencí, které doposud náležejí Radě nebo Komisi, by demokratickou úroveň legitimacy spíše snížilo, než zvýšilo. Neboť finálně by vedlo k devalvací státního parlamentarismu, který i nadále zůstává nejúčinnějším prostředkem demokracie.

Ať již Unie obdrží demokratickou legitimitu zprostředkovaně nebo bezprostředně, nepochází z jednoho nadnárodního zdroje, nýbrž z mnoha národních pramenů. Jestliže základní norma demokracie zakotvená v ústavě státu zní, že veškerá státní moc pochází z lidu, pak pro Unii musí být pozměněna v tom smyslu, že veškerá nadnárodní moc pochází z národů členských států. V EU neexistuje jeden subjekt legitimacy; je jich několik a nacházejí se mimo nadnárodní systém.

S unijním občanstvím tedy nekoresponduje žádný státní národ v právním smyslu. Ostatně ani sama Unie není státem či spolkovým státem; není uskutečněním ideje „Spojených států evropských“, bez ohledu na právní, ekonomickou a politickou moc, kterou v sobě soustřeďuje. Jedná se o smluvní společenství, jemuž se dostává jen tolik kompetencí, kolik jich na něj členové přenesou (zásada omezených jednorázových zmocnění – čl. 5 odst. 1 Smlouvy o ES). Ctižádostivý návrh na vytvoření evropské ústavní smlouvy neměl za cíl vytvořit stát. Poté, co ztroskotal, byla ze zredukované („konsolidované“) lisabonské verze odstraněna ustanovení o symbolech, jež by mohla poukazovat na snahy po vlastní státnosti. Nová verze se také vzdává symboly zatíženého názvu „ústava“, s nímž by mohly být spojovány ambice k vytvoření nadnárodního státu.

I když se ale Lisabonská smlouva zavazuje dbát na „národní identity členských států“ (čl. 4 odst. 2 Smlouvy o EU) a „prohloubit solidaritu mezi svými národy při respektování jejich historie, kultury a tradic“ (preambule Smlouvy o EU), nevzdává se myšlenky usilovat (v budoucnu) o vytvoření evropského národa. Populární, nicméně problematický pojem národní identity slouží jako politická náplast na znejištění, které plíživý proces zbavování státnosti vyvolává. Formulace však nevytváří vážnou právní překážku,

kteřá by proces, jenž nesměruje k pevně stanovenému cíli, mohla zastavit, a to ani v případě, že by v konečné fázi mohl vést k rozplynutí národů členských států v jednom národě evropském.

Co je to národ?

Dosavadní výsledek ukazuje, že žádný evropský národ neexistuje. To však není odpověď na otázku z úvodu. Dosavadní úvahy se vztahují pouze na národ v právním slova smyslu, tedy národ jako souhrn příslušníků jednoho státu. Z tohoto pohledu se národ jeví jako právně definovaný, člensky organizovaný svazek. Vztaženo na stát, jedná se o produkt státního práva. Národ ale stát předchází. Ve smyslu své ideje je národ předstátní i předprávní veličinou. Státu, v němž se nachází, poskytuje národ legitimitu, je však zároveň schopen ho legitimacy opět zbavit.

Co je to tedy národ? Národ není výplodem státní vůle a není předmětem nějakého zákonného ustanovení. Mnohem spíše předchází jak stát, tak i jeho právo. Sám sebe definuje prostřednictvím jednotlivců, kteří se k němu počítají: My jsme my. Národ se vymyká státoprávnímu pojmosloví. Představuje skupinu lidí, kterou sdružuje a pospolu udržuje vůle ke společné státnosti. Národ si nárokuje právo vytvořit a udržovat stát podle své představy, čili vytvořit národní stát. Tato představa může působit afirmativně, nebo kriticky; může stávající stát potvrdit jako svůj, nebo se může snažit vytvořit nový, který by jí vyhovoval lépe; *status quo* může stabilizovat, nebo proti němu bojovat – a směřovat k secesi (odloučení), inkorporaci nebo fúzi. Národy tvoří základy zavedeného světa států. Ale základy jsou pohyblivé a v mimořádném případě i výbušné.

Iracionální faktory národní integrace

O tom, proč se skupina lidí – s vyloučením všech ostatních – chápe jako národ, nelze vést racionální diskusi. Národ není na rozdíl od moderního státu organizačním schématem, které je možné použít všude, nýbrž kolektivním individuem. Jeho existenci lze vysvětlit historicky a sociálně-psychologicky, nikoliv však z logiky rozumu. Na příkladu národa se ukazu-

je, že člověk je, navzdory veškerému rozumu, kterým vládne, v mnohém ohledu přece jen svérázná bytost. Prostřednictvím národa začínají působit různé lidské iracionální potřeby, které se vymykají požadavkům racionality ústavního státu. Jedná se o požadavky nespojit se v rámci státu pouze s ideály společnými celému lidstvu, jak je vyjadřují pojmy svoboda, rovnost či konkrétní čin, nýbrž uplatňovat skupinové zvláštnosti, jimiž se jeden národ, ať již skutečně nebo domněle, odlišuje od národů jiných. Národ nachází své postavení jako intermediární veličina mezi individuálním jedincem a lidstvem. Nezaměřuje se na právní rovnost, která náleží všem lidem, nýbrž na reálnou rovnost v rámci určité skupiny nebo na společné sdílení určitých vlastností, které navenek fungují jako rozlišovací znak. Národ je věrným obrazem různosti lidí. Pochoptelně se touto cestou nevyjadřuje nekonečné množství rozličných vlastností; redukuje se na několik málo vlastností, které v interním rámci vytvářejí národní pospolitost a navenek vykazují odlišnosti.

Neexistují žádné společné vlastnosti, které by byly vlastní všem národům. Také při selekci vlastností se projevuje iracionálně. Výběr je dílem historické kontingence a politické nahodilosti. Národ není objektivní, předem stanovená danost, nýbrž dílo neodůvodnitelného politického přání: My jsme my. Tím se národ vymezuje vůči ostatním: My nejsme oni, oni nejsou my.

Vůle se rozžehuje v určitých objektivních okamžicích, které mají být posléze pro politickou jednotu něčím podstatným, přičemž nekonečné množství jiných okamžiků, které zůstanou bez politické důležitosti, zůstává opomenuto. Jedná se o faktory nejružnějšího druhu; týkají se zeměpisné polohy, hospodářství, náboženství, dějin či kultury. Není možné je nějakým závěrečným způsobem vyjmenovat. Žádný z nich nevyčerpá veškeré množství vlastností, které do společenského života vnášejí jednotlivci. Žádný z těchto okamžiků ani není nepostradatelný, aby se lid konstituoval jako jednota předcházející státu. Existují však určité, předem stanovené danosti, kolem nichž národ krystalizuje.

Uzavřená zeměpisná poloha, jaká byla dána Velké Británii, Francii, Španělsku nebo Japonsku, podpořila vytvoření státní jednoty; může se však vyvinout i navzdory územnímu oddělení nebo přírodním překáž-

kám. Holandský národ je zásadním způsobem formován nutností, aby společným úsilím bránil zemi vůči mocné síle moře. Tento zvláštní rys, který Nizozemsko vykazuje, ovšem nelze zevšeobecňovat.

Možnými faktory pro vytvoření národní jednoty jsou původ, rod, dějiny, tradice. Ovšem i ony jsou kontingentní. Francouzský národ, podobně jako národ britský, španělský nebo německý, nepředstavuje biologickou jednotu. Neodpovídají jim žádné „rasy“. Mnohem spíše jsou výsledkem mnohačetného prolínání a překrývání, historického vývoje; podstatným způsobem je formovaly také dynastické náhody, dobývání a porážky, války, které se vedly a které bylo třeba přetrpět, politický osud prožívaný spíše pasivně než aktivně.

Na podobně pasivní, předem vytvořené formy navazují od 18. století národní hnutí, v nichž poddanská uskupení povstanou, aby vytvořila sebevědomé národy, jak tomu na evropském kontinentě bylo například za nadvlády Napoleona. Platí to také pro národy dekolonizovaných států Afriky, o jejichž podobě bylo v 19. století rozhodnuto v kuloárech v Londýně a v Paříži, bez ohledu na etnické a kulturní souvislosti. Tyto země však své národní uvědomění rozvinuly cestou recepce kultury koloniálního pána a defenzivního boje, který proti němu vedly s hrdostí, že k národnímu osvobození dospěly. Historie jako faktor národní jednoty se stává politickou záležitostí. Mírou selekce skutečností a jejich interpretace není fakt, který lze charakterizovat větou „jak to bylo doopravdy“, nýbrž to, co je užitečné pro národní uvědomění. Tímto způsobem si národní státy a národní hnutí svoje dějiny upravují a používají je jako prostředek, jak se nalézt i sebezpotvrdit, a to i tím způsobem, že svoji momentální podobu datují do dávné historie (příkladem je, když se Francouzi identifikují s Galy pod vedením Vercingetorixe nebo když se Němci za dob císaře Viléma ztotožňovali s Germány v čele s Hermannem a Thusneldou). Dějiny se stávají motivačním zdrojem vůle k politické jednotě. Ta se však musí osvědčit v přítomnosti. Směřuje k neomezenému trvání, k pozemské věčnosti.

Faktory jednoty jsou ambivalentní. Náboženství a jazyk jsou jednou znakovou národní identity a příště známkou nezákladné diverzity, pouhými prvky spo-

lečenského pluralismu. Náboženství, přesněji řečeno jeho politicko-kulturní derivát, determinuje národní jednotu i ve věku sekulárního státu, byť nepřímo – například ve Švédsku nebo v Portugalsku. A může zprostředkovat i národní identitu, která přetrvává ztrátu vlastní státnosti a politické svobody. Tuto identitu poskytovala ortodoxní víra Řekům během nadvlády muslimských Turků, katolická církev Irům za panství protestantských Angličanů a Polákům pod nadvládou protestantských Prusů i ortodoxních Rusů a později ateistických sovětských komunistů. Mnohonárodnostní stát Jugoslávie ztroskotal na nábožensky podmíněných dělicích liniích mezi ortodoxními Srby, katolickými Chorvaty a obyvateli Bosny, kteří jsou muslimského vyznání. Na druhé straně se pod ochranou moderního státu a jím garantovaných svobod tvoří celky, které náboženské rozdíly překonávají; příkladem může být Německo. Jednota v tomto případě nespočívá v náboženství, nýbrž v náboženské svobodě všech.

Švýcarsko učinilo z „nouze“ svých čtyř jazyků ctnost a vícejazyčnost pozvedlo na znamení své identity jako „vůli národů“. To však není švýcarská zvláštnost. Každý národ je národem z vůle: vytvoří se proto, že si všichni zúčastnění státní pospolitost přejí. Vůle se váže na různá objektivní zadání, která pobídne k vytvoření politického významu. Vůle má své vlastní důvody a nepodrobí se cizímu úsudku. Obsahem společné tužby je trvalé společenství osudu i zodpovědnosti a solidarita, která nemůže být vypovězena, jak je zakotvena ve výkladech státní smlouvy či jak ji formuluje Schiller ve *Vilému Tellovi* ve scéně na louce Rütli: „Chceme být jeden národ bratří, v žádné nouzi či nebezpečí se nerozloučit.“ (Odkaz na švýcarský národní mýtus, podle něhož uzavřely v roce 1291 první tři švýcarské kantony Uri, Schwyz a Unterwalden společenství jednoty a věrnosti – pozn. překl.)

Solidární společenství

V přísaze na Rütli se národ konstituuje jako solidární společenství; chce stát pospolu v nouzi a nebezpečí. Vůle k jednotě národa spočívá v étosu solidarity: „Jeden za všechny, všichni za jednoho!“ Z étosu solidarity vychází i definice národa, jak ji podal Ernest Renan ve svém slavném projevu na Sorbonně 11. břez-

na 1882. Národ interpretuje jako „velkolepé solidární společenství, jež je neseno pocitem oběti, kterou přineslo, a oběti, již je ochotno přinést. Národ předpokládá minulost a v přítomnosti musí být vyjádřen jedním hmatatelným faktorem: shodou, zřetelně vysloveným přáním pokračovat ve společném životě.“

V národě se odráží velkoplošně promítnutý obraz rodiny. Země se tu představuje jako vlast. Výrazu *patria* jako synonymu státně uspořádaného společenství odpovídá ctnost vlastenectví, jež je jiným výrazem pro národní solidaritu.

Národ na rozdíl od svých občanů není vystaven biologickým zákonům úmrtnosti, i když nesmrtelný není. Podobně jako v historii vznikl, může v průběhu dějin i zaniknout. Žije jen po tu dobu, kdy přetrvává vůle k politické jednotě. Ta se musí trvale obnovovat. Národ je *plébiscite de tous les jours*, „každodenním plebiscitem“, jak to charakterizoval Renan.

Předpoklad svobodomyšlné demokracie

Národ ovšem nepatří k pojmovým znakům moderního státu. Ten se zakládá na třech prvcích – na státním území, lidu příslušného státu a na státní moci. Nelze jej subsumovat ani pod pojem demokracie. Národ jako svazek svých nositelů a jako prapůvod legitimacy státní moci tvoří celek příslušníků daného státu. Co se týče státní příslušnosti, ta je produktem státního zákonodárství. V podobě pozitivního státního práva zaručuje jak jasné přiřazení, tak jasné vymezení. Všem, kteří na ní participují, poskytuje shodný právní status, na nějž navazují specifická, ke státu se vztahující práva a povinnosti. Status je nezávislý na subjektivních představách a přáních svých majitelů. Ve většině případů ho získají narozením, tedy bez vlastního přičinění. Určuje jejich státoprávní osud, z něhož se mohou vyvázat pouze za zvláštních okolností a podmínek. Přesto však demokracie v duchu svobody nemůže stavět jen na právní jednotě lidu, jak je definována právem na státní příslušnost. Státní příslušnost sice tvoří podstatný stavební prvek státní jednoty, ale sama o sobě dostatečně spolehlivý základ neposkytuje. Spíše vyžaduje doplnění a zabezpečení pomocí prvku, který tu existoval již před právem; je jím politická vůle k jednotě.

Příkladem téměř učebnicovým je osud socialistických států střední a východní Evropy po demokratické revoluci roku 1989. Pokud základ výkonu moci spočíval v oligarchii komunistické strany, byla jednota států garantována právě jí a státní příslušnost poddaných byla fakticky irelevantní. Jakmile se ale socialistická samovláda zhroutila a spontánní společenské síly začaly využívat nově nabyté svobody, nedotčeny zůstaly – bez ohledu na změnu ústavy – pouze státy jako Polsko nebo Maďarsko, tedy ty, jež disponovaly upevněným národním základem, zatímco státy, které nepřirozeným způsobem sdružovaly více národů, například Sovětský svaz, Jugoslávie a Československo, se rozpadly na jednotlivé národní součásti, a stát, který zahrnoval násilně oddělenou část jednoho národa, tedy NDR, splynul s německým národním státem. Zmíněná vůle musí být silnější než odstředivé síly individuálních, společenských a politických zájmů; musí být silnější než rivalita politických stran, silnější než protiklady vládnoucích a opozičních sil. Musí se osvědčit v každodenním plebiscitu, musí se obnovovat. Úkolem státních orgánů a občanů je posilovat centripetální potenciál „vyvažovaný“ svobodomyslnou ústavou. Státní instituce a zákony samy o sobě společenství nevytvářejí. Pro to, aby obec mohla vzkvétat a existovat, je mnohem více zapotřebí trvalé integrace.

(Velkým a dosud nezvládnutým úkolem, před nímž národní státy Evropy dnes stojí, je integrace přistěhovalců z mimoevropských kulturních okruhů, zejména z islámských zemí. Tento úkol nicméně *a priori* netroskotá na charakteru národa, neboť národ tvoří subjektivní jednotu – a ta se jako taková může novým skutečností otevřít a přizpůsobit.)

Národ na pořadu jednání přítomnosti

Epocha národních států je u konce, lze dnes slyšet ze všech stran, vykročili jsme k údobí postnacionálnímu. Idea národa se podle této teze již neslučuje s věkem globalizace, světoobčanství, proměnlivých vztahů, konkurence a kooperace, etnického a kulturního prolínání. A skutečně: nacionalismus je – přinejmenším v západní Evropě – zdiskreditován, poté co tím nejstrašlivějším způsobem explodoval ve válkách, jež pro-

vázely 20. století. Oslabení a vystřízlivění národních států bylo předpokladem, aby se dokázaly sjednotit v nadnárodním svazku a podřídit nadnárodním institucím. Tento útvar nepřetržitě zvyšuje svoji moc i účinek svého silového pole. Úspěch však nevytváří solidaritu ani k ní neinspiruje, nýbrž vyvolává další tužby.

Němci mají v mnoha směrech sklon národ jako politickou kategorii zavrhnout. Idea národa zplodila v jejich očích náhradní, sekulární náboženství nacionalismu, jež rozpoutalo neblahé politické vášně a uvrhlo Evropu do zničujících válek; nyní je načase, praví tento názor, rozloučit se s národem jako politickou kategorií a nalézt mír a rozum v postnacionální společnosti. Kdo tomuto předpokladu přitakává, nemusí se otázkou evropského národa dále zabývat. Pro něj je téma vyřízené na státní i nadstátní úrovni.

Národ je ovšem jevem daným skutečností, duchovní i reálnou. A skutečnost ze scény moralizováním neodstraníme. Můžeme před ní zavřít oči, protože uráží naše morální citění, sama ale nezmizí. Pokud navíc ztotožňujeme empirickou kategorii národa s politickou ideologií nacionalismu, zavíráme si dveře k dalším možnostem poznání. Idea není zdiskreditována tím, že se jejím jménem vedly války (ty se sváděly i ve jménu pravého a nefalšovaného náboženství, stejně jako se dnes svádí za ideje lidských práv a demokracie či za myšlenku spravedlnosti).

Ústavní společnost jako náhrada za národ

Německá politická teorie nalezla pro národ pojmovou náhražku. Je jí společnost. Podobně je náhražkou za vlastenectví, jež má své kořeny v pocitu příslušnosti k národu, ústavní patriotismus. Dnešní společnost, říká tento názor, nachází svoji „postnacionální“ identitu v ústavě. Ideje lidských práv, demokracie a sociální spravedlnosti v této dikci korespondují s otevřeností a mobilitou moderní společnosti, jež dospěla k politickému rozumu, ke svým multikulturním danostem a kosmopolitním požadavkům, k tomu, že formu vládnutí státem nahradila diskursem, v němž pro kategorii nadvlády není místo. Dřívější patriotismus, který se vztahoval na zemi a lidi, má být nahrazen ústavním vlastenectvím. Tato forma vlastenectví opouští půdu reality státu a ubírá se do vzdušné říše

politických idejí, zanechávajíc za sebou ve zdání zbaveném všech bytostí právo s jeho choulostivými diferenciácemi, a to dokonce i právo ústavní. Neboť ústava, kterou má tento (Habermasův) ústavní patriotismus na mysli, nepředstavuje německou ústavu (tzv. Základní zákon, Grundgesetz) s jejími opakovaně revidovanými textovými verzemi, která platí tady a teď, nemíní jí ani její reálnou podobu, jakou zaujímá v životě státu, nýbrž má na mysli představu o ideální ústavě. Empirický nález, jak jej představuje národ, je zaměněn za pojmovou projekční plochu pro politická a filozofická přání. Jedná se o myšlenkový konstrukt, který udržuje v chodu akademický diskurs. Ničím víc však není. Habermasiádou imaginární ústavy, jež činí divy, se zabývat nemusíme.

Zásadním zprostředkujícím činitelem státní jednoty a společenské pevnosti je reálná ústava, základní právní řád státu. Ústava získává státnímu společenství akceptaci tím způsobem, že státní moc zakládá na vůli lidu a tu pak podřizuje vládě práva; občana začleňuje do demokratického procesu tvorby politické vůle a prostřednictvím zákona a před zákonem mu zaručuje prostor osobní a společenské svobody. Vazba státní moci na právo je pro občana důvodem, aby se k obci dobrovolně připojil, neboť ví, že jeho zájmy jsou hájeny. Ústava je potřebným faktorem integrace.

Přesto není schopna vytvořit obec sama; je závislá na předpokladech, které musejí existovat, aby se mohla reálně uplatňovat. Staví na očekáváních, která právu předcházejí a která sama naplnit nemůže – naplněna však být musí, aby se podařilo nastolit obecné blaho. Liberálním základním právům odpovídají očekávání směřovaná na adresu občanů, že svoji svobodu budou celkově vnímat tak, aby sloužila obci, a že budou rovněž ochotni snášet požadavky, které na ně klade výkon svobody ostatních. Náročné předpoklady svobodomyšlné ústavy nejsou dány celosvětově, ba dokonce ani v celoevropském měřítku. V tomto směru naráží misionářská snaha o celosvětové rozšíření lidských práv na odpor. K pravidlům demokracie patří, že menšina akceptuje rozhodnutí většiny, pokud se toto rozhodnutí pohybuje v mezích ústavy. Demokracie tím předpokládá, že existuje určité společné pouto, které je silnější než jakákoliv možná kon-

stelace mezi většinou a menšinou; je jím právě národní jednotka. Ústava vytváří demokracii, nestvoří však to, co se nazývá *démós*. Ten jí předchází. Je původním zdrojem ústavy, referenčním subjektem ústavodárné moci. Nebo vyjádřeno jinak: Ústava nevytváří národ. A nemůže ho nahradit. Naopak národ potřebuje, aby se vůbec mohla reálně uplatnit.

Namátkovým příkladem jsou procesy přerozdělování v rámci sociálního státu mezi výdělečnými skupinami společnosti a skupinami, které potřebují sociální výpomoc. Zátěž přerozdělování, která nemůže být vyvážena žádným materiálním ekvivalentem, může být trvale akceptována pouze v případě, že je chápána a ospravedlněna jako důsledek solidárního společenství. Ve znovusjednoceném Německu se jako taková zátěž chápe finanční transfer ze západu na východ, jenž je, byť s četnými povzdechy, uskutečňován. Trvalá zátěž vysoce rozvinuté severní Itálie, která musí živit *mezzogiorno*, svoji nenasytnou jižní část, vybudila snahy o odtržení – navzdory všem ústavním normám a jako výsměch veškerým vlasteneckým výzvám. Kvetoucí Flandry se brání přinášet cestou transferů oběti na oltář chřadnoucího Valonska, aniž by přitom měly kvůli nedostatku solidarity výčitky svědomí, protože obě části Belgie nikdy nesplynuly v jeden celek belgického národa. (Byť Belgie při svém založení v roce 1831 poskytla Evropě vzor ústavy.) Národní půda se zachvívá právě tam, kde se nacházejí nadnárodní rozhodovací centra.

Důsledky pro otázku po evropském národě

Osud Smlouvy o Ústavě pro Evropu nemůže prejudikovat odpověď na otázku, zda existuje evropský národ (nebo zda by existovat mohl). Ztroskotání projektu ústavy nedokazuje, že tento národ chybí – podobně jako by její případný zdar nedokazoval jeho existenci. Národ nelze vyhotovit jako ústavu. Ochotu k solidaritě si není možné vynutit rozkazem k nějaké normě – podobně jako jednotnou vůli nelze zorganizovat na základě exekutivních opatření. Národ se zakládá na subjektivitě těch, kteří se k němu počítají. Veřejná moc po něm nemůže natáhnout ruku a zmocnit se ho, může jen usilovat o jeho přízeň a uplatňovat na něm svůj vliv. Nepřetržitý proud evropských norem,

které překrývají státní právo, implementují jej do svého rámce a prostupují jeho substanci, nevytváří impulzy pro vytvoření solidarity, nýbrž obranné reflexy.

Integrace států, nikoliv občanů

Organizovaná Evropa si až doposud vystačila bez vlastního národního základu. Ve svém jádru tvoří společný vnitřní trh. Na něm zakládá svoji hospodářskou moc, která následně plodí moc politickou. Společný vnitřní trh působí přitažlivou silou na ostatní státy. Je živnou půdou pro vnější růst, pro rozšiřování o další země, i pro růst vnitřní, představovaný kompetencemi.

Ze všech pokusů obsáhnout nový a jedinečný fenomén evropského společenství pomocí běžného právního pojmu je věci nejbližší interpretace navržená Hansem Peterem Ipsenem, podle něž jde o účelové sdružení (Zweckverband). Výraz je vypůjčen z komunálního práva. Komunální korporace určité oblasti se spojí do účelového sdružení, které je samo korporací, aby společně mohly plnit jednotlivé úkoly počínaje vybudováním školy přes výstavbu silnice až po svoz odpadu. Analogie je zjevná. Účelové sdružení funguje ve službách jiných organizací, aby splnilo některé z jejich úkolů, a za tímto účelem vykonává vůči občanům příslušných obcí potřebné kompetence. Prostřednictvím účelového sdružení obce rozšiřují svůj akční radius, pochopitelně za cenu, že dosavadní sebeurčení přechází do spolurozhodování. Obce jsou členy sdružení, jejich občané jeho uživateli a klienty. Vůči obcím má sdružení podobu korporace, vůči občanům organizace. Účelové sdružení se osvědčuje díky svému účinnému plnění úkolů, bezproblémovému fungování a nízké ekonomické spotřebě. Po etické stránce nároky neklade, od svých zaměstnanců neočekává ani oddanost, ani loajalitu, nýbrž pouze odpovídající funkční obsluhu a údržbu. S výrazem „účelové sdružení“ není spojeno nic emfatického (na rozdíl od pojmu „společenství“). Byť jsou sdružení spořitelny, hasičských sborů a zpracovatelů odpadních vod v reálném životě sebevíc užitečná a potřebná, sympatie nebudí – stejně jako nevytvářejí emocionální vazby. Lokální patriotismus neprobudí účelové sdružení, které

je tu k užítku, nýbrž obec, v níž lidé žijí a je rovněž schopna být domovem. Evropské unii je podobné působení zapovězeno. Rozum potvrzuje její nepostradatelnost, srdce zůstává chladné.

Integrace, o níž se evropské instituce snaží, se vztahuje na ekonomiky a právní řády členských států, ve zvyšujícím se rozsahu také na politiky (policies); projevuje se jako systémově-teoretická kategorie. Nadnárodní systém se pokouší o začlenění svých státních subsystémů pokud možno v co největším rozsahu, zatímco subsystémy více či méně trvají na své autonomii. Integrace v podstatě směřuje k vyrovnání právních a ekonomických standardů, nikoliv k tomu, aby občané sdíleli společnou hodnotovou orientaci nebo aby se vytvořil smysl pro celoevropskou soudržnost. Zcela jinou podobu má integrace v právní teorii, jak ji vyvinul Rudolf Smend. Integrace v jeho očích znamená příklon občanů ke státu jako proces neustálé obnovy, společný zážitek vyjádřený slovem „my“ a zkušenost sdílení společných hodnot. Integrace v tomto smyslu, která vychází z vědomí, prožitku a konání jednotlivce, je (pokud vůbec) patrná jen ve velmi malém rozsahu. Citovaný „každodenní plebiscit“, který vytváří národ, se na nadnárodní úrovni nekoná. Nebo vyjádřeno jinak: integrován není občan, nýbrž (členské) státy. A ty mají sklon přijímat integraci jen do té doby a té míry, pokud slouží národním zájmům. Evropský utilitarismus se zřetelně projevuje v okřídleném úsloví, které razila Margaret Thatcherová, když na vrcholném summitu hlav států v roce 1984 ve Fontainebleau požadovala pro Brity slevu se slovy: „I want my money back.“

Evropská unie chce ale být něčím víc než jen účelovým sdružením. Požaduje, aby byla politickým a hodnotovým společenstvím; celkově je její snahou, aby se stala státem a aby uskutečnila vizi „Spojených států evropských“. (A protože se takový cíl zatím ještě nachází v nedosažitelné dálce, pokouší se alespoň o nimbus státnosti, o protokolární pocty, symboly vlajky a hymny a atribut ústavy.)

„Evropa občanů“

Cílem Evropské unie je vybudovat evropské občanství a přeměnit se v „Evropu občanů“. V tomto směru

Evropský parlament a přímé volby, unijní občanství a základní práva, možnost podávat žaloby a existence kompetencí k zásahům vykazují úsilí přiblížit se občanům.

Aktéry integračního procesu přesto zůstaly členské státy. V Německu se politická třída, která se upsala evropské integraci, velmi usilovně snaží, aby národ vyloučila z rozhodovacích procesů týkajících se evropské politiky, a to v obavách, že by mohl integraci narušit. Výsledky smluvních referend v Irsku, Dánsku, Nizozemsku a ve Francii ukazují, že podobná starost není neopodstatněná. V Německu se diskuse o základních evropských rozhodnutích potlačuje: například vstup Turecka do EU žádná ze stran do předvolebního klání před volbami do Evropského parlamentu nevznáší. Nebude-li tu však vlastní téma, které voliče osloví, degradují volby na úroveň hlasovacího testu pro volby do Spolkového sněmu. Když se před časem ratifikovala ústavní smlouva, pár jejích odpůrců se v plenární diskusi v Bundestagu ani nedostalo ke slovu. Potlačování rozsáhlé kontroverzní debaty o evropské politice je v Německu obzvlášť fatální, protože zde neexistuje referendum na celostátní úrovni, tudíž by jak parlamentní, tak i mimoparlamentní diskuse měla probíhat o to svobodněji.

Evropská veřejnost, tedy otevřené fórum svobodného politického diskursu a společenské kontroly, v EU neexistuje. Proto nešvary, k jakým patří politika denních diet štrasburského Parlamentu, nebo aféry, například ta, jejímž hlavním protagonistou byl komisař Verheugen, nemohou vyvolat žádný skandál.

Funkcionalismus bez duše

EU žije ve funkcionalismu, což zahrnuje racionalitu a efektivitu a odmítání všeho iracionálního. Ale právě v iracionálním lze nalézt momenty, z nichž vyrůstá národní povědomí a vůle k politické jednotě. Patří sem sympatie i antipatie, pocit sounáležitosti či stav, v němž se celek nachází. Pokud zmíněná vůle najde odpovídající organizační formu, je možno očekávat, že se vytvoří solidarita, že jeden bude ochoten být tu za všechny a že všichni se postaví za jednoho, bude-li to situace vyžadovat. Pouze na tomto základě je možné politicky rozhodovat o osudových otázkách, jen na

takovém základě existuje šance k souhlasu a ochotě přinášet oběti, která leží mimo individuální propočet užitku a vynaložených nákladů. Takovým fundamentem EU disponovat nemůže. Otázky politického osudu rozhodují národní vlády, které svoji vitální demokratickou legitimitu a politickou oporu nacházejí v národních parlamentech. (Jeden britský ministr kdysi prohlásil, že většinové rozhodnutí evropské instituce není dostatečnou legitimací k vyslání vojáků určité země do ciziny nebo ke stanovení, v jakém rozsahu má být té které zemi povoleno přístěhovalectví.)

Charles de Gaulle nadnárodním konstruktem opovrhoval a stavěl proti němu vybudovanou realitu suverénních států Evropy, „z nichž každý má svou vlastní duši, svou historii a svou řeč, své nezmary, svoji slávu a svoji ctižádost, jsou to ovšem státy, které – každý sám za sebe – tvoří jednotu s právem schvalovat zákony a s požadavkem na poslušnost. Je chimérou věřit, že lze vytvořit něco účinného, co by národy schválily a co by stálo mimo stát nebo nad ním.“ De Gaulle trval na Evropě jednotlivých otčin, v nichž, jak se mu zdálo, se rozumné stalo něčím skutečným a skutečné něčím rozumným. Pokračující integrační proces tím nezastavil. Naděje, že by se organizovaná Evropa mohla jednoho dne stát vlastí Evropanů, ale od jeho dob téměř zanikla. K rétorickému repertoáru předsedy Evropské komise patří přání, aby organizovaná Evropa našla duši. Toto myšlenkové schéma obsahuje mlčenlivé doznání, že organizovaná Evropa žádnou duši nemá; žádný Bůh jí ji dosud nevdechl.

Pro další trvání a rozšiřování nadnárodních organizací je snadné nacházet racionální argumenty. Pro oponenty je však stejně snadné mobilizovat pocity. Bez existence citů a pocitů se žádný národ nevytvoří. Občan Unie, který platí eurem a na letišti využívá rychlého průchodu odbavovacími přepážkami s nadpisy „EU“ nebo „Schengen“, u nichž nejsou kontroly, nebude na kontinentech mimo Evropu na dotaz po národnosti udávat, že je Evropan, nýbrž uvede to, čím právně je a kým se cítí být, totiž Řekem, Rakušanem či Němcem. (Ostatně Němci je jeho švýcarský soused žijící mimo EU bližší než unijní spoluobčan z Kypru.)

Evropská unie bez evropských hranic

Každý národ vnímá sám sebe vždy ve vztahu k ostatním národům, v rámci osobních a prostorových hranic. Evropa, západní poloostrov zemské masy Asie, však nemá přirozené hranice. Zeměpis nám neposkytuje jasnou informaci o tom, zda Rusko, Gruzie nebo Arménie do Evropy patří, nebo ne. EU se horlivě snaží, aby se pokud možno nezavázala stanovit prostorové hranice svého možného rozšíření. Smlouvy jinak překypující nejrůznějšími úpravami v případě této otázky, na níž je identita Unie – stejně jako ochota jejích občanů se s ní identifikovat – závislá, mlčí. Její občané nevědí, do čeho se vlastně pouštět. Politika rozšiřování vzbuzuje pocit nejistoty a nedůvěry i strachu z nevypočitatelného rizika. Občané se obávají, že prostřednictvím nadnárodní mašinerie budou vtaženi do velmocenských strategií, které nechápou a neschvalují.

Každý spolek získává svůj profil spíše než prostřednictvím pravidel obsažených ve stanovách osobnostmi svých členů. Nejinak je tomu i ve sdružení států zvaném EU. To ale s každým novým členem mění svůj charakter. Jeho identity se velmi dotýká rozhodnutí, zda Turecko vstoupí, nebo ne. Jako evropsko-maloasijské unie by EU již nebyla tím, čím byla předtím. Vstup Turecka by pro Unii (velmi pravděpodobně pro obě strany) znamenal značné ztráty, co se týče národní identity. Pro oba partnery by byla cena příliš vysoká. Turecká vláda evropským orgánům a státům vytýká, že jsou vůči jejímu přání stát se členem EU zdrženliví, že hodlají vytvořit jakýsi „křesťanský klub“, načež se jí dostává rozpačitých výmluv a ostýchavých demen-ti. Evropská strana by učinila dobře, kdyby žádné demen-ti nepodávala, nýbrž se přiznala: „Ano, skutečně jsme křesťané, i když ne všichni podle víry, ale všichni na základě historického původu, celkově jsme tedy v každém případě křesťané ve smyslu naší sekulární kultury. Jsme její dědicové.“ Žádný z těch, kdo mluví za organizovanou Evropu, tímto stylem nehovoří. Stydí se za svůj původ. Pak se ale nesmějí divit, že evropský původ v občanech Unie žádné evropské vědomí neprobouzí.

Možné krystalizační zárodky evropského národního vědomí

Na otázku, zda dnes existuje evropský národ, je třeba odpovědět jasným „ne“. Za jakých podmínek by však do budoucna vzniknout mohl? Které faktory by mohly vůli k jednotě rozžehnout?

Tradiční integrační faktory

Od samého počátku lze jako podmínku pro vytvoření národa vyloučit dva faktory. Vzhledem k množství evropských jazyků je to řeč a vzhledem k žádoucí seku-laritě politické organizace také náboženství.

Nadnárodní organizace, o které hovoříme, vzešla ze společných hospodářských zájmů. Ty však nepostačují, aby založily solidaritu, která by byla něčím víc než pouhou kalkulací vzájemné výhodnosti. Solidarita se osvědčuje právě v tom, že všichni jsou ochotni podpořit slabší a vlastní ekonomický užitek odsunout stranou. Trvalé a nadměrné zatížení v případě zemí, které do společné pokladny dávají víc, než z ní dostávají, a které se cítí být trvale „výplatčími“ přerozdělovacího systému, ovšem může vzbudit snahy po odtržení. Že zájmové společenství i v případě, že mezi lidmi vytvoří silné pouto, k vytvoření národa nepostačuje, konstatuje již Renan: „Společenství zájmů vede k obchodním smlouvám. Národnost však má i svou citovou stránku, je duší a tělem zároveň. *Celní unie* není vlastí.“

Solidární společenství lze jen těžko vystavět i jen na čistě právních hodnotách. Zásady, jež mají být všem členským státům společné – svoboda, respektování lidských práv a základních svobod, forma právního státu (čl. 6 odst. 1 Smlouvy o EU) –, vyrostly z historického hlediska na půdě evropské kultury a je otevřenou otázkou, zda a v jakém rozsahu je možné je transplantovat na kulturní půdu jinou (být je jejích snahou mít celosvětovou působnost). „Prostor svobody, bezpečnosti a práva,“ tedy prostor, jakým se EU chápe být (čl. 2 Smlouvy o EU), na druhou stranu nepokrývá celou zemskou říši, nýbrž pouze jeden z jejích kontinentů, a to ještě ne celý. Ono specifické nedochází uplatnění. Patriotismus založený na čistě právních hodnotách je stejným intelektuálním konstruktem jako ústavní patriotismus.

Sebevědomí Evropanů se tradičně zakládá na jejich kultuře. Nabízí se tedy hledat základ pro vědomí jednoty právě zde. Péče o kulturu ovšem nepatří k základním kompetencím EU. Její příslušné aktivity se tu střetávají s principem subsidiarity. A další pochybnost je ještě závažnější: Kulturní zvláštnosti Evropy jsou dnes nivelizovány a překrývány kulturou americkou, jež ovládá celý svět a projevuje se v životním stylu i oblékání, v profesním světě i zábavě, hospodářství, vědě i technice. Americký slovník proniká do všech jazyků. Americká varianta angličtiny je běžným dorozumívacím jazykem evropských organizací navzdory všem smluvním ujištěním o respektování palety jazyků. Nová Evropa dováží z USA akademické hodnosti jako *bachelor* nebo *master*, aniž by si povšimla, že je Spojené státy přejala ze staré latinské Evropy. Kultura kečupu *made in USA* stírá kulturní rozdíly staré Evropy, které běžně existovaly mezi Švédskem a Itálií či Francií a Polskem, a vytváří tak globální jednotvárnost. Amerikanizace evropskou integraci usnadňuje, ztěžuje však nalézání evropské identity. Cesta k ní, pokud nějaká existuje, vede přes kulturu. Protože z kultury evropská idea žije.

Evropská idea

Na počátku evropského sjednocovacího hnutí stojí evropská idea. Stojí dokonce i na počátku definice Evropy jako světadílu. To, co malý poloostrov zvaný Evropa odlišuje od zemské masy Asie, je historická paměť a sebevědomí Evropanů, zavazující tradice latinského a křesťanského charakteru, civilizované a kultivované mravy i životní forma. Evropská myšlenka je nadnárodní, není však kosmopolitní. Vytváří společný rys mnohonárodnostní rodiny, zároveň se však v rámci celosvětové společnosti vyznačuje jistou kontinentální zvláštností. Ke kulturní zvláštnosti našeho světadílu patří například to, že se neuzavírá sám do sebe a nárokuje si univerzální, lidské poslání. Lidská práva, mezinárodní právo, ústavní stát, to vše jsou výtvořky Evropy. V dnešní realitě je však snazší odhalit celosvětově působící civilizační rysy než zvláštnosti Evropy, které tu nadále existují. Rovněž politická teorie pracuje více s kategoriemi globálními než s kontinentálními.

Poté, co Evropa sama sebe zničila ve druhé světové válce, se evropská idea – za hrozby konfliktu mezi Vý-

chodem a Západem – nabíjí politickou energií. Dává podněty k zakládání nadnárodních organizací. Nejstarší z nich, Evropské společenství uhlí a oceli (ESUO) založené v roce 1951, odkazuje na tuto souvislost zakotvenou v zakládací listině, když smluvní partneři v preambuli prohlašují, že „příspěvek, který může organizovaná a živoucí Evropa přinést civilizaci, je pro udržení mírových vztahů nepostradatelný“. To už se však ohlašuje technokratická Evropa: odkazy na materiální zájmy i praktické požadavky výkonnosti získávají převahu ve formulaci, že „Evropa může teprve konkrétními činy vytvořit skutečné spojenectví, čímž lze vybudovat společné základy hospodářského rozvoje“. Evropský idealismus je nahrazen funkcionalismem.

Evropské instituce se občas odvolávají na společné dědictví a společné evropské hodnoty. Evropskou myšlenku využívají, aby si dodaly lesku a byly akceptovány. Nenásledují ideje, sledují účely. Jejich legitimita nevyplývá z ducha a tradice Evropy, nýbrž z prosazování společných zájmů. Ty se legitimizují tím, že fungují efektivně, nenáročně a bezporuchově. Evropská idea je dnes pouhou historickou ozdobou na vysoce moderní aparatuře.

V myšlence Evropy by však organizovaná Evropa mohla získat duši, již doposud postrádá. Evropané by v ní mohli dojít vědomí své duchovní jednoty. Lze však pochybovat o tom, zda právě z toho může vzéjít *národní* jednota. Neboť spirituální identita Evropy žije z bohatství jazyků, kultur a mentalit – a v neposlední řadě z množství národů. Pokud by i přesto početné národy Evropy někdy splynuly v jeden jediný národ, bylo by příkazem slušnosti, aby tento národ slovo „evropský“ odložil.

Text vyšel v knize editorů Franka Deckera a Marcuse Höretha *Die Verfassung Europas. Perspektiven der Europäischen Integration* vydané v roce 2008 ve Wiesbadenu.

Přeložila Lenka Šedová. Redakčně upraveno a kráceno.

Josef Isensee náleží k předním znalcům německého ústavního práva a reprezentantům současné státovědy, spolu s P. Kirchhofem je vydavatelem prestižního díla *Handbuch des Staatsrechts*. Dlouhá léta působil jako profesor na univerzitě v Bonnu.

Podivuhodné přitažlivé i odpudivé síly

Rozhovory s překladateli německé poezie a ukázky jejich díla

Vztahy Čechů a Němců v minulém století nebyly jednoduché, především díky známým – a neblahým – politickým a válečným událostem, které ve dvacátém století v prostoru střední Evropy probíhaly a jejichž následky pocítujeme dodnes. Spor Čechů a Němců je ovšem mnohem staršího data a záznam o něm lze nalézt už v Kosmově kronice, tedy v nejstarším rukopise, který podává soustavné vylíčení českých dějin. Spory mocných ovlivnily i základní vztah literatur psaných v českém a v německém jazyce. Převažuje soupeření a nic na tom nemění studia Jána Kollára v německé Jeně, při nichž navázal přátelství s Goethem, ani úředničení Josefa Svatoopluka Machara v rakouské Vídni. Dnes tolik slavný pražský německý kruh k české literatuře také příliš blízko neměl, ač se později Max Brod nadchnul pro Haškova Švejka. A naopak, česká literární Praha před první světovou válkou nechťela příliš vědět o Rilke, Werfelovi, Kafkovi.

Snad je dnes příznivá doba pro překlenutí dávných sporů, hranice v Evropě se rozpívají. V oblasti poezie ale u nás „zlatý věk“ pro překlady z němčiny nenastal. Souvisí to určitě se skutečností, že poezii v posledním dvacetiletí čtenářů rychle ubývá, zatímco strmě stoupá počet těch, kteří se domnívají, že poezii píší, těch, kteří se domnívají, že píšeli, není už jim zapotřebí poezii číst. Jsme ve zcela jiné situaci, než jaká byla na začátku devadesátých let minulého století, kdy mezi kulturní veřejností zájem o reprezentativní výbory z díla Christiana Morgensterna, Gottfrieda Benn, Georga Trakla nebo Ernsta Jandla určitě byl a kdy se o těchto knížkách nejen hodně mluvilo, ale také se četly. Rozhovory s Ludvíkem Kunderou a Bohumilou Grögerovou, která tvořila polo-

vinu překladatelské dvojice s dnes již zemřelým Josefem Hiršalem, chystáme pro některá z příštích čísel Kontextů. Byly to totiž právě tyto tři osobnosti, které výše jmenované tituly, a také řadu dalších, do češtiny básnicky převeď. Jejich překladatelské dílo je tak rozsáhlé a tak výjimečné, že jako by následujícím překladatelským generacím zaměřeným na německy psanou poezii dokonce stálo v cestě jako něco, s čím není vůbec snadné se vyrovnat.

Mladší překladatelé tu ale – naštěstí – jsou. Na následujících stránkách uvádíme pět krátkých rozhovorů s nimi, přesněji řečeno čtyři plus jeden, protože jeden z překladatelů je z bratrského (nebo ještě nedávno bratrského) Slovenska. Nechybějí samozřejmě ani ukázky ze současné překladatelské práce těchto autorů. Překladatelky a překladatelé jsou různého věku a z data narození vychází i pořadí, v kterém jejich texty a povídání s nimi po sobě následují.

Tento blok textů uvádí celou řadu tvůrců písících poezii v němčině. Někteří z nich jsou u nás prakticky neznámí, jiní už u nás takřka zdomácněli, znají je nejen čtenáři poezie, ale ovlivňují také práci současných českých básníků. Pokud jde o obraz německy psané poezie současnosti, nejde a nemá jít na následujících stranách o pokus o zachycení jejího komplexního obrazu, nýbrž o nahlédnutí do jejího bohatství, o verše, které své překladatele oslovily natolik osobně a naléhavě, že se do práce na jejich převodu do češtiny pustili a v této nelehké, zdoluhavé a trpělivé práci, která po prvním okouzlení následuje, vytrvali. Nezbyvá mi než popřát jim všem mnoho štěstí a vytrvalosti na jejich nesnadné cestě.

Petr Motýl

Na dosah tajemství

Rozhovor s Michaelou Jacobsenovou

Michaela Jacobsenová (*1947), překládá poezii i prózu z německé jazykové oblasti.

Knižně vydaná próza: Ingeborg Bachmannová: *Malina* (román, 1996), *Místo pro náhody I* (výbor z esejů a rozhovorů, 2009); Thomas Bernhard: *Amras* (*Tři novely*, 2000), *U Ortleru* (*Moušlování a jiné prózy*, 2008); Urs Widmer: *Milenec mé matky* (2006).

Výbory básní: Volker Braun: *Zdatní synové Sisyfa* (1973); Günter Eich: *Víceméně* (1987), *Krtci a jiné básně* (2003); Karl Kraus: *Moc a bezmoc slova* (výbor z básní a epigramů, 1988); Ingeborg Bachmannová: *Básně* (1997); Joachim Ringelnatz: *Stará láska nerezaví...* (spolu s Josefem Hiršalem, 1999).

Knižně vám vyšly překlady poezie Ingeborg Bachmannové (1926–1973) a Güntera Eichy (1907–1972). Mezi vydáním vašeho prvního výboru z Eichovy poezie a publikováním výboru z poezie Ingeborg Bachmannové uplynulo deset let, Eichova sbírka Krtci vyšla šest let poté. Je pro vás překládání poezie něčím vzácným, na čem dlouho pracujete? Nelákalo vás překládat další autory?

Překládání poezie je pro mne záležitost velice osobní. Dělán to proto, že mne uspokojuje dát jistý tvůrčí potenciál, který, doufám, aspoň trochu mám, do služeb někoho, koho obdivuji, o koho se můžu opřít a u koho se také učím nebo se s ním přu. Přitom tu hraje roli i zřetel málem obrozenecký – snaha obohatit českou kulturu něčím novým a svěbytným. Prvořadě mne to ale přece jen pudí se do autora, který mi musí být nějak blízký, co nejvíc „zavrtat“, pronikat do jeho skrytých vrstev, blížít se tajemství, které se nikdy plně neodhalí, to znamená se jím stále zabývat, přičemž poznávání autora se do jisté míry vztahuje i k poznávání sebe sama. Tak se tato literatura stává součástí mého života a tito autoři i mými průvodci životem, třeba to zní nadneseně. Počítám k nim v první řadě Bachmannovou, Kafku, ale i Goetha, Bernharda, Eichy, Aichingerovou a další... Je tedy snadno pochopitelné, že nemám důvod je opouštět, naopak cítím vůči některým z nich dluh – nedá se říci, že by jméno Ingeborg Bachmannové, Güntera Eichy či Ilse Aichingerové a hlavně jejich dílo u nás nějak zásadně

vešlo do obecného povědomí. Vlastně jsem těch básníků klasických i současných přeložila mnohem víc, když si připomenu, že jsem třicet let připravovala, ať už s Josefem Hiršalem nebo sama, Chvilky poezie a poetické pořady pro rozhlas.

Navíc rozhodně nejsem profesionální překladatelka, takže kombinuji překládání s redigováním, což je uspokojivá kombinace aktivnější a poněkud pasivnější duševní činnosti. Překládáním, tak jak ho provozuji, se rozhodně živit nedá, finanční ohodnocení je prachmizerné. Překládání poezie pro mne znamená větší radost, překládání prózy spíše starost a námahu.

V překladu Jitky Bodlákové vyšla knižně rozhlasová hra Güntera Eichy Sabeth z roku 1951, kterou v roce 1993 natočil pro Český rozhlas režisér Jiří Henke. Mě ta hra fascinuje. Jitka Bodláková (1923–2002) Güntera Eichy překládala v generaci před vámi, ale ne jeho poezii, právě jen jeho rozhlasové hry. Překládala rovněž texty Ilse Aichingerové, stejně jako vy – překlady vás obou se setkaly v jednom z čísel časopisu Souvislosti. Cítíte nějaké spříznění s překladatelským dílem Jitky Bodlákové, nebo jde spíše jen o náhodu?

Jitku Bodlákovou, která zemřela roku 2002 v Itálii, jsem osobně neznala, ale velice si jejích překladů vážím. Vybírala si jednak znamenité autory (Musil, Eich), jednak vládla živým, opravdu moderním jazykem. Poezií se ovšem, pokud vím, nezabývala. Při-

pravuji teď právě soubor básní a próz Ilse Aichingerové podobný tomu, jaký jsem vydala jejímu manželu Günteru Eichovi. U nás sice nebývá takováto kombinace běžná, v případě textů obou těchto autorů ji ale považuji za zcela legitimní, neboť se u nich nedá o tradičně striktním dělení na prózu a poezii už dost dobře mluvit. Vedle svých překladů básní i próz Aichingerové chci do výboru zařadit rovněž některé dosud knižně nepublikované překlady Jitky Bodlákové. Nemyslím si ani, že bude potřeba je nějak zásadně redigovat.

Pokud jde o vaše překlady poezie, převažují v nich rakouští autoři, kteří zřejmě byli v posledních sto letech české poezii nějakým způsobem bližší než básníci z Německa. Což je díky historickým souvislostem, dá se říci, pochopitelné. Míží v současné době globalizace odlišnosti rakouské poezie nebo literatury vůbec, v celku literatury německy psané?

Na první část otázky si odpovídáte tak trochu sám. Nechtěla bych ale příliš generalizovat, ani si nejsem jista, zda to v současnosti stále ještě platí. Vědomě si rozhodně rakouské autory nevybírám, jisté ale je, že téma Rakousko u Musila, Bachmannové či Bernharda přehlédnout nemůžete. Bachmannová sama zmínila rakouské zjemnělé veselí, „subtile Serenität“, ve srovnání s poněkud hrubozrnnější rozjařeností německou.

Sledujete současnou mladší německy psanou poezii? A pokud ano, které autory z ní považujete za pozoruhodné? Jsou nějakí srovnatelní s tvorbou vámi překládaných autorů Eicha, Aichingerové, Bachmannové, nebo se jmény jako Georg Trakl, Gottfried Benn, Ernst Jandl, což jsou určitě básníci, kteří výrazně ovlivnili českou poezii ve dvacátém století?

Současnou německy psanou poezii systematicky příliš nesleduji. Pravidelně se ale jako překladatelka účastním mezinárodní soutěže Drážďanská cena lyriky, kde je většina německých příspěvků hodně racionální, hodně konstruovaná, celá taková rádobyzdělanecká. Anebo je tu ten druhý všeobecně rozšířený typ krátkozraké, sebestředné mladické poezie. A to „světoborné“ i to „soukromé“ bývá navíc občas téměř nepro-

stupně zašifrováno, takže už překlad sám není žádný med. Člověk se tím probíjí, aniž by ho na konci čekala vůbec nějaká odměna či zisk. Pár výjimek se pochopitelně vždycky najde, musím ale přiznat, že bližší mi zatím vždycky byly příspěvky českých autorů. Kdyby mě ovšem někdo ze současných básníků zaujal tak jako velká jména klasické moderny, asi bych si ho ujít nenechala.

Pravda je, že ten, kdo dnes píše, to má sice na jednu stranu snazší v tom, že čtenáři (a z toho těžící nakladatelé) žijí v přirozeném očekávání něčeho nového a velkého, na druhou stranu to je však o to horší, že nakladatelství nová jména často uměle podporují a snaží se z nich rychle vytěžit co nejvíc. A přitom na ten opravdu osobitý, přirozeně svébytný hlas musíme někdy dlouho čekat a také mu nějakou dobu přivykat – připomeňme si nezáměrně o Kafku, Walsera, ale i Musila, který byl sice literární kritikou uznávaný, ale nikdo ho nečetl.

Ještě bych se na závěr vrátil k části první otázky tohoto rozhovoru. Máte nějaké další plány týkající se německy psané poezie?

Tak třeba neobyčejný zjev je korutanská básnička Christine Lavantová (ano, je to opět Rakušanka). Strádala v bídě a chudobě, ale oč byla její tělesná schránka zbědovanější, o to byl její básnický duch, nadaný neobyčejnou obrazotvorností, vzdorovitější a smělejší. Pravda, také už je přes třicet let po smrti, ale úplné vydání jejího díla se stále ještě připravuje.

Na literárním festivalu ve švýcarském Solothurnu (všechna čest jeho organizátorům – nejsem jediná, kdo díky nim získal šanci blíže se seznámit jak s touto pro mne dosud odlehlejší zemí, tak i s nejrůznějšími literáty, a to nejen ze Švýcarska) jsem náhodně narazila na lidsky i básnicky zajímavou autorku Letu Semadeni, která píše současně rétorománsky i německy. A tak jsem pár jejích básní s chutí přeložila.

Nůž proti samotě

Překlady Michaely Jacobsenové

ILSE AICHINGEROVÁ (*1921)

Sníh

Sníh je slovo a seno taky. Sníh je slovo. Neexistuje mnoho slov. Neexistuje mnoho takových, která neoznačují to, s čím jsou zajedno, protože to neoznačují. Která nejsou zajedno s tím, co neoznačují, protože jsou s tím zajedno. Ale sníh je slovo. I když se neobjevuje, začíná váhavě padat nebo se prohání v metelici, bránit se nemůže. Je to slovo. V dětských pěstech, na střechách, na hřebenech horských bystřin, s nimiž je brzy zajedno, tam, kde je, je to slovo. Sníh! volají děti a někdy taky: Napadl nám sníh! Ale to je nepřesné. Vede to k *mému sněhu, tvému sněhu, našemu sněhu*, k těm četným majetnickým nepřesnostem, které člověku berou chuť otevřít ústa. Taky to vede k *žádnému sněhu*. Pak opět přichází dlouhé léto. Šťěstí, že máme seno, protože seno je taky slovo. A mnoho slov neexistuje. Zůstaňme ale u sněhu. Nedávno mi jeden komoří, který věděl, že hledám slova, objasňoval, co je to komoří, a já souhlasně přikyvovala, protože jsem to nepochopila. Pochopila jsem jediné, že to není slovo. Ale to je skutečně hodně a byli bychom se rozžehnali v míru, kdyby komoří náhle nadšeně nezvolal: *Ta krásná posněžená školní budova!* To mě tak navztekal, že jsem se na podpatku obrátila a pádila pryč. Když jsem se po hodině vzpamatovala a zase se obrátila na podpatku, abych ho našla, už zmizel. Zmizel tak dočista, jak byly vesnice a školní budova zasněžené. O posněžení nebylo už řeči. Existují povlečené jazyky a pomočení pudlíci, ale už u pudlíků si nejsem úplně jistá, zda by se radši nemělo říkat promočení nebo zamáčení. *Po, po*, to vsakující se *po*, které nemá s utrpením pudlíků už skoro nic společného, nemá o nic méně společného s padáním

sněhu, s tím, že sníh zůstane ležet. Zasněžená může být ves i školní budova, posněžené pro mne není nic.

Za, německy *ver*, které nejenže tvoří druhou slabiku slova *Dover*, pochází z gótského *fra* ve smyslu zmiizení nebo zničení (*Předpona ver a její historie*, Vratislav 1907) – jak by to nemělo tisíckrát víc než jiné předpony patřit ke sněhu a jeho sněžení? Kdo hledá *sníh* v encyklopediích, najde ho, podle povahy svého hledání, po měštance a pokušení, před vanilkou a vyhlídkou, před vojskem a zbraněmi, po lidstvu a mořské pění. Takové možnosti srovnání se nám nabízejí. Právem se dá jistě taky říct, že déšť ve vícero než jednom vztahu předchází sníh, já ale všechno, co se dá právem říct, už hodně dlouho podezřívám. Buď se dá něco říct, nebo se to říct nedá. Když se něco říct nedá, začne se honem předpokládat, že se to dá říct právem. A protože se většina z toho, co se říká, říct nedá, této průpovědi přibývá. *Povídat* se vyskytuje ještě před *pršet* v krajně pozoruhodné posloupnosti, které jsme se poddali. Taky s tím má víc společného než *děšť se sněhem*. A neříkám to právem. *Povídat* a *pršet* zachází zpravidla příliš daleko a přitom většinou stejně neovlivní to, na čem záleží. Kdyby za časů potopy sněžilo, a ne pršelo, Noemu by byla jeho samolibá archa nijak nepomohla. A to je pouze příklad.

(Kleist, Moos, Fasane, Frankfurt a. Main 1987)

LETA SEMADENI (*1944)

Solitude

Anděl
loupe
jablko
Měl by
mít nůž
proti
samotě

Podzim

Velká kozo
na mezi
mi tvoje tráva roste do huby:
milované trsy
k smrti pomuchlané
větrem sčesávané
Cizí je oblak
coby doprovod
Velká kozo
kampak?

Soused na lodi

Soused mi zrána štěká
za stěnou
jako srnec
Zřejmě se ve tmách žene
přes snové louky
střemhlav do záhuby

Za denního světla
má poznamenanou tvář
Kulhá
na pravou botu

Ostouzení

Smích
spolknout muže
v jeho temné uličce
vyděsit nočního motýla
napíchnout na žárovce
opražit kočce kůži
stáhnout fasády
pomazat dehtem a
žlučí neomylného
udávit jeho omyly nadávkami
častovat hlavy kolemjdoucí
přítelkyni vrásky
mrsknout do tváře kanárka
pírko po píru za živa
oškubat troubící jeleny
vyhnat z revíru noci
protloukat a prolomit
zdi prorazit
jediním jediným
slovem

Psaní básní

Každé
nezvolené slovo
křičí

Každé
zavržené slovo
křičí

Každé slovo
co zůstalo
volá

Po těch nezvolených
po těch zavržených

A všechna slova
váží
stejně

(*Monolog für Anastacia*, Zürich 2001, *Küchengedichte*, Zuož 2006)

Zprvu nechápat a pak zažít

Rozhovor s Věrou Koubovou

Věra Koubová (*1953), vystudovala FF UK, obor němčina-angličtina, a Pražskou fotografickou školu. Uspořádala řadu autorských výstav svých fotografií a významná je její fotografická spolupráce na knize *Nesmrtelní: smrtelní, Sterbliche: Unsterbliche* (2001). Systematicky se věnuje překládání z němčiny, kromě jiných cen byla odměněna nejvýznamnější českou překladatelskou cenou Josefa Jungmanna (2004).

Samostatně knižně vyšly v jejích překladech tyto tituly: Peter Handke: *Don Juan, ve vlastním podání* (2006); Urs Heftrich: *Nietzsche v Čechách* (1999); Franz Kafka: *Deníky 1913–1923* (1998), *Deníky z cest* (1999), *Dopisy Mileně* (2001), *Dopisy přátelům a jiná korespondence* (2007) a próza *Nezvěstný* (2004); Friedrich Nietzsche: *Radostná věda* (1992), *Mimo dobro a zlo* (1997), *Dionýské dithyramby a jiné básně* (1998), *Genealogie morálky* (2002), *Ranní červánky* (2004), *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* (2007); Novalis: *Zázračná hra světa* (1991); Arthur Schopenhauer: *O spisovatelství a stylu* (1994); Franz Wurm: *Rozevřená Fuga* (2004).

Svémi překlady se podílela na dalších titulech, podstatně na knížce Ernst Jandl, Friederike Mayröckerová: *Experimentální hry* (2005).

*Přeložila jste z němčiny řadu především filozofických textů. Pokud jde o poezii, knižně vyšel váš překlad jediného básníka, Franze Wurma (*1926). Nepočítám-li tedy verše Friedricha Nietzscheho. Časopisecky byly publikovány ještě vaše překlady básní Rainera Marii Rilkeho a současného básníka Richarda Pietrasse (*1946). K vydání chystáte další knížku Wurmovy poezie, proč jste si vybrala z německy psané poezie právě tohoto autora?*

Dlouho jsem hledala poezii, která by se setkala s mými „překladatelskými potřebami“. Jako čtenář mám samozřejmě ráda i básně tvarem prosté, s přímější výpovědí, nikoli „zaumné“ (jak nazývá Wurmův styl Míša Jacobsenová). Ale když máte překládat, je lákavější, musíte-li hledat, zprvu nechápat a pak zažít, jak se všechno náhle propojí a vy skrze báseň vidíte. První Wurmově básni jsem ani trochu nerozuměla, ale měla v sobě takovou melodii a takové tajemství, že jsem nemohla než vyhledat i básníka a shánět se po jeho dalších textech. Že básně vyšly knižně, za to už tolik nemůžu, myslím, že se o jejich vydání zasadil Ivan Vyskočil a v *Prostoru* to přijali. Další překlady veršů jsem nevydala proto, že se taková příležitost neopakovala, nerada běhám po nakladatelstvích a vnučuji zboží,

kteří se neprodává – a to sám dobře víte, že z veršů nakladatelé kromě ztráty sotva co mají. Jsou to vůbec všechno náhody: jestliže ale narazím na vstřícnou duši, jejíž prsty dosahují až do médií, jen tak se mě nezbaví: pro básníka Miloše Doležala v jeho roli rozhlasového redaktora jsem už připravila několik pořadů z textů současných veršotepců.

Zaujal vás někdo další ze současných německých básníků, narozených dejme tomu v druhé polovině dvacátého století a u nás zatím neznámých nebo nepřeložených?

Sám jste zmínil Němce Richarda Pietrasse, ale zabývala jsem se i Hildou Dominovou (1909–2006) a jejími básněmi o svobodných a nevratných slovech, Doris Rungeovou (*1943), jakousi odhazovačkou balastu, které se verše smrskávají do dvou slůvek, mladičkou Uljanou Wolfovou (*1979), hráčkou s hláskami, jež dokáže spolu se Shakespearem uřezávat končetiny a mordovat slabiky, Günterem Kunertem (*1929), někdejším bojovníkem za svobodu slova s šibalským pohledem, Rakušanem Joachimem Gunterem Hammerem (*1950), bušícím a tepajícím, až třísky lítají i z východních filosofii.

Proč si myslíte, že se „mladší německy psaná poezie“ do češtiny obecně tak málo překládá? Básník jako Ernst Jandl, jehož experimentální hry jste do češtiny převedla, českou poezii určitě ovlivnil a ovlivňuje doposud, stejně jako dílo Georga Trakla nebo Gottfrieda Benn, stejně tak jako ještě mnohem dříve verše Johanna Wolfganga Goetha a Friedricha Schillera.

Domnívám se, že je dost nepravděpodobné, že by v přelomové době, kdy došlo k pádu komunismu a znovusjednocení Německa, nevznikala německy psaná poezie, která by měla podstatně co říci i poezii české.

Proč si myslíte, že mladí čeští germanisté nemají zájem převádět do češtiny své německé básnické současníky?

S mladou německy psanou poezií se pravidelně setkávám při drážďanské česko-německé soutěži Bardinale, jejíž výsledky uveřejňuje například brněnský *Host*. Do finále se dostává pět mladých německých a pět českých poetů, a protože je ta soutěž v Německu velmi obesílaná, snad ji lze vzít za slovo. Jen jednou jsem v ní našla zajímavou německou autorku, Uljanu Wolfovou. Často se experimentuje pro experiment, anebo už naopak verše od prózy pomalu nerozeznáte. Ta poezie jako by byla usazena na povrchu, v oblasti pouhých efektů. A takovou poezii se prostě překládat nechce, zřejmě ani mladým českým germanistům ne. Překládem trávíte hodiny a hodiny, a pokud ne, totiž když je báseň nezávazně jednoduchá, překlad vás nebude bavit, je-li však formálně náročná, pak zas nesmí být prázdná.

Zvláštní výbornost poezie bych nespojovala s nadšením nad svobodnými poměry. Sžíravou poezii obvykle vyvolává právě druhý politický extrém: zrovna teď překládám básně či písně Wolfa Biermanna (*1936) ze sedmdesátých a osmdesátých let, a také básně zmíněného Richarda Pietrasse byly nejsilnější, když se mohl napřít proti režimu. Kdoví jestli právě víceméně šťastně přelomová doba nemá básníky k zamlklosti anebo, hůře, k rozpačité upovídánosti a povrchní efektumilovnosti.

Vím, že chystáte další knížku překladů básní Franze Wurma. Máte ještě nějaké další překladatelské plány týkající se německé poezie?

Poslední dobou se mi propojuje literatura s fotografií. A zatímco většinou hledím fotografií zachytit ducha nějakého textu, našla jsem teď naopak u básní Ernsta Jandla vyjádřeno to, co sama svým fotografováním hledám. Sestavuji právě soubor snímků, ke kterým snad „pasují“ Jandlovy básně. A protože většina veršů vybraných pro ten soubor zatím do češtiny přeložena nebyla, musela jsem je převést sama, příkládám ukázkou. Překládat ty verše je ovšem záležitost sporná, uvidíte sám, že se tu překlad pohybuje na hranici svých možností, a daleko spíš už za nimi. Jde tu z velké části o hříčky, kupodivu ale právě ony nejsou při překládání tím nejtěžším: nejtěžší je překládat věty nespekulární, zdánlivě prosté, avšak obyčejnost vystihující přesně a závazně.

Tomuto dnu dojít na dno

Překlady Věry Koubové

ERNST JANDL (1925–2000)



der schatten

der
s
c
h
a
t
t
e tr
n s e
ver i
cht auf
den
d
i
n
g
e
n

st
í
n
s tr
e y á
v c
í na
vě
c
e
c
h
h
n

stín



eins

gemeinsamen
gemeinsame
gemeinsam
gemein
mein
ein
einsam
einsame
einsamen
samen
amen
eins

jedinci

spolujedinci
spolu
pospolu
jedí
luj
jed
jed
jed
jed
jed
spolujed
jedinců



flächen überzieht

flächen überzieht
dinge verhüllt
an kleidern hängt
aus winkeln quillt
regale füllt
im lichte spielt
staub, mein verstreutes
ebenbild



30. juni 1979

diesen tag
begehen
wie einen grund
oder wie ein fest
ohne grund zu einem fest
ohne festen grund

plochy pokrývá

plochy pokrývá
věci halí
na šatech spočívá
z koutů se valí
police plní
v světle se honí
prach, můj rozptýlený
dvojník

30. června 1979

tomuto dnu
dojít
na dno
bezedně obřadně
mimo řád dne
mimořádně



einfach ein tag eine nacht jednou je den je noc

einfach
ein tag
eine nacht

jednou
je den
je noc

es hüpf mich
vom einen
zum andern

strká mne cosi
od jednoho
k druhému

es wächst mich
es wacht mich
es schläft mich

roste mne
bdí mne
spí mne

es lebt mich
vom einen
zur einen

žije mne cosi
od jednoho
k jedné

tag

dnem

nacht

nocí

(*Poetische Werke*, vyd. Klaus Siblewski,
Luchterhand, München 1997)

Nebolo dosť slovenských prekladov, nuž som sa podujal

Rozhovor s Mariánom Hatalou

Marián Hatala (*1958), žije v Bratislave. Vyšlo mu šesť pôvodných básnických zbierok: *Moje udalosti* (Poesie mimo domov, PmD Mnichov, 1990), *Zátišie s nočnými výkrikmi* (Yak Senica, 1992), *Všetky moje smútky a iné výtržnosti* (Yak Senica, 1995), *básnická zbierka: marián hatala s podtitulom 41 básní* (Reco-Yak Senica, 1999), *Listovanie tichom* (Reco-Yak, 2002), *Životopis každodennosti* (Reco-Yak, 2005). V češtine vyšiel v preklade Petra Skarlanta výbor z jeho básnické tvorby pod názvom *Provazochodec* (Akropolis, Praha 2004).

Knižne vyšlo na Slovensku päť jeho prekladů z nemecky psané poezie: Rolf Dieter Brinkmann: *Určitý obraz niečoho* (1996, spolu s M. Richterem); Manfred Chobot: *Bábkohry* (1998, spolu s M. Richterem a L. Šimonem); Erich Fried: *Všetky príčiny života* (2001); Reiner Kunze: *Búrkové mračná odtiahli* (2003); Gregor M. Lepka: *V záhyboch krajiny / In der Krümmung des Raums*, (dvojjazyčne, 2008). Kromě toho v roce 2008 vydal bratislavský Slovart jeho preklad románu *Nové životy / Neue Leben*, jehož autorem je Nемеc Ingo Schulze (*1962). Časopisecky preložil ďalšie básniky, napríklad poezii Nемеce Wolfa Wondratscheka (*1943) a rakouského dramatika Petera Turriniho (*1944). Pokiaľ ide o české literárne prostredie, preklady Mariána Hataly z nemčiny bývaly po ťahu let pravidelne publikovány v časopise *Psí víno* v době, kdy ho vedl Jaroslav Kovanda.

*Knižne vám vyšly na Slovensku preklady päť nemecky písicích básniků, a to dost rôznorodých. Rakušan Erich Fried (1921–1988) je známý i v České republice a byl, na rozdíl od ďalších básniků, které jste si zvolil k překládání, přeložen do češtiny dokonce celou řadou překladatelů. Fried je v této pěťici vašich knižních prekladů dejme tomu „tradičním klasikem“, zatímco o Brinkmannovi by se dalo říci, že je „klasikem protestu“. Rolf Dieter Brinkmann (1940–1975) je v Německu legenda, básník, který se orientoval na americkou kulturu šedesátých let a zemřel velmi mladý, vlastně je v poezii symbolem změn v tehdejší společnosti. Videaňan Manfred Chobot (*1947) je zase úplně jiný, básník-cestovatel po globalizovaném světě, básník ironický a stručný. Rôznorodosť autorů, které překládáte, je ještě větší, pokud se přičte autor subtilní lyriky a zřetelného občanského gesta Reiner Kunze (*1933) a filosofující minimalista upřednostňující přírodní motivy Gregor M. Lepka (*1936). Chceli ste slovenskému, potažmo českému čtenáři (vaše preklady v časopise Psí víno své české čtenářské publikum určité měly) představit širší spektrum současné nemecky psané poezie? Nebo vás vedlo k pestrému výběru autorů prostě osobní zaujetí pro každého z nich?*

Fried je mojou starou láskou, mojím skutočným začiatkom v prekladaní. Brinkmann bol a je pre mňa zaujímavý ako autor reprezentujúci inšpirujúce obdobie. Chobota poznám už roky osobne. Často „sa dopúšťame“ spoločných vystúpení, a tie sú nemysliteľné bez preložených textov. Okrem toho píše básne aj vo viedenskom dialekte, pre ktorý mám trvalú slabosť. Kunzeho som spoznal na jednom literárnom festivale. Uvádzal som dve jeho čítania, a nebolo dosť slovenských prekladov, nuž som sa podujal. Aj Lepka je stará známosť, z Plzne. Oslovuje ma spôsob, akým spája lyrické, hovorové a filozofické.

Vašimi slovami: ide skôr o osobné zaujatie. Na čitateľa myslím až v druhom pláne. On je láskavý a akiste mi môj poklesok prepáči.

Mohl byste jmenovat ze současné nemecké a rakouské poezie další básniky, které jste sice nepřekládal, ale kteří se vám osobně jeví jako výrazní a zajímaví? Pokud tedy v nemecky psané poezii v současnosti někoho dalšího takového vidíte.

Pre mňa je súčasníkom aj Günter Kunert (*1929), stále znepokojujúci svojím „posolstvom nijakej istoty“... Ale povedzme dnes veľmi cenený Nemec Durs Grünbein (*1962) je u nás takmer neznámy a úplne neprekladaný básnik...

Ak upriem pohľad do Rakúska, ako prekladateľ by som všetkými desiatimi bral prinajmenšom dve výrazné poetky: Christine Busta (1915–1987) a Doris Mühringerová (*1920); v prvom prípade básnickú zbierku *Der Atem des Wortes* (*Dych slova*), v druhom prípade výber básní *Es verirrt sich die Zeit* (*Pomýlený čas*).

Do češtiny se současná německá a rakouská poezie překládá velice málo, jak časopisecky, tak knižně. Je to na začátku dvacátého prvního století na Slovensku podobné?

Môžem vás ubezpečiť, že je to ešte horšie. Aj časopisecké preklady vychádzajú už len sporadicky, fragmentárne a nie sú verejne prístupné, napr. pred hostovaním po nemecky píšuceho autora na Slovensku. Vzácnou výnimkou je štvrťročník *Revue svetovej literatúry*, ktorý je kontinuálne, od roku 1965 skutočnou platformou prekladovej literatúry. Inak panuje náhoda a akési sústavné mapovanie literatúry Nemicka, Rakúska a Švajčiarska je neznáme slovné spojenie. Knižné výbery sa orientujú skôr na „zavedených“, vysokónákladových autorov prózy.

Možno by sa už mal objaviť významný slovenský spisovateľ a založiť tu na spôsob H. M. Enzensbergera Inú knižnicu (Die Andere Bibliothek), t. j. po dlhé roky vydávať knižné bibliofilie...

Na českou poezii měli ve dvacátém století někteří rakouští básníci veliký vliv. Zřejmě nejvíce Georg Trakl a Ernst Jandl. Ale dali by se jmenovat další, dejme tomu Němci Hans Arp, Gottfried Benn, Hans Magnus Enzensberger a další, kteří část české poezie ovlivnili. Bylo by možné takto stručně jmenovat z německé poezie dvacátého století i pokud jde o Slovensko? Nebo slovenskou poezii ovlivňovala poezie německy psaná méně?

Po nemecky píšucich básnikov, ktorí mali či majú nezanedbateľný vplyv na vývoj modernej slovenskej poézie, je mnoho. K spomínaným menám by sme mali

priradiť Morgensterna a Rilkeho, no podistým väčší inšpiračný zdroj predstavuje francúzska, ruská a – pochopiteľne – česká poézia minulého storočia.

Rozlišuje se v německém jazykovém prostředí v současnosti nějak výrazněji rakouská a německá poezie a německy psaná švýcarská poezie? Nebo je to bráno v rámci jedné velké německé literatury?

V sedem a polmiliónovej Švajčiarskej konfederácii hovorí po nemecky asi sedemdesiat percent obyvateľov, teda aj tamojšia po nemecky písaná literatúra je relatívne malá. Platí však, že tradične pestuje väzby na vydavateľstvá vo Frankfurte, Berlíne či Mníchove. Spravidla však ide o prózu: Peter Bichsel, Adolf Muschg, Paul Nizon, Ruth Schweikertová, Milena Moserová, v Šternberku narodená Erika Pedretti... Vyslancov poézie je omnoho menej. Okrem Kurta Martiho (*1921) básne píše renomované autorky Erika Burkartová (*1922) či Eveline Haslerová (*1933). Tá však iba okrajovo.

Povedal by som, že menšinový žáner, akým básnické umenie je, akoby logikou a zákonitosťami svojho usporiadania vopred vylučovalo rozlíšenia, na ktoré sa pýtate.

Na závěr bych se chtěl zeptat, zda je o překládání poezie z němčiny zájem mezi nejmladší generací slovenských germanistů. A jak nadějně či nenadějně vidíte budoucnost překládání německy psané poezie do slovenštiny?

Nepoznám uspokojujúcu odpoveď. Isté je, že sa viac vyplatí preložiť *Predčítača* Bernharda Schlinka než pripraviť výber z básnickej tvorby Volkera Brauna (*1939), napríklad. Keby som reprezentoval mladšiu generáciu slovenských prekladateľov a otázku by ste adresovali priamo mne, musel by som odpovedať, že v týchto dňoch neprekladám niektorú z básnických zbierok Sabine Gruberovej (*1963), ale jej román *Über Nacht*.

O budúcnosť poézie v prekladoch strach nemám, lebo sa nebojím ani o budúcnosť poézie ako takej. Ibaže čoraz väčšmi bude asi pripomínať exkluzívny klub...

Taký spôsob spevu nie je vždy pekný

Překlady Mariána Hataly

MANFRED CHOBOT (*1947)

já sem sa ťa opýtala

já sem sa ťa opýtala
esi mňa máš rád
esi berem pirule
opýtal sas ty mňa

rekla sem ti že
čekám decko
já sem dával pozor
rekels ty mne

já sem sa ťa opýtala
či mi poščáš prachy
že se mnú decko nemáš
rekels ty mne

za tolko to neurobím
rekel dochtor
ale já víc nemám
rekla sem mu

ket sa se mnú vyspíš
rekel dochtor
tak to spravím
teda sem rekla že ano

mne sa šecko neprotiví
rekel dochtor
to je rádná sviňa
rekel dochtor

*(Kumm haam in mei Gossn,
Bibliothek der Provinz, Weitra 2000)*

GERHARD RUISS (*1951)

to dobré umenie

dobré umenie
to dobré umenie
aké dobré je čo zmôže?
len nech neruší
keď sa stretnú
významné osobnosti
to dobré umenie
čo dobré zmôže?
môj ty bože
ako sme mohli zabudnúť –
kto objednal stôl
kam pôjdeme
hneď na to
s jedlom pobudnúť?

na polceste uviaznuť, ani sa nepohnúť

ona to cíti v krížoch
keď sa nad ňou skláňa
on vo väzoch
keď k nej vzhliadne
ona má s ním kríž
keď sa nad ňou skláňa
on ju cíti vo väzoch
keď k nemu vzhliadne
on jej ide po krížoch
ona jemu po väzoch
on ešte číta noviny
ona už spí
opäť raz zvíťazil rozum.

*(dichter schreiben keine romane,
edition fundamental, Köln 2004)*

PETER HENISCH (*1943)

fabrika na konzervy

Stále ten istý pohyb/ten istý grif
Koľko ráz za hodinu
za deň
za týždeň
za mesiac

Stále ten istý grif/ten istý pohyb
Koľko ráz za rok
koľko ráz za desaťročie
za život

Ráno
ráno
ta električka odvezie
ďaleko od teba
ale večer
nie zas naspäť

Stále ten istý pohyb/ten istý grif
Až do večera
až do
víkendu už iba
Stále ten istý grif/ten istý pohyb
Až do
dovolenky už iba
do dôchodku

Načúvaj mužovi pri bežiacom páse
počúvaj keď vraví:
Jediná moja zábava je
že občas
do konzerv naplňujem
než ich zavriem...

Načúvaj mužovi pri bežiacom páse
počúvaj keď vraví:
... potom sa teším
že niekto iný to zožerie
ale možno ja sám

(Podium Porträt 14, Podium, St. Pölten 2003)

WERNER HERBST (1943–2008)

v temnotách spievať (*pre helmuta eisendleho*)

neskoro večer
sardinka v oleji spieva si
náležito mŕtva krásne smrdím
zbavená plechovky
ktorej to jedno je
pre seba potichu hrdzavie

(*hin und her*, literaturedition niederösterreich,
St. Pölten 2001)

ROLF DIETER BRINKMANN (1940–1975)

Taký spôsob spevu
nie je vždy pekný.
Čierne šaty okolo jej
chudého tela tiež
nie sú vždy pekné.
Ale možné by to bolo.

Človeku napadne, či
tá dáma nosí ešte aj
čiernú spodnú bielizeň
k svojim čiernym šatám.
To by predstavu
zjednodušilo.

Ona však hovorí, že
spev nemusí byť vždy pekný
no zo skúsenosti
dobrý.

(*Určitý obraz niečoho*, Yak, Senica 1996)

Visí to vždy na vlásku spřízněnosti

Rozhovor s Wandou Heinrichovou

Wanda Heinrichová (*1968), na konci roku 2008 vyšel knižně její překlad výboru z poezie současného německého básníka Durse Grünbeina nazvaný *Lekce lební báze*. Studovala germanistiku na FF UK, v řadě literárních časopisů publikovala také své vlastní básně.

*Durs Grünbein (*1962) je v německy mluvících zemích autor velice známý a uznávaný. Dala by se jeho poezie nějak stručně charakterizovat? Například jako poezie exaktních medicínských nálezů, kterými je poměřována a prověřována historie a její smysl? Samozřejmě takové pokusy o stručnou charakteristiku jsou obvykle nepřesné, ale jak jinak představit čtenářům tohoto krátkého rozhovoru autora u nás zatím neznámého?*

Grünbeina dnes uznávají nejen v Německu; znají ho i v USA, kde často pobývá, a například v Japonsku je už téměř jako doma. To všechno samozřejmě přímo souvisí s překlady – do angloamerického jazykového prostředí, které hraje v současném světě (žel?) podstatnou roli, ho uvedl reprezentativním výběrem Michael Hofmann, v italštině mu vyšlo už několik knih a Grünbein žertem říkává, že jeho pečlivý a oddaný japonský překladatel o něm ví snad úplně všechno.

Ale zpátky k ohlasu a hlavně ke kořenům Grünbeinovy poezie v rodném Německu. S tou exaktností máš pravdu, ano, jeho jazyk bývá chladně klinický, historické vědomí, ostré, skoro bolestné vnímání času a lidské pomíjivosti v něm – to vše lze označit jako grünbeinovské leitmotivy. Ovšem připadají ti dostatečně specifické na to, aby kdosi – řečeno poněkud vulgárně – zčista jasna udělal díru do světa? A Grünbeinovi se to stalo, ve třiatřiceti letech, v roce 1995, mu bylo – souhrou mnoha okolností – uděleno nejvyšší německé literární vyznamenání, Cena Georga Büchnera, což ho okamžitě vrhlo do chřtánu mašinerie slávy, médií a různých rolí. O tom předělu, tedy o době před a po tomto ocenění v Grünbeinově díle, by bylo možné napsat celou studii. Jistě cítíš, že to nevidím jako čistě šťastný zásah osudu. Přesto říkám, že

Grünbein byl a zůstal významným, velmi zajímavým autorem. Inteligentně zvládá také spornou roli literární hvězdy. Jeho poetika prošla za dvacet publikačních let mnoha etapami, proměňovaly se motivické oblasti i formální stránka jeho veršů, ale to základní, to, co vůbec dělá básníka básníkem – vlastní obraznost, osobité vidění světa – mu bylo nepochybně dáno v míře, která zasluhuje pozornost.

Co tě k překládání poezie Durse Grünbeina přivedlo? Nebo – kdy ses s jeho poezií poprvé setkala?

Paradoxně mě ke Grünbeinově poezii přitáhly její motivy, i když vím, že kvalita básní prakticky nezávisí na takzvaných tématech. Ale znáš to: když vedou náznaky k oblastem, dokonce obsesím, které straší ve tvé vlastní hlavě, stěží budeš reagovat netečně. Můžeš se pak zklamat, to ano, ale primárně po tom jdeš. Prostě stačilo, abych v Goethe-Institutu zhruba prolistovala pár jeho sbírek; hned na mě vybařly anatomické náčrtky, obnažený mozek, kosti, zaprášené sbírky v muzeích, vedle nich Pompeje, ale také neurotický dech moderních velkoměst. Zaklapla jsem ty knihy a zaplavila mě radost. Bylo to kolem roku 2003, k tomu štrachání v knihovně mě ostatně přiměl Jiří Stomšík, profesor, tenkrát docent na katedře germanistiky, který správně odhadl, že Grünbeinova poetika by mě mohla zajímat.

Durs Grünbein je, domnívám se, typický euroobčan současnosti, což se projevuje i v jeho básních. Navazuje také na konkrétní tradice německé poezie nebo na konkrétní německé autory?

Natolik tě znám, že tuším ve slově „euroobčan“ tvé výhrady, kritiku jakési všudypřítomnosti, schopnosti obsazovat pozice. Ale pojem „Evropy“ – ne ve smyslu dnes všude stejného, tedy hrozného „europiva“ či „europárku“ – je pro Grünbeina skutečně zásadní půdou pod nohama. Podívej, v současném vykořeněném, nepřírozeně globalizovaném světě, kdy multikulturalismus (až k festivalovému jásání nad unifikovanou kaší) je často považován za vrchol civilizace, mi připadá, že se za přestárlou madame Evropou sluší aspoň pietně pootočit. Grünbein to dělá, obnažuje své kořeny, nahlíží do germánských mlh a skrze ně až k antice, k latinskému řádu, ale naprosto bez patosu, dokonce s notnou dávkou drsnosti. V Grünbeinových verších nacházíme řadu jmen francouzských básníků takzvané klasické moderny, ale stěží lze o nich mluvit jako o jeho přímých předchůdcích. Na rozdíl od Apollinaira či Baudelaira, kteří viděli v exotismu únik nebo možnou obrodu, Grünbein větrí z této strany nebezpečí, třeba v básni *Arabia felix*, kterou napsal ještě před 11. zářím 2001. Dál se přimyká k hodnotám a kultuře staré Evropy (jeho básníkem je třeba starořímský Catullus, jehož také překládá). V atmosféře levicového liberalismu, který do velké míry vládne v německých intelektuálních kruzích, znamená tento postoj konzervativní opozici. Na ideově podobných pozicích by se momentálně asi shodl i s bývalým levičákem a věčným narušitelem většinových názorů, německým básníkem Hansem Magnusem Enzensbergem, ovšem jejich poetiky se sotva v něčem podobají. Z expresionistické generace měl na Grünbeina vliv Gottfried Benn, jeho medicínské – s Nietzschem bychom řekli medi-cynické – nazírání světa se promítlo do Grünbeinových básní první poloviny devadesátých let. Ve svém celku však už dnes představuje Grünbeinovo básnické dílo samostatný jev.

Můžeš něco říci o dalších v německy mluvících zemích známých a uznávaných básnících z Grünbeinovy generace? Nebo o ještě mladších? Překládala jsi něco z dalších současných německých básníků například pro časopisy?

Spíš o generaci starších – překládala jsem pár věcí od Helmuta Heißenbüttela a už zmíněného Enzensberga.

Prakticky nejsem se současným německým literárním děním v kontaktu, neodebírám jediný německý literární časopis – nemám se čím chlubit, vím. Pokud jde o poezii a četbu vůbec, zůstávám nedovzdělaným hédonikem. Neustále narážím na obrovské mezery ve své četbě, teprve teď čtu Proustovo *Hledání ztraceného času* (v Zaorálkově překladu) – a je to slast, mám pocit, že vyjídám mnohopatrovou bonboniéru, je tam celý jeden svět ve všech nejjemnějších fasetách, úplně mě to pohltilo. To sem sice nepatří, ale říká to něco o mém vztahu k literatuře.

Ze současné německé poezie se překládá velice málo, což je určité škoda. O tobě vím, že tvému dalšímu překládání příliš nepřeji existenční podmínky. Ale proč myslíš, že vznikl překladů ze současné německé poezie po roce 1989 tak nepatrný počet? Bojíme se poezie velkých národů? Ruština je na tom totiž podobně, pokud jde o překlady současné poezie, maďarština a polština přeci jen o něco lépe. Že by si ti, kdo umí dobře německy, četli současnou německou poezii přímo v originále, a to soustavně, to je, domnívám se, příliš optimistická myšlenka. Koneckonců německá poezie byla překládána do češtiny i před rokem 1945, kdy na území Čech a Moravy každý jen trochu vzdělanější člověk německy uměl.

Ještě za První republiky tady, myslím, doznívalo obrozenécké soupeření s Němci, čeština si potřebovala dokázat, že se vyrovná velkým literárním jazykům. Proto byly možná některé starší překlady z němčiny iniciovány nejen ambicí osvětovou, ale taky prestižní. Toto hledisko dnes jaksi zmizelo, tímto způsobem se už neuvažuje. Dokonce ani ten strach z velkých literatur už neexistuje, je to horší – nahradila ho bohorovná lhostejnost. Ve všech dobách bylo ale překládání poezie částečně otázkou náhody, snad zákonitě, která závisela na elánech jednotlivců. Visí to tedy vždy na vlásku spřízněnosti, na chuti a dispozici několika málo překladatelů.

Pak jde samozřejmě o osobní životní konstelace, na překládání poezie může člověk sotva založit svou materiální existenci. Úplně tragicky to však určitě nevidím. Kulturní národy západního světa dbají na šíření svých literatur a překlady různě podporují. To

se týká jak vydávání knih, tak přímé finanční pomoci překladatelům ve formě stipendií. Já sama ráda vzpomínám na svůj stipendijní pobyt v německém Straelenu před dvěma lety. Městečko Straelen leží na hranicích s Holandskem, nedaleko Belgie, na rozhraní evropských jazyků, což také v sedmdesátých letech přispělo k založení tohoto prvního „překladatelského domu“; po jeho vzoru pak vznikaly další, nejen v Německu. Straelenské „kolegium“ mi poskytlo rajský azyl, absolutní maloměstský klid, téměř nehybnost – vystlanou desetitisíci svazků cenných knih. Knihovny pokrývají veškeré zdi veřejných prostor kolegia a pokračují i v pokojích překladatelů, ticho jakoby středověkého kláštera protkává jen praskání starých dřevě-

ných schodů. Promiň, trochu jsem se zasnila, v létě se totiž do Straelenu chystám znovu. Neboj se, má emfáze není neomezená; mně jde hlavně o čas, klid, soustředění. Překlad – víc než autorské psaní – vyžaduje kromě zanícení a inspirovanosti taky odstup a v neposlední řadě řemeslo. Nemyslím, že je nutné překládat jako Anna Kareninová přímo v krajině, kde básník psal – verše Ezry Pounda prý „vychodila“ na ligurských kopcích (*Kontexty* 1/2009), v rytmu procházek v jeho stopách. To zní ještě sympaticky, ale počítání kroků a nahrávání okolních zvuků mi už zavání fetišistickým kultem. Skoro bych se toho bála. Vzдор své starosti o zprostředkování Grünbeinova díla nemám v úmyslu stát se jeho kněžkou.

Co na člověka doráží

Překlady Wandy Heinrichové

DURS GRÜNBEIN (*1962)

Jedna z těch Harpyjí

Vždy přesně v tutéž dobu
po půlnoci slyšíš v posteli

jehlové podpatky venku
za oknem klapot jejich osamělé

chůze
tak-tak-tak-taktak
po každém čtvrtém kroku

předtaktí pomalu se blíží
nějaké nohy na chůdách (ženské)

s naostřenými drápy... zatímco ty
se hroužíš do peřin jako

před skokem vzrušen tím
rytmickým zvukem.
Ale ona (ptačí žena?

vamp? ... velká volavka?)

táhne klidně dál svůj štrych
erotickou mechanikou

flegmatického šicího stroje
ti připomene ciferník:

>Když se znovu podíval
bylo o pět minut víc<

Z variací na žádné téma

I

Poddajně měkký jako tkáň v kolenním
Ohbí – vilný sen,
Co na člověka doráží, v posteli nebo
Za chůze, do otevřených očí:
Něco probleskne, dělá se vzácným, spřádá intriky,
Ústřicovitě chladně a vlhce,
Kolem záhybu, chomáče třpytivých chloupků.
Byl to ret, štěrbin
Mezi víčky, jako v infračerveném světle
Teplo kůže coby stopa
Skrytých mrtvol. Stačí, že se zhoupnou boky
A začíná znovu co
Tak vetše končí, tak bezbranně a měkce.

II

Věděli jsme, co rej udržuje v chodu?
Že milování jen hloubí osamění,
Zdálo se prokázané. Každý si nechával
Pro sebe ten trn, až v nevhodné
Chvilí prosákla obvazy krev. Zřídka kdy
Zůstal kdo nezraněn. Spíš našla
Bolest útočiště jinde. Největší mizérií
Bývalo stát opuštěn,
Necítit na jaře nic, jako po amputaci
Před rozbitými kolotoči...
Pak nás vítr vynesl do korun stromů,
Z nichž jsme měli spadnout,
Šťastni, s dlouhým nebeským výkřikem.

Après l'amour

Hned po souloži je láska lepší styl.
Zvířecí kůže se uvolní, srdce se chytá.
Mělký dech odvane zpod klíčních kostí pot.
Rozpuštěný na jazyku, hasí spermie žízeň
Po potomstvu. Podpaží, unavené břicho,
Všechno si odnáší spánek. Jako po přívalu
Teologie obracejí se prostěradla. Stará tma
Na okraji, nové okraje ve tmě. Kolenní ohbí
Cvrlikají dvojhlasně nezněle své post-koitum, rondo.
Ještě mokré chloupky se vztyčují jako tykadla.
Zemdlelá, *summa summarum* ukojena, přestává
Dotírat ona bolest žití až do vyčerpání.
Těla vrácena času nenajdou žádný cíl.
Hned po lásce je soulož lepší styl.

Dosud nepublikované překlady ze sbírky
Liebesgedichte (Milostné básně), Insel Verlag, Frankfurt 2008.

Překládat poezii je jedna z nejnevzděčnějších činností, které si lze představit

Rozhovor s Radkem Malým

Radek Malý (*1977) vystudoval bohemistiku a germanistiku na Univerzitě Palackého v Olomouci.

Vydal čtyři básnické sbírky: *Lunovis* (2001), *Vraní zpěvy* (2002), *Větrní* (2005), *Malá tma* (2008) a divadelní hru *Pocit nočního vlaku* (2008). Překládá z němčiny, knižně mu vyšly následující překlady poezie: Karl Lubomirski: *Pták nad hořícím lesem* (2003); Georg Trakl: *Podzimní duše* (2005); Erich Kästner: *Trináctý měsíc* (2006); *Držice v drzých držkách cigarety* – malá antologie poezie německého expresionismu (2007).

*Vy jste z německé poezie přeložil především dílo Georga Trakla, překládal jste i další německé expresionistické básníky, kteří českou poezii rovněž něčím ovlivnili. Stejně jako v šedesátých letech němečtí autoři experimentální poezie jako Hans Magnus Erzensberger nebo Ernst Jandl. Německá poezie devadesátých let a začátku dvacátého prvního století je u nás ale něčím spíše neznámým. Mohl byste jmenovat některé autory, kteří vás zaujali v posledním čtvrtstoletí, nebo ty, které jste překládal? Knižně vyšel váš překlad veršů Karla Lubomirského (*1939).*

Se současnou německou básnickou scénou nejsem seznámen tak dobře, jak bych chtěl být. Je to dáno mým odborným zájmem o poezii v zahraničí už spíše zavedenou, u níž je záruka kvality a která podle mého názoru může oslovit české čtenáře. Ale zároveň už od počátku mého překladatelského usilování někde v pozadí sbírám síly na to, že se vrhnu na současné básníky. Obnášelo by to ale soustavné obeznamování se a určitě také cestu s mnoha slepými odbočkami. Obecně soudím, že kvalita literárního textu se prověří až s léty. Ale nedá se říci, že bych se současným autorům úplně vyhýbal. Téměř osudovým mi bylo setkání s poezií Karla Lubomirského. Několik textů současných německy píšících básníků mladší generace – Norberta Hummelta (*1962) a Jürgena Haltera (*1980) – jsem přeložil pro Goethe-Institut a byly publikovány časopisecky. Osvěžující bylo i setkání s texty autorů německé slam poetry, které jsem překládal pro někdejší olomoucký festival Poezie bez hranic. A nerad bych zapomněl na své

zatím nepublikované překlady haiku pozoruhodného rakouského autora Gottfrieda W. Stixe (*1911).

Každý rok u nás dokončí studium desítky germanistů. Německou poezii ale do češtiny nepřekládají. S touto skutečností samozřejmě vy nic nenaděláte, ale není vám líto, že nevidíte kolem sebe mladé kolegy překladatele? Anebo víte o nějakých, jejichž práce si vážíte nebo ji vidíte jako nadějnou? V časopisech, na rozdíl od knih, se překlady z německé poezie přece jen čas od času objevují.

Nemyslím si, že by pokusitelů překládání poezie bylo málo. Bohužel překládat poezii je jedna z nejnevzděčnějších činností, které si lze představit – po nesmírně namáhavé, časově náročné práci získáte výsledek, který se málokdy vyrovná originálu a bude zajímat poměrně velmi málo lidí. A navíc se ve výsledku nezrcadlí jen vynaložené úsilí, ale stejnou měrou i znalost řemesla (alespoň u básní psaných vázaným veršem) a samozřejmě nezbytný vklad umělecký. Není nutné být promováným germanistou, aby byl člověk dobrým překladatelem německé poezie. A co se týče mladých talentů, myslím, že o jejich vyhledávání se velmi svědomitě stará Obec překladatelů prostřednictvím Překladatelské soutěže Jiřího Levého, v níž jsem začínal i já.

Prosazuje se expresionistická linie v německé poezii, která je vám evidentně blízká, i v současné německé poezii? Nebo víte alespoň o jednotlivých autorech, kteří na tuto tradici dnes navazují?

Nesleduji současnou německou poezii nijak systematicky, ale mám pocit, že expresionismus je v Německu vnímán jako uzavřená, „čítanková“ epocha a nava-
zovat na ni by bylo obtížné či „chtěné“. O expresivní
nebo, chceme-li, expresionistické linii by bylo lze spí-
še uvažovat v poezii české.

*Vidíte expresionismus v německé poezii jako její zlatý
věk, po kterém přišel věk stříbrný a posléze železný? Nebo
to vnímáte zcela jinak?*

Expresionismus byl v Německu posledním masovým
hnutím, opravdovým „ismem“, který měl tu sílu, že
obsáhl celou oblast umění, celý národ. Byl to, řekně-
me, asi poslední zlatý věk německé poezie, po němž
samozřejmě přišlo ještě např. hnutí nové věcnosti, za-
zněly a zaznívají mnohé velké hlasy, ale jedná se spíše
o jednotlivce. Německy psaná poezie v širším smyslu
si svůj poslední vrchol zažila v básních autorů z Bu-
koviny, východoevropského regionu, kde v důsledku

jedinečných dějinných okolností vznikla neuvěřitelně
zajímavá a intenzivní poezie, především od německy
píšících autorů židovského původu. Z této líhně vze-
šel například i největší poválečný básník německého
jazyka Paul Celan.

*Jaké máte další překladatelské plány týkající se němec-
ké poezie? Zůstanete u svých oblíbených expresionistů,
z dnešního pohledu již klasiků?*

Překlady z expresionistů jsem víceméně uzavřel kniž-
ně vydanou antologií. V současnosti mě nejvíce zají-
má právě poezie básníků z Bukoviny, z níž bych chtěl
uspořádat reprezentativní výbor. Dále ještě letos vyjde
v mém překladu výbor z poezie Hugo Sonnenscheina
(1890–1953), německy píšícího básníka moravské-
ho původu, a také snad v dohledné době vyjdou i mé
překlady básní Christiana Morgensterna, Joachima
Ringelnatze, H. C. Artmanna a Ernsta Jandla, které
jsem připravil pro dětské čtenáře.

Ty tiché, bolestné, německé rýmy

Překlady Radka Malého

GOTTFRIED W. STIX (*1911)

Haiku

zas odchází jeden rok
stojíš ve dveřích
venku náledí

být sám a čekat
pozorovat věci až
jedna promluví

raz dva až sedmnáct
odpočítám
kapky do sklenice

do taktu berel
nemocná zdravá noha
jít a počítat

v tom letním dešti
byl cítit prach můj deštník
byl potom šedý

(Ausgewählte Gedichte, Podium, St. Pölten – Wien 2001)

PAUL CELAN (1920–1970)

Nokturno

Nespi. Teď třeba držet stráž.
Topoly zpěvným pochodem
s válčícím táhnou národem.
Tůněmi svou krev kolotáš.

Zelené kostry se v nich v tanci potácí.
Jedna mrak drze servala:
zhyzděná, zmrzlá, zvětralá,
tvůj sen o kopích krvácí.

Svět je před porodem sténající tvor,
jenž se, holý, plazí v noci měsíčné.
Bůh je jeho vytí. Mně
zimou a strachem trne každý pór.

Blížkost hrobů

Zná ještě voda, jež Jižním Bugem teče,
matko, tu vlnu, jež řála tě jak meče?

To pole s mlýny ještě pomne-li,
jak tiše tvé srdce, tví andělé trpěli?

Nemohou osiky ani žádná z vrbin
tvé hoře sejmout, útěchu vynést z hlubin?

Což nechodí již Bůh s kvetoucí holí
po svazích vzhůru, pak zas do údolí?

A sneseš-li, matko, jak kdysi mezi svými
ty tiché, bolestné, německé rýmy?

*(Die Gedichte – Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band,
Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003,
překlady nebyly dosud publikovány.)*

Rozhovory vedl Petr Motýl.



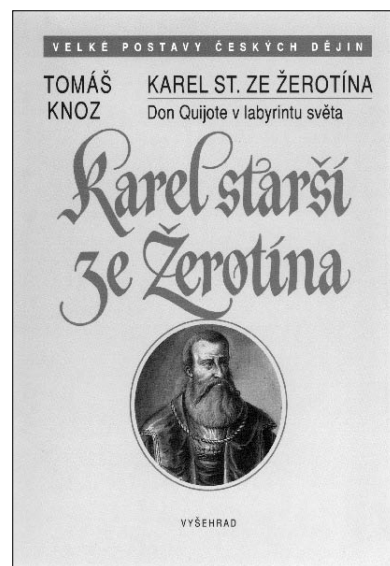
Don Quijote v labyrintu světa

TOMÁŠ MALÝ

Brněnský historik Tomáš Knoz náleží k vynikajícím znalcům politických a kulturních poměrů českých zemí první poloviny 17. století, což ostatně prokázal již v předchozích dvou monografiích, věnovaných državám Karla st. ze Žerotína (2001) a pobělohorským konfiskacím na Moravě (2006). Avšak zatímco v uvedených případech se jednalo spíše o detailní sondy – do politického, hospodářského a kulturního fungování Žerotínova panství, resp. do průběhu a významu moravského konfiskačního procesu – nová práce o Žerotínovi je svým způsobem jakýmsi syntetičtějším završením dosavadního badatelského úsilí autora a zhodnocením dlouholetého výzkumu souvisejících témat. Knoz nabídl svěží, moderní biografii, vydanou sice v populárněji laděné edici nakladatelství Vyšehrad, opřenou nicméně o širokou znalost současných historických i umělecko-historických konceptů, přístupů a poznatků. Podařilo se mu tak do portréту jediné osoby zahrnout řadu důležitých témat současné historiografie týkající se šlechty: otázky budování rodové i osobní paměti (konstrukce paměti, kultura vzpomínání i zapomínání v souvislosti s konfesijními změnami 17. až 19. století), proces šlechtického vzdělávání, sňatkovou politiku šlechty a její souvislosti, problémy kariéry (vojenské, zemské, dvorské), mecenátu, politické komunikace, stejně jako otázky umírání a smrti. Zdůrazňovat, že takový přístup byl možný jen za předpokladu autorovy orientace v ohromném množství historické produkce posledních let a že přitom v některých případech vycházel z vlastních metodologických příspěvků, je skoro zbytečné. Nespornou výhodou Knoze však byla skutečnost, že mohl v práci zúročit znalosti právně-historické, například v pasážích o vztahu Žerotína k poddaným, a umělecko-historické, kupříkladu při popisu výzdoby sídel, emblematických motivů, symbolů apod. Autor ovšem

neuvízl ani ve strohých popisech „každodenní kultury“, zámeckých inventářů a hmotných artefaktů, ani v síti diletujících poznámek o symbolickém významu uměleckých děl, jak je předvádí řada současných historiků. Také proto má jeho kniha na mnoha místech skutečně interdisciplinární charakter. Autor se navíc zdaleka neomezil pouze na problémy související bezprostředně s postavou hlavního aktéra, ale vhodným způsobem zapojil jednotlivé části do širšího dobového kontextu politických, kulturních i myšlenkových proudů. Žerotínova biografie proto výrazně překračuje regionální horizont působnosti moravského velmože a v jistém ohledu je knihou o společnosti konce 16. a první poloviny 17. století. Předností práce je ostatně také skutečnost, že se zapojení Žerotínových osudů do širších souvislostí děje nenásilnou formou a čtenář si v rámci plynulého líčení mnohdy ani nevšimne, že se jedná o využití do značné míry nových náhledů, které ještě v nedávné době v naší historio-

Tomáš Knoz:
*Karel st. ze Žerotína.
Don Quijote
v labyrintu světa,*
Vyšehrad, Praha
2008, 368 s.



grafii zdaleka nebyly samozřejmostí. Knozova kniha je působivá také velice čtivým stylem, je to „velké“, lehké vyprávění, které ukazuje narativní potenciál historické biografie, ačkoli zároveň obsahuje řadu prameně nedoložitelných hypotéz a konstrukcí. Ty pochopitelně neodmyslitelně patří k práci historiků, zabývajících se staršími dějinami. Přesto kritičtějšímu oku patrně neujde skutečnost, že autor ne vždy dostatečně kriticky pracuje s pramenným materiálem, což je patrné především v občasném jemném přeceňování výpovědní hodnoty pramenů soukromé povahy. Víme, že i osobní korespondence podléhala značné stylizaci, a v rétorických formulích se tudíž nemusí skrývat hlubší význam či postoje pisatele – proto je například při snahách o sémantické využití dokumentů na místě značná obezřetnost. A překvapivá je rovněž absence podrobnějšího pojednání o konfesijních otázkách, například o postoji Žerotína k jiným konfesím a především o jeho vlastním konfesijním vymezení. Zajímavé by bezesporu bylo zamyšlení nad otázkou, čím se Žerotínova bratrská zbožnost a víra vyznačovala kromě finanční podpory bratrských sborů, či zda se odrážela v jeho uvažování o smrti, v objednavatelských aktivitách, popřípadě ve veřejné komunikaci. V souvislosti s tezemi o nadkonfesijním smýšlení šlechty v dané době by mohlo jít o důležité podněty k další diskusi. To ovšem nic nemění na skutečnosti, že jde o poutavou knihu, která rozhodně není jen dal-

ším „příspěvkem“ o životě jednoho velmože, ale metodologicky propracovanou reflexí (nejenom) moravské společnosti a její kultury v době proměny politických, hospodářských i konfesijních poměrů v habsburských zemích. Ve vztahu k samotnému hlavnímu protagonistovi se snad lze pozastavit jen u podtitulu knihy, jemuž by více slušel otazník na konci. Žerotín je totiž v knize představen z mnoha úhlů pohledu podle oblastí jeho působení: jako vzdělanec, „válečník“, hospodář a vrchnost, politik, budovatel dvora a mecenáš, jistě však ne jako Don Quijote. Autor měl jistě na mysli zejména Žerotínovo (v dané době skutečně donkichotské) úsilí o udržení politických a konfesijních poměrů v zemi v první půli 17. století. Nicméně i zde, stejně jako ve všech dalších v knize pojednávaných oblastech, vystupuje Žerotín jako nanejvýš pragmaticky uvažující člověk, jenž si byl zpravidla velmi dobře vědom skutečné situace i možnosti dalšího postupu, a to i v otázkách týkajících se náboženství (kupříkladu jeho vratislavský exil). Jak ostatně ukazuje Knoz v závěru své knihy, Žerotín dokázal svůj pragmatismus využít mj. i při snaze o vytvoření určitého obrazu o vlastní osobě. Ve skutečnosti tak moravského šlechtice pojilo se španělským snílkem jen velmi málo.

Tomáš Malý, odborný asistent na Historickém ústavu FF MU, věnuje se dějinám raného novověku.



CEVROINSTITUT
ústav pro politická studia

VYSOKÁ ŠKOLA

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

Dny otevřených dveří: 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!

CEVROINSTITUT
ústav pro politická studia

VYSOKÁ ŠKOLA

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

Dny otevřených dveří: 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

Z nových knih

**ROMAN CHYTILEK, JAKUB ŠEDO,
TOMÁŠ LEBEDA, DAVID ČALoud**
VOLEBNÍ SYSTÉMY

Portál, váz., 376 s., 555 Kč



Kniha podává široký přehled o problematice volebních systémů. Věnuje se jak teoretickým otázkám (klasifikace volebních systémů, historie jejich zkoumání, kvantitativní

techniky výzkumu, problematika volebního inženýrství a volebních reforem), tak rovněž analyzuje jednotlivé podtypy volebních systémů (většinové, semiproporční, proporční, smíšené). Na konkrétních příkladech text demonstruje mechaniku fungování jednotlivých volebních systémů i jejich účinky vzhledem k demokratickému prostředí daných zemí. Zvláštní pozornost je věnována vývoji volebního zákonodárství v českých zemích od roku 1848. Součástí knihy je i podrobný encyklopedický přehled volebních systémů do dolních komor různých zemí světa.

BLANKA ŘÍCHOVÁ
ÚVOD DO SOUČASNÉ POLITOLOGIE

Portál, dotisk, brož., 208 s., 255 Kč

Publikace přehledně shrnuje základní aspekty charakterizující současné demokratické politické systémy zemí zá-



padní Evropy. Je koncipována jako obecně komparativní přehled základních témat a problematiky, který současně prostřednictvím ilustrativních příkladů nabízí informace o konkrétních problémech, s nimiž se v současné době v těchto systémech setkáváme. Souhrnný charakter přehledu je vhodným opakovacím textem pro studenty specializovaných oborů, a to i politologie. Strukturovanost textu současně umožňuje, aby se v něm orientovali i zájemci o danou problematiku z řad veřejnosti.

KAREL HVÍŽDALA
**JACQUES RUPNIK: PŘÍLIŠ BRZY
UNAVENÁ DEMOKRACIE**

Portál, váz., 280 s., 339 Kč



Časosběrný rozhovor začal vznikat po 11. září 2001 a kromě mnoha jiných mapuje velká geopolitická témata, jako je americká válka s terorismem, ale i česká politika a české dějiny nebo role České republiky v rámci Evropské unie. Strídání a vývoj témat v jednotlivých letech dávají knize bezděčný přesah, který přidává hovorům nový, nečekaný

rozměr. Kniha vrcholí světovou hospodářskou krizí na začátku roku 2009. Jasný postoj prof. Rupnika k roli České republiky v rámci Evropské unie je důležitým příspěvkem do aktuální debaty české politiky. Pohled francouzského Čecha, který většinu života prožil v Paříži, ale často pobývá také v Praze, na malichernosti v české politice i ve veřejném životě je v mnohém inspirující a nadčasový.

JAN EICHLER
**MEZINÁRODNÍ BEZPEČNOST
V DOBĚ GLOBALIZACE**

Portál, brož., 328 s., 399 Kč



Učební text seznamuje čtenáře s hlavními termíny teorie mezinárodní bezpečnosti. Představuje základní charakteristiky studené války, hodnotí proces globalizace po roce 1990

a jeho dopad na bezpečnost v mezinárodním kontextu, podrobně se zastavuje u válek, které vypukly v posledních dvaceti letech v Africe, Latinské Americe a v Asii. Zvláštní pozornost autor věnuje tzv. velkým válkám pod vedením USA a otázkám mezinárodního terorismu. V závěru knihy se čtenář seznámí s bezpečnostní strategií hlavních politických aktérů a mezinárodních organizací dnešního světa.

**PETR KRATOCHVÍL,
PETR DRULÁK (eds.)
ENCYKLOPEDIE
MEZINÁRODNÍCH VZTAHŮ**

Portál, váz., 368 s., 495 Kč

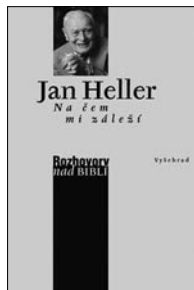


Zhruba dvě stovky detailně a spolehlivě zpracovaných hesel pokrývají základní problematiku mezinárodních vztahů a vysvětlují klíčové termíny používané v teorii i praxi mezinárodní politiky. Hesla na sebe vzájemně odkazují a vytvářejí tak ucelený obraz o současném stavu mezinárodních vztahů i o jejich akademickém výzkumu. Kniha je základní příručkou pro studenty politologických věd, žurnalistiky a publicistiky a zájemce o problematiku mezinárodních vztahů. Ocení ji i širší odborná veřejnost a všichni ti, kterým není lhostejné mezinárodní dění.

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

**JAN HELLER
NA ČEM MI ZÁLEŽÍ**

Vyšehrad, váz., 320 s., 278 Kč



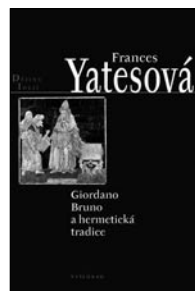
Několik měsíců před Hellerovým odchodem 13. 1. 2008 vydal Vyšehrad první svazek jeho upravených rozhlasových relací nazvaný *Znamení odkazující k nebi*. Do tohoto svazku

však nebyly zahrnuty všechny rozhovory, které Petr Vařura s Janem Hellerem

pro rozhlas natočil. Protože si čtenáři knižní podobu rozhovorů oblíbili, je na místě po Hellerově odchodu vydat i texty zbývajících. Vedle přepisu pořadů zabývajících se starozákonnými knihami, perikopami a různými biblickými postavami zde čtenáři naleznou i citované vyznání Jana Hellera Na čem mi záleží, které dalo svazku jméno.

**FRANCES YATESOVÁ
GIORDANO BRUNO
A HERMETICKÁ TRADICE**

Vyšehrad, váz., 536 s., 498 Kč

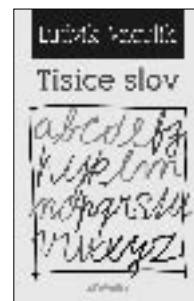


Kniha je snad nejproslulejším dílem známé britské historičky Frances A. Yatesové. Autorka, která si svou odbornou prací získala vícera ocenění, v něm zúročila svá dlouholetá intenzivní studia evropského myšlení 15. až 17. století. Nejde o úzce zaměřenou brunovskou monografii, nýbrž spíše o osobitou perspektivu duchovních dějin mezi pozdní antikou a novověkem. Před čtenářem se zde otvírá široký průhled do myšlenkového světa italského filosofa 16. století, jenž – tvrdí se – byl pro svou filozofickou pravdu o nekonečnosti vesmíru a nespočetném množství světů ochoten zemřít na hranici. Vzdor letům, jež uběhla od jeho prvního vydání, i vzdor některým dílčím kritikám je to podání stále živé a podnětné. Konečně se dostává do rukou i českému čtenáři.

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

**LUDVÍK VACULÍK
TISÍCE SLOV. ZPRÁVA O SVATBĚ**

Atlantis, váz., 316 s., 285 Kč



Svazek obsahuje je autorův výběr z publicistických textů z let šedesátých, fejetonů z let sedmdesátých, kapitoly z dosud nepublikovaného románu *Stará postel*; dokumenty: Projev

na IV. sjezdu Svazu československých spisovatelů, Dva tisíce slov, Deset bodů, Prohlášení Charty 77; korespondenci s ÚV KSČ, záznamy Státní bezpečnosti; dobové fotografie a karikatury; jmenný rejstřík. Autor na záložku napsal: „Vyradili jsme dlouhé úvahy, povídky, a pomínul jsem i letmé sloupky a poznámky k Husákově nástupu na Dubčekovo místo v roce 1969. Zůstávají texty, které snad tvoří trochu souvislý obraz poměrů a jejich vývoje... a snad i tehdejšího autora...“

Atlantis,
PS 374, Česká 15, 602 00 Brno
tel., fax: 542 213 221
atlantis-brno@volny.cz
www.atlantis-brno.cz

**PETR HÁJEK
SMRT VE STŘEDU**

Dokořán, váz., 256 s., 265 Kč



Je současný svět opravdu takový, jak se nám jeví, protože jsme již vzali za svůj obraz, který nám o něm – a o nás – předkládají média? Odehrál se například

útok z 11. září 2001 tak, jak jsme ho viděli v televizi, nebo jsme se stali předmětem cílené mystifikace? A pokud ano, proč? Má volební porážka amerických republikánů a „mesiášský“ nástup Baracka Obamy něco společného s krizí politické pravice v naší zemi? Je projekt EU ve skutečnosti jen pokračováním staré německé imperiální politiky a přípravou vzniku Čtvrté říše? A konečně – žijeme období rozkvětu demokracie, nebo prožíváme její poslední dny za hlubokého soumraku našeho civilizačního prostoru? A je z toho nějaká cesta? To jsou jen některé otázky, které spojují texty v této knize. Autor je klad s otevřeností, která opouští vymleté břehy takzvané politické korektnosti, a se stejnou otevřeností na ně hledá odpovědi v naší a evropské současnosti

a nedávné historii. A proč nám hrozí smrt právě ve středu?

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

BRONISLAV OSTŘANSKÝ
MALÁ ENCYKLOPEDIE ISLÁMU
A MUSLIMSKÉ SPOLEČNOSTI

Libri, váz., 256 s., 350 Kč

Kniha přináší základní přehled islámu, ale na rozdíl od většiny titulů, které jsou v současnosti na českém knižním trhu dostupné, se soustřeďuje na rozmanité formy muslimské lidové i „neortodoxní“ religiozity (včetně magie,



mystiky, astrologie, numerologie a různých pověr), tedy na různé podoby „žitého islámu“ a jejich odraz v legendách i praxi věřících. Podstatná část hesel se věnuje stěžejním reáliím středověké muslimské společnosti, ale i výkladu jednotlivých náboženských směrů v rámci „ortodoxního“ islámu až po ty, které lze spíše považovat za sekty.

LIBRI,
Na Hutmance 7, 158 00 Praha 5
tel.: 251 613 113, 603 552 215
libri@libri.cz, www.libri.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

- **složenkou typu C** (do zprávy pro adresáta uveďte „Kontexty“)
- na základě vyžádané faktury **bankovním převodem**
- po dohodě **přímou 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

Předplatitelé mají 25% slevu při nákupu knih CDK v internetovém knihkupectví
www.cdk.cz

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!

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



PETR FIALA, MARKÉTA PITROVÁ

Evropská unie

Nejprodávanější a nejkomplexnější publikace o Evropské unii v České republice, její první vydání nechybí v žádné z odborných knihoven. Autoři – renomovaní badatelé v oblasti evropské politiky – seznamují čtenáře s historií evropského integračního procesu, s vývojem, současnou podobou a funkcemi jednotlivých evropských institucí a s tím, ve kterých oblastech (politikách) a jakým způsobem Evropská unie působí. Kniha je zdařilou kombinací politologické analýzy a velkého množství informací. Formou srozumitelně napsaného a přehledně členěného textu nabízí kvalitního průvodce problematikou Evropské unie. Publikace nyní vychází ve druhém, aktualizovaném, výrazně doplněném a přepracovaném vydání. Zahrnuje události až do roku 2008 a čtenáři v něm rovněž naleznou řadu nových dat, grafů a tabulek, a navíc praktický jmenný a předmětový rejstřík. Kniha je určena nejen odborníkům, vysokoškolským studentům a profesionálům zabývajícím se z různých hledisek evropskou integrací, ale také širší veřejnosti, která má zájem získat co nejvíce kvalifikovaných informací o Evropské unii.

Vázané, formát B5, 808 stran, 798 Kč

DRUHÉ, DOPLNĚNÉ A AKTUALIZOVANÉ VYDÁNÍ

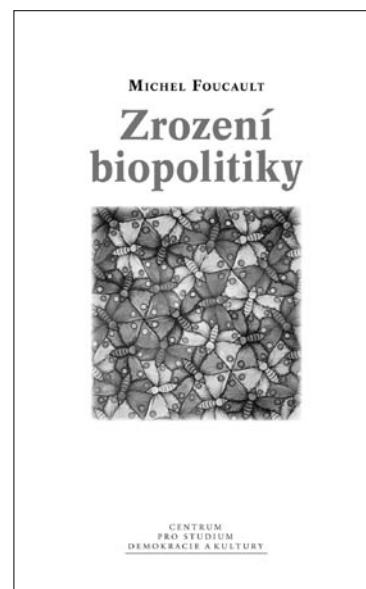
MICHEL FOUCAULT

Zrození biopolitiky

Kurz na Collège de France (1978–1979)

V roce 1978 otevřel Michel Foucault na Collège de France v Paříži přednáškový kurz, jehož tématem měla být „biopolitika“, tedy vládní praxe, která se od 18. století pokoušela racionalizovat problémy populace spojené se zdravím, hygienou, porodností, dlouhověkostí apod. Foucault se rozhodl pojednat nejprve o politicko-filosofickém rámci, v němž se zmíněné problémy objevily a pro něž byly velkou výzvou – o liberalismu. Téma liberalismu a liberální technologie vládnutí zaujalo Foucaulta do té míry, že nakonec celý kurz věnoval pouze jemu. Kniha Zrození biopolitiky tak podává zajímavý a podnětný rozbor, analýzu i komparaci klasického liberalismu 18. století a liberalismu 20. století v jeho dvou podobách, jimiž jsou německý ordoliberalismus a zejména americký neoliberalismus. Jelikož jde o záznam přednášek, má čtenář možnost zakusit půvab autorova mluveného slova.

Vázané, 352 stran, 398 Kč



Objednávky na adrese:

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

R. Josselson

Irvin D. Yalom

– O psychoterapii a lidském bytí

Kniha popisuje cestu I. D. Yaloma k psychiatrii, jeho chápání tajemství lidského bytí, psychiky a psychického utrpení. Autorka se zabývá jeho vnímáním dilemat lidské existence, psychotherapeutického procesu, vztahu mezi psychoterapií a filosofií.

vaz., 152 s., 235 Kč



T. Moore

Temné noci duše

Průvodce na cestě
těžkými životními zkouškami

Temná noc duše je označením hledání smyslu v nejtemnějších hodinách našeho života – při ztrátě milované osoby, v okamžicích rozpadu vztahu, v době stárnutí nebo nemoci. Autor chápe tato období jako šanci a výzvu k obnovení vlastního života, k uvědomění si toho podstatného a k péči o vlastní duši.

brož., 384 s., 495 Kč



M. Atkinson, Ph.D., R. T. Choi

**Koučink – věda i umění
(Vnitřní dynamika)**

První díl z třídílného cyklu *Koučink* – věda i umění názorně ukazuje metodiku profesionálního koučování, a to s pomocí cíleného rozhovoru. K plynulé a smysluplné konverzaci se dopracujete díky praktickým cvičením a návodům.

brož., 240 s., 349 Kč



T. Baum

Umění přátelského řešení konfliktů

Autorka poradí, jak zacházet se spory a konflikty konstruktivním způsobem, který vede k řešení přijatelnému pro všechny zúčastněné – a to jak v profesní, tak v osobní oblasti. Množství příkladů a podnětů má čtenáři pomoci pochopit povahu konfliktů a možnosti, jak s nimi v každodenním životě zacházet.

brož., 192 s., 249 Kč

Žádejte v knihkupectvích nebo na adrese nakladatelství: Portál s. r. o., tel. 283 028 203, e-mail: obchod@portal.cz
Knihkupectví Portál: Jindřichská 30, Praha 1, Dominikánské n. 8, Brno, Husova 60, České Budějovice, Prokopova 19, Plzeň



NAKLADATELSTVÍ
VYŠEHRAD
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
sleva 20 %
na www.ivysehrad.cz
sleva 15 %



Yveta Dörfllová, Věra Dyková

KAM SE V PRAZE CHODILO ZA MÚZAMI

Literární salony, kavárny, hospody a stolní společnosti

V průběhu 19. století a první poloviny 20. století život pražských literátů, umělců a hudebníků, ale i pražské bohémy probíhal v literárních salonech, kavárnách, stolních společnostech a v hospodách. Autorky vedle historického komentáře uvádějí místa, kde se scházeli pražští intelektuálové – kam se chodilo „za múzami“, tj. jak za zábavou, tak za vzděláním a věnují se i jejich návštěvníkům. Atmosféru dokresluje dobové fotografie osobností, exteriérů a interiérů salonů, kaváren a dalších společenských míst, pražských objektů a zákoutí, uměleckých děl, otiskované citáty z dobové korespondence, deníků, pamětí, literárních děl a neznámých nebo nepublikovaných reprodukcí ze sešitů (canebuchů).

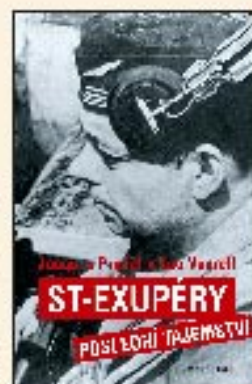
Váz., 240 s., 595 Kč

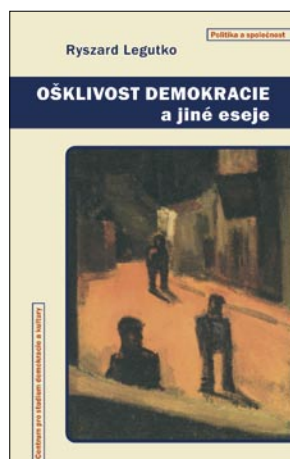
Jacques Pradel, Luc Vanrell

ST-EXUPÉRY – POSLEDNÍ TAJEMSTVÍ

31. 7. 1944 vzliet major Saint-Exupéry z vojenské letecké základny Borgo a zamířil k Jižní Francii. Z průzkumného letu se nikdy nevrátila jeho smrt dosud nebyla vysvětlena. Až tento historický thriller přináší skutečná fakta. Lčí několikaleťtá pátrání, jež probíhalo nejen ve Francii, ale i za jejími hranicemi, které s konečnou platností vyvrátilo hypotézu, z níž vyrostl mýtus o Saint-Exupéryho smrti. Světový spisovatel nespáchal sebevraždu a ani se nedopustil chyby v řízení. Jeho stroj neměl technickou poruchu. Saint-Exupéry zemřel za Francii v boji. A kdo ho sestřelil?

Váz., 192 s., 225 Kč





RYSZARD LEGUTKO

Ošklivost demokracie a jiné eseje

„Ryszard Legutko patří mezi nejoriginálnější myslitele současnosti, které charakterizuje ostrý a ironií prosycený pohled na politiku, společnost a kulturu.“ (Roger Scruton)

První český výběr esejů jedné z nejvýraznějších postav současného politického myšlení. Kniha představuje průřez esejistickou tvorbou Ryszarda Legutka od osmdesátých let až do současnosti. V první části publikace se autor prezentuje jako nekompromisní „dekonstruktor“ nejrůznějších „posvátných“ pojmů určujících podstatu současné politické reality (tolerance, svoboda, lidská práva). Druhou část knihy představuje Esej o polské duši (2008), pojednání o kulturně-politických dějinách Polska 20. století, které vyvolalo bouři svojí kontroverzní tezí o Polácích jako „národu bez identity“. Legutko se dokáže dívat na politické problémy ze širšího kulturně-společenského hlediska a jeho texty se vyznačují citlivostí vůči nejpálčivějším současným dilematům spojenou s hlubokým zakotvením v platónské tradici klasické politické filosofie.

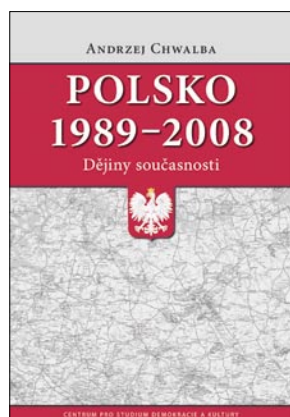
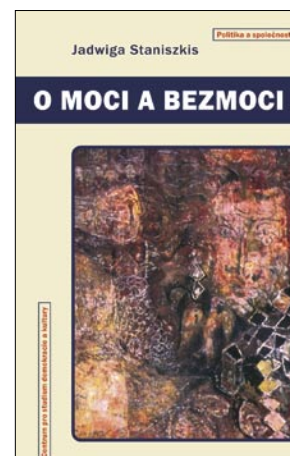
Brož, 324 str., 320 Kč

JADWIGA STANISZKIS

O moci a bezmoci

Ve své zatím poslední esejistické knize polská autorka Jadwiga Staniszkis analyzuje aktuální téma vlivu globalizace na národní stát, a to zejména z pohledu fenoménu moci a proměny vládnutí. Dovojuje, že dnešní situace, charakterizovaná „strukturálním násilím“ globalizace působícím na státy a společnosti postkomunistické Evropy, vyžaduje zcela nový způsob pojmání moci i její reflexe. Tento způsob nalézá v přechodu k vícehodnotovému, nelineárnímu způsobu myšlení charakteristickému například pro filozofické směry Dálného východu. Autorka pozoruhodně kombinuje makro- a mikrorovinu pohledu a sleduje historické, politické, filozofické a ekonomické faktory, které v našem regionu působí. Kniha se vyjadřuje k problémům současného Polska, které představuje v rámci působení globalizace na národní stát velmi zajímavý případ; řada zjištění je však nesmírně aktuální i pro situaci České republiky.

Brož, 200 str., 249 Kč



ANDRZEJ CHWALBA

Polsko 1989–2008

Dějiny současnosti

Kniha významného polského historika Andrzeje Chwalby mapuje vývoj země od jednání zástupců vládní moci, Solidarity a církvi u kulatého stolu v roce 1989, které umožnilo první svobodné volby ve východním bloku, až po období vstupu země do Evropské unie. Příložené kalendárium zaznamenává nejvýznamnější události ve svobodné III. polské republice až do konce roku 2008. S nesnadným úkolem „napsat dějiny současnosti“ se Chwalba vyrovnává formou historické eseje, v níž věnuje mnoho prostoru mimo jiné ekonomickým reformám, proměnám polské společnosti, roli náboženství i vztahům se sousedními zeměmi. To vše je podloženo mnoha zajímavými statistickými fakty a výzkumy. Čtenáři se tak dostávají do rukou komplexní obraz státu a společnosti v období dynamických změn přechodu k demokracii.

Brož, 256 str., 298 Kč

Objednávky na adrese:

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

