

**EDICE**  
**střed**

•

Michel Maffesoli

O nomádství

*Iniciační toulky*

přeložil Josef Fulka

**PROSTOR**

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

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

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

Velké regionální říše se mohly konstitovat jen na základě mnohotvárného míšení. Právě toto míšení zavdává podnět k tvorbě a ke kolektivním dílům, ať už se jedná o díla kultury, institucí či ducha, jak jsme to viděli na příkladech Středozeemí, středověké Evropy, lusitánského světa nebo japonské civilizace. Toto schéma bychom pochopitelně mohli najít i u mnoha dalších civilizací. Protože bloudění, jež je ze své povahy čímsi mlhavým, pružným a pohyblivým, podněcuje kontakty a setkání, nachází paradoxně své plné usku-

*Směny jakožto základ sociálního seskupení.*

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

### *Komunitární nomádství*

Zdánlivě paradoxní téma konstruktivního nomádství se tedy pravidelně objevuje během celých dějin lidstva. Můžeme si ostatně všimnout, že nabývá nové naléhavosti po každé, když se završuje určitý svět. V rámci západní tradice se kupříkladu kolem roku tisíc nebo v období renesance množila chiliastická hnutí, vlny mysticismu a náboženské a iracionalistické bouře všeho druhu. V každém z těchto případů se saturuje určité kolektivní imagi-

*Každodenní vzpoury čili útěk před završujícím se světem.*

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

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

Od „provozu“  
k hledání  
vzdálených  
rájů.

podobách, v hudbě, ve filmech, ve výtvarném umění, v bezvýznamných konverzích, v každodenním „provozu“ či v občas tragickém hledání umělých rájů. Jak již však nesčetněkrát zdůraznili básníci, mystikové, filozofové či, v současnější době, hlubinní psychologové, pocit opuště-

Metamorfóza  
skutečnosti.

nosti může *stricto sensu* představovat tavicí kotel, v němž vzniká nový život. Zde nás

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

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

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

vzatý z *Osmnáctého brumairu Ludvíka Bonaparta*, v němž se Karel Marx pokouší označkovat přívržence budoucího císaře a prohlašuje, že „vedle sešlých zhýralců s pochybnými existenčními prostředky, individuí pochybného původu, vedle zchátralých a dobrodružných zplozenců buržoazie se tu sešli vagabundi, propuštění trestanci, uprchlí galejníci, gauneři, taškáři, povaleči, kapesní zloději, kejklíři, hráči, pasáci holek, majitelé bordelů, nosiči, literáti, flašinetáři, hadráři, brusiči, kotláři, žebráci, zkrátka celá ta ne-  
určitá, rozložená, zmítaná ma-  
sa, kterou Francouzi nazývají  
bohéma“.<sup>28</sup> Neexistuje lepší

„Bohéma“ mi-  
mo vyšlapané  
cesty.

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

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

*Každodenní  
dobrodruž-  
ství.*

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

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

ho hlediska tihne ke globálnímu a organickému nahlížení na danost světa a jež bude z hlediska empirického zdůrazňovat životní síly a dynamismus zkušenosti.

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

*Relativizace  
prométheov-  
ského mýtu.*

jící prométheovský mýtus se nestaral o to, co bylo vykázáno do sféry dekadentního romantismu. Něco takového se připouštělo v nejlepším případě v oblasti poezie, a to ještě potud, pokud nedocházelo k interferenci s racionální seriózností produktivního světa. Inspirujeme-li se takovým autorem, jakým je Bachofen, můžeme říci, že prométheovský produktivismus moderní doby v jistém smyslu představuje zvláště dobře typizovanou modelovou podobu patriarchální společnosti. Člověk si ze svého dobytelského stanoviska podrobuje přírodu, po libosti ji vykořisťuje a zároveň přitom privilejuje dimenzi racionality i to, co z ní plyne, totiž vědecký a technologický vývoj.

Matriarchální společnost by byla zcela odlišná. Ta je oproti tomu citlivá vůči silám země, vůči vitalismu, zkrátka vůči přírodě chápané jako partner, s nímž je záhodno počítat. Na schema-

*Emocionální  
a afektivní di-  
menze všech  
společností.*

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

Jedná se tu o určitý ideální typ, o určitou vyhrocenou podobu. Ta však zdůrazňuje tuláckou dimenzi života, jež je zároveň plodná, mocná a nestálá a současně není v souladu s formami institucionální, přespříliš racionální a mimořádně abstraktní dominance. Počíná se dionýskou revoltou thébských žen a konče tím, co by bylo možné nazvat feminizací postmoderního světa, přes rozličné tělesné i duchovní fenomény současného New Age, můžeme pozorovat nepotlačitelný vitalismus mocného nomádství, zdůrazňujícího instituuující aspekt věci.

Síly země, o nichž je řeč v souvislosti s matriarchálními nomádstvím, jsou vhodnou metaforou bytostné pohyblivosti všehomíra, totiž onoho pudu, který podněcuje

*Dionýská  
revolta žen.*

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

Možná že erotická atmosféra či sexuální svoboda, jež jsou s blouděním spjaty, vzdvihují právě tento fakt. To, k čemu se v určitě nekonečném hledání snažíme znovu dospět, je jakýsi úkryt, ztracené mateřské teplo. Tulák, vzpomínající si na ztracený ráj a nespokojující se se stabilitou, nabízenou pevně ustaveným světem, se oddává řadě zkušeností, mnohdy nebezpečných a vždy tragických, které jsou s to mu umožnit znovu prožít ztracenou plnost. V tomto ohledu je poučný mýtus o Dionýsovi a jeho bakchantkách. Je to určitý překotný úprk směrem ke splynutí, ke konfuzi. Když však zuřivý dav bakchantek prchá před netečností příliš aseptizovaného města, nalézá opravdovou „živost“: ruch přírodního vření, rušnost vitalismu. Dionýský orgasmus vypjatých kolektivních emocí v tomto smyslu dospívá k jakési démonické moudrosti.

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

stinné strany lidské povahy.<sup>30</sup> Prožitím této zkušenosti, jež někdy proběhne paroxysmálně, se nomád „na vlastní kůži“ přesvědčí, že je rovněž stvořen z obyčejného bláta. Přijme tak fakt, že „*mundus est immundus*“ a že s touto skutečností je třeba žít. Mezitím, při prožívání pomíjivých situací, si rituálně osvojí onu velkou pomíjivost, jejímž svrchovaným výrazem je smrt. A na totéž upomíná i dionýský orgasmus: sexuální orgasmická malá smrt představuje homeopatický způsob, jak se smířit s tím, že člověk je určité „bytí k smrti“.

Existuje určité erotické bloudění, které se prométheovskému racionalismu podařilo odsunout stranou a jež nyní znovu vystupuje do popředí. Podle vzoru prostopášných antických bakchantů již sex není omezován na pouhou reprodukci, není již prostě zasazen do „ekonomie“ tradiční rodiny. Opět se stává něčím bludným. Pozorovatelé sociálních jevů nad tím někdy nařikají, někdy si nad tím naopak mnou ruce, nicméně všichni se svorně shodují v tvrzení, že dochází k určité relativizaci sexuální morálky. Výčet projevů této relativizace je příliš dlouhý a není hlavním předmětem mé úvahy, nicméně je evidentní, že jsme konfrontováni s návratem sexuálního no-

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

*Relativizace klasické sexuální morálky.*

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

*Potřeba dobrodružství, slast z pomíjí-  
vých setkání.*

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

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

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

Společná participace na tomto duchu doby vskutku existuje. Právě tohle je možná

*Tribalismus  
a „komunitární“ ideál.*

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

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

*Intenzita  
„každodenních“ vztahů.*

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

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

*Duch  
tovaryšství.*

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

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

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

*Význam žité  
zkušenosti.*



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

*Moc  
společenství.*

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

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

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

Svoboda tuláka tedy není svobodou jednotlivce, ekonomu sebe sama i světa, ale svobodou osoby usilující o mystickou „zkušenost s bytím“. Tato zkušenost je především komunitární, a právě proto je možné mluvit o mystice. Vždy vyžaduje pomoc druhého, při-

*Transgrese  
hranic.*

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

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

*Přednosti solidarity.*

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

*Zákony imitace.*

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

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

*Komunitární integrace.*

a zvětšující se počet fenoménů souvisejících s tvorbou kmenových seskupení představují náznaky dialektiky odehrávající se mezi osamělostí a zmizením individua v určité souhrnnosti. Na něco podobného svým způsobem upomíná Heidegger: „osamělost

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

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

*Setkání  
s „objektivní  
náhodou“.*

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

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

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

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

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

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

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

(překlad Svatopluk Kadlec)

### III. Nestálé teritorium

*„Jsou ohraničení  
nedostatkem uzavřenosti.“*

RENÉ CHAR