

Člověk jako osoba

Jan Sokol

Universita Karlova - Institut základů vzdělanosti

Praha 2000

Knihu lze koupit v knihovně UK IZV, Celetná 13, Praha 1, nebo objednat v UK IZV, Legerova 63, Praha 2.

Recenzovali:

doc. dr. Pavel Kouba,

doc. dr. Miroslav Petříček, jr.

© Jan Sokol, 2000

Obsah

Osoba: 4

Úvod 5

Osoba jako ohrožený druh 8

I. Člověk zvenčí 10

1. Podivný živočich 11
2. Vnímání, zvědavost, učení 18
3. Muž a žena 20
4. Rod, kmen a populace 23
5. Společenský živočich 29
6. Vesnice a město 34
7. Řeč a jazyk 40
8. Jazyk a národ 45
9. Výchova a vzdělávání 50

II. Vlastní zkušenost 54

1. Fenomenologická metoda 54
2. Svět a smyslová zkušenost 57
3. Věci, pojmy, slova 59
Exkurs: Fenomenologie a malířství 62
4. Z čeho žijeme? 64
5. Život jako starost 70
6. Jednání, svoboda a zvyk 73
7. Přítomnost, čas a nadhled 76
8. Dějinnost 80
9. Stárnutí a smrt 83
10. Co po nás zůstane? 89

III. Druhý - ty 92

1. Osoba jako role 92
2. Vlastní jméno 96
3. Řeč a rozhovor 100
4. Pravda, omyl a lež 107
5. Tvář 112
6. Čest, ctnost a úcta 115
7. Po dobrém a po zlém 119
8. Vina, trest a smíření 123
9. Láska jako péče o druhého 126
10. Osoba, společnost a svoboda 129

Doslov 132

Rejstřík 135

Literatura: 138

Slovníky: 138

Ostatní: 138

Osoba:

"Jednotlivá podstata rozumem obdařené přirozenosti."

Boethius, *Contra Eutychen*, III, 5

"To zvláštní a jedinečné v rozumných podstatách, které ovládají své jednání a nejsou jen puženy k činnosti jako jiné, ale činí samy ze sebe."

Tomáš Akvinský, *Summa theologica*, I, 29, 1, resp.

"To nejdokonalejší v celé přírodě, co jest samo pro sebe v rozumové přirozenosti."

Tomáš Akvinský, *Summa theologica*, I, 29, 3, resp.

"Trvalá totožnost rozumné bytosti se sebou samou."

J. Locke, *Essay concerning human understanding*, 2, 27.

"Ten subjekt, jemuž lze přičítat jeho jednání."

I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, AB 22

"Takový subjekt, pro nějž jeho subjektivita jest, neboť v osobě jsem cele pro sebe: je to jedinečnost svobody v čistém bytí pro sebe."

G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, § 35

"Konkrétní a podstatná jednota bytí aktů rozmanité povahy."

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, str. 384

"Jednotlivě přisuzované omezení co do možností jednání."

N. Luhmann, *Die Soziologie und der Mensch*, str. 148

Úvod

Lidé, kteří čtou knihy a chodí na přednášky, jsou dospělí, více méně hotoví lidé. Spoustu věcí už znají, dovedou, umějí - od nepravdělných sloves přes komplexní čísla až po tichomořské ostrovy. Dokonce i o člověku se ledacos naučili: o jeho kostře, svalech, orgánech, možná i něco o výživě a sexualitě. To všechno se ale týká "člověka vůbec", jako kdyby to byl někdo cizí - a ne mne jako osoby. Jenže právě v tom věku, kdy člověk začíná být dospělý, mívá sám se sebou starosti, a v těch mu tyto vědomosti nejsou mnoho platné. Proto někteří lidé hledají radu u kartářky a v astrologických rubrikách pestrobarevných časopisů: chtějí se o sobě dozvědět něco, co se týká jejich vlastního života. Chtěli by vědět, do čeho se mají pustit a na co si dávat pozor, co je pro ně dobré a co ne.

Horoskop tato knížka nikomu nenahradí a nikdo se z ní nedozví, jaký bude jeho individuální osud, mohl by se však dozvědět něco víc o sobě jako o jednotlivém člověku, přesněji o lidské osobě. O člověku, to jest zejména také o sobě, jak sami sebe denně zažíváme, včetně starostí, které to s sebou přináší. O tom, v čem jsme si jako lidé podobní, co dostáváme do vínku a čeho se nám naopak nedostává, ale co se přesto nějak týká vlastního života každého z nás. Jak uvidíme, není toho málo. Nakonec by z toho mělo být i jasné, co vlastně člověk v horoskopech hledá a proč mu v jeho starostech se sebou samým nemohou být mnoho platné.

Moderní doba klade velký důraz na lidskou svobodu, na uvolnění každého člověka z vnějších tlaků a překážek, které mu brání stát se plně osobou. Současná zkušenost však ukazuje, že vnější, občanská svoboda je sice nutnou podmínkou osobního rozvoje, ne však podmínkou dostačující: aby se člověk mohl stát osobou v plném slova smyslu, potřebuje se jistě zbavovat překážek, které mu bránily v dosahování jeho cílů, musí však zejména nějaké cíle mít - a to u člověka znamená, že je musí umět také hledat. Ještě do nedávné doby byl život většiny lidí zcela naplněn bezprostředními starostmi a každodenním obstaráváním potřeb. Teprve v tomto století se masově rozšířil nový fenomén "volného času" - a dnes se zdá, že se šíří víc, než je nám někdy milé, například v podobě nezaměstnanosti. Ta dnes v bohatých společnostech člověka neohrožuje na holém životě, ale spíš tím, že před něj neúprosně klade těžkou otázku: co si s ním počít? A to znamená, co si počít se sebou samým.

Jako všechno živé, i člověk potřebuje růst. Tak nás lidí na světě stále přibývá a aspoň v bohatších zemích jsme si zvykli také víc a víc spotřebovávat. Obojí však v poslední době

naráží na omezené možnosti naší Země. Jenže lidé a lidské skupiny naštěstí už dávno vynalezly i jiný způsob, jak růst: udělat ze svého života něco víc. Nejenom tím, že stále víc chceme, ale že toho, co máme, umíme také lépe využít. Tak lidé objevili kulturu jako soustavnou péči o to, jak být stále víc člověkem a jak si ve společnostech vytvářet stále bohatší a zajímavější prostředí. Objevili nejdříve svátky a slavnosti, kdy si nejen oddechnou od svých starostí, ale kdy si mohou navzájem nabídnout to nejlepší - a zároveň také předvést, co všechno dokáží. Kdy se jen nepočítá a neplánuje, ale také dává a dostává. Objevili jazyk, v němž můžeme nejen komunikovat, ale také trvale uchovávat všechno to, co výjimeční lidé vytvořili, a nabízet si navzájem své slovo, na něž se můžeme spolehnout. Zavedli závazný společný mrav a zvyky, které život zjednodušují a činí spolehlivějším, přehlednějším. Objevili hru, kde se učí nejen soutěžit a předvádět, ale také spolupracovat a přihrávat v prostředí idealizované spravedlnosti a bezpečí, kde se ani neúspěšné experimenty netrestají jinak než symbolicky.

Lidský život jistě není jen svátek a hra, nýbrž starost a také trápení. Jenže právě to, co se lidé při sváteční hře naučili a co si tam vyzkoušeli, dokázali pak prosadit i do všedního života jako právo, pomoc slabším nebo zdvořilost. A pak se ukázalo, že jen tam, se kde právě tohle lidem podařilo, vznikla z kultury civilizace, to jest bohatší a pohodlnější život pro všechny. Ovšem ani civilizace nemají jednou pro vždy vystaráno: všechny jejich instituce a vymoženosti nakonec závisejí na tom, že se o ně někdo soustavně stará, že o ně pečuje, že je přizpůsobuje novým podmínkám a rozvíjí. Tak vypadá skutečný, to jest také udržitelný rozvoj a růst. Pro tuto krajně důležitou činnost nejsou žádné obecné recepty, protože je to práce tvořivá. Nemohou ji za nás vyřídit jen "někde nahoře", protože se musí dělat úplně všude a každý člověk je k ní vlastně povolán. Ale doopravdy přispět k ní dokáží jen ti, kdo sobě a lidské společnosti rozumějí, komu na sobě samých i na jejich společenství záleží - a kdo je mají rádi. To jest statečné, odhodlané a vynalézavé lidské osoby. Lhostejní, znudění a pohodlní, kteří jen čekají na pravidelné krmení, na civilizaci konec konců pouze parazitují.

Mnoho mladých lidí se připravuje na povolání, která se zabývají lidmi, a to právě lidmi jako osobami. Budoucí učitelé, vychovatelé, sociální pracovníci, psychologové, a možná i budoucí právníci, novináři, politici, budoucí kněží, kazatelé nebo lékaři. Právě od učitelů a vychovatelů chceme, aby děti nejen něco naučili, ale zejména aby jim pomohli stát se dospělými lidmi, to jest - osobami. A i když se tento tajemný proces, v němž se z dítěte stává dospělý člověk, nedá popsat jako technologický návod, přece by každý, kdo se na něm chce podílet a kdo v něm chce dětem pomáhat, měl o člověku čili osobě vědět aspoň to, co se o něm vědět dá.

Je jistě pravda, že jako více méně dospělí lidé každý "o člověku" něco víme: známe sami sebe a máme své zkušenosti i s druhými a s lidskou společností. Zde nám ale půjde o něco víc, přinejmenším ve dvojitěm ohledu. Předně se pokusíme na tuto obecnou a spíše neurčitou "povědomost" soustředit a učinit ji tématem soustavného zkoumání a přemýšlení tak, abychom o ní dovedli i hovořit, abychom nejen sami sobě, ale člověku jako osobě pokud možno porozuměli. K tomu se ale za druhé dostaneme nejlépe tak, že se pokusíme ukázat a

vysvětlit, jak jsme se stali tím, čím jsme - totiž osobami. Při bližším přihlédnutí se ukáže, že cesta od novorozeného dítěte k dospělé osobě je nejen neobyčejně dlouhá, ale i složitá a pracná. Není ani zdaleka tak samozřejmé - jak by se mohlo zdát - že se to každému podaří. Právě proto ostatně potřebujeme učitele, vychovatele, psychology. A moderní společnosti, kde se toho mladý člověk musí naučit stále víc a přitom na něj mají rodiče stále méně času, musí stále víc spoléhat právě na to, že dětem na této klikaté cestě pomohou lidé, kteří to dovedou: profesionálové.

* * *

Tato knížka vznikla z přednáškových kurzů filosofické antropologie pro budoucí učitele a vychovatele na Karlově univerzitě v Praze. Měla by čtenáři zprostředkovat základní znalosti o povaze a hlavně možnostech lidské osoby v tom rozsahu, jaký může učitel či vychovatel potřebovat. Zejména u budoucích vychovatelů postižených dětí se ukázalo, že tato potřeba může být velice široká - a tomu odpovídal i zájem studentů. Pedagogické hledisko, které zde zřetelně převažuje, vyžaduje, aby výklad byl co možno prostý, jasný, ale také stručný. Při dané šíři tématu bylo třeba zvolit jakési jednotící hledisko, k němuž by se různé části mohly vztahovat. V této práci je to hledisko lidského jednání (v opozici vůči spíše pasivnímu a reaktivnímu "chování" např. behavioristické psychologie) jakožto charakteristického projevu lidské svobody. Odstup od bezprostředně dané situace, uvolnění od reakcí na přímé podněty jsou základní výbavou člověka jako nesespecializované a nehotové bytosti, která si své způsoby obživy, reprodukce i dalšího vývoje musí nacházet a zkoušet sama, a to právě tím, že jedná.

Vědecký ani filosofický výklad ovšem nemůže nikdy nahradit zkušenost s lidskou osobou. Protože musí zůstat všeobecný, nemůže ani naznačit úžasné bohatství možností a variant lidských povah a osudů. Proto se při přednáškách ukázalo jako velmi užitečné doplnit teoretický výklad četbou krásné literatury, zejména klasického románu, jak to ostatně "pragmatickým antropologům" doporučuje už Immanuel Kant (1798:121). Studenti měli za úkol přečíst například něco z Balzaca, Bunina, Dostojevského, Faulknera, Flauberta, Manna, Mauriaca, Shakespeara, Singera, Stendhala, Tolstého, Turgeněva a referovat o románových postavách jako osobách. Podobný postup vřele doporučuji i každému čtenáři. Právě klasický román (nebo divadlo) dává možnost nahlédnout "dovnitř" úplně jiné, cizí osoby, což je pro každého vychovatele zkušenost nad jiné cenná.

Knihy je rozdělena do tří částí, které se liší hlediskem i metodou. První část stručně shrnuje to nejdůležitější, co o člověku a jeho vývoji říkají různé dílčí vědy o člověku, počínaje fyzickou antropologií přes etologii, embryologii, etnologii, psychologii, sociologii až po jazykovědu a kulturní antropologii. Hranice mezi těmito vědami nejsou - a zejména nebyly - ovšem často nijak ostré, například mezi antropologií, etnologií a sociologií. Právě zakladatele a největší představitele těchto disciplin není snadné zařadit: byl Max Weber spíše sociolog nebo kulturní historik, Marcel Mauss antropolog, etnolog nebo sociolog, Georg Simmel filosof nebo sociolog? Spíše vnějškový charakter rozlišení jednotlivých společenských a humanitních oborů ostatně konstatuje i Wallerstein (1998). Pro antropologii je patrně charakteristické, že

už od Blumenbacha a Kanta souvisí s biologickým zkoumáním člověka a všímá si tedy především toho, co je všem lidem jako lidem společné, dokonce i přes hranice různých kultur. Na to naváže zkoumání vývoje člověka, jež ji spojuje s embryologií a paleontologií, i lidských společenství, kde se stýká s etnologií a sociologií. Těžištěm etnologických bádání je srovnávací studium předlitterárních či "přírodních" společností, zejména mimoevropských, a teprve v poslední době se její metody užívají i pro zkoumání skupin v současných civilizacích. Konečně v sociologii existuje dnes řada různých směrů a škol, z nichž některé mají blízko k filosofii (A. Schutz, P. L. Berger a T. Luckmann), jiné ke kulturní historii (N. Elias) a kritice společnosti (Z. Baumann, A. Giddens), její hlavní proud se ale opírá o kvantitativní výzkumy a sociometrii.]. Zahrnuje tedy to, co lze o člověku a jeho vývoji konstatovat a doložit vědeckou, tj. objektivující metodou. Vzhledem k našemu tématu se však musíme odvážit výsledky a názory různých věd o člověku jednak podstatně zjednodušit, jednak a hlavně uvést do souvislosti. Neboť právě o tyto souvislosti, které snad umožní povaze člověka hlouběji porozumět a přitom obzor jednotlivých věd z povahy věci přesahují, jde na prvním místě.

Druhá část je naproti tomu věnována soustavnému výkladu naší lidské zkušenosti, přesněji řečeno mé vlastní zkušenosti se sebou samým. Všímá si věcí, které "všichni víme": na tom je založena celá její metoda. Věcí, které není možné nijak dokázat - leda právě odvoláním na naši společnou zkušenost. Výklad je tu tedy převážně filosofický a fenomenologický: založený na vlastní zkušenosti, kterou má sice každý na dosah ruky, což ale vůbec neznamená, že by ji doopravdy učinil, to jest uvědomil si ji. Za normálních okolností totiž člověk především žije a jedná, sleduje své cíle a zabývá se svými starostmi, případně odpočívá. K tomu, aby si pořádně všiml, co a jak přitom vlastně zažívá a dělá, je třeba jistého návodu a cviku.

Také třetí část je převážně filosofická: všímá si toho, jak se setkáváme s druhými lidmi. Jak uvidíme, je totiž pro člověka charakteristické, že se stává osobou právě jen v jakési oklice, že se k sobě dostává oklikou přes druhého. Jako se člověk rodí jen přičiněním jiných, stává se sám sebou zprvu pouze tak, že "napodobuje" rodiče a sourozence, přesněji řečeno učí se přebírat, vstupovat do jejich rolí. Rodiče a později učitelé "učí" dítě stávat se sebou samým tak, že je doslova vedou, ukazují cestu a předvádějí, "jak se to dělá". Pokud se výchova podaří, přijde okamžik, kdy dosavadní dítě zjistí, že už to nepotřebuje - a stane se tak dospělým člověkem.

Aby se ovšem výklad úplně nerozplynul, bylo mnohé třeba také vynechat. Vzhledem k zaměření na lidskou osobu jsem předně silně omezil "makroskopický", hromadný pohled na lidské společnosti, typický spíš pro sociologii. O tématech různé organizace společností, neosobních institucí a mechanismů, které hrají v současných společnostech stále větší roli - jako je organizace moci, právo nebo peníze - bych rád pojednal v samostatné knížce. S těžkým srdcem jsem musel vynechat velmi bohatou oblast náboženství, která s lidskou osobou a s kulturou těsně souvisí, do této knížky by se ale rozhodně nevešla.

Studium znamená ovšem daleko víc než přečtení jedné knížky. K našemu tématu je dnes už k dispozici poměrně bohatý výběr další literatury, z níž se pro fyzickou antropologii nejlépe hodí důkladná - i když ne právě přehledná - encyklopedie Benešova (1994), populární etologie Morrisovy (1971, 1997) a vynikající antropologie Gehlenova (1997, první vyd. 1941), jež zasahuje daleko i do oblasti filosofické. Pro oblast kulturní a sociální antropologie je to předně standardní učebnice Murphyho (1999), učebnice Budilova (1995) a Soukupova (1996), zaměřené hlavně na dějiny tohoto oboru, a malá encyklopedie Hrdý a kol. (1994). Pro filosofickou oblast je to jednak stručný přehled Landgrebův (1968) a Petříčkův (1992), stále cenná práce Cassirerova (1977, pův. vydání 1944), Patočkovy přednášky (1995) a obě základní, ovšem také přiměřeně obtížná díla, totiž Heidegger (1996, původně 1927) a Lévinas (1997, původně 1961). Velmi dobrým úvodem do filosofie Lévinasovy je Casper (1998), z řady knih o filosofické etice lze doporučit zejména Spaemanna (1998) a k filosofii výchovy Palouše (1991). K doplnění výkladu může konečně posloužit i Sokol (1998), kde jsou některá témata vyložena z trochu jiného hlediska.

Pokud se nám podaří ukázat, že základním charakteristickým rysem člověka je jeho nehotovost, skutečnost, že "nežije, ale svůj život musí vést" jako každodenní úkol, čtenáře snad nepřekvapí, že se v závěru odvážíme poukázat i na to, co je před námi, co nás jako lidi a lidskou společnost čeká. Zde se ovšem rozevírá široký vějíř názorů, hodnocení a postojů, mezi nimiž je ten autorův jen jedním z možných. V konfrontaci s ním si tak může čtenář ověřit, do jaké míry pokročil nejen v pochopení, ale i v samostatném a praktickém přijetí svého vlastního úkolu být či stát se lidskou osobou.

Osoba jako ohrožený druh

Stará moudrost říká, že zdravý člověk je ten, který o svém zdraví nic neví, a tedy o něm ani nemluví. S tématem, jemuž se chceme na následujících stránkách věnovat, je tomu možná podobně: lidé patrně vždycky byli "osobami", jenže o tom příliš nevěděli a rozhodně nemluvili. Je to jen náhoda, že se téma lidské osoby ve filosofii a v psychologii objevuje až v tomto století? Ne že by tu nebylo na co navázat: v umění, v literatuře a v náboženství se jedinečné lidské osoby vyskytují nejméně čtyři tisíce let, ale výslovným tématem se osoba stává až v okamžiku, kdy si lidé začínají uvědomovat, že je jaksí ohrožena.

Toto ohrožení přichází nejméně ze dvou stran. Na jedné straně je to vznik masových společností, které se nutně byrokratizují a tedy nahrazují osobní vztahy neosobními. To není samo o sobě žádná chyba: finanční úřad nebo zdravotní pojišťovna nemohou s každým z nás navazovat osobní vztahy - a nikdo by o to ostatně nestál. Právě institucionální, neosobní vztah je zde zárukou rovného přístupu a dokonce ochranou proti případné zvlí a korupci. Jenže těchto neosobních vztahů v moderních společnostech prudce přibývá - a stejnou měrou slábnou a řídnou vztahy osobní, to jest ty, kde vystupujeme jako nezaměnitelní jednotlivci čili osoby. Ovšem osoba, jak ještě uvidíme, není nějaká hotová, trvalá věc, ba ani daný rys,

nezávislý na okolnostech: osoba vzniká a udržuje se jen tam, kde jsou osobní vztahy. Když jich povážlivě ubývá, jako by slábla i osoba sama: jsem-li všude jen občanský průkaz a rodné číslo, jsem to ještě já? Nebo možná přesněji: co potom znamená "já"?

Vážnost této hrozby vystoupila teprve v okamžiku, kdy se nové situace "oslabené osobnosti" pokusili využít totalitní diktátoři. Ještě než byli řídí v koncentračních táborech fyzicky zabíjeni, měli být zbaveni své lidské osoby: na zubožených postavách ve stejných hadrech, označených a oslovovaných zásadně svými čísly, už vskutku nebylo snadné rozpoznat, že se jedná o lidské osoby. Ře nešlo jen o nahodilé barbarství, nýbrž o promyšlený postup, nejlépe dokládá okolnost, že i v sovětských lágrech se postupovalo podobně.

Ale není třeba sahat pro příklady tak drastické. Dokonce i tam, kde se nám žije docela dobře a nic nám vlastně nechybí, podezřele přibývá situací, kdy se cítíme a kdy se chováme všichni stejně: bydlení, oblékání, stravování a dokonce i zábava jsou dnes stále častěji "masové", to jest charakterizované jen počty, objemy nebo procenty. A na rozdíl od vězňů v koncentračních táborech to všechno přijímáme dobrovolně a bez odporu, protože je to pohodlné - a snad to ani jinak nejde.

Stesky na uniformitu masové konzumní společnosti by se snad ještě daly odbýt jako pouze estetické, nebýt ovšem toho, že se "masově" začínáme také sami chovat. Nejlépe je to vidět na různých drobných pošetilostech. Tak vezme-li si někdo do hlavy, že chce jezdit autem, nic proti tomu - pokud si ti ostatní vezmou do hlavy něco jiného. Ale je-li nás najednou pár stovek milionů, vzniká zcela neřešitelný problém. Dokud se na Karlštejně scházelo v neděli pár turistů, mohli si ho v klidu prohlédnout a bylo všechno v pořádku. Když se tam chtěl jet podívat každý a začaly to být tisíce, museli ho pro veřejnost zavřít - jinak by z něho nic nezbylo.

Zatím jsme hovořili jen o vnějších projevech masovosti, masového chování. V mase, lépe řečeno v návyku na masové chování se ovšem nepozorovaně ztrácejí jisté lidské schopnosti, na nichž je existence lidských společností konec konců závislá. Jednou z nich je třeba odpovědnost, schopnost přičítat si své činy a nést i jejich důsledky, jednat s vědomím těchto důsledků. Když parta opilých kamarádů poničí železniční vagón, bude to asi muset nahradit. Je-li jich ale pár set nebo tisíc, zaplatí to celé dráha nebo pojišťovna - zřejmě proto, že tu už nejde o lidské jednání, ale o živelní katastrofu. Ty nejhorší škody ale nepáchají masy jako fanoušci ve vlaku, ale ve volebních místnostech: tam totiž mohou rozhodovat o tom, kdo bude řídit státy. Tentokrát bez jakékoli osobní odpovědnosti.

Osoba se ovšem ocitla v ohrožení ještě také z jiné strany, a to z docela jiných důvodů. Věda, jak věděl už Aristotelés, nemůže být nikdy o jednotlivém: všímá si jen toho, co je obecné. Proto je i jednotlivá, zvláštní lidská osoba zásadně mimo obzor vědy a i psychologie se (jakožto věda) zabývá jen tím, co je na ní vždycky stejné, všem (nebo aspoň mnohým) společné. Pod dojmem úžasných úspěchů vědy v minulém století vzniklo cosi, čemu se pak říkalo "vědecký světový názor": přesvědčení, že skutečné je jen to, co vidí a studuje věda. To

ostatní, co věda nevidí, případně vidět nemůže, jsou jen jakési přeludy nebo pověry, lidská přání a sny. A do této kategorie pak padla pochopitelně i lidská osoba. Mnozí se snažili "dokázat", že člověk vůbec není svobodný, že si jen představuje, jak je zvláštní a odlišný od ostatních živých tvorů, a že si své představy o sobě samém pak jen promítá do okolního světa.

Ře by to, co je zvláštní a jedinečné, nebylo skutečné, to si už dnes myslí málokdo. Přesto z onoho zvláštního domněle "vědeckého" postoje mnoho věcí zbylo. Předně dodnes určuje obsah toho, co se učí ve školách. Nebýt literatury a dějepisu, byla by i škola dodnes jen o tom, co je "obecné". To by samo nebylo ještě žádné neštěstí. Ale v důsledku toho přetrvává neurčitý pocit, že o tom, co je na každém z nás zvláštní, se vlastně nedá a dokonce jaksi nesluší hovořit, že to není téma pro vážné a věcné přemýšlení. Jenže o tom, o čem nikdy nemluvíme, se mluvit ani nenaučíme: nevíme, jak na to. A právě v tomto ohledu by tato knížka chtěla pomoci. Ukázat, předvést, jak se dá i o lidské osobě a její jedinečnosti hovořit, aniž bychom zabředli do soukromí, do nezávazných dojmů a pocitů.

Na rozdíl od jiných témat je totiž lidská osoba obtížně dostupná. Není ji vidět, nedá se na ni ukázat, nedá se vyfotografovat ani zvažít. Ačkoli každý, kdo mluví (ale také poslouchá, píše nebo čte), je jistě osoba, obrací se většinou k něčemu jinému, k něčemu mimo sebe. Mluví o počasí, o jídle, o šatech, o hokeji. Dokonce i když bude hovořit o sobě, bude to nejspíš o tom, co ráda jí, co si koupí na sebe, kam půjde na koncert - sotva o sobě samé. Osoba jako taková je nám druhým přístupná jen v tom, co sama nabízí, čím se projevuje navenek. Jak se tváří, jak jedná, co říká. Ani do velice blízkého člověka nikdy nevidíme a může nás velice překvapit: "Tohle bych do tebe nikdy neřekl!" Vedle těchto nepřímých náznaků druhé osoby je tu ovšem také naše vlastní vnitřní zkušenost se sebou samými, jenže tu zachytit je ještě daleko obtížnější. Člověk se to musí teprve naučit. A učí se to zase, jak uvidíme, zejména na druhých.

I. Člověk zvenčí

Abychom se nakonec dostali tam, kam chceme, to jest k hlubšímu pochopení lidské osoby, musíme začít oklikou. Než se odvážíme podívat na lidskou osobu přímo, bude užitečné, když nejdříve stručně shrneme to, co o člověku vůbec ví věda. Ještě Immanuel Kant mohl ve své Antropologii přírodovědecké otázky odbýt velice stručně (1798:322): k ničemu je totiž vcelku nepotřeboval. Dnes jsou pro nás významné jak samy o sobě, hlavně ve vývojových souvislostech, ale také proto, že v nich hledáme oporu i pro to, co musíme o lidské osobě usoudit bez možnosti přísné vědecké kontroly. Neboť biologická stránka člověka sice zcela neurčuje, přece však vymezuje možnosti, v nichž se i jeho jednání může pohybovat. Autoři jako Eibl-Eibesfeld nebo Arnold Gehlen jsou dokonce přesvědčeni, že by se i etické myšlení mělo opírat o výsledky některých přírodních věd daleko víc než dosud. Právě ve výsledcích třeba etnologie a etologie člověka můžeme totiž najít zajímavé poukazy na to, co je nám

lidem vůbec společné, na co si máme dávat zvláštní pozor a k čemu jsme jako takoví více či méně disponováni.

1. Podivný živočich

Ač se tomu naši předkové donedávna bránili, jsme dnes všeobecně přesvědčeni, že i člověk patří k živé přírodě. Má s ní totiž mnoho společného. Něco z toho je vidět na první pohled a lidé o tom nikdy nepochybovali. Tak má i zvíře hlavu a nohy, zuby a záda, oči a uši - stejně jako my. Nemá ovšem ruce, místo nosu má čumák či zobák a místo úst tlamu, protože nejí, nýbrž žere. Také pro pohlavní orgány a činnosti zvířat má jazyk často jiná slova. Zato zvířata vidí, chodí, sedí a spí stejně jako lidé a nikoho nikdy ani nenapadlo, aby tomu říkal nějak jinak. Uvidíme, jak je toto jazykové rozlišení přesné a dobře vystihuje, čím se jiným živočichům podobáme a čím se od nich lišíme. V posledních desetiletích však objevila věda, zejména genetika a molekulární biologie, zcela netušené příbuznosti, například ve složení živočišných tkání. Tak se mimo jiné ukázalo, že těla všech živočichů jsou složena z velice podobných buněk a stejných molekul, že syntéza těchto látek se řídí stejnými (a to velice složitými) mechanismy a analýzou genetického materiálu dovedeme dokonce určit "genetickou vzdálenost", jakousi míru vývojové příbuznosti různých živých organismů (Beneš 1994:257, 315).

Připomeňme si stručně jen ty nejnápadnější podobnosti všeho živého na rozdíl od skutečnosti neživé, neorganické (Rozsypal 1994:15). Na rozdíl od kamene nebo auta je člověk především živý. Kámen - díky svým vlastnostem - trvá tak dlouho, dokud ho voda, mráz a slunce nerozruší. Zato trvá sám a nic dalšího k tomu nepotřebuje. Živý organismus svého "trvání" dosahuje úplně jinak. K tomu, aby mohl žít, neustále potřebuje vodu a přísun potravy, tj. živin a energie; bez nich brzy zahyne. Žije tedy stále v těsné souvislosti se svým prostředím, žije v něm a z něho. Žít znamená být závislý. Za druhé netrvá, ale žije, to znamená rodí se, vyvíjí, roste, chátrá, zaniká. Ani v nejlepších podmínkách nevydrží libovolně dlouho, ale má už od začátku své dny - rozumí se, v jistých mezích - sečteny. Žít znamená růst, udržovat se naživu a nakonec umřít. Ale ještě než zanikne, pokusí se za třetí tento svůj život se vším všudy předat dál, rozmnožit se. Ne ovšem tak, že by vznikla přesná kopie dospělého jedince, ale nový, mladý, čerstvý organismus, který si celou životní dráhu zopakuje. Trvá tedy tak, že se periodicky obnovuje. Žít znamená život předávat.

Zvlášť tomuto třetímu rysu života věnovala příroda mimořádnou pozornost a rozmnožování, předávání života je také neobyčejně důmyslné a složité. Jednak jistě proto, že na něm všechno ostatní závisí, jednak možná i proto, že obnovování života nabízí příležitost ke změnám. Život se může přizpůsobovat, zdokonalovat, vyvíjet. - S některými rostlinami a většinou vyšších živočichů má člověk společné i to, že k rozmnožení jsou potřeba dva dospělí jedinci, sameček a samička. Protože žije ze svého okolí, potřebuje se v něm živý organismus nějak vyznat, rozlišovat, reagovat. Tato schopnost, zprvu jen jednoduchá dráždivost třeba na světlo,

se dál vyvinula až po smyslové vnímání, které živočichovi poskytuje užitečný obraz jeho okamžitého okolí. Jako většina živočichů, může se člověk pohybovat: není tedy na svém okolí závislý tak, že by musel čekat, až mu potrava "spadne do úst" - jako třeba masožravé rostliny - ale může se za ní sám vydat.

Ještě daleko nápadnější anatomické podobnosti vykazuje člověk ve srovnání s ostatními obratlovci, savci a zejména antropoidními (tj. doslova "člověku podobnými") opicemi. Tak je tu především shodná celková "konstrukce" těla: hlava, páteř a žebra, dva páry končetin, krevní oběh, zažívací a dýchací ústrojí, nervová soustava, pohlavní orgány. Podobnost smyslových orgánů včetně jejich umístění a rozložení, podobnost čelistí a chrupu, až po detaily na první pohled tak nahodilé, jako je třeba pět prstů ruky a nohy se stejným uspořádáním kosterních článků. Technik, konstruktér by určitě řekl, že se jedná jen o různé "modely", varianty téže základní konstrukce, jejichž podobnost nelze vysvětlit jen dodatečným výběrem na základě selekčních výhod.

Právě na pozadí této vsutku imponantní shody nabývají ovšem na významu i rozdíly, které lze rozdělit do čtyř skupin - jakkoli je to rozdělení ryze pomocné a všechny spolu úzce souvisejí právě svým účelem a funkcí. Jsou tu předně rozdíly anatomické, odlišnosti v utváření kostry, těla a jednotlivých skupin orgánů, za druhé odlišnosti funkční, týkající se účelu a použití těchto orgánů, za třetí výpovědi paleontologických nálezů, jež naznačují, jak postupně vznikly, a konečně odlišnosti embryologické, týkající se ontogeneze, počátečního vývoje každého jedince. Nad každou z nich se přirozeně vtírají otázky. I kdyby se snad někomu mohly zdát naivní nebo "antropomorfní", v naší souvislosti se jim nemůžeme vyhnout: čím to, že se člověk od svých nejbližších živočišných příbuzných už i anatomicky liší? Jaký význam měly a mají tyto odlišnosti? Mohly člověku přinést nějaké selekční výhody, za jakých podmínek a okolností? A konečně: mají navzájem něco společného, lze z nich vyčíst i něco víc? Všimněme si zase těch nejvýznamnějších vzhledem k tomu, co v této knížce sledujeme, totiž lidskou osobu.

Současní antropologové se shodují v tom, že nejvýraznější anatomické rozdíly mezi člověkem a jemu nejbližšími primáty souvisejí s bipedií, vzpřímenou postavou. Ostatně i paleontologické nálezy se zdají potvrzovat, že to byla patrně první ze změn, jimiž se člověk odlišil od primátů (Beneš 1994:28; Leakey 1998). Anatomicky to znamená především změny končetin: na rozdíl od zhruba stejně dlouhých končetin primátů má člověk přední končetiny výrazně kratší než zadní, tj. nohy, jednoznačně přizpůsobené pro chůzi po zemi. Oproti hákovitým prstům primátů se syndaktyliia s palcem v opozici není lidská ruka přizpůsobena pro lezení po stromech a má volně pohyblivé prsty. K chůzi po zemi se rozhodně nehodí a i malé děti chodí "po čtyřech" jinak než primáti: opírají se o dlaně a nikoli o hřbet ruky. Se vzpřímenou chůzí bezprostředně souvisejí i změny pánve a dvojité zakřivení páteře.

Na bipedii bezprostředně navazují změny lebky, zejména odlišné nasazení na páteř a posun *foramen magnum* směrem dopředu. Vyváženou polohou lebky na páteři odpadá potřeba silných svalů, které ji u jiných živočichů drží vzhůru. Tím se v lebce - podle některých

antropologů - vytváří prostor pro zvětšení mozku a vzniká typicky lidská tvář. Tu charakterizuje "stažení" čelistí zpět (oproti prognathii primátů), sblížení očních a oddělení od spánků, ortodoncie (kolmá poloha předních zubů vůči čelisti) a řada dalších změn, které je třeba vidět v souvislosti se změnami funkcí. Do přímé souvislosti se vzpřímenou chůzí uvedl D. Morris (1971) i pronikavé změny pohlavních orgánů: mimořádně velký penis bez kosti, posun vaginy k břišní straně těla a vznik druhotných sexuálních znaků, zejména ženských prsů a navenek ohrnutých, výrazně "vyšpulených" rtů.

Smysl, význam těchto změn lze ovšem pochopit jen v souvislosti se změněnou funkcí. Zatímco starší antropologie zdůrazňovala, že vzpřímená chůze znamenala menší jistotu v pohybu, zejména v nerovném terénu, novější výzkumy ukazují, že byla naopak energeticky výhodnější a úspornější. Zato v každém případě přinesla změnu zcela zásadní, totiž uvolnění rukou od pohybových funkcí. Uvolněné a nespecializované ruce pak vstupují do typicky lidské součinnosti s očima, obrácenými směrem dopředu: na rozdíl od většiny živočichů člověk může své ruce pohodlně sledovat a vytváří si tak nesmírně významný "zpětnovazební okruh" ruce - oči. Mimo jiné tak může sledovat, co a jak si vkládá do úst - "vidí si do huby". Právě součinnost rukou při požívání potravy vysvětluje, proč se člověk na rozdíl od většiny dospělých primátů obejde bez vyčnělých čelistí (prognathie) a dopředu vykloněných předních zubů, sloužících k uchopování potravy. Ale i jinak dává součinnost rukou a očí člověku zcela ojedinělou schopnost jemného a přesného zacházení s předměty v tom omezeném prostoru, kam ruce pohodlně dosáhnou. Dokud je člověk převážně v pohybu - jako lovec, sběrač i zemědělec - převažuje okolnost, že "dosáhne" na své předměty tam, kde ony samy jsou. Teprve přechodem k "usedlému životu" v doslovném slova smyslu, kdy si své předměty přinese ke zpracování domů a usedne ke stolu, vynikne význam tohoto privilegovaného místa v dosahu rukou a očí, nyní kulturně "zhmotněného" v podobě desky pracovního stolu. Teprve sedící člověk se může stát řemeslníkem, výrobcem dosud nevidaných, jemně zpracovaných věcí, předmětů užitných i uměleckých, a stůl mu to výrazně usnadní. - Kromě toho ovšem hrají ruce významnou roli i v neverbální komunikaci pomocí gest, která stále doprovázejí naši řeč (Fraňková 1997:49nn; Morris 1997:13n.).

Další shluk funkčně souvisejících změn navazuje na zkrácení čelistí, absenci prognathie. Díky uvolněné ruce už člověk nepotřebuje chápat potravu přímo čelistmi, resp. tlamou: nežere, nýbrž jí. Příslušná změna ústní dutiny a jazyka je pak nezbytnou podmínkou pro vznik artikulované hlasové komunikace - jazyka; další podmínku tvoří změny hrtanu a hlasivek, jež se protáhnou až do lidské ontogeneze (pokles hlasivek, mutace). Pro člověka typické citlivé rty mají kromě toho, jak jsme viděli, i druhotnou funkci sexuální. Zvláštní význam pro srovnávací anatomii má chrup: je totiž vůči evolutivním změnám mimořádně konzervativní a na druhé straně patří zuby mezi nejlépe zachované části koster a paleontologických nálezů. Lidský chrup vykazuje řadu rysů spíše "archaických", rozhodně nikoli specializovaných: chybí výrazné špičky i mezery před premoláry, jimž opět chybí typická specializace - ať už šelmy nebo býložravce. Nápadným znakem člověka je hladká pokožka bez srsti, o jejímž

významu se také stále diskutuje. Zdá se, že člověku přinesla jednak daleko aktivnější možnosti regulace tělesné teploty pocením, jednak rozšíření hmatu na celý povrch těla, významné i pro sexuální chování. Naopak ztrátu kožního pigmentu spojují antropologové teprve s rozšířením člověka do chladnějších oblastí Země.

Vývojové odlišnosti člověka od primátů tvoří tedy několik funkčně dobře provázaných skupin. Zarážející jsou na nich ovšem dvě věci. Jednak pozoruhodná souvislost, okolnost, že jedna bez druhých by neměla smysl, což navozuje představu předem promyšleného účelu a je asi věčným argumentem různých "kreacionismů". A za druhé jako by směřovaly někam "nazpátek". To je třeba vysvětlit. Běžně známé evoluční změny orgánů směřují k diferenciaci a specializaci, kdy jedna z možností orgánu převládne na úkor druhých. Proto zná evoluce tolik "pastí" či slepých uliček přílišné specializace, z nichž se ovšem živočich evoluční cestou nemůže dostat nazpátek. Kdežto u člověka jsme zjistili pravý opak: jeho orgány jsou často univerzálnější, méně specializované než u primátů. Jako by byly "starší", původnější. Z toho hned plyne, že vývoj člověka "z opice", tj. z nám známých, žijících druhů opic rozhodně nepřipadá v úvahu. Člověk nemohl vzniknout tak, že by pod tlakem dejme tomu změny podnebí prostě "slezl se stromu". Ale že by se naopak primáti vyvinuli z člověka, je vyloučeno už z paleontologických dat: primáti jsou zřejmě starší.

Už v minulém století vyslovil německý učenec E. Haeckel odvážnou hypotézu: podle ní vývoj zárodku, embrya, v podstatě sleduje, kopíruje vývoj druhu. Embryogeneze je obrazem fylogeneze. Haeckel sám se domníval, že jde o evoluční "zákon", ale ani jako vědecká hypotéza tento názor už dnes neobstojí: o embryogenezi i fylogenezi víme dnes daleko víc a příliš mnoho jednotlivých skutečností Haeckelovu názoru odporuje (Wolpert 1996:181). Přesto je to názor podnětný, a v tomto smyslu užitečný. Vystihuje mimo jiné i to, že jak fylogenetický, tak ontogenetický vývoj postupuje směrem k hlubším, výraznějším specializacím. Překvapivý rys anatomických odlišností člověka se na základě této hypotézy pokusil vysvětlit holandský antropolog L. Bolk. Nespecializované, archaické formy lidských orgánů nemusí být podle něho výrazem "stáří" fylogenetického, nýbrž embryologického: člověk si prostě až do dospělosti udržuje některé embryonální, zárodečné rysy, což Bolk nazval "neoténií", tj. prodlužováním dětství (Beneš 1994:309).

Bolkova hypotéza vysvětluje řadu skutečností. Veliká hlava, nespecializované přední končetiny, kůže, vlasy i oči bez pigmentu, tvar ušních boltců, poloha *foramen magnum*, krátké čelisti a kolmé zuby - to všechno připomíná charakteristické rysy embryí primátů. Někteří se s nimi dokonce rodí a například malý šimpanz má chlupy právě jenom na temeni hlavy. Až během dvou měsíců obrostou celý. Lidská gestace, těhotenství, jak známo, trvá v průměru 9 měsíců (přesněji 280 dní), tedy zhruba stejně jako u antropoidních opic, a přesto se lidské novorozeně rodí výrazně nehotové: lidský porod je "fyziologicky předčasný" (Portmann 1956a). Kdyby mělo dosáhnout srovnatelného stupně s ostatními savci, musela by je matka nosit asi 21 měsíců. Váha novorozence se zdvojnásobí u vepře za 14 dní, u skotu za 47, u koně za 60, kdežto u člověka až za 180 dní (Gehlen 1997:103; Beneš 1994:231; Dobzhansky

1967:58). Na "předčasnost" lidského porodu se lze dívat ze dvou stran. Jednak zřetelně souvisí s velikostí lidské hlavy a se změnami pánve, vyvolanými bipedií: porod je u člověka i tak velmi obtížný a větší dítě by se už normální cestou narodit nemohlo. Na druhé straně má předčasný porod možná i hlubší funkci: dítě je tak dříve vystaveno vlivu okolního prostředí a bohatství smyslových vjemů, jimž se musí bolestně přizpůsobit. Ve svých devíti měsících k tomu má patrně lepší předpoklady než později.

Ale i další vývoj člověka probíhá podivuhodně nerovnoměrně, jako by byl v určitých fázích zadržán, zabrzděn - a jindy naopak urychlen. Tak rychlost tělesného růstu po narození rychle klesá, kolem osmého a čtrnáctého roku se však krátce a prudce zvýší, až v osmnácti prakticky končí (Bogin 1997:79). Ve srovnání s primáty je člověk "opozděn" například ve výměně chrupu - a to znamená, že je déle odkázán na zvláštní dětskou stravu - v nesrůstání lebečních švů a zejména v pohlavním dospívání. Lidský vaječník má ve čtyřech letech už dospělé rozměry, všechny pohlavní orgány dosahují zralosti až mezi 12. a 14. rokem, ale ani v té době ještě nemohou rozumně fungovat a skutečné reprodukční "plnoletosti", která přirozeně zahrnuje i schopnost děti uživit a vychovat, dosahuje člověk v průměru až někdy v osmnácti - dvaceti letech.

Na rozdíl od např. hlodavců, u nichž stačí odlišovat mládě a dospělého, přistupuje u společensky žijících savců ještě období dospívání. Ontogenetický vývoj člověka je ovšem ještě složitější a lze jej zhruba rozdělit do šesti období: věk kojence a batolete (asi do 3 let, což je v přírodních společnostech průměrný věk odstavení a tedy také interval mezi narozením následujících dětí), dětství (do 7 let, kdy mozek dorůstá do dospělých rozměrů, dítě si osvojuje nové intelektuální schopnosti a trvalé zuby mu umožňují příjem dospělé stravy), mladistvý či školní věk (do 14, tj. do ukončení puberty s prudkým zrychlením růstu), dospívání (do 19 u žen, do 21-25 let u mužů), dospělost a stáří. Nejrychleji se tedy vyvíjí mozek, poněkud pomaleji chrup, ještě déle probíhá tělesný vzrůst a jako poslední přichází schopnost reprodukce. Ve srovnání s primáty žije člověk dlouho: věk první menstruace, ukončení tělesného růstu i biologický věk smrti je u něho téměř dvojnásobný (Dobzhansky 1967:58). Jeho dospívání je však, jak jsme právě viděli, také složitější a členitější, což nelze vysvětlit jen lineárním zdržením či zbrzděním. Jakkoli tedy řada antropologů uznává neotenií jako možné vysvětlení některých rysů lidské evoluce a dospívání (Gould 1977; Godfrey 1996), je zřejmě třeba hledat i jinde.

Současná antropologie si navíc klade také otázku "evolučních výhod": čím tyto změny přispěly k úspěchu lidského druhu. Tak pro člověka specifické období dětství s urychleným vývojem mozku a intelektu mohlo péči o děti přesunout na jiné dospělé (*babysitting*) a ulehčit tak matce, přičemž malý tělesný vzrůst znamená zřetelnou energetickou úsporu. Pokusy se prokázalo, že typické "dětské" proporce vyvolávají u všech lidí silnou náklonnost a ochotu chránit, což se dnes běžně využívá i v reklamě. Nesmírně dlouhé období dospívání dovoluje spojit velké nároky na sociální přizpůsobení a učení se zachováním vysoké plastičnosti, tj. individuální schopnosti přizpůsobit se různým vnějším podmínkám. Všechno dohromady je to

však součást zásadně úspěšné lidské reprodukční strategie: lidský pár má sice poměrně málo dětí, z nich se však dožije dospělosti víc než u kteréhokoli z ostatních primátů. Na této strategii veliké "investice" do každého dítěte se pak podílí jak prodloužené dospívání, odklad reprodukční zralosti, tak i zdánlivě "neproduktivní" stáří (Bogin 1997).

Už z tohoto velice letmého přehledu je vidět, jak vcelku drobné rozdíly v anatomii provázejí hluboké odlišnosti funkce a chování. Odtud lze mimochodem také vysvětlit, proč se odpovědi různých vědců na otázku poměru člověka k primátům tolik liší: je to do značné míry dáno pohledem, hlediskem. Pro ty, kteří si všímají hlavně anatomických hledisek, je přirozené vidět člověka v těsném příbuzenství, kdežto pro ty, kteří se zabývají hlavně funkcemi a chováním, je vzdálenost mezi člověkem a primáty daleko větší. Tento rozdíl pohledu a postoje se bude dále prohlubovat, jak se budeme blížit člověku jako osobě.

Anatomické rozdíly mají pro náš účel sice pomocný, přece však nezanedbatelný význam. Naznačují totiž jisté rysy a tendence, které, jak uvidíme, charakterizují člověka i v jiných oblastech. Podívejme se nyní na odlišnosti v chování, ve způsobu života. Začneme zase tím, co bezpečně víme, resp. můžeme vědět: paleontologickými nálezy, jež doplníme o výsledky etnologické. Za posledních sto let se paleontologům podařilo objevit po celém tropickém a subtropickém pásu Starého světa stovky kosterních pozůstatků, které podávají o vzniku člověka přece jen ucelenější obraz (Beneš 1994:49-105). Člověk se pochopitelně neobjevil najednou, vývoj probíhal pozvolna a nějakou ostrou hranici tu nelze stanovit. Vědci se dnes ale shodují v tom, že někdy na přechodu od třetihor ke čtvrtohorám se už objevují formy, u nichž lidské rysy zřetelně převažují, a tyto rysy dávají biologický smysl jen v souvislosti s docela jiným způsobem života a obživy. I ten se sice v některých ohledech (význam sexuality, delší péče o mláďata atd.) připravoval u vyšších primátů, už u prvních lidí však přesto znamenal skutečnou revoluci.

Tuto revoluci tvoří zase několik dílčích změn, které možná nemusely proběhnout úplně souběžně, nicméně se vzájemně doplňují a podmiňují. O jednotlivých změnách v anatomii i v chování, o bipedii (vzpřímené chůzi), o uvolnění ruky, o změnách sexuality a o prodloužené péči o mláďata jsme se už zmínili. Ty však dostávají smysl teprve vcelku. Začneme právě sexualitou. Její význam se už u některých primátů rozšiřuje: přestává být jen prostředkem předávání života a stává se důležitým prvkem, který pár udržuje trvale pohromadě, jak si to vyžaduje "nehotovost" mláďat. Trvalá sexuální vnímavost, vymizení období říje (estru) a silný emocionální, až extatický náboj, který je u člověka s pohlavním aktem spojen, musí nejen pomoci udržet rodičovský pár dlouho pohromadě, ale hlavně nahradit automatismus instinktů, u člověka značně oslabený. Zatímco pro všechny živočichy je příležitost k páření ve vhodné době spouštěcím signálem instinktivního jednání, pro člověka je to právě jen příležitost. Kromě sacího reflexu kojence, některých obranných reflexů a univerzální dětské zvědavosti je u člověka jinak spojení mezi "podnětem" a jednáním obvykle nepřímé a prochází vždycky více či méně vědomou kontrolou.

Tato skutečnost vedla některé antropology k názoru, že člověku vrozená instinktivní výbava téměř chybí (Montagu 1956, Gehlen 1997). Zejména etologická bádání však jednoznačně prokázala, že vrozených vzorců chování nemá člověk méně než jeho nejbližší živočišní příbuzní. Většina lidských vzorců je těm zvířecím dokonce nápadně podobná a dá se z nich evolučně odvodit (Fraňková-Klein 1997:24, Eibl-Eibesfeld 1998:19nn, Morris 1997). Člověk se však podstatně odlišuje tím, že vyvolání těchto druhově specifických a automatizovaných vzorců daleko více podléhá vědomé kontrole. Tak se lidský úsměv silně podobá úsměvu lidoopů, přinejmenším u dospělého člověka však nemusí být jen bezděčný, vyvolaný přímým podnětem: člověk jej dovede jak potlačit, tak také vyvolat a dokonce i předstírat. Přesto jsou ustálená gesta i pro člověka velice důležitá, zejména proto, že jim každý rozumí.

Změna od instinktivního, bezděčného chování či bezprostředního reagování na určité podněty k více či méně kontrolovanému jednání je přitom pro člověka zcela nezbytná. Protože není pevně "naprogramován" na žádnou určitou strategii obživy a uhájení života, je nebo může být pro člověka podnětem téměř cokoli. Nejenom příslovečný banán nebo samička, ale doslova cokoli, co je na dosah, může být pro člověka životně důležité. Například proto, aby obstál i tam, kde vůbec žádné banány nerostou, kde se jediná dosažitelná potrava musí hledat pod sněhem, lovit ve vodě anebo dokonce - vypěstovat. To je pravý význam lidské "plastičnosti": že člověk není spolehlivě vybaven pro žádné určité životní prostředí, pro žádnou specifickou strategii života, ale musí si svoji obživu a strategii pokaždé znovu hledat, vymýšlet, zkoušet - anebo se jí naučit od starších v typicky lidském předávání, z něhož vzniká tradice a kultura.

Tomu odpovídá i neobvyklá šíře jeho pohybových a smyslových možností, ale hlavně typická "hravost", nutková potřeba všechno ohmatat, okusit, prohlédnout - zkrátka poznat. Takové přetížení podněty by bylo pro bezprostředně reagujícího živočicha zhoubné: dostával by se totiž do neustálých konfliktů mezi podněty, na což řada živočichů reaguje kolapsem - například tak, že usne. Soupeření mezi různými instinkty u obratlovců přirovnává Konrad Lorenz k "parlamentu instinktů" (Eibl-Eibesfeld 1998:14). Má-li naopak člověk i v této - pro něho typické a trvalé - situaci obstát, musí si mezi podněty vybírat, musí být schopen některé odložit, odsunout, případně prostě ignorovat, potlačit. Ale ani tento výběr nemůže být "univerzálnímu živočichovi" pochopitelně pevně určen předem, nýbrž musí být ponechán na jeho vůli, případně - později - na jeho zkušenosti, získané v daném prostředí. K tomu se ještě vrátíme v následující kapitole.

Mimořádně obtížný úkol, hledat a nacházet životní strategie v každém daném prostředí, by patrně nebyl vůbec zvládnutelný, kdyby na to byl člověk sám. Také proto zřejmě člověk od nejstarších dob žije ve skupinách a společensky. Ve skupinách sice žijí i jiní živočichové, primáti, savci i hmyz, jejich skupinová součinnost je však buď velice volná a povrchní, anebo více méně pevně naprogramována, určena vrozenou instinktivní výbavou. U blanokřídlého hmyzu, například u mravenců, termitů nebo včel, je takto pevně určena i vzájemná hierarchie společenských "funkcí" a rolí v rámci mraveniště či úlu, která se promítá až do výrazných anatomických odlišností. To všechno ale pro člověka jako živočicha, který se svojí vrozenou

výbavou neřídí, nýbrž který ji naopak musí ovládat, vůbec nepřichází v úvahu. Neboť ten musí neurčenost svého přirozeného vybavení kompenzovat jedine pružností, vynalézavou adaptací na nejrůznější podmínky a příležitosti - jak to ostatně rozmanitost způsobů obživy a organizace lidských společenství výmluvně dokládá. Neurčenost instinkty a odkázanost na stále složitější spolupráci je také důvodem, proč má pro člověka takový význam komunikace, sdělování a vyjadřování, jež postupně vede až ke vzniku řeči a jazyka.

Dostává-li ovšem člověk do vlastních rukou rozhodování nejen o tom, kterého podnětu si všimne a který zanedbá, ale i o tom, jak a čím se bude živit, a dokonce i o tom, jak si bude organizovat spolupráci ve skupině, je už jen krůček k tomu, aby si všiml, že si podobně musí organizovat či přizpůsobovat své prostředí. Všimne si toho pochopitelně až ve chvíli, kdy mu nic jiného nezbude. Ale v krajní nouzi je člověk už vybaven vším potřebným, aby mohl začít cílevědomě pracovat. Má volné, nesespecializované ruce, má oči, jimiž může činnost rukou sledovat, dovede vybírat i odkládat podněty, poznávat a sbírat zkušenosti a umí si organizovat spolupráci v rodině i v širší skupině. Bude k tomu jistě potřebovat spoustu dalších dílčích schopností a dovedností, k nimž se dostaneme v dalších kapitolách. Ale už teď je zřejmé, že jeho vztah k okolí se bude čím dál tím pronikavěji lišit od vztahu živočicha k jeho specifickému prostředí. Proto je řada antropologů přesvědčena, že by jenom zavádělo, kdybychom dále hovořili o "životním prostředí" člověka. To má smysl u živočichů a vůbec organismů, které jsou na určitý typ prostředí (ekologickou "niku", tj. doslova zákoutí, výklenek) přesně přizpůsobeny a tvoří s ním tak funkční celek. Člověk, jak ukázal von Uexküll, žije naproti tomu ve světě, který si volí, který poznává, který si přizpůsobuje a zpracovává - pochopitelně se všemi riziky, jež tato svoboda přináší (Landgrebe 1968:78). Představa "životního prostředí" člověka zavádí tím, že navozuje jednak představu něčeho specifického, zejména však přírodně daného a neměnitelného protikladu "kultury". Jako kdyby člověk vůbec mohl žít, aniž by své "prostředí" měnil, případně vytvářel. Přitom nejen prostředí městské, ale už zahradnické a zemědělské vzniká právě teprve lidskou prací. Člověk zkrátka nežije v prostředí, nýbrž ve světě.

2. Vnímání, zvědavost, učení

Od docela malého dítěte, které právě okusuje plastické zvířátko, až po prošedivělého vědce nad mikroskopem se člověk, pokud jen může, věnuje své oblíbené činnosti: poznávání. Obhlížení, očíhávání a ochutnávání sice provozují i zvířata, je tu však jeden podstatný rozdíl. Kojenec si věci nedává do úst proto, že by měl právě hlad, a ani vědec v mikroskopu nehledá něco k snědku. Jejich činnost míří k čistému poznání jako takovému, bez jakýchkoli praktických postranních úmyslů. Je to "poznání pro poznání". Tato činnost je pro člověka specifická do té míry, že si jí různí myslitelé už dávno všimli a dospěli k názoru, že hlavním cílem a snad dokonce posláním člověka je právě a jenom poznávání a poznání.

Je to pravda? Lidské poznávání, vyrůstající z dětské hravosti a zvědavosti, zpravidla skutečně nesleduje žádný bezprostřední cíl. Nebo možná lépe, jeho cílem je samo poznání a radost z něho. Ale toto poznání už není tak samoučelné a nezištné, jak by se mohlo zdát. I když mu třeba není k ničemu teď hned, přece jen se jednou možná bude hodit. Viděli jsme, že člověk je smyslově dobře vybaven: pro každý z jeho smyslů by se sice asi našel v přírodě živočich, který ho v tom předčí, ale v souhrnu jsou možnosti lidských smyslů pozoruhodné (Milne 1962). Tak je náš zrak schopen za příznivých okolností vnímat už několik málo světelných kvant, a je tedy téměř na hranici fyzicky možného. Rozdíly ve výšce tónu dokážeme rozlišit s přesností lepší než jedno procento a lidé s "absolutním sluchem" tak dokáží určit i kmitočty. Na hladké ploše nahmatáme rozdíly menší než setina milimetru a schopnosti lidského čichu dodnes úspěšně vzdorují všem pokusům nějak je změřit.

Člověk je tak od útlého dětství a od rána do noci doslova zaplaven spoustou "informací", v níž by se musel utopit. Mezi živočichy najdeme takové, kteří mají už své smyslové orgány striktně omezené. Tak obyčejné klíště vnímá jen světlo a pach potu, přesněji kyseliny mléčné, a to mu k životu stačí: za světlem leze vzhůru a když ucítí pot, spustí se dolů v naději, že padne na teplokrevného hostitele. A to je všechno. Smyslový "svět" jiných živočichů je sice podstatně bohatší, vjemy se jim ale účinně filtrují jen na ty užitečné. Tak mnozí živočichové "vidí" jen to, co se pohybuje, anebo vůbec jen své specifické podněty: nebezpečí, potravu, příležitost k páření. Všechno ostatní je nechává úplně lhostejné. Možná jste si všimli, že psův obraz v zrcadle nic neříká, patrně proto, že ho zároveň necítí. To si člověk, jak už víme, nemůže dovolit. Na rozdíl od jiných, přesněji adaptovaných živočichů totiž předem neví, které vjemy jsou důležité a které ne. Kromě toho nesleduje nikdy jenom holé "přežití", ale hledá v životě štěstí a smysl. Musí tedy postupovat úplně jinak.

Brzy po narození je už dítě vystaveno záplavě smyslových vjemů a psychologové zjistili, že mu to zprvu není nijak příjemné. Když si na to za pár měsíců jakž takž zvykne a ovšem pokud získá jistou základní důvěru ve svět, začne se systematickým zkoumáním svého okolí. Všechno, co mu padne do oka, si prohlédne ze všech stran, ohmatá, očichá, ochutná - a odloží mezi "známé věci". Až se naučí mluvit, dovrší tuto činnost tím, že věc dostane název, jméno. Tím je zařazena, oceněna a pro tuto chvíli odložena, dokud se nevyskytne příležitost, kdy by se mohla hodit svými vlastnostmi: jako pevná podložka, jako nástroj nebo také jako ohrožení. Člověk se tedy velice brzy učí vyrovnávat se svým okolím tak, že jednu věc po druhé bere do ruky, důkladně a soustavně poznává, oceňuje - a odkládá na jindy. Výsledky svých zkoumání si totiž nejen pamatuje jako jednotlivá "fakta", ale hlavně abstrahuje, zobecňuje, třídí. Hledá mezi nimi pravidelné souvislosti a vztahy, čímž se účinnost tohoto poznávání úžasně rozšiřuje. Už v této hloubce leží antropologické kořeny vědy, filosofie, umění.

Malé děti si nějakou dobu vystačí s tím, co je k dispozici v postýlce a v dětském pokoji, později v kuchyni, ale pak už se dožadují dalších a dalších příležitostí: venku na ulici, v lese, na nádraží a později ve škole, v zoologické zahradě nebo v museu. Dospělého člověka, který má tohle základní cvičení v poznávání světa už za sebou, poznávací touha přece jen znovu a

znovu přepadá - proto se dívá na televizi, čte noviny a knihy, navštěvuje obchodní domy a jezdí na "poznávací zájezdy" do ciziny. V běžném, známém domácím prostředí, kde už ho nic nemůže překvapit a kde stačí jen ráno letmo zkontrolovat, že je všecko v pořádku, upadá i člověk aspoň zdánlivě do jakési letargie a nezájmu. Starý člověk sedí před domem, hřeje se na slunci a nic jiného ho nezajímá. Ale mezi ním a kočkou, která se chová podobně, je jeden podstatný rozdíl: člověk je apatický proto, že všechno kolem sebe dobře zná, protože to už dávno a důkladně prozkoumal. Vedle mnoha jiných a složitějších funkcí je pro člověka domov také místem, kde si odpočine od návalu nových, neznámých věcí. Proto se tam cítí dobře a bezpečně - dokud ho známé prostředí nezačne nudit a nevyžene hledat štěstí někam "do světa".

Když si dítě hraje, dělá tedy ve skutečnosti velice závažnou činnost. Nejenom že se cvičí ve zručnosti a v zacházení s věcmi, jako se kotě cvičí k lovu, ale vytváří si základní přehled o svém okolí, pořádá si je a nachází v něm elementární zákonitosti, které mu umožní žít i v podstatně odlišném prostředí a později se nerušeně věnovat jiným, možná ještě vážnějším věcem - třeba práci. Z opakovaných, pravidelných zkušeností a souvislostí vyrůstá představa, přesněji hypotéza, zákonitosti, souvislosti, která se nejen může, ale musí opakovat. Mezi takové zákonitosti patří třeba neproniknutelnost pevných těles (hlava versus zábradlí postýlky), skutečnost, že něco je blízko a něco daleko (a vypadá pak menší), že věci zůstanou ležet tam, kam jsme je položili (dokonce i tehdy, když je mezitím nějakou dobu nevidíme), že co není vidět, může být jen zakryto něčím jiným, že všechny věci padají dolů - až po pevné přesvědčení, že každý pohyb má nějakou příčinu. Tak jsme se nenápadně vrátili k prošetřivělému vědci, protože to, co jsme právě řekli, není nic jiného než "zákon kauzality", základní předpoklad každé empirické vědy. A vida - i ten člověk objevuje už v postýlce.

Svět, v němž se malé dítě učí orientovat a vyznat, není samozřejmě jen svět předmětů, hmotných věcí, ale zejména také svět druhých lidí a vztahů mezi námi. I v něm platí důležitá pravidla, na něž dítě dříve či později narazí stejně jako na neprostupnost své postýlky. Starostliví rodiče mohou své ratolesti dlouho a daleko ustupovat, protože je ještě malá, a snadno přehlédnou okamžik, kdy je už na čase s tím přestat. "Maličký" prostě zkoumá své možnosti a dokud nenarazí, přirozeně pokračuje dál - až může začít své okolí přímo terorizovat. To ovšem v žádném případě není jeho "vina", nýbrž chyba těch, kdo mu to dovolili, kdo mu existenci omezení vlastně zatajovali déle, než je zdrávo. Zde jim mohou výrazně pomoci starší sourozenci, kterým trpělivost s výboji a experimenty nového přírůstku dojde obvykle dřív - a začnou se domáhat "spravedlnosti". To znamená, že místo stereotypního a jednostranného ospravedlnění "je ještě malý" se musí při řešení konfliktů začít brát zřetel na jiné okolnosti, třeba "kdo si začal". Také toto střetnutí s omezující skutečností, s Freudovým "principem reality", je pro vznik lidské osoby nesmírně důležité a pochopitelně záleží na tom, kdy a jak k němu dojde. Zda je malý člověk dokáže pochopit jako střetnutí s řádem a začne si tak vytvářet představu spravedlnosti, anebo zda se mu ukáže jen jako střet dvou libovůlí, v němž vítězí ten silnější nebo dokonce bezohlednější. Zda mu

dospělí laskavou a srozumitelnou důsledností předvedou, co je skutečná autorita, která sice omezuje, o níž se však lze také spolehlivě opřít. Nebo zda mu ji svou tvrdostí a malicherností zoškliví, případně zda je utvrdí v tom, že se chovají vlastně stejně jako ono, to jest zkoušejí, co jim projde, a využívají přitom jen své převahy. V tomto případě si dítě pochopitelně počká, až se síly vyrovnají - a pak svým zděšeným vychovatelům všechno s úrokem vrátí.

3. Muž a žena

Předávání života je, jak jsme viděli, pro všechno živé ústřední téma: pokud se nepodaří, živočich vyhyne. Nebo obráceně: na světě se udržely jen ty organismy, které se o předávání života dokázaly dobře postarat. Co to znamená, je pěkně vidět už na rostlinách: to, čemu říkáme "květiny", jsou vlastně jen pohlavní projevy rostlin, bez nichž by laik různé druhy sotva rozlišil. A jak je postaráno o oplození a vznik semen, může si každý prohlédnout na kukuřičném klasu: pod několikanásobným obalem je ještě vrstva bělavých vláken, která slouží jen k tomu, aby se pylové zrnko bezpečně dostalo k vajíčku, jež je před nepohodou dobře ukryto. Podobně pozoruhodné jsou i způsoby, jimiž se rostliny snaží co nejlépe uplatnit svá semena: od křídélek a padáček, jež je mají dopravit co možná daleko (javor, smetanka), přes skořápky, jež je chrání (ořechy), a dělohy s výživou (hrách, žaludy), až po dužnaté návny, které využívají k transportu různé živočichy (jeřáb, třešeň).

S lidským rozmnožováním je ovšem problém: jak je spolehlivě zajistit u živočicha, který není bezpečně a spolehlivě řízen svými vrozenými automatickými? Proto je právě u člověka pohlavní stránka neobyčejně rozvinuta. Jako většina vyšších živočichů existuje i člověk ve dvou pohlavních variantách, které se od sebe liší nejen primárními, ale i tzv. sekundárními pohlavními znaky. Proč? Obecně platí, že pohlavní dimorfismus, podvojnost, vnáší do rozmnožování prvek jakési soutěže: rozmnožení se podaří jen těm jedincům, kteří to u svých protějšků "vyhráli", kteří si je našli a kteří je k tomu nějak přiměli. Můžeme předpokládat, že i tento selektivní prvek přispívá k udržení kvality populace. Kromě toho se při pohlavním rozmnožování - na rozdíl od bezpohlavního dělení - v každé generaci genetická výbava obměňuje, a to ne náhodně jako při mutacích, ale kombinací dvou životaschopných, tj. už vyzkoušených genomů. U některých živočichů k tomu přistupuje třetí důvod, který právě u člověka hraje mimořádnou roli: o potomky bude lépe postaráno, budou-li se o ně starat dva dospělí.

Viděli jsme, jak výrazně se změnilo pohlavní vybavení člověka. Tím víc to platí o jeho bohatém sexuálním chování. Pohlavní pud opic je sice také silný, omezuje se však na rychlou a nepříliš výraznou kopulaci, řízenou hlavně hierarchií ve skupině. Naopak lidské pohlavní jednání je neobyčejně bohaté a zabírá velké množství času. Zatímco děti vyrůstají spíše v pohlavně oddělených skupinách mezi kamarády, během dospívání objevují přitažlivost opačného pohlaví, opouštějí své party a vydávají se na klikatou cestu hledání individuálního partnera. Lidské dvoření má mnoho fází. Aby vůbec mohlo začít, pěstují lidská společenství

řadu institucí, jako jsou společenské a taneční večírky, koncerty, korza a slavnosti, které k tomu přímo vybízejí. Začíná nezávaznými pokusy, z nichž je možné bez ztráty květiny ustoupit, pokud se nedaří. Různé "erotické" produkce sice šíří dojem, jako by se pohlavní setkávání mohlo obejít bez zbytečných průtahů a odbývat ráz na ráz, to se však týká jen setkání okrajových, případně náhradních (příležitostné "odskoky", prostitute a podobně). Normální vznik lidského páru je vždy plný ozdobných okolků a rituálního otálení, při nichž si oba postupně vyzkoušejí, zda spolu dokáží vyjít v různých situacích a vystačit si aspoň tak dlouho, jak je pro ně a jejich děti nezbytné.

Právě této nekonečně pestré "předehře" slouží také druhotné pohlavní znaky zejména u žen (hýždě, prsa, rty), které naznačují a zastupují zakryté pohlavní orgány. Od pohledů a oslovení k letným dotekům, laskání a polibkům se tak zároveň zkouší i buduje příští vztah, až nakonec vede k extázi pohlavního styku, který může být pro oba nesmírně silným zážitkem - zejména pokud se v něm dokáží synchronizovat. Tím ovšem obvykle vzniká cosi i citově závazného a trvalého, co už se nedá bez velikých ztrát zrušit: reálný podklad párového manželství a věrnosti.

Proti monogamní párové vazbě a věrnosti sice dlouhodobě působí jednak zvyk a omrzení, skutečnost, že nové a neznámé přitahuje víc, jednak množství jiných pohlavních podnětů zejména ve městě, podporuje ji však společenský obyčej, veřejné a obřadné uzavírání sňatků i zájem o děti. V moderní společnosti, kde rodinu nedrží pohromadě majetek, nýbrž osobní a citové vztahy (de Singly 1999:11), kde prakticky ztratila svůj hospodářský význam a člověk se snadno užívá sám, není tak překvapivé, že se velká část manželství rozpadá, ale naopak skutečnost, že značná část se přesto udrží pohromadě, což má pro společnost nesmírný význam. Přes všechna romantická líčení nesnesitelných rodinných problémů i půvabů "volné lásky" je totiž monogamní rodina asi jediným přijatelným prostředím, a to nejen pro děti. Ivo Možný vysvětluje, že revoluce sice bývají vůči rodině nepřátelské, protože v ní vidí "konkurenční loyaltitu", která překáží transformaci lidí v dav; nicméně když se iluze rozplynou, ukáže se, že "nejlepší *survival kit*, krabička poslední záchrany pro zlé časy je nakonec rodina"; "žitý svět" je totiž, navzdory vši rétorice, bytostně konzervativní (1999:28, 34). D. Morris přesvědčivě ukazuje, jaké neřešitelné problémy přináší jiná alternativa - harém (1997:139). Naproti tomu Eibl-Eibesfeld (1998:182), který také zdůrazňuje nezbytnost pevného svazku a individualizované lásky, pokládá i polygamii za možnou alternativu. Velký počet rozvodů a následných sňatků, "sukcesivní monogamie", o tom patrně svědčí. Schelsky (1958:34) shrnuje, že trvalá monogamie zůstala ve všech společnostech jen více či méně dosažitelným ideálem, kde se musí strpět jisté výjimky - například hetéry, gejši, milenky nebo prostitute - a to právě v zájmu udržení monogamního ideálu. Také žárlivost, ač může působit spoustu trápení a není právě hezká, ve skutečnosti pevné vztahy podporuje.

Zde bychom ovšem měli připomenout, že právě ve vztahu k reprodukci se role ženy a muže v páru významně liší: období plodnosti je v životě ženy výrazně kratší, žena musí do svého dítěte nesrovnatelně více investovat a nese proto také podstatně větší, dlouhodobé riziko nejen

gestace, ale také kojení a výchovy. Těhotenství a péče o malé děti je ostatně dodnes jistý - a v moderní společnosti značný - handicap, například v profesní kariéře a společenském uplatnění žen. Z tohoto biologicky daného předpokladu lze patrně také odvodit i další odlišnosti mezi mužem a ženou v oblasti chování a lidské kultury. Protože více a hlavně dlouhodobě riskuje, mívá žena silnější zájem na udržení páru a je to zpravidla také ona, kdo více myslí na zájem budoucích dětí. Odtud lze také vysvětlit odlišnou "strategii" ženy a muže při výběru partnera, větší opatrnost při navazování vztahu a důraz na jiné vlastnosti (Wright 1995:46, 70 aj.).

Vzhledem k dlouhému těhotenství a ještě delšímu období "bezmocného" dětství je právě trvalost a výlučnost rodičovského páru zvláště žádoucí a lidské sexuální jednání ji také, jak jsme viděli, podporuje. Zatímco ještě u některých primátů, kteří žijí ve skupinách, se samice o potravu pro sebe i pro mládě musí starat úplně sama, vede párová rodina k výraznému rozdělení úloh. To pokládají někteří antropologové za rozhodující "selekční výhodu" jinak velice riskantního živočicha. Vznik párové, monogamní rodiny na druhé straně podpořil i spolupráci ve větších skupinách: na rozdíl od skupinových primátů, kde se vedoucí samec musí neustále starat o své vůdčí postavení a bránit je proti dotírajícím konkurentům, mohou být vztahy mezi muži v lidské skupině méně napjaté a více kooperativní (Dobzhansky 1967:199; Murphy 1999:78; Wright 1995:108).

Sexualita, u člověka patrně už od počátku uvolněná z přímé souvislosti s plozením potomků, jako by v současné společnosti tuto souvislost téměř ztratila a stala se jen jednou z životních příjemností. Tradiční společnosti ji totiž, jak jsme viděli, svázaly řadou omezení a zákazů, které z funkčního hlediska aspoň zčásti zastoupily ztracenou instinktivní jistotu. Ač samozřejmě nepřipadá v úvahu, že by tato různá sexuální omezení, ať rituální, náboženská nebo právní, byl někdo chytrý "vymyslel, aby", přece hrála vždycky důležitou úlohu. Jednak podporovala žádoucí stabilitu rodiny, bránila úplnému osamostatnění sexuality, čímž hájila zejména zájmy dětí, a konečně zajišťovala, aby se podstatná část lidské "energie" uplatnila jako motiv i v jiných oblastech života. Tomuto fenoménu "sublimace" připisuje S. Freud hlavní roli při vzniku a rozkvětu lidské kultury. Jako se totiž člověk v mnoha ohledech vyznačuje nedostatkem specializace, platí podle Freuda něco podobného i pro jeho motivy. Uvolněná lidská sexualita, která už není pevně svázána jen s plozením dětí, je patrně účinná a potřebná tam, kde by člověku jinak chyběla motivace. Přesto tuto prostou mechanickou či podle Aronsona "hydraulickou" (1980:163) představu tlaku či "energie", která se pouze přelévá jinam, laboratorní pokusy a přesná psychologická šetření nepotvrdily, stejně jako představy o "vybití" agresivity ve sportu. Pro sexualitu je zřejmě třeba hledat výklad hlubší, jemnější. Helmut Schelsky (1958:95) ukazuje, že přísnou kulturní regulací sexuality člověk vlastně dovršuje proměnu své podnětové struktury a dostává i tento velice silný podnět pozvolna pod kulturní kontrolu. Odtud je pak už jen krok k tomu, aby odstraněním tradičních zábran v této oblasti dosahoval dalšího podstatného "uvolnění": další podstatnou stránku své existence, dosud částečně řízenou neosobními pravidly a zákazy, přebírá nyní do svých rukou. To ovšem znamená také na vlastní odpovědnost. Dokáže ji zvládnout?

4. Rod, kmen a populace

Příbuzenské vztahy, které jsou v lidských společnostech zřetelněji vymezené, tvoří také základ společenské organizace. Pravidla pořádání společností se sice v různých kulturách značně liší, vycházejí však ze stejných kořenů: na jedné straně z příbuzenských vztahů, na druhé straně ze společenských kategorií. Tak se každé společenství dělí na muže a ženy, kteří při jistých příležitostech vystupují jako dvě oddělené skupiny a někdy dokonce odděleně bydlí (Granet 1994; Murphy 1999:98). Některá společenství dodržují rozdělení na věkové skupiny, jakési "ročníky" těch, kteří společně prošli rituálem dospělosti, zvláštní skupinu tvoří děti a zejména dospívající mládež, která často žije odděleně. Kulturní či totemická dělení vytvářejí ve společenství zajímavé a složité struktury, jež např. určují, která část skupiny smí lovit jaká zvířata a pod. Výběr partnerů určují v mnoha společnostech tzv. moiety, dichotomické kulturní třídy, jejichž význam vyzdvihuje zejména strukturalistický popis společností (Murphy 1999:118nn).

Rodina jako "více méně trvalé a společensky schválené spojení muže, ženy a jejich dětí" je podle Lévi-Strausse (1956:144) zcela univerzální lidský fenomén. Důraz na "schválení" připomíná, že se jedná o fenomén společenský a kulturní, jakkoli na biologickém podkladě; rodina tedy nikdy není jen "soukromá záležitost". Není založena především na sexualitě, nýbrž na rozdělení rolí a vzájemné závislosti, a ač známe i řadu jiných forem, ve velké většině společností jde o rodinu monogamní. Kulturní stránka rodiny tkví jednak v její společensky podporované trvalosti, jedna v pravidlech, která regulují její vznik. Tak ve všech známých společnostech platí v té či oné formě zákaz incestu, tj. pohlavních styků mezi nejbližšími příbuznými. O jeho původu se také dlouho diskutovalo a uvádějí se i důvody genetické. Proti pohlavnímu styku mezi rodiči a dětmi mají lidé zpravidla velmi silné, snad vrozené zábrany. Jedním z důvodů může být, že při takových "sňatcích" s velkým věkovým rozdílem by značná část dětí brzy osiřela (Eibl-Eibesfeld 1998:185). Vcelku však převažuje názor, že smysl tohoto zákazu je hlavně společenský: nutí k navazování pevných vztahů mezi rodinami. Tím zajišťuje soudržnost větších skupin a brání tomu, aby se rody úplně uzavřely. Společenský výklad zákazu incestu podporuje i skutečnost, že v mnoha společnostech zakazuje pohlavní styk nejenom mezi osobami pokrevně příbuznými, ale i mezi sešvagřenými a podobně. Pozitivním protějškem zákazu incestu jsou důležitá a někdy složitá pravidla, určující blíže výběr partnera, přesněji řečeno skupinu, v níž si ho má každý hledat (exogamie). Zákaz incestu a princip exogamie představují nejdůležitější a vskutku univerzální kulturní pravidla, z nichž vznikají dvě základní struktury příbuzenství: exogamní rod a endogamní kmen. Výběr partnera je na jedné straně omezen na širší společenství kmene, tj. společného jazyka a kultury; jednak proto, že s možným partnerem mimo kmen se sotva kdo v míru setká, dále proto, že člověk mimo toto společenství stojí také mimo pravidla kmenové kulturní hry a je tedy otázka, do jaké míry jej lze vůbec pokládat za člověka, a konečně může být navázání takového vztahu velmi ztíženo nemožností jazykové komunikace. Ostatně dodnes je

obvyklost či míra "smíšených manželství" spolehlivým ukazatelem etnických bariér. Na druhé straně jsou z výběru vyloučeni příbuzní v užším slova smyslu, tj. příslušníci vlastní rodiny, případně rodu.

V rámci těchto obecných pravidel pak Lévi-Staruss rozlišuje dvě základní strategie: přímou či symetrickou výměnu žen, jež vede ke křížovým sňatkům a byla oblíbená například v Číně (Granet 1994), a volnější výměnu cyklickou, kde otec dává dceru jedné rodině a dostává pro svého syna snachu odjinud. "Původně biologický systém pokrevních vztahů se tak nahrazuje soustavou sociologických spojenectví" (Lévi-Strauss 1998:75, 98; srv. Schelsky 1958:89). Příležitosti byly už v nejstarších společnostech zejména svátky (Eibl-Eibesfeld 1998:219), podle Gerneta (1982a) iniciační slavnosti, kdy jeden klan hostil druhý, zpravidla pod širým nebem a později ve stanech, jak o tom svědčí ještě řecká literatura.

Významný je i vztah a soužití nové, prokreační rodiny s rodinami orientačními, tj. rodičovskými. Nový pár se usazuje buď tam, kde dosud žil muž (patrilokalita), anebo tam, kde žila žena (matrilokalita). První typ, běžný hlavně u vyšších zemědělských společností, posiluje autoritu muže a zároveň omezuje konflikty ve vesnici, protože všichni muži jsou vlastně příbuzní. Protože žena je více vázána k dětem, je v matrilokálních společnostech snazší rozvod: muž se prostě odstěhuje a žena zůstane "doma". Důsledky těchto rozdílů pěkně ukázala na třech příkladech různých společností např. R. Benedictová (1935, II). Soužití mladé rodiny s rodiči je u nás běžné i dnes, vzhledem k úplně jiným podmínkám je však obvykle snazší v "matrilokální" podobě, u rodičů ženy. Bohaté moderní společnosti obecně podporují neolokalitu - nová rodina bydlí samostatně (Murphy 1999:105nn; Singly 1999). To sice redukuje konflikty mezi generacemi a odpovídá romantické představě citově založeného manželství, na druhé straně ovšem podporuje rozchod, jakmile vzájemný cit zeslábl, vytlačuje staré lidi z rodiny a z účasti na výchově dětí a konečně vytváří dlouhodobě asi neřešitelný problém státní péče o staré lidi. Tento konflikt se u nás tradičně řešil tzv. výminkem, malým samostatným domkem uvnitř hospodářství, který si rodiče spolu s vyživovací povinností "vyměnili", když předávali hospodářství mladým. Ač i zde mohlo docházet k rodinným tragédiím, jak je známo zejména z literatury, bylo to řešení důmyslné a pro obě strany výhodné. V moderních společnostech si mladí sice pořizují vlastní byt, často ale v blízkosti rodičů (Singly 1999:70).

V bohatších pasteveckých i zemědělských společnostech, kde mohou lidé vytvořit a nashromáždit jistý majetek, hrají významnou roli pravidla dědická a nástupnická. Tam, kde je majetek prakticky jedinou možností obživy, je přirozené, že přechází z rodičů na děti. V mnoha společnostech se dědí jen v linii jednoho pohlaví (tzv. agnátské příbuzenství), a to buď z matky na dceru (matrilinearita), anebo častěji z otce na syna (patrilinearita), v jiných se uznává vztah k oběma rodičům (tzv. kognátské příbuzenství), stejně jako v moderním dědickém právu. "Agnátsky" dědíme už jen svá příjmení.

Adoptivní děti mívají stejná práva jako přirozené. Majetek se mezi děti buďto dělí, čímž vznikají typická úzká políčka a domky v řadě za sebou, jak to lze vidět na slovenských

vesnicích, nebo přechází na nejstaršího a někde naopak na nejmladšího syna. Ten ovšem s majetkem obvykle přebírá i povinnost žít své sourozence, jejich ženy a děti. Dělení majetku tedy podporuje spíše malé rodiny, kdežto princip "primogenitury" čili prvorozenství naopak velké. Zejména prvorozenké dědictví umožňuje vznik větších a velkých majetků a podporuje majetkovou nerovnost. Součástí raně socialistických programů v 19. století byl proto i požadavek dědictví zrušit - nikdo ovšem nedokázal vymyslet žádné lepší řešení. V moderních bohatých společnostech je dědictví významné jen pro zámožnější vrstvy, kdežto pro většinu obyvatelstva význam ztrácí, protože lidé žijí ze své kvalifikace a "sociálního kapitálu", nikoli z majetku (de Singly 1999:14). V naší společnosti má největší význam dědění těžko dosažitelných bytů a užívacích práv (Možný 1999:29).

Míra další organizovanosti lidských skupin souvisí zejména s hustotou osídlení a způsobem obživy: v zemědělských a pasteveckých společnostech je základem tzv. velkorodina, domácnost či "dům", což je jednotka spíše hospodářská. Tvoří ji kromě hospodářů, "pána a paní domu" s jejich dětmi, ještě další závislé osoby - jejich rodiče a sourozenci, případně "čeled" či "podruzi", tj. mladí nebo nemajetní lidé "ve službě", původně domácí otroci. Skupina rodin, spojená známým předkem, tvoří rod (*lineage* případně *sublineage*), a skupina rodů, které předpokládají společného, ale blíže neznámého, případně legendárního předka, tvoří klan. Tento zdánlivě nepatrný rozdíl označuje ve skutečnosti organizaci podstatně odlišnou: zatímco rodová organizace je z povahy věci hierarchická a provází velké majetkové rozdíly, klanové uspořádání bez výrazných rodů je vyloženě rovnostářské a odpovídá spíše kolektivnímu, "občinnému" vlastnictví půdy. Konečně kmen představuje v tradičních společnostech nejširší společensky organizovaný celek, spojený zvyky, slavnostmi a závazky, často však bez ústřední autority. Vyšším "celkem" je pak už jen jazyková oblast, kde se příslušníci různých kmenů mohou domluvit, která však není v tradičních společnostech nijak organizována: kmény zde existují vedle sebe a jejich náčelníci vůči sobě vystupují jako navzájem rovní.

Jistá převaha muže v rodině a ve společnosti se může - zejména v zemědělských patrilineárních společnostech, kde hraje větší roli majetek - vystupňovat až v "patriarchát", prakticky neomezené panství "otce rodiny". Tento stav, charakteristický pro řadu evropských společností od starověku až po novověk a dobře známý z historických pramenů naší civilizace, se pak v některých teoriích 19. století pokládal dokonce za obecné "vývojové stadium" lidstva. Když se pak ve zprávách misionářů objevily zprávy o společnostech, kde naopak výraznější společenskou roli hrají ženy, vytvořil konzervativní švýcarský historik J. J. Bachofen (1861) velmi působivou teorii "matriarchátu", kterou převzal a zpopularizoval zejména F. Engels. Bachofen sebral různé zprávy a mýty o "vládě žen" a na základě etnografických zpráv např. o severoamerických Irokézech se domníval, že "matriarchát" - podmíněný promiskuitou primitivní hordy, kde nikdo neznal svého otce - tvořil předchozí stadium vývoje společností vůbec. Představu obecných vývojových stádií současná antropologie spíše odmítá a pohlavní promiskuita např. dospívajících vůbec neznámá

neexistenci rodiny. Známe sice řadu společností, v nichž mají (resp. měly) převahu ženy, jsou to však vesměs společnosti rozvinutější, usedlé, a žádnou z nich nelze označit jako "matriarchální". V nejznámějším a výjimečném případě Irokézů - jako i u jiných válečnických kmenů - souvisela navíc společenská převaha žen s tím, že muži byli po většinu času na válečných výpravách a o "mírový" provoz osady se tedy musely starat ženy (Wesel 1980:33n).

O významu příbuzenské organizace svědčí i neobyčejně bohatá terminologie příbuzenství ve starých jazycích: význam starých slov jako "zelva" nebo "ujec" i čeština dávno zapomněla (Murphy 1999:123). Znalost jmen předků může v různých společnostech sloužit jako průkaz příslušnosti ke kmeni, prostým porovnáním těchto jmen lze kdykoli zjistit stupeň příbuzenství a protože se podle příbuzenských vztahů zpravidla člení i jednotlivé vesnice a území kmene, zprostředkuje znalost předků i jakýsi jednoduchý "zeměpis" kmenového území (Evans-Pritchard 1949:85). Ve společnostech s rozvinutou kmenovou strukturou si členové běžně pamatují šest až deset generací předků v přímé linii, na našich vesnicích to byli donedávna nejméně tři. V některých společnostech to možná souviselo s představou, že se předkové po příslušném počtu generací "znovu rodí", předpisy pro uctívání předků např. v indickém Zákoníku Manuově však zřetelně dokládají představu jakéhosi "vyhasínání": třem nejbližším předkům se obětuje jmenovitě a jednotlivě, všem starším generacím jen souhrnně (Manu 3.277, 3.284, 9.186). Tomu odpovídá Lévi-Straussovo rozlišení trojí různé struktury linií předků: lineární ("historické"), cyklické s pravidelným "návratem" a konečně nerozlišené, kdy se předkové chápou jako kolektiv (1998:91). Teprve městská společnost s velkou mobilitou příbuzenské vztahy zúžila a oslabila, takže nám z pradávnej rodové organizace zbyla už jen rodinná příjmení a některá ustanovení dědického práva. Bližší příbuzní však stále zaujímají významné místo v lidských vztazích, ne však automaticky a všichni: i zde si dnes lidé své partnery volí (Singly 1999:78nn).

Zatímco význam příbuzenské organizace, opřené o minulost a předky, v moderních společnostech zřetelně klesá, princip místních společenství, opřených o aktuální sousedství, si jistý význam zachovává. V tradičních společnostech sice existoval, byl však překryt významnější strukturou příbuzenskou; když vymizela, vynikl teprve význam místních společenství, která jsou dnes v moderních společnostech - přes postupující mobilitu - stále důležitá. Sousedé v domě, v ulici, ve vesnici tvoří přirozená společenství příležitostné pomoci, péče o děti, zábavy a zájmů, někdy nečekaně pevná. Na nich ostatně spočívá velká část "občanských aktivit", společenských, kulturních, ekologických i politických. Průmyslová společnost, kde lidé tráví mnoho času na společných pracovištích, pak přinesla i nový typ "sousedství" právě na pracovišti nebo ve škole. Jakkoli jsou takové vztahy spíše přechodné a málokdy přetrvávají při změně místa, stabilita zaměstnání za socialismu, podnikové zájezdy, rekreace a tábory je neobyčejně zvýraznily. Dodnes tak u nás představují asi nejrozšířenější a nejvýznamnější typ společenských vztahů a struktur důvěry - a nejčastější příležitosti k výběru partnera. Skutečnost, že prostá blízkost a časté setkávání může nahradit příbuzenství,

jen dokládá, jak málo je na něm toho "pokrevního" či biologického: obojí jsou zřejmě skutečnosti čistě kulturní.

Odlišné hledisko při sledování lidských osídlení představuje pohled demografický: všímá si hustoty a věkového rozložení populací a sleduje jejich trendy a tendence. Pro náš účel je významné, že u nejstarších forem sběračsko-loveckých společností je hustota osídlení velmi nízká, dokonce podstatně nižší než u populací primátů (ovšem v prostředí, kde už primáti žít nemohou): v průměrných podmínkách potřebují asi 1 až 5 čtverečních kilometrů na osobu, tj. 0.2 až 1 osob na kilometr čtvereční. Podstatně se zvyšuje až u společností zemědělských, které výrazně podporují populační růst i z jiného důvodu: děti jsou potřeba na polní práci, kterou rodiče sami nemohou zastat. Před vznikem zemědělství žilo na Zemi jen několik milionů lidí, počátkem našeho letopočtu asi 300 milionů a kolem roku 1000 jich nebylo podstatně víc (Kalibová 1993:104, Pavlík 1986:523). Až do 18. století bylo k obživě třeba asi 1,5 ha orné půdy na osobu, k osetí bylo třeba asi 100 kg/ha a výnos byl zhruba pětinasobný (Braudel 1979:42, 59), což růst obyvatelstva přísně omezovalo. Rostoucí hustota osídlení, hustota i velikost vesnic pak zřejmě podmiňuje i další společenský vývoj: čím dále na východ, tím víc obojí v novověku zaostává za vyspělejšími oblastmi západní Evropy.

Na území dnešní ČR žilo počátkem letopočtu asi 100 tisíc (zemědělských) obyvatel, většinou podél toků řek (Fialová 1996:27), v době příchodu Slovanů asi půl milionu. Někdy ve 12. století, kdy už byla osídlena asi polovina území do nadmořské výšky 600 m, přesáhl milion a ve 14. století díky české i německé kolonizaci přesáhl 2 miliony. Pak se příliš neměnil a po třicetileté válce dokonce o 30% poklesl. Od konce této války však rychle rostl, až kolem roku 1900 dosáhl 9 milionů, před 2. světovou válkou dokonce 11 milionů, ale po ní opět poklesl na 9, hlavně vysídlením německého obyvatelstva. Od 13. století vznikají a rostou města a v 19. století průmysl, což je zase umožněno pouze přebytkem vesnického obyvatelstva - ať už se do měst stěhuje zblízka nebo zdaleka. Starověká Alexandrie i Řím dosáhly sice téměř milionu obyvatel, ale pak téměř zanikly, a Praha za Karla IV. měla 4 tisíce domů a 30 - 60 tisíc obyvatel (Fialová 1995:42). Ještě v 15. století žila v Německu ve městech jen desetina obyvatel a Kolín nad Rýnem měl 10 tisíc obyvatel, milionu dosáhla až Neapol koncem 16. století. Desetitisícové byly v té době i armády a teprve Valdštejn dokázal shromáždit sto tisíc vojáků (Braudel 1979:45).

Průměrný věk (naděje na dožití) zůstává i v Evropě až do konce středověku velice nízký, 22 až 25 let, koncem 17. století dosahuje v Anglii 32 let, v 19. století v Evropě až 50 let (Pavlík 1986:516, 533). Teprve v tomto století se prudce zvyšuje, zejména zásluhou lepší zdravotní péče a hygieny: v padesátých letech činil ve světovém průměru asi 48 let, v letech 1985-1990 64 let, z toho v Africe 52 a ve vyspělých zemích 74 let. Od 19. století klesá kojenecká úmrtnost (zhruba desetkrát) a protože porodnost tehdy ještě převážně zemědělských společností zůstává vysoká, dochází zde zhruba v období 1800 až 1950 k prudkému růstu populací, "demografické revoluci". Teprve od počátku tohoto století se porodnost v bohatých průmyslových zemích prudce snižuje a v posledních desetiletích zde dokonce dochází k

absolutnímu poklesu počtu obyvatel. Počet obyvatel Evropy vzrostl nicméně mezi lety 1650 a 1950 čtyřikrát, kdežto počet Afričanů pouze dvakrát (Pavlík 1986:523, 533; Kalibová 1993:104n.).

Do 18. století tvořili Evropané asi pětinu světového obyvatelstva, do roku 1900 asi čtvrtinu (Braudel 1979:42). V roce 1950 tvořili podle Pavlíka 16% a v roce 1998 12% světového obyvatelstva (WPDS 1998:8), do roku 2025 ovšem tento podíl klesne až na 6%, kdežto podíl Afričanů vzroste z 9% na 19% (Kalibová 1993:109). Demografická revoluce, již Evropa prošla v 19. století, se nyní odehrává v tzv. rozvojových zemích, které tak dohánějí své zpoždění (Pavlík 1986:506, 526). Celkový počet obyvatel Země stále silně roste: kolem roku 1820 překročil miliardu, po roce 1945 dvě a v současné době šest miliard. V roce 2025 by to mělo být 8,5 miliardy, roční přírůstky však stále klesají. Osídlení Země je ovšem velice nerovnoměrné: z celkové plochy souše (asi 150 milionů km²) je hustě osídleno jen asi 11 milionů km², tj. asi 7%, kde žije 70% světové populace. Přitom se oblasti hustého zalidnění za posledních pět století téměř nezměnily. Britský geograf G. W. Hews rozdělil povrch souší na 76 oblastí a ukázal, že jen 13 z nich bylo hustě osídleno už kolem roku 1500 - velmi podobně jako dnes (Braudel 1979:56).

Rychle převládající městský způsob života v bohatých průmyslových a post-industriálních zemích na rozdíl od předchozího zemědělského růst populace nepodporuje. Už v průmyslové společnosti si každý člověk svoji obživu vydělává sám a nejpozději od poloviny 19. století, kdy se obecně zakazuje dětská práce, dospělí ke své obživě děti nepotřebují. Jak se těžiště rodiny přesouvá od hospodářských cílů k citovým a osobním vztahům, omezují rodiče počet dětí a soustřeďují se na jejich náročnější přípravu a vzdělávání, které hraje stále významnější roli ve společenském uplatnění. Navíc se právě v bohatých společnostech starost o děti dostává do konfliktu s profesními a kariéerními zájmy nejprve mužů, ale velice brzy i žen. Zejména ctižádostiví a úspěšní lidé - muži i ženy - často volí strategii tzv. "singles" bez rodiny a trvalých závazků. Změny ve způsobu obživy i rychle rostoucí průměrný věk společně působí, že děti a potomstvo přestávají být těžištěm lidského života. Ten se stále zřetelněji obrací sám k sobě a preferuje "imanentní" hodnoty profesního a společenského úspěchu, vysoké životní úrovně a všestranného individuálního "vyžití".

Všechny uvedené trendy jednak podryly tradiční základy rodiny, jednak pronikavě změnil i vztah mezi oběma pohlavími. Rodina už není nutným a přirozeným základem obživy a hledá si nové role jako je vzájemná podpora, domov, přátelství a partnerství. Muž a žena, dříve odkázaní jeden na druhého, se nyní dokonce střetávají jako konkurenti v profesní, společenské a pracovní soutěži: velká většina zaměstnání už nevyžaduje tělesnou sílu a je tedy ženám přístupná stejně jako mužům. Výrazná preference mužů ve všech těchto ohledech, jež přežívá z předchozího uspořádání, tím ovšem ztratila veškeré oprávnění a feministické hnutí ji tedy právem chápe jako holou diskriminaci. Ale také opatření proti této diskriminaci - jako ulehčení vstupu žen do zaměstnání, platové a kariéerní zrovnoprávnění, podpora vysokoškolského studia a náročnější kariéry žen - vesměs dále posilují zmíněné společenské i

demografické tendence. Protože se všechny tyto změny odehrávají překotným tempem, stává se stabilita lidských společností i jejich demografického vývoje velice vážným problémem. Zatímco v některých chudých zemích lidí rychle přibývá, počet obyvatel všech bohatých zemí prakticky stagnuje, v Evropě dokonce klesá. Ani pro českou společnost není trvale únosné, aby k tomu mít děti bylo třeba téměř osobního hrdinství.

5. Společenský živočich

Ačkoli o nejstarších lidských společenstvích mnoho nevíme, jedno je jisté: že žila velmi těsně pohromadě. Ve skupinách žijí sice i jiní živočichové a primáti, lidská společenství jsou však integrovaná ještě těsněji, zejména díky svým sídlům. Například v typickém tábořišti skupiny afrických °Kungů ("křováků") je na poměrně malé ploše (do 100 metrů čtverečních) rozmístěno 10 až 15 velmi prostých, téměř jen symbolických "rodinných" přístřešků, kde ženy udržují ohně. Rozmístění přístřešků se řídí příbuzenskými vztahy uvnitř skupiny. Ačkoli se tato tábořiště dosti často stěhují, sám fakt pevného společného místa, kam se lze kdykoli vrátit, má pro charakter skupiny značný význam (Marshdall 1960). Život skupiny má výrazně sezónní charakter: od rovníkových oblastí až po arktické oblasti antropologové pozorovali, že se kmeny na polovinu roku rozcházejí do menších skupin (typicky 20 až 50 členů) a na druhou polovinu zase scházejí do společných tábořišť (Leakey 1994). Někdy, např. u amerických Inuitů, to patrně souvisí s možnostmi lovu, jinde je však obtížné pro tento zvyk najít jiné než čistě společenské zdůvodnění. Přejít od jedné sezóny ke druhé bývá příležitostí k velkým slavnostem, kdy se také tvoří nové páry.

Viděli jsme, jak ustavení párové rodiny na první pohled paradoxně podpořilo spolupráci v rámci širší skupiny. Dávno dřív, než mohla vzniknout jakákoli specializace a dělba práce v dnešním slova smyslu, vzniká tu rozdělení rolí mezi muže a ženy. Ženy, které se věnují hlavně sběru rostlinné potravy, zajišťují větší a více méně spolehlivou složku každodenní potravy, podle D. Leakeyho asi 65%. Naproti tomu muži mají na starosti hlavně lov, který je nutně zavede i do značné vzdálenosti od tábora, a obstarávají tak sice nejistou, zato však hodnotnou a hledanou část stravy. Obě skupiny se těmito činnostem věnují kolektivně, protože je to v obou případech výhodné, i když z poněkud jiných důvodů. Při hledání rostlinné potravy je výhoda, když nálezce může přivolat i další, kdežto při lovu na větší zvířata by bezbranný živočich typu člověka neměl sám velkou šanci.

Od ostatních skupinově žijících primátů se tedy člověk od počátku odlišil dvojakou strategií obstarávání obživy: jako sběrač hlavně rostlinné potravy se podobá primátům, ale jako lovec spíše skupinově žijícím dravcům, např. vlkům. Viděli jsme, že sběr potravy zajišťuje pravidelný přísun méně hodnotné stravy. Spolupráce tu může být výhodná, není však striktně nutná a při sběru se část potravy přirozeně "průběžně" také zkonsumuje. Primáti se krmí po celý den a neznají žádná pravidelná jídla - podobně jako moderní člověk, který "jde do ledničky", kdykoli ho napadne. Naopak lov je záležitost namáhavá a nebezpečná, lovec musí

mít zkušenosti, být pozorný, ujít a uběhnout značné vzdálenosti a výsledek je přitom nejistý. Raymond Dart dokonce soudí, že právě nové nároky, spojené s lovem, si vynutily rozvoj lidského intelektu, společenského uspořádání i komunikačních schopností včetně řeči.

K přizpůsobení "loveckému" životu střídavé nouze a nadbytku patří patrně i lidská schopnost ukládat podkožní tuk, což při potravní hojnosti znamená sklon k tloušťce (Morris 1997:75). Pro člověka je dále lov nutně kolektivní a úlovek nelze spotřebovat na místě. Právě v souvislosti s lovem patrně vzniká typicky lidský zvyk, že se potrava ve skupině vyměňuje a dělí. Pokud můžeme soudit, nekonzumují lidé nikdy potravu tam, kde ji našli nebo ulovili, nýbrž až doma, v tábořišti, a to společně. Běžnou každodenní potravu po rodinách, kdežto na výjimečnou kořist se sejde celá skupina. Společné jídlo, k němuž úspěšní lovci zvou i ostatní, je základem skupinového altruismu, vytváří vzájemné vztahy a závazky a zakládá také patrně první zásadní nerovnost, totiž prestiž a moc. "Společné jídlo" si ovšem nelze představovat jako nějakou samoobsluhu: v každém případě se jedná o malý rituál v určitém čase, kterému muž předsedá a rozděljuje kusy jídla. Tím už byl položen základ pro rozsáhlou ritualizaci jídla, rozlišení "způsobů" a "nezpůsobů", kterému se i naše děti musí pracně naučit. Prastaré lovecké zvyky mají tuhý život: podobně vypadalo rodinné jídlo na českém venkově ještě před 60 lety, včetně už tehdy těžko přijatelné okolnosti, že otec rodiny dostával na talíř první a když dojedl, bylo samozřejmě po jídle i pro ostatní.

Daleko významnější je ovšem společná hostina při větším úlovku, které předsedá náčelník, později otec rodiny, a maso rozděljuje podle hierarchického pořádku. Obvykle začíná tím, že si přítomní připomenou bohy, kterým za úlovek vděčí, a nabídnou jim nějaký podíl jako oběť: trocha tuku se hodí do ohně. Tak oběť ustavuje spojení mezi posvátným a profánním, mezi svátečním a všedním, a to prostřednictvím obětované věci, jež se přitom (aspoň zčásti) zničí (Cassirer 1996a:261n). Jak lidské skupiny přecházejí k usedlejšímu způsobu života, jsou i příležitosti společných hostin, svátků a slavností méně nahodilé. Podle Gerneta (1982a) jsou to zejména přechody mezi zimní a letní "sezónou"; ostatně nejstarší svátky evropských společenství byly patrně soustředěny na zimní období po skončení sběru a sklizně. Slavnosti, při nichž se sousední či spřátelené skupiny pravidelně scházejí a hostí, sloužily k výměně žen a darů. Podzimní slavnost - na niž patrně navázaly i křesťanské svátky Všech svatých a "Dušiček" a konečně i dnes znovu populární *Haloween* - zpřítomňovala i společenství živých a zemřelých, kdežto jarní "vynášení Smrtky" znamenalo konec tohoto období, kdy byla smrt lidem blízká nejen symbolicky.

Společné hostiny mužů - bojovníků přetrvaly i v podstatně odlišných společenských poměrech, kdy už vůbec nešlo o nahodilý úlovek, ale pravidelnou a ritualizovanou společenskou povinnost. Takové hostiny popisuje např. Homér a podle stejného "zasedacího pořádku" jako při povinných společných hostinách se pak řadily hlavy rodin, rodů a fyl i do šiku k boji. Z jiných antických pramenů lze usoudit, že z povinných dávek obilí, oleje, medu atd. na tyto hostiny se později, když už společné hostiny ztrácely smysl, vyvinuly obecní daně (Fustel:126, 155; Gernet 1982a). Stejný zvyk popisuje Tacitus v Germanii (kap. 22) a podle

E. Benvenista naznačuje ještě středověký název "hansa", že se toto sdružení vyvinulo právě ze společných hostin bojovníků (1969:62). Zdá se, že společné jídlo (a pití) provází všechny archaické společnosti a dodnes se bez něho neobejde žádná slavnost, ať už soukromá, rodinná nebo veřejná. Jen málo lidských institucí prokázalo takovou životnost.

V nějaké souvislosti se společným jídlem a obětí si lze představit vznik kmenových slavností vůbec, ať už při příležitostech spíše lidských či společenských, anebo spíše "kosmických", jako jsou pozdější svátky slunovratu, Nového roku, dožínek a podobně. Není jistě náhoda, že přes dlouhá staletí spíše "odhmotněných" tendencí v náboženství jsou i židovské a křesťanské svátky dodnes spojeny s aspoň symbolickou hostinou a společným stolem: sobotní večere u židů nebo večere Páně jako vrchol křesťanské bohoslužby (Eibl-Eibesfeld 1998:219). Ostatně právě hostina je v Bibli často symbolem toho, co Hospodin Izraeli a později křesťanským věřícím slíbil pro poslední čas. "Společné jídlo", o němž zde je řeč, je totiž významná a vlastně vzácná příležitost, kdy nejde jen o fyziologické nasycení. Lidé si připomínají i nesamozřejmost svého života a společenství, jeho neustálé ohrožení a to, že mají co jíst, pokládají za jakési vítězství. Proto i každé rodinné jídlo začínalo aspoň krátkou modlitbou nebo obětí, v zemědělských společnostech připomínkou předků a vyjádřením díky. Při slavnostní hostině jde především o opakovaný zážitek, zkušenost společenství v míru a přátelství, sdílení toho nejlepšího, co je k dispozici, a ovšem také výraz individuality, jedinečnosti a dokonce úspěchu a prosperity tohoto společenství, výraz určitého "my", z něhož se všichni těšíme a na něž můžeme být hrdi. To všechno totiž znamená právě "slavnost". Zmínili jsme, že se patrně brzy řídila jistými pravidly, která se pak dále rozvíjejí a obohacují, až z nich vznikne samostatný a závazný obřad, rituál.

Viděli jsme, jak se staré společnosti snaží pravidly, tradicemi a rituály kompenzovat rizika, spojená s uvolněním instinktů. Vědomí společenství a soudržnost lidských skupin podporuje celá řada charakteristických, často ritualizovaných jednání. Eibl-Eibesfeld (1998:149nn) uvádí na prvním místě tělesné dotyky, hlazení, laskání, vískání; známé pokusy ukázaly, že pro opičí mláďata je "matka" především ten, s kým se lze pomazlit, a dokonce i nakrmení stojí až na druhém místě. Většina typických výrazů přátelství se odvozuje z péče o mláďata - například gesta milenců. Agresivní chování vůči jedincům téhož druhu se ovšem vyskytuje také právě u druhů, které o mláďata dlouhodobě pečují. Společenství dále silně upevňuje strach, případně boj proti společnému nepříteli. Gesta ochrany (objetí), společná exhibice síly a odvahy, která také vešla do rituálů dvoření.

Mezi nenápadnými samozřejmostmi, které udržují lidská (i zvířecí) společenství pohromadě, je zvláště významný pozdrav (srv. Berne 1997). Patří mezi přísně vymáhané povinnosti, jejichž zanedbání se vnímá jako výraz nepřátelství a může už vyvolat napětí. Tak už staroindický Zákoník Manuův (2.117-132) jej pokládá za první povinnost žáka vůči učiteli; svědomité zdravení dává dlouhý život, zásluhy a sílu. Pozdrav dává najevo sounáležitost a dobré úmysly při setkání a ač je ve většině společností silně ritualizován, přece v něm lze rozpoznat některé základní významy navazování či udržování vztahu a konejšení. Tak jsou to

už zdálky gesta nenásilí (zdvížená prázdná ruka), úcty (úklona), výraz radostného překvapení v obličeji (krátké zdvižení obočí, které rychle přejde v úsměv). Nablízko pak následuje dotyk, u mnoha společností tváří, nosem, ústy, případně rukou. Podání ruky je tedy především nabídka tělesného kontaktu, spojená s demonstrací dobrých úmyslů: v ruce není zbraň. Proto se v islámských společnostech ženě ruka nepodává. Člověk v nižším postavení (mladší, cizinec a pod.) přitom musí pozdravit první, opětování pozdravu ale už stvrzuje vztah a vlastně přijímá do společenství. U některých kočovných kmenů znamená už opětování pozdravu tak silný závazek míru a přátelství, že s ním bojovníci dlouho váhají (Eibl-Eibesfeld 1998:195). Jakmile však třeba cizince také pozdraví, musí se ho i v případném následujícím konfliktu s jiným příslušníkem kmene zastat. V městských společnostech se pozdravy přirozeně redukuje na známé osoby, povinnost pozdravit první má od rytířských dob muž vůči ženě a mladší vůči staršímu.

Všechna gesta konejšení a přátelství doprovází často úsměv, případně "přátelské zašklebení". Toto prastaré a univerzální gesto je i u člověka zřejmě vrozené: usmívají se i děti od narození nevidomé. Protože se při úsměvu odkrývají zuby, domnívají se někteří, že se vyvinul z hrozby - podobně jako gesta párového dvoření u divokých hus, které společně naznačují agresi vůči třetím, vůči okolí. Úsměv se ale vždycky obrací k partnerovi, nikoli mimo něj, a má vždy naopak konejšivý, odzbrojující význam. Fylogenetický původ úsměvu tak zatím zůstává nejasný, ontogeneticky však zřetelně souvisí se vztahem matky a dítěte: úsměv je zde prvním jednoznačným znakem vzájemné komunikace (Eibl-Eibesfeld 1998:196). Znamená "jsem rád, že jsi tu", a je-li opětován "máme se rádi" nebo aspoň "nemusíme se bát". K lidskému pozdravu přirozeně patří i řeč. Může výslovně vyjadřovat všechno to, o čem jsme se právě zmínili - ať už upřímně a "od srdce", anebo jen "zdvořilostně" anebo dokonce předstíraně. Většina ritualizovaných řečových pozdravů však vyjadřuje ještě přání "dobrého dne", zdraví, úspěchu, štěstí.

Úsměv, pozdrav i přání mají vždycky vzájemnou povahu, je to nabídka a odpověď, přijetí. Dokonce i ve městě platí, že "nabídka" je zdvořilost, ale "přijetí" pak už povinnost: neodpovědět na pozdrav je vlastně výraz nechuti až nepřátelství, omluvitelný snad jen krajní roztržitostí. Ale i když člověk při setkání místo pozdravu zjevně, ostentativně zachová "kamennou tvář", nepodá ruku, dává tím najevo přinejmenším neúctu, pohrdání a často i něco mnohem horšího. Odmítá totiž vlastně uznat, že jeho protějšek je členem společenství, případně vůbec člověkem. Naopak skutečněná výměna navazuje, potvrzuje a udržuje aspoň jistý vztah, který člověka přece jen zavazuje. Dokládá to specificky lidský zvyk loučení: lidé (a pouze lidé) se zdraví nejen při setkání, ale také při rozchodu, aby si potvrdili, že jejich vztah trvá dál.

Na tyto výměny pozdravů a přání navazuje velice rozšířená instituce dávání a dostávání darů. Francouzský sociolog M. Mauss, který ji souhrnně popsal, ji charakterizuje jako trojí povinnost: povinnost účastnit se, povinnost přijmout dar a povinnost jej příležitostně také opětovat. Ač může mít velice rozmanitou podobu, od velice mírumilovného dávání až po

nebezpečnou a agresivní soutěž "kdo víc", které severoameričtí Indiáni říkali "potlatch", lze ji nalézt v každé archaické společnosti. U nás ji ještě připomíná starobylé předkřesťanské slovo "koleda", název "Čtědřý den" a ovšem zvyk dávat dětem dárky pod stromeček.

Ale zatímco moderní člověk je zpravidla veden zásadou "abych nikomu nezůstal nic dlužen", archaickou institucí dávání a přijímání darů charakterizuje pravý opak: smyslem je provázat společenství hustou sítí závazků a tím je upevnit proti případným rozbrojům a nepřátelstvím. Dávání a přijímání se tedy sice musí účastnit všichni, dary si ale rozhodně nemohou vyměňovat z ruky do ruky: to by archaický člověk chápal jako odmítnutí daru, a tedy hrubou urážku. Tento pro nás velice neobvyklý rys dobře ilustruje instituce "kula", jak ji u domorodců Trobriandských ostrovů popsal B. Malinowski (1921, 1922). Mezi hlavami rodin a vesnic se tu pravidelně vyměňují cenné symbolické předměty, náramky a náhrdelníky z mušlí, a to tak, že obíhají po dané trase od ostrova k ostrovu. Každý účastník jedním směrem dává a z opačné strany přijímá, ale protože takové okruhy běží proti sobě dva, mohl by vzniknout mylný dojem prosté směny. O tu však v žádném případě nejde a předávané dary také k ničemu neslouží - nebo lépe, slouží právě jen k udržování společenství.

Ještě neobvyklejší formy má severoamerický potlatch, jak jej ještě koncem 19. století popsali na pacifickém pobřeží Kanady někteří cestovatelé a misionáři. Náčelník každé z tamějších loveckých osad či vesnic musí neustále zápasit o prestiž a tím i o své postavení. Nejúčinnějším prostředkem je nelítostná hazardní soutěž v dávání darů, potlatch. Náčelník sezve své sousedy a soupeře, vystoupí před nimi s vychloubačnou a urážlivou písní o vlastním bohatství a jejich ubohosti a pak je začne "utloukat" dary. U některých kmenů se soutěžilo dokonce tak, že náčelník cenné věci ničil a házel do ohně. V obou případech museli hosté držet krok. Kdo to nedokázal, "ztratil tvář" a musel s hanbou odejít do tundry, kde zpravidla zahynul. Podstatnou částí celé hry je ovšem to, že náčelník si cennosti na potlatch musel z velké části vypůjčit ve své vesnici. Ta se tak soutěže jednak celá účastní jako veliké sváteční události, jednak se s náčelníkem sváže množstvím vzájemných povinností a závazků, které je pak třeba opětovat a oplácet, často s velmi vysokým "úrokem".

Mezi extrémní "mírumilovné" kuly, která je jakýmsi předchůdcem dálkového obchodu, a "zničujícího" potlatche existuje spousta smíšených forem, z nichž pro nás plyne jednak všudypřítomnost podobných institucí ve starých společnostech, jednak skutečnost, že lidské společnosti se organizují sice velice rozmanitým způsobem, určité základní potřeby však musí nějak řešit každá z nich. Potřeba dávat a dostávat, zavazovat si druhé a být jimi zavazován mezi ně zřejmě patří.

Svědčí o tom i prastarý fenomén oběti, daru božským silám a bohům, který mívá podobu společné hostiny, při níž se část potravy anebo celé zabitě zvíře zničilo, zejména ohněm (biblický "celopal", řecké *holokautóma*). Tento nesmírně rozšířený a přitom modernímu člověku těžko pochopitelný zvyk se řada autorů (např. S. Freud, R. Girard aj.) pokusila vyložit hlubinně psychologicky. Vycházeli však z málo pravděpodobného předpokladu, že kořenem oběti je zabití blízkého člověka, zejména otce. Lidské oběti se však vyskytují spíše

až u vyspělých civilizací, obětují se zpravidla zajatci a lidská oběť nevystihuje vlastní povahu aktu. Oběť je především slavnost, hostina a dar, výraz lidské závislosti na přízni božských sil - a zároveň jakási symbolická splátka dluhu, jímž se jim archaický člověk cítí zavázán za svůj život. Typické oběti jsou proto např. tzv. "prvotiny", první část úlovku či sklizně, případně mláďat domácích zvířat, jež archaický člověk chápe jako věci darované (Laum 1924:39 aj.). Dar, závazek a dluh tedy nejsou jen právní a ekonomické kategorie, nýbrž hluboce symbolické výrazy lidské společenské existence vůbec.

6. Vesnice a město

My ovšem nežijeme v savaně ani v džungli, ale ve městech, ve vysokých, šedivých domech s byty a výtahy, s ústředním topením a s televizí; neběháme za zvěří, ale do zaměstnání nebo do školy. Nežijeme dokonce ani na zemi, ale na podlaze a na asfaltu - co je nám po nějakých lovcích a sběračích? Od afrických lovců k obyvatelům dnešních měst je jistě dlouhá cesta, našim předkům trvala pár milionů let, ale ti, kdo po ní šli - to jsme byli stále "my", fyzicky stejní lidé. Cestou jsme všelicos posbírali a na ledacos si zvykli, co si nevědomky neseme s sebou i do města. Je toho tolik, že bez toho sami sobě ani životu ve městě nedokážeme rozumět. Nežijeme tu ostatně tak dlouho: naši prarodiče před sto, dvěma sty lety žili ještě na vesnicích docela jinak. Měli stodoly a chlévy a žádné koupelny, po zemi chodili pěšky a žili hlavně z toho, co se jim urodilo na poli. Začneme tedy tím, že si tuto cestu krátce připomeneme, a všimneme si hlavně toho, co nám po ní zůstalo v našem chování doma, v metru i v kanceláři.

Pradávní lovci měli úspěch, nevymřeli a statečně se rozmnožovali. Jak jich přibývalo, museli si hledat jiná loviště i tam, kde toho k lovu mnoho nebylo. Někde, hlavně na mořském pobřeží, bylo ryb dost a tak se mohli usadit na jednom místě. Zato jinde nebylo skoro nic, až lidé ze zoufalství začali sbírat travní semeno. To jistě není to nejlepší k jídlu, musí se nejdřív vymnout a usušit, pak pracně rozemlít, zadělat těsto, uvařit nebo upéct. Dobře ošetřené zrní zato vydrží, nekazí se a v jistou roční dobu ho bylo tolik, že se daly dělat zásoby. Za pár desítek tisíc let se lidé naučili ty nejlepší trávy a byliny pěstovat a šlechtit, až vzniklo obilí a zelenina, a když k tomu přibyla ještě ochočená zvířata, byl na světě první zemědělec. To byl obrovský pokrok. Zemědělec žije na jednom místě a musí sice těžce pracovat, zato když se mu urodí, má potravu na celý rok. Musí sice myslet hodně dopředu, může si však svou zahradu a své pole vylepšovat třeba hnojením a může si postavit lepší chatrč. Na stejném území se jich užívá desetkrát tolik, než kdyby jen sbírali a lovili. V bytelnější chatrči se dá přečkat i zima, zvláště když se dovnitř vezmou zvířata, a protože obilí i hlízy jamu nebo brambor se dají při správném ošetření uchovat, vznikají ze zásob sem tam i přebytky. Ty je ovšem třeba chránit před zvěří a později i před jinými lidmi, proto potřebují lidé žít těsně pohromadě, ve vesnici.

Zemědělská revoluce (Childe 1950; Fialová 1995:23) umožnila osídlit i kraje s horším podnebím a protože donutila lidi nejen pracovat, ale také myslet na budoucí časy, spořit a střídat, umožnila i vznik majetku a bohatství. Lidé se učili stavět pevnější a teplejší domy, dělat si lepší nástroje a oblečení, brzy vzniklo i hrnčířství a zpracování kovů. Bronzová sekyra byla mnohem lepší než kamenná a když ji nahradila železná, byla navíc ještě levnější. To už ale neuměl dělat každý, takže vzniká řemeslo a obchod. Velké a bohaté vesnice si mohou dovolit postavit i val nebo hradbu, a tak před nějakými deseti tisíci lety vznikají první města. Usedlý způsob života svazuje lidi velice těsně s určitým krajem a místem, kde mají svůj majetek čili "statky", a okolo této stálé obživy vznikají "velké rodiny" a rody. Starost o majetek a jeho obranu si vynucuje stále složitější organizaci společnosti, až vzniká moc, panovník a stát. Život je daleko bezpečnější, pohodlnější a bohatší, lidé ale musí žít těsně pohromadě, protože v hradbách je málo místa a za hradbami nebezpečno. Člověk tak nepozorovaně udělal další velký krok z přírody do prostředí, vytvořeného lidskýma rukama a hlavou. Ale ještě v prvních městech žili lidé jako ve vesnicích: zemřeli tam, kde se narodili, mluvili stejnou řečí a byli všichni příbuzní - tvořili jeden kmen.

O tomto podivuhodném kroku z přírody do města se nám dokonce zachovalo i přímé svědectví současníků, neznámých autorů sumerského Eposu o Gilgamešovi. Popisují tam nejprve stavbu velkolepých hradeb, "jež přetrvávají věky", a tyranii vladaře, který všechny nutí pracovat. Následuje epizoda s "divochem" Enkidu, silákem, který žije mezi zvěří a ničí pole i lovecké pasti obyvatel města Uruku. Všichni se ho bojí, a tak se vládce uchýlí ke lsti: pošle za ním prostitutku Šamchat se džbánem piva. Enkidu se napije, vyspí s prostitutkou a nakonec dostane ještě chleba - a od té chvíle se stane jedním z lidí: když se chce vrátit do přírody, zvířata před ním utíkají. Ve městě se spřátelí s vladařem Gilgamešem a spolu podniknou velké hrdinské výpravy, protože chtějí vymýtit zlo. Tím si ale rozhněvají bohy a Enkidu musí umřít. Na smrti přítele si Gilgameš uvědomí, že také on musí zemřít. Nechce se s tím smířit a zoufale hledá nesmrtelnost - marně. Nakonec pochopí, že jen jeho dílo, hradba města, přežije a zajistí mu aspoň trvalou pověst mezi lidmi.

Bohatství, moc a obchod ovšem přitahují nevídanou pozornost jiných kmenů, které se ještě neusadily, zato jsou statečné a bojovné: válečníků, dobyvatelů. A na druhé straně se lidé naučí plavit po moři, vyměňovat zboží a nakonec zakládat osady na druhém konci (tehdejšího) světa. Féničané, Kréťané, Řekové a Římané zakládají sítě "kolonií", tj. měst nového typu, kam se lidé stěhují zblízka i zdaleka, sídliště pohyblivých, mobilních lidí. Počátkem našeho letopočtu už žije v Římě milion lidí - jako v dnešní Praze - kteří se navzájem nemohou znát, nevědí, odkud pocházejí, a domlouvají se sice latinsky, ale pro mnohé z nich je to cizí řeč. Žijí nahuštěni na malém, ohrazeném území a žít jim musí jiní: obilí se dováží z okolí a po moři z dalekých krajů, kam se vyvázejí podivuhodné výrobky pro ty nejbohatší. Velká starověká města už znají i všechny naše problémy: kde brát pitnou vodu a kam odvádět odpady, znají epidemie a hromadné požáry, znají pouliční zločinnost a musí vydržovat velké armády, protože jejich bohatství přitahuje. Ve velkém městě se dá zázračně zbohatnout a ještě

daleko rychleji zchudnout, vzniká tam velká politika, úřady a byrokracie, daně a korupce. A přece je život ve velkých městech tak úžasně bohatý, že se tam odevšud lidé tlačí, i kdyby měli žít jen z odpadků někde na ulici. Na venkově totiž nejsou ani ty odpadky a na koho se nedostal kus půdy, nemá vůbec z čeho žít. Stejně jako dnes v chudých, "rozvojových" zemích: dnešní Káhira má přes 15 milionů obyvatel a dobrá třetina nemá kde bydlet.

V našich končinách začíná vývoj měst ve středověku. Růst populace a bohatství znamená zprvu problém bezpečí, které si každá skupina musí zajistit sama. Mocné šlechtické rody si staví opevněná sídla, hrady a tvrze, a ostatní se usazují v podhradích. Časem se zmohou na společnou hradbu, ale ještě v prvních městech byly domy těch nejbohatších dobře opevněné věže. Teprve koncem středověku roste panovnická moc tak, že dokáže zajistit bezpečnost na celém území. "Zemský mír" čili *landfrid*, u nás od 16. století, dovolí šlechticům, aby se přestěhovali do pohodlnějších zámků bez opevnění, ale města se hradeb zbaví až daleko později: za válek 17. a 18. století je ještě mohou potřebovat. Teprve v minulém století jsou hradby definitivně k ničemu a většina měst se jich rychle zbaví, aby se mohla rozrůstat a šířit do okolí. Vznikají průmyslová předměstí a aglomerace, oblasti prosperity, podnikání, pohodlného a bohatého života, které dnes pokrývají stovky čtverečních kilometrů a nemají žádné určité hranice. Na bohatství měst se přiživují chudinské čtvrti, později masová sídliště s tisíci celkem pohodlných, ale malých a velmi neosobních bytů, které slouží hlavně na přespání. Všechno ostatní se odehrává "ve městě".

Tohle všechno důvěrně známe. Život ve městě znamená především život mezi množstvím cizích lidí, které neznáme a o které ani nestojíme. A přece žijí těsně vedle nás a v tlačenci se nás dotýkají celým tělem. To je něco, co žádný živočich nesnáší: všichni máme svoji zónu odstupu, do níž by cizí neměl vstoupit, jinak se cítíme ohroženi. Jen manželka a děti mohou blíž, proto mluvíme o "blízkých" lidech. Ve výtahu, v metru nebo na stadionu si žádnou zónu uhájit nelze, což je pro člověka stálým zdrojem stresu. Musí se naučit chovat tak, aby neznámé lidi kolem sebe nepopudil a neprovokoval, ale aby si je přesto udržel bezpečně "od těla". Netečná, zdvořile lhostejná maska, kterou všichni nosíme, není známka nelidskosti, ale prostá sebeobrana proti tlaku masy lidí, mezi nimiž se stále pohybuje. Jde dokonce tak daleko, že když ve městě někdo upadne, kolemjdoucí si ho často nevšimají (Aronson 1980:39). Třeba je opilý, kdoví, co je zač a třeba bych se ještě do něčeho zapletl. Ostatně lidí okolo je tu dost - ať se o něj postará někdo jiný.

To vůbec neznamená, že by městští lidé neměli přátele a lidské vztahy, že by byli nějak zvlášť vypočítaví a chladní. Každý máme svůj adresář s telefonními čísly těch, kdo patří do našeho soukromého "klanu" či sociální sítě: příbuzní, známí, přátelé, kolegové. Někdy chodíme, jak se říká, "do společnosti", do "své" hospody, na schůze spolků nebo stran - a ovšem do zaměstnání, což je naše malá veřejnost. S přáteli a známými se setkáváme na koncertech, na svatbách a pohřbech. Lidských setkání máme většinou víc, než můžeme stihnout: na ostatní nemáme čas. Město je tak "mozaika různých sociálních světů, které se dotýkají, ale neprolínají" (R. E. Park, cit. u Fischer 1976:29). Ve městech ale žijí také lidé, kterým tohle

všechno chybí: uprchlíci a bezdomovci, kteří ze svých společností a rodin nějak vypadli, trestanci, které právě propustili na svobodu, staří lidé, kteří už nikoho nemají. Uprostřed masy lidí žijí tak osaměle, jak mimo města nikdy lidé nežili. Ale protože lidé nemohou žít bez společnosti a společenského pořádku, vznikají mezi nimi často jakési náhradní, parazitní společnosti, gangy a mafie, s nimiž má co dělat policie, protože vlastně konkurují monopolu státní moci. I to ke svobodě města bohužel patří.

Starověká bajka o myši polní a myši domácí přesně vystihuje charakteristiku města: bohatství, pohodlí a stres. Množství dojmů a podnětů, tlačence a spěch, cizota a zločinnost. I když to z novin tak nevypadá, jsou dnešní města daleko bezpečnější než byla kdysi: v šestnáctém století měla Paříž asi dvě stě tisíc obyvatel a denně zhruba dvacet vražd. Také v amerických městech se míra zločinnosti za posledních sto let snížila (Fischer 1976:89). Problém je zřejmě, jak se stresem zacházet. Klasická metoda jak snižovat napětí je rozdělení teritoria: proto se ve městě tak přísně dodržuje soukromí. Každý z nás má aspoň kousek místa, byt, pokoj, kout, kde je svým pánem, když se musí po celý den někomu přizpůsobovat a někoho poslouchat. Kde má něco po svém v bezbarvé pustině velkoměsta. Pro návštěvy cizích v bytě přitom platí podobná pravidla soukromí, jako u afrických kmenů: od přísného soukromí v ložnici, přes kuchyň a pokoj až po téměř veřejnou halu, kam chodí i listonoška. Kulturní a národnostní skupiny se často také snaží bydlet pohromadě, čímž se nebezpečí mezikulturních konfliktů omezuje a všichni mají mezi "svými" pocit většího bezpečí (Eibl-Eibesfeld 1995; 1998:262). Arabské, černošské, turecké nebo čínské čtvrti tak mohou vznikat úplně spontánně jako ve starověké Alexandrii, kdežto současné radnice se naopak vzniku takových "ghet" snaží bránit. Pestrost a rozmanitost městského prostředí usnadňují orientaci a tím snižují pocit ztracenosti, stejně jako krásné budovy, kostely, pomníky, parky a vyhlídky. To je zřejmá přednost historických měst s kompaktním centrem, kde je radost se projít, na rozdíl třeba od měst amerických, kde jsou lepší čtvrti spíše na okraji.

Ač se to v současných rovnostářských společnostech nerado slyší, jsou druhou cestou ke snižování společenské nejistoty a napětí v každém živém společenství zřetelné a jasné hierarchické vztahy nadřazenosti a podřizování. Soudržnost skupiny vyžaduje, aby každý znal své místo na společenském žebříčku a věděl, před kým má ustoupit a komu může poručit. Kde takové vztahy nejsou jasné, budou je všichni teprve hledat - což se většinou neobejde bez agrese a násilností. To je problém mazáků v kasárnách, šikany ve věznicích a part ve školách. V lidských společnostech je to situace anarchie nebo ještě lépe Durkheimovy "anomie", zhroucení společenského řádu, kterým pochopitelně nejvíc utrpí ti nejslabší: nikam výš se totiž nedostanou a jen si celou bolestnou proceduru ponižování musí zažít od začátku znovu. Proto jsou po každé zdařilé revoluci tak frustrováni. Naopak v uspořádaných společnostech není už u některých primátů autorita spojena s tělesnou silou, nýbrž se schopností poskytovat společnosti určité specifické služby. Tak už smečky paviánů vedou zkušení prošeďivlí "stařešinové", kteří se nejlépe vyznají (Eibl-Eibesfeld 1998:103). Namísto prostého žebříčku nadřazenosti a podřazenosti tak vzniká stále složitější struktura různě důležitých a prestižních

rolí, v civilizovaných společnostech neobyčejně bohatá. Díky tomu se tu i přirozená ctižádost může uplatnit nespočetně mnoha méně konfliktními způsoby. Člověk nemusí být "králem" celé společnosti, ale třeba jen mezi filatelisty nebo chovateli holubů (Eibl-Eibesfeld 1998:104).

Třetí, typicky lidskou a civilizační cestu ke snižování napětí jsme už naznačili: specificky městské, zdvořilé a neutrální chování. Letmý, neúčastný, ale vcelku přívětivý pohled, který kolemjdoucí ani neurazí, ani nepovzbudí k bližšímu kontaktu. Přísné dodržování uhlazené, zdvořilé etikety, ohleduplnost a velkorysost, která přechází úsměvem, když do mne někdo strčí nebo mi šlápne na nohu, a dává druhému aspoň symbolickou přednost. Vzájemné zdravení, jež se u nás řídí velmi složitými pravidly (např. při vstupu do restaurace a do obchodu ano, do tramvaje ne). Ostatně i člověk, který v metru pouští starší osobu sednout, především snižuje napětí a zlepšuje atmosféru, třeba v pondělí ráno velice hustou. Napětí a stres jsou zvláště nebezpečné u řidičů, kteří si je odreagovávají agresivní jízdou, jež zase dál stresuje chodce. Tento bludný kruh se dá přetnout zase jen úsměvem, zdvořilým gestem: "Až po vás, pane". Velmi neblaze působí i hluk, zejména pokud je na zvýšení stresu přímo naprogramován, jako různá zabezpečovací zařízení, poplašné houkačky a podobně.

Tak se tedy člověk snaží vyrovnat s tím, že život ve městě narušuje to, nač byli jeho předkové po miliony let zvyklí: stálé a známé prostředí, uctivý odstup a ticho. Psychologové také zjišťují, že většina městských obyvatel by raději žila jinde - a přesto se lidé do měst stále stěhují, zejména mladí a schopní (Fischer 1976:20n). Lákají je bohatší možnosti zaměstnání, kultury, zábavy a vzdělání, ale také příjemná anonymita a nerušené soukromí, což přitahuje zejména příslušníky menšin. Do dvou let se zde migranti začnou cítit doma a téměř nikdo z nich se nevrací na venkov. Pokud si to mohou dovolit, volí kompromis lepších předměstských čtvrtí a s tím ovšem zdlouhavé dojíždění, zejména v nesmírně rozlehlých a pro Evropana poněkud "beztvarých" aglomeracích v USA. Ač se to obecně říká, přesné výzkumy neukázaly, že by bydlení ve městě bylo horší než na venkově nebo že by městské prostředí výrazně poškozovalo zdraví: možná je to spíše naopak (tamt.:48nn). Podobně překvapivé je zjištění, že i psychické potíže jsou na venkově výrazně častější než ve velkých městech (tamt.:168). Zato zločinnost je ve městě skutečně vyšší. Pro krádeže a nenásilné zločiny (podvody, prostituce atd.) to platí obecně, pro násilné hlavně v USA; v řadě evropských zemí jsou naopak násilné činy častější na venkově (tamt.:93).

Jak si ale člověk nahrazuje navyklé činnosti, o něž vývojem společnosti přišel? Začněme třeba lovem. Téměř milion potomků někdejších lovců v ČR chodí v neděli na ryby a skoro všichni chodíme občas na houby. Tisíce lidí chodí střílet, do lesa nebo na střelnici, a statisíce městských lidí aspoň pravidelně venčí psa. Na "lov" vycházejí denně zloději i prostitutky, ale také detektivové a revizoři. Ovšem různé formy náhradního lovu provozujeme úplně všichni. Na první místo patří nakupování, resp. "shánění" věcí: žena, která vykládá z tašky na kuchyňský stůl svůj úlovek, právě dělá asi nejstarší specificky ženskou práci. Výrazné rysy lovectví je vidět na každém sběrateli: ostražitou pozornost, tajnůstkářství, vytrvalost, nadšení i

potřebu pochlubit se kořistí, svými trofejemi. Kus lovce je v každém hráči, i když jen sází do Sportky, a konečně jakýmsi silně vybledlým "lovem" je i každé zaměstnání a práce, zejména tam, kde vyžaduje tělesnou součinnost více lidí.

Podobně hluboké kulturní stopy v nás zanechala tisíciletí usedlého zemědělství: očividné jsou u domkářů a zahrádkářů, u městských restituentů zemědělské půdy, a v každé domácnosti se najde květináč, případně akvárium. Nám všem ale odkázali zemědělství předkové ostrý "teritoriální" pocit, rozlišování rozdílů mezi domácí a cizí půdou, snahu o soběstačnost a starost o rodinu a děti. Od zemědělců ostatně pochází i představa soukromého majetku a respekt k hranicím vůbec - od zahradního plotu až po hranice státu. Typicky zemědělská je jak pracovitost a šetrnost, tak ostražitost vůči neznámým lidem a cizincům i všechny formy xenofobie, v nichž se prozrazuje naše hluboce kmenová duše, jen slabě překrytá vrstvičkou civilizace (z latinského *civis*, měšťan, občan, a *civilis*, měštský, zdvořilý). Hned pod ní už vyčuhuje sláma.

Mezi městem a venkovem tak nutně vznikají složité vazby a často napjaté vztahy. Pro městské lidi jsou to "burani", "křupani", "řepáci" - a na druhou stranu i zdánlivě neutrální "pražáci" může vyjadřovat málo skrývané nepřátelství. Přímá závislost městských lidí na zemědělství, ještě před sto lety zřetelná v tom, že na menších městech všichni "měšťané" sami hospodařili, se v tomto století projevila jen za válek. Protože peníze ztratily cenu, jezdili lidé z města často vyměňovat své cennosti za "proviant". Jinak je závislost v moderní době spíš opačná: statisíce venkovských lidí, pro které v zemědělství není práce, jezdí do měst za obživou a zaměstnáním. "Primární sektor", který fakticky všem obstarává potravu, zaměstnává dnes už jen pár procent obyvatelstva, a protože právě v produkci potravin panuje asi vůbec nejtvrďší konkurence - domácí i zahraniční - z pěstování potravy ("zemědělské výroby") dnes nikdo nezbohatne. Zejména evropským vládám působí naopak vyliďňování venkova veliké starosti a vynucuje si obrovské dotace, jenže opačná alternativa zpustlé krajiny a neřešitelných dopravních problémů ve velkoměstech je ještě daleko hrozivější.

Poslední vývoj současných společností ostatně naznačuje, že ani usedlý život nemusí být tím posledním slovem. V bohatých zemích, zejména v USA, roste už půl století jakási nová mobilita: zprvu jen v podobě častých stěhování za obchodem či prací, v posledních desetiletích dokonce i tak, že statisíce nikterak nuzných lidí trvale žijí v obytných přívěsech automobilů, napojených na vodovodní a elektrickou síť, kterým jen nestojí za to obstarávat si trvalejší sídla. Pokud "doma" jen přespí, případně sledují televizi, nemůže se jim nikdo divit: na to karavan úplně stačí.

7. Řeč a jazyk

Při pokusu o výklad lidské osoby a společnosti narážíme neustále na zásadní nesnáz: výklad musíme nějak členit a rozdělit na jednotlivé aspekty či témata - a přitom jsou tato témata

navzájem tak propletena, že se nemůžeme vyhnout logickým skokům. Tak jsme při předcházejícím výkladu o lidském společenství docela samozřejmě už předpokládali, že lidé jsou schopni navzájem komunikovat, hovořit: umíte si představit třeba "společné jídlo", při němž by hosté mlčeli? Kdybychom však pořadí obrátili, chybělo by nám při výkladu řeči to hlavní: k čemu ji nakonec potřebujeme.

Různé formy dorozumívání a sdělování potřebuje každý živočich, který žije ve skupinách, a zvláště ten, který ve skupině loví. Je tedy jisté, že je znali už první lidé - i když to patrně nebyla ještě řeč v tom rozsahu a té dokonalosti, jakou máme dnes. Ale i když hlavní roli v lidské komunikaci hraje dnes jistě jazyková řeč, dorozumíváme se stále i jinými prostředky. Viděli jsme, jaký dokonalý orgán je naše ruka, a měli bychom dodat, že jedinečně bohaté máme i svalové vybavení obličeje, které slouží hlavně právě sdělování a vyjadřování toho, co máme "v sobě". Oddělené lidské nitro, základ naší skutečné svobody, je zároveň také skryté: do člověka nikdo nevidí. Víme o něm jen to, co nám tento člověk sám - vědomky nebo nevědomky - dá najevo čili vyjádří. Velikou část tohoto sebevyjadřování nesou právě prostředky neverbální komunikace, totiž výrazy a gesta očí, tváře, rukou. Etologové se naučili dešifrovat významy zvířecích postojů a gest (Franck 1996:186) a začínají se zabývat i výrazovou a posunkovou "řečí" člověka (Eibl-Eibesfeld 1998, Fraňková 1997, Morris 1997: kap. 1.). Ernst Cassirer ukázal, jak ještě verbální jazyk sám poukazuje na svou souvislost s gesty, například v takových metaforách jako "ukázat", "chápat" nebo "pochopit", a rozlišuje trojí úroveň gest, totiž mimickou, kde gesto míněný obsah přímo napodobuje, analogickou a konečně symbolickou, kde už není žádným "odrazem" označovaného, nýbrž stává se znakem, odkazem, symbolem (1996:144).

Gesta sice vznikem znakového jazyka ustoupila trochu do pozadí, přesto tvoří stále nutný doprovod hlasového projevu, zejména na veřejnosti. Protože však nepodléhají tak ostré vědomé kontrole, mohou naše slovní tvrzení někdy potvrzovat, jindy ale také vyvracet: výraz tváře může člověka prozradit. Proto si na něm nejen politik, ale třeba také hráč pokeru musí dát tolik záležet. Ačkoli známe i posunky čistě místní, jimž lidé z jiných prostředí nerozumějí nebo rozumějí špatně, většina gest je všelidská: úsměv, grimasy hněvu a žalu, sevřená pěst, pokrčení ramen, zdvižený ukazováček, posunky přátelské i agresivní a výhrůžné jako by na rozdíl od slovní řeči pocházely ještě ze společné lidské pravlasti. Výrazy a gesta neslouží k označování předmětů jako slova, ale vyjadřují základní postoje a nálady, věci velice osobní, jako je strach a radost nebo přátelství a hněv - a vyjadřují je úspěšně i dnes, kdy těžiště přesného a jemného sdělování obsahů dávno převzala jazyková řeč.

☞e hlavním smyslem jazyka je komunikace mezi lidmi, o tom není sporu. Přesto je hned na začátku třeba toto tvrzení doplnit dvěma poznámkami. Za první, že jazyk není jen to. Jak uvidíme, je dokonce nejprve prostředkem symbolického uspořádávání světa a zkušeností s ním, zvládání a "odkládání" záplavy zkušeností, které dítě musí získat, stejně jako médiem uchovávání důležitých zkušeností a jejich předávání čili tradice. Není jen prostředkem, ale spíše prostředím, které člověku dovoluje, aby si svůj svět jaksi "ochočil" a mohl se v něm cítit

bezpečně a doma: teprve pojmenovaný, to jest jazykově zvládnutý svět je lidský svět. W. von Humboldt proto napsal, že člověk vkládá jazyk mezi sebe a vnější i vnitřní skutečnosti, že se jím obklopuje a obaluje (Cassirer 1996a:42). Podle francouzského psychoanalytika J. Lacana je ale jazyk také daný, objektivní řád, jemuž se dítě musí podrobit a zbavit se tak svého narcismu. Není to tedy pouhý nástroj, protože nás naopak nenápadně vede a řídí, určuje, co se může stát zkušeností a v jaké podobě. K tomu se ještě vrátíme.

Druhá poznámka se týká významu slova "komunikace". V moderní technologické společnosti se užívá v mnoha významech, mezi nimiž převažuje význam velice povrchní, totiž "výměna informací" nebo dokonce jen "přenášení signálů". Jen v tomto smyslu se totiž dá hovořit o "telekomunikacích" jako zařízení nebo průmyslovém odvětví, případně o "komunikaci" mezi počítači. Slovo "komunikace" je přitom odvozeno od latinského *communis*, které znamená "společný". V naší souvislosti znamená sdělování a sdílení společných obsahů, což nemusí být pouze informace: tak docela běžná věta "Dojdi pro chleba" o ničem neinformuje, nýbrž přikazuje. Komunikace čili sdělování v naší souvislosti samozřejmě znamená i to, že ať je nesena jakýmikoli prostředky, adresát tomuto sdělení také rozumí. "Informace" v nesrozumitelném jazyce informuje jen o tom, že jí není rozumět (Sokol 1996a).

Tím se konečně dostáváme k vlastnímu tématu. Podle Gadamera (1999:26) je lidská řeč charakterizována třemi podstatnými rysy. Předně "sebezapomněním", to jest tím, že si jí obvykle vůbec nevšímáme, že o ní nevíme, protože se skrze ni soustředíme na to, co se v řeči říká, na "to řečené" (*le dit*), jak říkají Francouzi. Řeči jako takové si dospělý člověk všimne teprve tehdy, když narazí na nějakou nesnáz v normálním a hladkém "fungování" jazyka. Za druhé tím, že není vázána ke mně, že se obrací k jiným a patří tedy do "oblasti my". Řeč je to, co umožňuje rozhovor a vytváří společenství, spojuje já a ty. A konečně za třetí tím, jak je univerzální: na rozdíl od signálů není omezena na žádnou domluvenou oblast významů ani na to, co je právě přítomné, nýbrž může a musí vyjadřovat úplně všechno. Neboť co nedokážeme vyjádřit řečí, nemůžeme ani řádně myslet, a musíme tedy přece jen nějaké řečové vyjádření hledat. "O čem se nedá mluvit, o tom se musí mlčet", říká Wittgenstein (1993:7). K tomu je ovšem třeba hned dodat, že právě proto, aby oblast toho, o čem se "dá mluvit", byla co nejširší, tvoří hledání výrazu tak významnou část lidské kultury v básnictví, ve filosofii, v náboženství, ve vědě.

Rozlišení "jazyk - řeč", které zavedl počátkem tohoto století F. de Saussure (1996:106), je pro naše účely velmi užitečné. Odlišuje totiž jazyk jako schopnost ovládat a používat jistý symbolický vyjadřovací systém (češtinu, angličtinu a pod.), řečeno s N. Chomským "jazykovou kompetenci", od řeči či promluvy jako skutečného použití, aktualizace této schopnosti. Obojí spolu pochopitelně souvisí, a to obojím směrem: aby mohl člověk česky promluvit (řeč), musí česky umět (jazyk); jazyk se však může naučit jen tak, že se pokouší mluvit (Jespersen 1946). V naší antropologické souvislosti je významné obojí a zejména to, jak se učí mluvit dítě. Jen v tomto prvním a základním "mateřském" jazyce se totiž odehraje všechno to, k čemu jazyk člověku slouží, zejména jazykové, tj. symbolické uspořádání a

zvládnutí zkušenostního světa (Cassirer 1977:231, Gehlen 1997, Berger 1999:42). Pokud se potom učí nějaký další "cizí" jazyk, má už tuto část úkolu za sebou a může ji prostě využít. Proto nás budou zajímat jen jazyky, kterým se někdy říká "přirozené", to jest takové, které jsou nebo byly něčí mateřštinou.

Řekli jsme, že první funkcí jazyka je uspořádání zkušenosti. Tento nesmírně složitý a náročný úkol jsme všichni už kdysi v dětství zvládli - a tak už o něm ani nevíme. Protože jsme to kdysi dokázali, pořádá se nám záplava zejména zrakových informací úplně samozřejmě a jaksi mimovolně do přehledných zpráv o věcech: stůl plný papírů, pohovka, obrázek na zdi a stromy za oknem. Z fyziologie sice víme, že se nám na sítnici promítají různobarevné skvrny, my však vidíme právě jenom věci. Jen za zcela mimořádných okolností, když se díváme na něco, co vidíme poprvé a s čím nemáme žádnou zkušenost, můžeme zažít jakýsi slabý náznak toho, s čím jsme si kdysi museli poradit jako malé děti. Tak když se laik podívá na rentgenový snímek hlavy, "vidí" sice různé skvrny a šmouhy, ale po pravdě řečeno nevidí nic. Žádné věci tam totiž nejsou, jen záplava nepřehledných optických "informací" - v uvozovkách proto, že nás o ničem neinformují. Chirurg nebo rentgenolog, který se na takové snímky "naučil dívat", vidí ovšem hned: ano, je tam fraktura. Velmi podobně, jako se lékaři učí vidět fraktury na rentgenových snímcích (nebo technici chyby na složitých výkresech), musel se každý z nás "naučit vidět" věci. Měl to snazší jen o to, že zkušenost s věcmi - zejména v postýlce - mohl dělat všemi smysly zároveň.

Jak se člověk učí vybírat ze změní informací to podstatné (Cassirer 1996a:54), skládat a rozkládat své "vjemy" na jednotlivé oddělitelné a uchopitelné věci, potřebuje si tuto jednotu, věc, nějak trvale označit: nejlépe tak, že jí dá jméno, název. Zprvu to asi bude "jméno" té jedné určité věci, pruhovaného medvídky, ale brzy přijde na to, že se takové podobné věci ve světě kolem opakují: lžičky, židle, plenky. Přijde na to tak, že jim dá totéž jméno. Tím zvládl další obrovský intelektuální krok: naučil se abstrahovat a zobecňovat, to znamená odhlížet od menších rozdílů, vnímat "podobnost" a zahrnovat podobné věci do téže třídy, "do jednoho pytle". V roli toho, kdo dává (zvířatům) jména, zachytila člověka už Bible (Gn 2,19): asi už jejímu autorovi připadlo, že je to něco pro člověka podstatného. Neboť "poznání", to jest prohlédnutí, ohmatání a ochutnání věc je jednou provždy jaksi "vyřízená" - už se jí nemusí věnovat zvláštní pozornost. A přesto se neztratila: všechno, co jsem si na ní vyzkoušel a co jsem se o ní dozvěděl, je pěkně uloženo v přihrádce se jménem. Právě díky jménu se to dá kdykoli "vyvolat" a použít. Tak hraje jazyk zásadní roli v odlehčování lidské zkušenosti, ve třídění, zvládnutí a odkládání proudu zkušenosti.

Tahle kouzelná hra by ale neměla velký smysl, kdyby si člověk svá pojmenování nechal jenom pro sebe: děti, které si začnou tvořit svůj "tajný" jazyk, na to brzy přijdou. Ve skutečnosti je to tak, že jakmile dítě s pojmenováváním nějak začne, třeba je jenom naznačí, matka ho opraví: přihráje mu správné jméno - to, kterému rozumí i ona. A tady začíná jazyková komunikace. Ne že by dítě nekomunikovalo už dřív: pláčem, na který někdo slyšel, gestem ruky, které někdo pochopil a podal upadlou hračku a tak dále. Ale s jazykem se to

všechno dostává na docela jinou úroveň. Jako všechno, co člověk s chutí dělá, je to předně krásná hra: krásná proto, že není snadná. Když se ji člověk naučí, může nejen vyvolávat různé věci mezi tím, co vidí, ale může si slovem přivolat i nepřítomnou věc - někdo mu ji přinese. Tohle už bez jazyka nejde a žádné zvíře to neumí. A slovo může dokonce věc jaksi nahradit, zastoupit - třeba když vyslovuji nějaké přání. Tak i obyčejné "buď zdrav!" sice automatickým užíváním silně vybledlo, přece však ne natolik, abychom v něm slovo "zdrav" mohli nahradit slovem "nemocen"; přikládáme mu tedy nějaký význam, nějakou souvislost se zdravím osloveného.

Právě tím se řeč zásadně liší od signálu, že může označovat i to, co není na dohled, případně i to, co ještě nebo vůbec není. @e vyslovím-li slovo "voda", nemusí to ještě znamenat, že chci pít, nýbrž znamená prostě vodu jako takovou, kdykoli a kdekoli, bez jakéhokoli vztahu k bezprostřední situaci. Anebo dokonce něco úplně jiného, co s vodou nějak třeba vzdáleně souvisí, jako v běžných metaforách "samá voda" nebo "být za vodou". "Řeč slouží k transformaci zkušenosti do pojmů, ne k vytváření signálů či symptomů" (Langerová 1992:130). Rozdílu mezi "hlasem", který může vyjadřovat okamžitou, aktuální bolest a radost, a je společný člověku i ostatním živočichům, a řečí, jež slouží k vyjadřování prospěšného a škodlivého, spravedlivého a nespravedlivého - a je tedy vlastní člověku - si všiml už Aristotelés (POL I.2, 1253a). Neboť "jen člověk rozlišuje mezi dobrým a špatným" a právě "společenství v těchto věcech vytváří dům a obec (stát)", jež jsou tak nutně společenstvím řeči.

Jazyk, to ovšem nejsou jenom jména a v řeči se dá zpřítomnit cokoli. Takže jazyk dokáže přivolat, vyvolat nebo dokonce nahradit jakoukoli zkušenost, třeba ve vzpomínce. A odtud je už jen krůček k tomu, aby člověk objevil čisté jazykový svět fantazie, totiž pohádku a vyprávění. Jako děti nás vždycky mrzelo, že třeba létající koberec není "ve skutečnosti", než jsme přišli na to, že jazyk je právě takový "létající koberec" - ovšem s tím rozdílem, že může člověka zanést nejen do Indie, ale i do světa, který není nikde. A je jen věc zkušeností a jazykové fantazie vyprávěče, zda se tam posluchači opravdu ocitnou. Teprve když se člověk jazyka jako vyprávění jaksi nasytí, může objevit jazykovou fantazii v čisté podobě, jako jsou třeba Morgensternovy básně: jazyk, který k žádné jiné zkušenosti neodkazuje, nic nevyvolává, ale zůstává jen sám v sobě.

Když jsme mluvili o "první" funkci jazyka, o tom, jak třídí a pořádá zkušenost, jak ji pojmenováním vyřídí a odloží na později, měli jsme ještě dodat, že ji také nesmírně komprimuje, zhušťuje a zkracuje. Člověk, který umí dobře vyprávět nebo psát, dokáže několika slovy vyvolat celý bohatý "svět", protože šikovně naváže na to, jak si posluchač svůj vlastní jazykový svět kdysi vytvářel. Na slova a věty vyprávění si pak posluchač navěšuje svoji vlastní zkušenost, která může být nesmírně bohatá a barvitá. Taková zvlášť podařená vyprávění, která posluchače nadchla a na dlouho zaměstnala, odnesla do zvlášť krásných nebo strašlivých míst a dala jim zažít neobyčejné věci, anebo zase vyprávění zvlášť moudrá, na něž si lidé vzpomněli, když jim bylo zle a našli v nich pomoc - taková si pak aspoň někteří

posluchači zapamatovali a mohli vyvolat, kdy je napadlo. Ve všech starých společnostech byla schopnost vyprávět a zpívat příběhy tak oblíbená, že se tím někteří dokonce živili. Nejstarší literatura existovala dlouho jenom v této ústní podobě: Gilgameš, Bible i Homérový básně. Ještě Platón si ve Faidru (275a) stěžuje, že písmo jen podporuje líné lidi, kteří si nic nepamatují.

Tohle všechno - a ještě mnoho jiných věcí - dokáže tedy jazyk a řeč. Není divu, že když Aristotelés hledal stručnou definici člověka, přišel na to, že je to živočich, který má slovo, řeč. Řeč je pro člověka tak typická a podstatná, že bychom asi váhali tvora, který vůbec nemluví, označit za člověka. Jako antropologové si ale musíme položit otázku, jak ke své řeči člověk přišel, jak ji získal? Americký lingvista Edward Sapir soudí, že je neřešitelná; řeč je podle něho především "hlasová aktualizace (lidského) sklonu k symbolickému vidění skutečnosti" (cit. u Langer 1992:114) a otázka po jejím původu tedy přesahuje hranice jazykovědy. Začneme tedy otázkou trochu snazší: jak k řeči přichází dítě?

Podle německého antropologa Arnolda Gehlena (1997:236) patří lidská řeč do souvislosti jednání a poznávání, od nichž se nedá nikdy oddělit. Její vznik odvozuje od pěti ještě před-intelektuálních kořenů, protože o "příčinách" se tady mluvit určitě nedá. První z nich souvisí s tím, že řeč je hlas a hlas je tělesný pohyb. @vatlající dítě zaujme především to, že pohyb svých úst a hlasivek zároveň slyší, vnímá. Řečené je zároveň i slyšené. Dospělý člověk, který obvykle nemluví sám pro sebe, tuto stránku akustické řeči přesto používá, když si sám pro sebe zakleje - anebo když si zpívá. Druhým kořenem je hlasové vyjádření viděného, věci nebo události, záměr, intence k věci. Děti obvykle začínají nepřiliš artikulovaným, ale velmi naléhavým "he!", dospělí buď způsobilně užívají ukazovací zájmena, anebo všelijaká hovorová "ukazovací slova" (tamto, bazmek, udělátor, ten oný) s univerzálním významem. Třetím je pozoruhodná zkušenost, že křik, volání o pomoc, vskutku pomáhá: kdosi přijde a plenky vymění. O tom jsme se už zmínili, když jsme mluvili o komunikaci. Čtvrtým je to, čemu Gehlen říká "zvukové gesto": specifický hlasový doprovod jistých pohybů a gest, který také nebývá příliš artikulovaný, v češtině například povzbudivé *hrr!* *hej!* nebo uspokojeně konstatující *uf!* *bác!* *tak!*, v americké angličtině *ups!* a překvapené *wau!* A konečně pátým je zvuk, jímž dává dítě najevo, že rozpoznalo už známou věc: tady jsme už docela blízko skutečnému, to jest trvalému a specifickému označení, znaku. Pro všech pět je charakteristické, že doprovázejí tělesný pohyb, jednání.

Zázrak řeči začíná ovšem až tam, kde mým hlasovým projevům rozumějí druzí, kde nastává skutečná komunikace. U dítěte se tomu nejvíc blíží "volání o pomoc": i když je zpočátku velmi nespecifické, matka mu přesto "rozumí". Rozhodující krok ke kolektivní hlasové komunikaci, skutečné znakové řeči, se podle Gehlena nejspíš odehrál v situaci kolektivního nadšení, nějaké slavnostní události, kdy hlasové projevy jistě nechybí a navíc lze předpokládat zbystrěnou vnímavost, ochotu přejímat, přidat se, připojit se. Pokud se něco takového jednou podaří, budou se všichni snažit zkušenost opakovat. Hypotézu o společném původu řeči a zpěvu z rituálu vyslovil už dávno Herder a Rousseau, později J. Donovan a

důkladně ji doložil O. Jespersen, který soudí, že zpěv předcházel řeči (Jespersen 1946:5; Langerová 1992:131). Mají-li pravdu, dala by se tím vysvětlit i skutečnost, že řeč od nejstarších dob provázejí představy o zvláštní magické moci slova a naopak každý rituál doprovází slovo. To se později oddělí a žije vlastním životem jako vyprávění, mýtus a posvátný text (Cassirer 1977:155).

8. Jazyk a národ

Našemu výkladu o lidské komunikaci a o jejím významu pro osobu i společnost však stále ještě chybí jedna podstatná věc. Mluvili jsme zatím o "člověku", jako kdyby to byla jediná kategorie, jako kdyby všichni lidé byli stejní, což zřejmě není pravda. Nápadné rozdíly ve vzhledu různých lidí vedly k rozlišení typů (např. nordický, dinárský, mediteránní, alpský atd.), kdežto nápadná podoba může být znakem příbuznosti. Od tohoto rozlišování na úrovni zjevných "fenotypů" je třeba odlišovat rozlišení genetické, jež je dnes základem vědeckého konceptu rasy. Vztah mezi rasami a typy ovšem rozhodně není jednoduchý a protože "rasové" rozlišování už několikrát vedlo k odstrašujícím důsledkům, jsou dnes antropologové v této otázce velmi obezřetní. Koncept rasy je nebezpečný proto, že se v běžném úzu často zaměňuje právě s typem, anebo dokonce s odlišností kulturní jako v případě *idů*, kteří v žádném smyslu "rasou" nikdy nebyli. Pokusy nalézt korelace mezi rasou a např. intelektuálními schopnostmi byly navíc často účelově falšovány (Gould 1997). Přesně zjistitelné genetické rozdíly jsou vcelku velmi malé a zatím se je nepodařilo uspokojivě vysvětlit ani jako výsledek míšení, ani působením adaptace či selekce v určitém společném prostředí (Beneš 1996:103; Hoebel 1957:57nn; Washburn 1962:87).

Přes všechny rozdíly ras nebo typů jsou si ale všichni lidé konec konců velice podobní - dokud nezačnou hovořit. Jakmile ale promluví, ukáže se, že jejich komunikační prostředky, jejich jazykové kompetence nejdou dohromady. Tuto děsivou zkušenost, že my, co žijeme spolu, si sice rozumíme, ale kromě nás tu žijí i bytosti na pohled podobné, s nimiž se hovořit vůbec nedá, vyjádřili naši předkové v jazyce: vedle nás, Slovanů, jsou na světě také Němci - ti, kteří nemluví. Staří Řekové jim říkali *barbaroi*, to jest ti, kteří místo srozumitelné řeči jen brblají a breptají. Dodejme, že ani slovanské "Němec" zprvu neoznačuje nějaký určitý národ a řeč, ale prostě všechny, s nimiž se nedá mluvit (Machek 1971:395).

Viděli jsme, jaký význam má pro člověka řeč jako hlavní medium zvládnutí a rozumění světu i společenské komunikace. Teď si musíme všimnout okolnosti, že každý člověk se stává

člověkem v prostředí jednoho určitého jazyka, kterému se právem říká "mateřský". ®e je tedd vybaven pro komunikaci v rámci jistého společenství, ne však mimo ně. Rozmanitost jazyků lidí dávno přitahovala, teprve v novověku ji však Evropané objevili v plné šíři a hloubce: lingvisté dnes znají něco kolem pěti tisíc mluvených jazyků, nepočítaje nářečí (jež se od sebe sice liší, nebrání však základnímu porozumění a tedy ani komunikaci). Jejich rozmanitost je přitom taková, že si lze těžko představit, že by se vyvinuly z jednoho společného kořene - prajazyka. Z toho pro nás plynou dva významné důsledky: protože biologická i genetická výbava všech lidí je velice podobná, je jazyk zřejmě výtvar kulturní, nikoli biologický. Vrozená je patrně schopnost, dokonce sklon k jazykové komunikaci, jíž používají všechna lidská společenství. A za druhé, z rozmanitosti jazyků se zdá, že skutečné znakové jazyky vznikly až poté, co se člověk rozběhl z africké "pravlasti" po světě. To nutně neznamena, že by už předtím neznal hlasovou komunikaci, měla však patrně ještě daleko k tomu, co dnes rozumíme jazykem.

Rozmanitost jazyků nám však nesmí zakrýt skutečnost, že každá lidská společnost má nějaký jazyk a že všechny tyto jazyky jsou svým způsobem dokonalé: každý dokáže vyjádřit všechno, o čem daná společnost chce a potřebuje mluvit. Všechny tedy splňují Gadamerův požadavek "univerzálnosti" a všechny se v některých věcech navzájem podobají. Všechny mají cosi společného, obecně lidského (Jespersen 1946:206). Ze všech možných "nosičů" významu a komunikace si všichni vybrali právě zvuk, všechny jazyky mají tzv. dvojí artikulaci (jednak artikulaci fonémů, jednak členění řeči do slov), všechny dokáží podobně vyjadřovat, abstrahovat, shrnovat a předávat. Prostředky, jimiž toho dosahují, jsou však na všech úrovních velmi rozmanité. Dík společnému písmu si ani neuvědomujeme už zvukovou rozmanitost evropských jazyků: každý používá jiné hlásky a zejména jinak chápe jejich rozdílnost. Tak v češtině už téměř nevyslovujeme rozdíl mezi I a Y, mezi P a B, ač se jimi rozlišují různá slova, podobně jako třeba délkami (*pást* a *past*) a v jiných jazycích i přízvukem (ruské *pisát'* a *pisat'*) nebo intonací. Naopak Japonci nerozlišují mezi L a R, která jim znějí stejně. Polština a francouzština mají nosovky, které nám dělají stejné potíže jako Němcům naše ř. Tváří v tvář jazykové rozmanitosti si pochopitelně klademe otázku, co je jeho jádrem, co je to původní resp. nejstarší. Vznik jazyka se ovšem nedá sledovat v laboratoři. Proto mnozí lingvisté velice uvítali, že právě v současné době na mnoha místech světa dochází aspoň ke změnám jazyka: domorodci, kteří se stěhují do měst, se tam učí evropské jazyky (Hagege 1998, kap. 2). Učí se je ovšem v té nejjednodušší možné podobě, právě jen tolik, kolik je třeba pro základní komunikaci. Protože jich je zároveň mnoho pohromadě, vzniká mezi nimi zvláštní druh jazyka, kterému se říká "pidžin" (podle pohrdavého označení *pidgin english*); pokud se v prostředí pidžinu rodí děti, které v něm už vyrůstají, mluvíme o "kreolském" jazyce. Obojí se vyznačují zajímavými rysy: tendencí zjednodušovat, kterou ovšem můžeme sledovat i v prostředí moderních jazyků samých, větší analytičností i obecnou potřebou vyjadřovat především některé protiklady jako jistotu a možnost, jednorázovost a trvání.

Každý jazyk, kterým nějaké společenství hovoří, musí splňovat jeho potřeby. Ty se na jedné straně v něčem liší - tak kanadští Indiáni mají prý dvanáct různých slov pro (různé) soby a Eskymáci (Inuiti) sedmáct pro různé druhy sněhu - na druhé straně jsou si ovšem velmi podobné. Zajímavým dokladem je skutečnost, že z jazyka do jazyka je možné překládat. Právě při překladech se nejlépe ukáží skutečné rozdíly - ale díky překladům se také jazyky připodobňují a sbližují. Tak při vzniku všech evropských spisovných jazyků (tj. při jejich kodifikaci) hrál důležitou roli překlad téhož textu, totiž křesťanské liturgie a Bible: všechny si musely najít způsob, jak jejich obsahy vyjádřit. A protože se tak stalo v době jejich ustavování, nesou toho trvalé stopy. Každý překladatel však dobře ví, že překlad není jen věc slovníku, ekvivalence slov. Jazyky totiž své vyjadřovací možnosti různě rozvrhují do tří hlavních oblastí, do slovní zásoby, tvarosloví a syntaxe. Co jeden vyjádří jedním slovem (*pozítří*), opíše jiný několika (*the day after tomorrow*), pro co jsou v jednom různé tvary, jsou v jiném různá slova a podobně. Vcelku lingvisté rozlišují jazyky flexivní (ohýbající), aglutinační a analytické, které se opírají o řazení neohebných slov a většinou pevný slovosled.

Pro nás je zajímavé, že v každém jazyce se vyjadřovaný obsah musí vtěsnat nejen do slov, která má mluvčí k dispozici, ale také do jistých kategorií: tak v indoevropských jazycích máme substantiva pro "věci", slovesa pro "dějství" a adjektiva pro "vlastnosti". Každou skutečnost (letícího černého ptáka) tak musíme rozložit na tyto tři "složky" - i když je to jedna jediná skutečnost. Naopak sama označení těchto složek jsou vcelku univerzální, každé může vstupovat do mnoha jiných spojení: ptáci mohou také sedět nebo zpívat, černé mohou být mraky a myšlenky a létat mohou i včely, šípky nebo letadla. U každé z těchto kategorií rozlišují naše jazyky jisté stránky, které se nevyjadřují připojováním dalších určení, ale přímo tvarem. Tak substantiva mají pády, které označují roli příslušné "věci" ve výpovědi a řecké názvy pádů jsou zde velmi názorné: první pád jmenuje, druhý označuje příslušnost k druhu (*geniké*; teprve mylným překladem z něho v latině vznikl *genitivus*, jako kdyby šlo o původ), třetí dává, čtvrtý se týká předmětu (*aitiatiké*; podobným omylem z toho vznikl *accusativus*, jako kdyby se jednalo o obvinění; Jespersen 1922:20) a pátý volání. Francouzština je vyjadřuje předložkami a angličtina někdy jen polohou ve větě. Mnohé jazyky rozlišují substantiva neživotná a životná, některé ještě i lidská. Jmenný rod má zřejmý smysl u členů rodiny, ale už u zvířat není jasné, proč je sýkora ženská a vrabec mužský, sameček kočky kocour a samice psa čubka. U všeho ostatního je to čirá záhada (Jespersen 1922:228) a nikdo neví, proč je slunce česky neutrum, německy femininum a francouzsky maskulinum. Striktní rozlišování "rodu" přitom často překáží (tak na školním vysvědčení je předtištěn "třídní učitel", i když se tam zpravidla podepisuje žena), podobně jako skutečnost, že v angličtině "člověk" zároveň znamená muže. Teprve strukturalističtí antropologové přišli na to, že v mnoha starých kulturách se "věci" vůbec řadí do dvou nebo tří totemistických skupin, přiřazených různým složkám kmene - snad je to i původ rodů. Ty sice nejsou vlastně k ničemu, dovolují však slovosled ve větě ještě víc uvolnit (podle rodu se pozná, co k čemu patří, i když nestojí hned vedle) a řecké i latinské básnictví toho hojně využívalo.

Slovesa mají jak známo časy, jimiž se ovšem dá vyjádřit třeba jistota a nejistota a ve francouzštině vztah mluvčího k ději (Cassirer 1996:183n, Benveniste 1968), v češtině mohou být dokonavá a nedokonavá, dají se různě modifikovat předponami (*napálit, popálit, vypálit, dopálit*), jejichž logika nám často uniká. Vztah mezi vozem a koněm můžeme vyjádřit buď tak, že "kůň táhne vůz", anebo (pasivně) že "vůz je tažen koněm". Slovesa se dají negovat, přičemž třeba v češtině neplatí, že by se dvojí zápor rušil: "není tu nikdo" neznamena, že by tu někdo byl, ač v logickém kalkulu (a v angličtině nebo v němčině, které musí negovat samostatným slovem) by tomu tak bylo (srv. Jespersen 1946:119). Němčina dokonce často neguje až na konci věty, takže posluchač napjatě čeká, zda nakonec nepřijde nějaké *nicht* (nebo odlučitelná předpona), které celý smysl otočí. S logikou opaků a negací to v jazycích bývá vůbec všelijaké: české *loučit* znamená pravý opak odpovídajícího polského *lonczycz* (spojovat), ale stačí předpona a je z něho *sloučit*. Korunu tomu všemu nasazují v každém flexivním jazyce různost vzorů (paradigmat), spousty výjimek a ovšem nepravidelná slovesa, což jsou vždycky právě ta nejběžnější.

Jazyk tedy rozhodně není jen neutrální nástroj a na kulturní tradici se nepodílí jen tím, co se v něm dá vyjádřit a sdělit. Možná ještě významnější je to, co předává jazyk sám o sobě. "Jazyky se neliší tím, co mohou či nemohou vyjádřit, ale tím, co nutí nebo nenutí říci." (Hagege 1998:55) Viděli jsme, jaká je účast jazyka na základním zvládnutí světa, na ustavování prostoru, času a věcí v nich. Právě díky jazyku se může předmět zájmu stát věcí, zbavit se své nahodilé jedinečnosti a stát se představitelem obecné "třídy" a teprve tak také předmětem myšlení. Jenže každý jazyk to dělá jinak. Tím se podstatně účastní formování, utváření naší vědomé zkušenosti, která se - chtě nechtě - musí nějak vejít, vtěsnat do připravených přihrádek či "mřížky" toho kterého jazyka. Když chce Němec říci "prst", musí už mít jasno, zda na ruce, na noze nebo na rukavici, protože v němčině jsou to tři různé "podstaty". Tam, kde Čech řekne "jedu", musí si Angličan vybrat mezi mnoha různými slovesy, která rozlišují, zda sám řídím nebo se jen vezu, zda sedím na koni nebo na kole, zda jedu rychle nebo pomalu a tak dál.

Jazyk totiž není žádný "smluvený kód", jímž vyjadřujeme své zkušenosti, ale velice důmyslná a složitá kostra či struktura, která nevznikla žádnou dohodou, nýbrž tisíciletou zkušeností stovek generací - a každá z nich při tom něco přidala, změnila, a také zapoměla. Kromě společných a příbuzných rysů nese každý jazyk i své vlastní a jedinečné rysy - výrazy zvláštní zkušenosti určitého společenství a génia neznámých básníků. Už jsme se zmínili o tom, že české "svět" souvisí se slovem "světlo", zatímco řecké *kosmos* navozuje uspořádanost a krásu, v latinském *mundus* zní také význam "čistý" a německé *Welt* má blízko k anglickému *wealth*: co slovo, to celá metafyzika, krajně stručný a přitom výrazný klíč k pochopení světa - v jediném obyčejném slově.

Souvislosti slov v příbuzných jazycích mohou odhalit úplně nečekané "dějiny myšlení", souvislosti významů, jaké by člověka vůbec nenapadly. Tak není náhoda, že anglické *like* znamená podobný a jako sloveso také líbit se; naše *podobat* (se) znamená v polštině - líbit se.

České slovo obilí má blízko k ruskému *obilje*, které znamená hojnost, zásoby, a slovo *sud* znamená v ruštině loď. Německé *Gift* znamená jed, ale i dar - a také to není náhoda; Američanům přijde náramně směšné, že české *svobodný* znamená také toho, kdo se neoženil, nebo že skříň *stojí* u dveří. České *kostel* je z latinského slova pro pevnost, hrad, který zase souvisí s ruským *górod*, město. Anglické *business* kdysi označovalo zenprázdněného člověka, který je stále *busy*, a běžné mezinárodní *rival* je z latinského *rivalis* a *rivus*, řeka, a zachycuje tak stopu doby, kdy se hlavní spory vedly o vodu k zavlažování polí. Každé takové slovo má svou bohatou a složitou historii, kde se zachytily souvislosti, které už vůbec nevidíme a kterým často nerozumíme.

Mateřským jazykem jsme zkrátka vstoupili do zvláštního, specifického světa svého společenství a přijali s ním víc, než si dovedeme představit: značnou část jeho kultury a tradice. Člověk, který žádný jiný jazyk nezná, o tom nemá ani tušení, a lidé, kteří dokáží být takhle "doma" ve dvou jazycích, jsou něco jako bílé vrány. Není divu, že už v organizaci přírodních národů je jazyková oblast tím úplně posledním, nejširším horizontem, kde platí nějaká pravidla a kde se ještě dá jednat. Za touto hranicí už platí jen gesta - nebo pěst, oštěp a sekera. Pouze v Evropě vznikla od konce středověku velice zvláštní struktura různých "národů", které sice hovoří každý jinak, ale vědí o sobě, rozlišují se svými jmény a díky "nadanárodním" institucím latinské církve a říše spolu - aspoň občas - dokáží jednat. Vznik centralizovaných národních států v pozdním středověku tuto strukturu velice oslabil a na druhé straně přinesl ostrou jazykovou homogenizaci uvnitř každého z nich: Francie a Anglie tvrdě potlačily všechny okrajové jazykové skupiny a zavedly normované státní jazyky. Rakousko v 18. a Rusko ve 20. století se o to sice také pokusily, ale už bylo pozdě.

Centralizace evropských států znamená totiž také proces vytlačování šlechty z její správní a zprostředkovatelské funkce, kde ji nahrazuje královské úřednictvo, pozdější byrokracie. Vlády tak chtějí všem svým poddaným vládnout přímo, a protože to už není možné jen násilím, nutně potřebují, aby jejich příkazům a zákonům rozuměli úplně všichni: proto, jak uvidíme, zavádějí povinné státní školy - a s nimi státní jazyky. Ke státnímu školství se s průmyslovou revolucí připojí ještě migrace obyvatel a vznik masových médií, což všechno dohromady místní jazykové odlišnosti spolehlivě likviduje. Skupinám, jež nemluví státními jazyky, zbývají jen dvě možnosti: buď splynout s většinovým "státním" národem - anebo se státním národem stát. To je podstata našeho "národního obrození", které patřilo ve východní Evropě k nejúspěšnějším, takže se nakonec státu domohlo. V naší souvislosti je ale důležité, že právě "demokratizace" vlády a moci jazykovou homogenitu vyžaduje a může připustit jen politicky bezvýznamné "menšiny". Právě pro demokratické politické společenství, založené na veřejném mínění a parlamentní diskusi, je totiž komunikační jazyk vším. Neboť i lidé, kteří umějí víc jazyků, přece jen čtou noviny a sledují veřejné věci vždycky jen v jednom z nich: současný příklad Belgie ukazuje, že v dobách míru se demokratický stát s více navzájem nesrozumitelnými jazyky (které v důsledku toho nemohou splynout) těžko udrží pohromadě.

Tato skutečnost je pro politickou teorii jistě nepříjemná, nedá se ale rozhodně ignorovat, což je typické zejména pro Anglosasy, kteří vlastní zkušenost s nesrozumitelností jazyka obvykle nemají. Hra demokratické politiky se v plném smyslu dá hrát jen v rámci jazykového společenství, kdežto přes jeho hranice je možná jen zprostředkovaně a delegovaně jako např. v Evropské unii. Dilema jazykových (a to znamená také kulturních) společenství lze na druhé straně ovšem také zneužít pěstováním strachu a propagací uzavřené "národní" politiky - a teprve takové zneužití si zaslouhuje označení "nacionalismus". Jinak je každý člověk z povahy věci členem nějakého jazykově-kulturního společenství, které v současném světě musí mít buď značnou míru politické a veřejné autonomie - anebo zaniknout. Autonomii si ovšem mohou dovolit jen společenství dostatečně velká a také hospodářsky i jinak úspěšná, aby mohla odolat tvrdým tlakům homogenizace, o nichž jsme mluvili.

Přes existenci těchto jazykových a kulturních přehrad však lidské společnosti nikdy nebyly úplně uzavřené. Jedno z důležitých kulturních (a původně náboženských) pravidel stanoví povinnost přijímat cizince, povinnost "pohostinství" či právo asyly. Týká se jednotlivých lidí, ne hord a hord, které se automaticky pokládaly za nepřátelské. Ale malou skupinku, která dává najevo přátelské úmysly, je třeba přijmout a pohostit, podle dávných bájí proto, že by se mohlo ukázat, že jsou to bohové. Různí vyvrženci, uprchlíci a bezdomovci se tak mohou dožadovat pomoci u cizích, která je ovšem vždy vázána jistými omezeními. Tak v Bibli najdeme seznamy asylových či "útočištných měst". Právě rozšířením tohoto původně výjimečného práva patrně začala vznikat bohatá obchodní města s mobilním obyvatelstvem, jimž se toto na první pohled ryze altruistické jednání, zdá se, velice vyplatilo - podobně jako později Spojeným státům.

9. Výchova a vzdělávání

Jak jsme zdůraznili už na začátku, charakterizuje člověka zejména skutečnost, že není pro žádný způsob života v žádném prostředí specificky vybaven či přizpůsoben. Svě prostředí si musí hledat sám a sám si s ním také nějak poradit: příroda mu žádné neurčila a vybavila ho právě jen k tomu, aby si je nacházel, popřípadě přizpůsoboval a tvořil. To ale nemůže být všechno. Kdyby se člověk měl nejdřív sám v sobě a pak ve svém okolí vyznat úplně sám, kdyby měl každý lidský život začínat úplně od začátku a na zelené louce, nikdo z nás by tu dnes nebyl. Ostatně ani úkol, hledat a vynalézat si svůj způsob obživy, není uložen člověku jako jednotlivci. V každé lidské skupině, chce-li přežít, se sice tu a tam musí najít někdo, kdo si s jejími nesnáze dokáže poradit nějak jinak a nově, ale velká většina lidí řeší tento problém nesrovnatelně jednodušším a účinnějším způsobem: žije tak, jak to odkoukala od rodičů nebo vrstevníků. Ostatně ani biologický vývoj neprobíhá v přírodě pokaždé znovu od začátku, nýbrž opatrně a pečlivě navazuje na to, co je už k dispozici - a tedy se více méně osvědčilo.

Přesně totéž platí i o lidské kultuře. Kultura totiž není jen nějaký luxusní dodatek, "nadstavba" nad holou nezbytností obživy a reprodukce. Je to nutný protějšek lidské nehotovosti, která by jinak musela být zhoubná. Jen proto, že může žít z toho, co mu připravily předchozí generace, dokáže člověk vůbec na světě obstát. Příroda ho k tomu vybavila zase jen předpoklady. Především obdobím prodlouženého nebo zpomaleného dospívání, zajištěním dlouhodobé rodičovské péče a předpoklady pro vznik řeči. Ale nic víc už zřejmě není potřeba. Na péči o bezmocné nemluvně totiž naváže patnáct až dvacet let výchovy a vzdělávání, kdy se má mladý člověk naučit všechno to, co mu v jeho instinktivní výbavě chybí - a k tomu ještě spoustu dalších věcí, o nichž živočich nemá ponětí.

Strukturní podobnost mezi instinktem a výchovou, skutečnost, že předávání kultury má pro člověka podobný význam jako instinkty pro živočicha, je dobře vidět na následujícím. Ve všech starých společnostech, jimž se ne náhodou říká "tradiční", je obsah toho, co se mladý člověk má a musí naučit resp. co má převzít, zvláštním způsobem chráněn před poškozením a změnou. Stejně pečlivě, byť úplně jinými prostředky, je chráněn i buněčný zápis jeho dědičnosti. Jazyk, zvyky a obyčeje, pravidla chování a jednání, autorita rodičů a starších - to všechno se chápe jako "posvátné", to jest vyňaté z libovolného nakládání. Pěkné doklady poskytuje zejména stará latinská kultura, která na přesném opakování neměnných formulí lpěla nejen při bohoslužbě, ale i v právu: právní nárok platí jen tehdy, pokud byl vyjádřen zcela přesnou formulí a k platnosti smlouvy je třeba vyslovit kouzelné slovo *spondeo* (slibuji). Jen velice váhavě se pak lidé odvažovali přenášet důraz od přesných formulí k významu a smyslu. S jistými výhradami bychom mohli dokonce říci, že jedním z dlouhodobých trendů lidského a společenského vývoje, zejména v západní společnosti, je právě povolné omezování této zprvu nesmírně široké "zakázané" oblasti, v níž není člověku dovoleno dělat cokoli, zejména něco měnit.

Francouzský filosof Henri Bergson pěkně ukázal, jak dokonce i ty nejpodivnější zákazy a příkazy primitivních náboženství představují nutnou ochranu základních pravidel a institucí, na nichž lidský život spočívá - a které by přitom fakticky mohl zničit. Dlouhodobý vývoj lidských společností si lze představit také tak, že se jedná o pozvolné uvolňování těchto pseudo-instinktivních vazeb, postupné přebírání stále širší odpovědnosti za život vůbec. K průběhu a výsledkům tohoto doslova nadlidského děje, k jeho nadějím i nebezpečím a zklamáním se ještě vrátíme. Zde je pro nás ale podstatné, že jak se společnost postupně zbavuje kulturně daných zábrán a omezení, roste naopak objem toho, co musí každý jednotlivý člověk umět a znát, aby rizika, spojená s jeho svobodou, byla vůbec únosná. Překotně rostoucí nároky na objem kulturní tradice, předávané v moderních společnostech hlavně školskými institucemi, odpovídají nejen rostoucí složitosti lidských společností, způsobů obživy a reprodukce, ale také stále větší moci člověka nad sebou samým, to jest zejména nad naší společnou budoucností.

Smysl výchovy a vzdělávání spočívá tedy v tom, že každého mladého člověka je třeba poměrně dlouho vést, dotvářet a přivykat k tomu, co ho za pár let čeká: aby se dokázal

postavit na vlastní nohy. To znamená, aby se dokázal postarat o sebe a své potomky, aby obstál ve své společnosti a aby případně dovedl převzít odpovědnost nejen za sebe, ale i za nějakou menší či větší lidskou skupinu. Bez toho všeho totiž lidé nemohou na světě být (Palouš 1991). V moderní době vystupuje ale do popředí i druhá stránka téže věci: období dospívání a kulturního předávání poskytuje zároveň také příležitost k novému přizpůsobení, ke změně. Ani v té nejtuzší tradiční společnosti totiž její tradice netrývají nepřerušeno, nýbrž v každé generaci se předávají - a to znamená znovu budují. A pokud se životní potřeby, podmínky a okolnosti mezitím podstatně změnil, projeví se to přirozeně také na tom, jak si nová generace to předávané vyloží a pro sebe upraví.

Tradiční společnosti to měly výrazně jednodušší. Stačilo jim, aby mladý člověk náležitě vyspěl, odkoukal chování svých rodičů a starších a převzal náboženskou tradici kmene. Při zkoušce dospělosti prokázal, že se nebojí, a mohl být přijat do kmene. Jen pokud se měl stát náčelníkem, knězem nebo šamanem, musel se výslovně naučit nějaké zvláštní dovednosti, ale i ty získal zpravidla ve své rodině, podobně jako pozdější řemeslníci a umělci. Teprve ve složitých, státně organizovaných společnostech, kde je hlavní část rozhodování a odpovědnosti za celek svěřena určitým vrstvám a osobám, vzniká potřeba specifické profesní přípravy, kterou musí vést odborníci. Příkladem mohou být egyptské písarské školy, od jejichž žáků se zachovaly dojemně živé doklady o tom, že školy vždycky byly a jsou podobné.

Potřeba vzdělávací instituce se dále rozšířila se vznikem antického občanského státu, polis, kde se i na veřejném rozhodování podílel každý svobodný občan. Důkladnou teorii občanského vzdělávání proto obsahují zejména pozdní Platónovy spisy, Ústava a Zákony, stejně jako osmá kniha Aristotelovy Politiky. Cílem výchovné metody bylo zajistit mladému člověku "prodloužené dětství", nenutit ho příliš brzy do "skutečného života", ale nechat ho projít promyšlenou přípravou, která se proto nazývala *scholé* čili prázdno, volný čas. Čkola tedy není prvotně místem získávání vědomostí, ale odkladem vstupu do života "na ostro" se všemi jeho tvrdostmi a starostmi. Pokud jde o její obsah, vidí Platón hlavní úkol v tom, aby mladý člověk získal teoretický nadhled, odstup od aktuální situace, který zejména politik nutně potřebuje. Druhým hlavním cílem je podpora společenství a soudržnosti obce, podle Platónova názoru už tehdy ohrožené individualismem městského života v míru. Proto věnuje pozornost i tomu, jaká hudba a jaké rytmy jsou pro mladé lidi vhodné - a jaké ne. Po rozpadu antického světa musí vývoj vzdělávacích institucí začít znovu od začátku. Teprve v 8. století zakládá Alkuin v Evropě školy pro kleriky, které se však od antických škol v jednom ohledu liší: měly být v principu přístupné pro každého a kladou důraz na povinné pensum znalostí, které musí zvládnout každý. Tak vzniká specificky školské "kurikulum" a scholastická, školská filosofie.

Ideál všeobecného vzdělání pro všechny výrazně podpoří reformace: Bibli si každý křesťan potřebuje číst sám. Komenský je přesvědčen, že jen vzdělání lidé mohou napravit zkažený svět. Povinné vzdělání pro všechny však prosadí - jak jsme viděli - až centralistické vlády,

kteří chtějí vládnout svým poddaným přímo, bez zprostředkování šlechty. Aby si každý poddaný mohl sám přečíst jejich výnosy a patenty, potřebují, aby uměl číst a psát. V osvícenství se k tomu připojí ještě počty (pozdější "matematika") a když se v 19. století přidaly ještě některé vědy, mohlo se na chvíli zdát, že škola naučí naše děti úplně všechno. Netrvalo to dlouho. Vědeckých poznatků, ale i teorií a dokonce nových věd přibývalo tak rychle, že škola v nerovném boji začala ztrácet dech. Fyzika a brzy po ní i jiné vědy se dostaly do poloh, které se už dětem vysvětlit nedají. Ukazuje se zkrátka, že jedna z věcí, které škola opravdu nemůže, je být *up-to-date*.

V zoufalé snaze "udržet krok" narostl objem učební látky tak, že nejdřív žáci a brzy nato i učitelé museli rezignovat na to, že by ji někdy skutečně pochopili - a z učení se stalo biflování. To pak přirozeně vyvolává revoluční otázku: k čemu to vlastně je? Prudké změny se navíc netýkají jen vědy, ale i obyčejného života, na který jsou děti stále hůře připraveny. Tady by škola krok ovšem udržet měla. Budoucí občan se tedy musí naučit nejen hovořit, číst, psát, v malé zemi rozhodně aspoň v jednom cizím jazyce a musí se naučit zacházet s čísly. Měl by znát to, co se v běžné komunikaci i v médiích předpokládá - ať je to živá buňka nebo William Shakespeare - a to, co ještě nezná, by se měl naučit vyhledávat. Musí se však vyznat i ve své společnosti, což je stále složitější. Tak by se dnes měl dozvědět, jaká má práva a jak se jich může domáhat, co jsou to daně a co starobní pojištění, k čemu je advokát a k čemu prokurátor, jaké zákony musí dodržovat, jak vzniká státní rozpočet a jak fungují peníze, protože to všechno demokratická teorie u občanů a voličů samozřejmě předpokládá. Mají přece každé čtyři roky odpovědně rozhodnout, jaká vláda je lepší, a přitom by se neměli nechat vést jen hesly a tvářemi fešáků na plakátech.

Nejvyšší čas, aby si školy - a hlavně učitelé - přesně uvědomili, k čemu je společnost potřebuje. Kromě ochrany dětí před předčasným "vstupem do života", kterou dnes zaručuje zákon, jsou to hlavně tři věci. ©kola předně dětem zprostředkuje první styk s dospělou společností cizích lidí, s jakousi malou "veřejností", kde platí pravidla a lidé (tj. děti) jsou si rovni. Etolog by řekl, že je to vtištění, imprinting: první a rozhodující zkušenost, která natrvalo ovlivní vztah dětí ke společnosti. Za druhé má škola dětem pomoci, aby z nich vyrostli svobodní lidé, zralé a dospělé osoby. Aby se učily vyznat se samy v sobě a ve společenském světě, za který jednou chtě nechtě převzou odpovědnost. A za třetí dát dětem všecko to, k čemu by zvířeti v jeho prostředí stačil instinkt: schopnost postarat se o sebe a ve společnosti obstát. To nejsou jenom vědomosti, i když bez nich se to dnes jistě neobejde; člověk je ovšem musí umět také použít. V současných společnostech je jich ale tolik, že škola musí nelítostně vybírat a redukovat. Toho, co "musí umět všichni", nemůže být mnoho, aby učitelům i dětem zůstala alespoň nějaká volba.

Úlohu školy silně komplikují i změny rodiny. Mluvili jsme o tom, že dítě potřebuje dlouhodobou péči: ta se ovšem stále víc přesouvá na instituce. Otec (je-li vůbec nějaký v dohledu) a zpravidla i matka jsou přes den v zaměstnání a když se večer vrátí, mívají v hlavě jiné myšlenky. Co dříve zprostředkovala rodina, o to se musí dnes chtě nechtě pokoušet škola.

Není k tomu nejlépe vybavena, ale co se dá dělat: někdo to dětem přece předat musí. A tak děti ve školách dostávají najíst, doučují se mluvit, učí se osobní hygieně a měly by se dokonce i vychovávat. S tím vším by si ale škola mohla nějak poradit, kdyby ji z druhé strany neohrožovaly individualistické tendence současných "vyspělých" společností. Vedou totiž k tomu, že se na vzdělávání hledí jako na běžnou službu ("investici do vlastní budoucnosti") a na učitelství jako na pouhé zaměstnání, tj. něco, co člověk dělá jen proto, aby se uživil. Ale pokud se takhle snad dá pracovat u továrního pásu, učit ve škole rozhodně ne. Tady končí každá legrace, protože nejde o nic menšího, než o reprodukci společnosti. Kdo ji nedokáže zvládnout, jak už víme - vyhyne.

II. Vlastní zkušenost

Až dosud jsme vystačili s tím, co lze o člověku zjistit nezúčastněným pohledem zvenčí. Takový pohled má své nepopíratelné přednosti: může být nestranný, jeho zjištění mohou mít kvantitativní povahu a dají se kdykoli ověřit jako v kterékoli jiné vědě. Přírodní vědy i některé obory antropologické s ním vystačí a žádný jiný nepotřebují. Tak se fyzická antropologie zabývá studiem lidského těla, na něž se můžeme dívat jako na vnější věc, předmět mezi jinými, a to dokonce i v případě, že by šlo o naše vlastní tělo. Etnologie se sice zabývá studiem lidských společenství a jejich způsobů a zvyků, jsou to však zpravidla společenství cizí, do nichž etnolog sám nepatří. Spoléhá se tedy - vedle vlastního pozorování - na svědectví domorodců, která pak ovšem interpretuje. Při studiu lidské osoby by však tento přístup znamenal dvě podstatná omezení. Předně bychom tu museli i nadále vlastně předstírat, že se na svůj předmět díváme nezaujatým okem pouhého pozorovatele - což je v případě lidské osoby jen těžko možné. Pod titulem "člověka" zkoumáme totiž i sami sebe, a chceme-li zkoumat člověka jako osobu, dokonce především sami sebe. Za druhé bychom se tak připravili o důležitý, ne-li hlavní zdroj poznání, jímž je naše vlastní zkušenost se sebou. O lidské osobě totiž už všichni ledacos víme z toho prostého důvodu, že všichni takovými osobami jsme. Naše znalosti jsou tedy sice osobní a "subjektivní", zato ale z první ruky. Jejich přesvědčivost spočívá na tom, že si je každý může sám ověřit, ne ovšem měřením, nýbrž v reflexi (Berger 1999:25).

1. Fenomenologická metoda

Filosofické zkoumání člověka, které se nechce či nemůže omezit na standardní vědecký postup vnějšího pozorování, experimentu a měření, musí tedy použít jinou metodu. Pro naše účely se nejlépe hodí metoda zkoumání zkušenosti, kterou vypracoval Edmund Husserl a

kterou nazval "fenomenologií". Její hlavní přednost spočívá v tom, že se ani při zkoumání člověka, jež má výrazně reflexivní, "autoreferenční" povahu, objektivujícího postupu vědy nevzdává úplně. Proto mohl Husserl svou filosofii pokládat za "přísnou vědu", i když, jak uvidíme, v poněkud jiném smyslu, než jak se chápe třeba v sociometrii nebo ve fyzice.

Jádrem fenomenologické metody nejlépe pochopíme, když zůstaneme u smyslového vnímání. Husserlovým předchůdcem v tomto směru byl už Immanuel Kant, který si všiml, že ani to nejprostší smyslové vnímání věcí není tak jednoduché a samozřejmé, jak se až do té doby předpokládalo. Když si prohlížím jakýkoli předmět, nedává se mi sám o sobě, nýbrž je vždycky nutně v prostoru a každé pozorování se děje v čase. Podmínkou každého smyslového poznání, říká Kant, jsou tedy dvě před-zkušenostní formy, v nichž se nám každá smyslová zkušenost dává, totiž prostor a čas. Ty jistě nepocházejí z předmětu samého, poznávající je musí jaksi "mít" už předem čili *a priori*, a přece se na každém smyslovém poznání nutně podílejí a dokonce je podmiňují.

Jak už to ve filosofii bývá, vypadá tento Kantův objev na první pohled jako trivialita: že žijeme v prostoru a v čase, to přece všichni dávno víme! Jenže jak je možné, že si toho nikdy nikdo nevšiml? Odpověď je celkem prostá. Lidské poznávání není totiž nikdy úplně samoučelné, nýbrž má svůj cíl - i kdyby to bylo jen samo poznání. Když si prohlížím libovolnou věc, dělám to proto, abych se o ní něco dozvěděl, abych ji poznal. Snažím se tedy mířit přímo k tomuto cíli a cesta či postup, jakým se k němu dostávám, mne nezajímají. Každé poznávání tedy jaksi "proskakuje" co nejkratší cestou k věci samé, o níž konec konců jde, a přehlíží různé rámce a peripetie, které mu dosažení cíle umožňují. O ty mu nejde. Proto se v odborných knihách i v encyklopediích dává často přednost kresbám, které mohou příslušný předmět - přesličku, tygra, prsten nebo Bedřicha Smetanu - zobrazit sice zjednodušeně, ale výrazně a hlavně bez jakéhokoli pozadí či prostředí, které se z fotografie těžko odstraňuje a pozornost vždycky rozptyluje.

Kantův základní náhled Husserl ještě rozšířil a zobecnil: zkusme pozorně sledovat nikoli výsledek, to jest poznání věci a třeba jejích vlastností, nýbrž vznik a postup zkušenosti samé ještě než se k tomuto poznání dostane. K pochopení tohoto prostého, byť neobvyklého postupu může pomoci přirovnání. Poznávající člověk je na tom podobně jako čtenář novin. Ten klouže očima po řádcích tisku a dozvídá se o letecké nehodě v Argentině. Očima sice sleduje vytištěná písmena na novinovém papíře, o těch ale neví nic, protože ho nezajímají: chce vědět, co se stalo v Argentině. Neví, zda je zpráva vytištěna písmem Times nebo Bodoni, a i kdyby ve zprávě chybělo nějaké písmeno, čtenář si toho zpravidla nevšimne, protože "proskočil" přímo k obsahu sdělení. Husserlův postup by se pak podobal čtení novinového korektora, který musí vědomě potlačit svůj zájem o argentinské letadlo, protože má za úkol zjistit, jak je to s písmeny v řádcích. Nesleduje tedy "cíle" či obsah zprávy, ale to, co čtenáři tento obsah zprostředkuje, co mu umožní jeho poznání. Jiným příkladem by byl literární vědec, který se nespokojí s tím, co chtěl básník čtenáři říci, ale zkoumá asonance, počítá stopy, sleduje jak toho básník dosáhl.

Tak jako korektorské čtení vyžaduje i tato "fenomenologická redukce", jak ji Husserl nazval, jistý zácvik, je však v zásadě každému dostupná. Vyžaduje jen určitý odstup, jistou kázeň, potlačení zvědavosti, která už už chce vědět, co se vlastně stalo. Husserl si všiml, že často vyžaduje, abychom odhlédli od toho, co o věci předem víme - například od toho, že se jedná o skutečnou a známou věc. Tak při pohledu na prostřený stůl už na něm "vidím" kruhové talíře, ač mi můj zrakový vjem podává v perspektivě elipsy. Abych je skutečně uviděl, abych si jich všiml, pomůže, když potlačím své přesvědčení a očekávání, že jsou to obyčejné, dobře známé a skutečné talíře.

Tomu, k čemu se takto nakonec dostanu jako k prvotnímu údaji svého vnímání, co a jak se samo od sebe dává, říká pak Husserl "fenomén". Nemusí být ovšem jenom zrakový, naopak, za normálních okolností přeci vnímám všemi smysly najednou. A jak uvidíme, nemusí být vůbec smyslový. Rozlišování smyslového a ne-smyslového může být ostatně velice problematické. Podstatné je jen to, že se mi skutečně "sám dává", že se sice pochopitelně nedá nijak měřit, ale dá se vykázat, to jest popsat a vyložit jinému člověku tak, abychom se shodli, a konečně že se za něj - nebo "před něj" - už žádnou redukcí nelze dostat. V naší souvislosti je zajímavé, že fenomenologická redukce tvoří jakési přímé pokračování nebo prodloužení toho "odstupu", o němž jsme už mluvili: pro lidské vnímání a poznávání je vůbec charakteristické, že není přímo svázáno s nějakou bezprostřední životní potřebou. Ře si dítě dává hračku do úst ne proto, že by mělo hlad, ale protože ji chce ze všech stran poznat. Podobně mohu zkrátit i svoji zvědavost, odložit soud o tom, jak svět je, a sledovat jen to, jak se mi ukazuje. Tento základní odstup od bezprostřední situace a okamžitých potřeb se tedy fenomenologickým postupem jaksi potvrzuje a rozšiřuje.

Řekli jsme, že poznávající člověk vždycky někam směřuje, k něčemu míří, a fenomenologie sleduje postup jeho poznávání. Tomuto záměru, předmětu a cíli lidského zájmu, přesněji řečeno našemu vztahu k němu, říká Husserl - v souladu se starší scholastickou tradicí - *intence*. Tento důležitý pojem vyjadřuje, že lidské poznání nestojí samo o sobě, že není tak docela samoučelné, nýbrž vždycky stojí v souvislosti nějakého zájmu: prohlížím si věci, protože mne už něčím upoutaly, zaujaly, ačkoli nemusí být zrovna k snědku. Člověk, kterého nic neupoutalo, se také o nic nezajímá a nejspíš se nudí. Je to na něm ostatně i vidět: dívá se "do neurčita", méně zdvořile "do blba". V okamžiku, kdy mne cokoli zaujalo, se mé vnímání změní: nejenom, že se zrak zaostří (akomoduje), ale ačkoliv oko samo nemá schopnost měnit zorný úhel jako zoom televizní kamery, přece mi soustředěná pozornost umožní "vidět" jen to, co chci. Tak vzpomenu-li si na výjev z filmu, který jsem sledoval na televizoru v pokoji, "vidím" jen scénu z filmu, a ne knihovnu a televizor, které se v té chvíli docela určitě také promítaly na mou sítnici. Moje pozornost a soustředění je vymazaly, potlačily. Tento objev mé aktivity a zájmu v každém poznávání je velmi významná korektura vůči představě člověka jako "čistého ducha", který jen nezaujatě poletuje nad světem, registruje své okolí a jehož posledním posláním je jen a jen poznávat, vidět, nahlížet, "jak to je". Ve skutečnosti má

člověk vždycky nejenom starost, ale i zájem o svůj život a svět, musí jednat a je tak ve svém světě vždycky už silně zapleten.

Právě tento velice zvláštní vztah člověka ke světu se pokouší vyjádřit poslední ze základních fenomenologických pojmů, který ještě musíme vysvětlit, totiž "pobyt". O člověku sice běžně říkáme, že "je", zároveň však dobře víme, že "je" jinak než kámen a také jinak než zvíře. Něco jsme o tom už řekli, když jsme vysvětlovali, co znamená žít a živý. Podobně jako kámen i zvíře je člověk vždycky někde, na nějakém místě. Na rozdíl od zvířete, které tvoří se svým prostředím vzájemně přizpůsobený a vyvážený celek, žije nehotový člověk ve světě, který pro něj skrývá nesčetná překvapení. Nejenže neví, co s ním bude zítra, ale má tuto nejistotu stále před očima, žije s ní právě tak, jako s vědomím své konečnosti: jediné, co člověk bezpečně ví, je že (jednou) zemře. Tyto tři charakteristické rysy lidského "bytí" na světě, totiž umístění, nejistotu a vědomí konečnosti, chce vyjádřit termín "pobyt", což je překlad německého *Dasein*. Vyjadřuje, že jsme právě zde, že tu nejsme na věky a že svůj život nemůžeme "nechat být", ale že se o něj musíme sami starat. Neboť právě tak člověk na světě vždycky "je".

Fenomenologická metoda je metoda filosofická, proto není vázána některými zásadními omezeními věd. Tak jistě nemusí trvat na experimentu a měření, ale může vycházet z běžných zkušeností. Nemusí, jak jsme řekli, zaujímat postoj nezaujatého diváka - přinejmenším v tom, že se nemusí omezovat na izolovatelná, oddělitelná a reprodukovatelná fakta. Může a dokonce musí brát vážně každý "fenomén", všechno, co se člověku nějak ukazuje, což zdaleka nejsou jen hmotné věci, předměty. Tak se člověku velmi přesvědčivě "ukazuje" třeba jeho zájem o něco, smysl nějakého jednání nebo zařízení, rozdíl mezi tím, co je a co není žádoucí. Ukazuje se mu také krása, ať už se s ní setkává v přírodě, anebo v lidských výtvorech. Všechny takové fenomény musíme jistě přijímat opatrně a kriticky, nemusíme je však odbýt a odmítnout jen proto, že pro vědeckou metodu experimentu a měření nejsou přímo dostupné.

2. Svět a smyslová zkušenost

K tomu, aby se o svém okolí dozvídal, co potřebuje, je člověk vybaven mnoha schopnostmi. Tradičně se tyto schopnosti řadí pod pět "smyslů", které se často ztotožňují s jejich orgány, čidly - a podle nich také dělí na zrak, sluch, hmat, čich a chuť. Toto zjednodušení nás nesmí zmýlit. Funkce zraku a sluchu jsou sice soustředěny ve specializovaných orgánech, zdrojem hmatových vjemů však může být téměř celý povrch lidského těla a bolest můžeme cítit úplně kdekoli. Zorné pole, to, co v daném okamžiku vidíme, vzniká složitou syntézou dvou různých obrazů levého a pravého oka a nemůže být tedy funkcí oka samého. Podobně je tomu i se "stereofonním" vnímáním sluchovým. Ke zrakovému vnímání nezbytně patří i jisté povědomí o vlastní orientaci: když si člověk lehne, nemá dojem, že by se svět "otočil", ale ví, že je to on, kdo zaujímá jinou polohu. A konečně se údajně všech našich smyslových orgánů a čidel

pozoruhodně skládají a doplňují do jediného obrazu "skutečnosti". Zkuste jen vypnout televizní zvuk a iluze skutečnosti je pryč - ostatně stačí jen špatně dabovaný film, kde se pohyby úst neshodují se slyšenými zvuky.

I naše smyslové vnímání tvoří tedy především jeden celek, k němuž jistě přispívají jednotlivé různě umístěné orgány, ale právě jen přispívají jako k celku. Tento "celkový dojem", na němž má u člověka největší podíl zrak, přesněji zorné pole, je trvalým protějškem našeho vědomí: vyvstane před námi, jakmile se probudíme, a provází nás celý bdělý den - dokonce i když se ocitneme v naprosté tmě nebo zavřeme oči. Stejně - i když v jiné podobě - provází i nevidomého nebo neslyšícího, není tedy závislý jen na těchto dvou hlavních smyslech. Tomuto protějšku a trvalému průvodci naší vědomé existence říkáme ve fenomenologii "svět".

To je třeba vysvětlit a možná i obhájit. Ze školního zeměpisu víme, že "svět" je něco jiného: je to přece Země, zeměkoule, zobrazená schématicky na první dvoustránce každého atlasu, takže jaký "protějšek"? Jenže k obrazu zeměpisného "světa" jako zeměkoule se lidé dostali poměrně nedávno: vznikl před sotva pěti stoletími jako myšlenková konstrukce z různých nepřímých pozorování a dílčích map. Teprve když vzlétl první kosmonaut, uviděl takový "svět" na vlastní oči - a my pak aspoň na úžasných fotografiích "modré planety". Přesto i pro nás - a dokonce i pro kosmonauty - zůstává takový svět abstrakcí, v níž nežijeme. V obyčejném životě žijeme i dnes uprostřed "světa" v tom smyslu, jak mu lidé odjakživa rozuměli, jako celku toho, o čem máme nebo aspoň můžeme mít ponětí díky svým smyslům a vědomí. Byli to naopak geografové, kteří nově použili staré slovo "svět" pro novou skutečnost, totiž Zemi jako celek. Pěkně to, jak už víme, dokládá i souvislost tohoto slova se slovem "světlo": světem skutečně rozumíme vždy jen to, co můžeme vidět a přehlédnout, a co je vždy obklopeno pouze tušenou "tmou", neznámem, divočinou - chaosem (Eliade 1994; Berger 1999:49). V noci a ve tmě se scvrkne na Cassirerův "organický prostor" pouhého tápání. V dalším tedy budeme "světem" rozumět tento, chcete-li "náš" svět, který máme od rána do večera před sebou a kolem sebe.

Ačkoli je mnohem menší - sahá jen tak daleko jako naše zkušenost, u někoho k obzoru a u někoho jen k protější stěně - je bohatý až dost, zhruba stejně jako náš život. Zkušenostní svět člověka je založen hlavně na zraku, který dokáže pozoruhodnou věc: představit různé "vedle sebe" tak, že je můžeme přesně rozlišit (Ruyer 1994:7). To sluch nebo čich nedovede. Náš svět není žádný shluk různých dojmů, nýbrž je přehledně a jasně uspořádan. Na tom se podílejí i další smysly. Předně se před námi a kolem nás "prostírá", jak to vyjadřuje slovo "prostor": můžeme v něm rozlišit blízké i vzdálenější a na samém okraji, na obzoru, člověk tuší další pokračování. Kdyby došel až tam, rozestřel by se před ním další prostor. Každá smyslová zkušenost je možná jen v (tomto) prostoru, už víme.

My sami jsme v tomto světě vždycky uprostřed, prostírá se kolem nás na všechny strany. To samo ještě neznamena žádnou soběstřednost, je to však její přirozený základ a nepodlehnutí této iluzi dá každému dost práce. I druzí lidé jsou na tom podobně, jejich světy se ale od mého

liší přinejmenším tím, že mají střed jinde. Na rozdíl od zvířat může člověk získat odstup i od této své přirozeně středové polohy, může si ji uvědomit a jednat podle toho. Ve světě se ale ještě dál orientujeme: tak v každé chvíli víme, kde je nahoře a kde dole. Tuto schopnost mají patrně už rostliny, které rostou vzhůru, ty o tom ovšem nemohou vědět. Ře nám tuto orientaci umožňuje zemská gravitace prostřednictvím orgánů rovnováhy v uchu, není v této chvíli to hlavní. Pro člověka má však svislá osa mimořádný význam patrně také proto, že se od jiných živočichů odlišil právě vzpřímenou postavou, bipedií. Proto si na ní velice zakládá a vzpřímená postava má celou řadu symbolických významů. Tak často znamená, symbolizuje život, protože mrtvý či zabitý člověk už nestojí: v každém zápase jde o to, kdo o ni svého soupeře připraví, kdo koho "porazí", symbolicky zabije čili položí na lopatky (zápasnická pravidla říkají "znehyní"). Protože nahoru a dolů je všem společné, slouží tato označení často také jako metafora hodnocení a hodnot: jedni jsou nahoře a jiní dole, někdo má vysoké a někdo nízké cíle, známe vysoké výkony a nízkou životní úroveň.

Úplnou orientaci v prostoru si dnes nejspíš také představujeme pomocí abstrakce, soustavy tří geometrických os. Na to však přišel teprve Descartes před třemi stoletími. Až do té doby všichni samozřejmě soudili, že v prostoru je směrů šest: nahoru a dolů, dopředu a dozadu, doleva a doprava. To jsou skutečně "osy" zkušenostního světa, které přirozeně vycházejí od nás samých: pro živého člověka znamená dopředu a dozadu pravý opak, rozhodně ne tutéž dimenzi. Kromě všem společné dvojice nahoru a dolů, o níž jsme už mluvili, odvozuji se ty ostatní stejně přirozeně od okamžité polohy našeho těla a když stojíme proti sobě, směřují proti sobě i naše dopředu a dozadu, pravé a levé. Co je pro mne dopředu, je pro tebe dozadu a naopak. I tyto osy či směry mají svůj symbolický a metaforický význam. Dopředu se člověk obvykle pohybuje, jde za svým cílem, který vidí před sebou - a tak je dopředu a dozadu běžná metafora času: "za mnou" jsou právě teď prázdniny a "přede mnou" nějaká zkouška.

"Dopředu" směřuje pochopitelně i každý pokrok, "postupuje" nemoc i její léčení.

O prvních čtyřech směrech tedy za nás rozhodla už příroda, tj. stavba našeho těla, a tak s nimi nemáme problémy. Zato vlevo a vpravo je rozlišení čistě kulturní a malé děti si je dlouho pletou. Snad proto, že většinová orientace je pravoruká, měli "leváci" ve všech společnostech odjakživa těžký život. Snad proto, že staré společnosti měly hrůzu z každé neurčitosti, trvaly na tomto rozlišení a vymáhaly "pravost" velice přísně. Něco z toho se zachovalo v jazyce. Tak slovo "pravý" znamenalo původně "rovný", "přímý" a tudíž také - "správný". Proto dodnes mluvíme o "pravdě", "spravedlnosti" a "pravém zlatu", "opravujeme" co se pokazilo, kdežto stopa staršího slovanského výrazu pro pravou stranu, *desn*, se už zachovala jen v názvu řeky Desné (Machek 1971:115). Naopak "levý" je v lidové řeči dodnes metaforou pro nešikovného člověka a "levota" znamená něco křivého, nečestného, nedobrého.

Tak tedy vyhlíží základní pořádek či řád našeho světa, kde každá věc má své místo, kde se člověk vyzná a orientuje. Jak jsme viděli, není to rozhodně jen geometrická záležitost: orientace znamená zaujetí správné polohy či stanoviska, vykročení správným směrem, abychom nezabloudili a došli tam, kam chceme. K tomu ovšem patří i hodnocení, rozlišení

dobrého a špatného, neboť i to jednající člověk stále potřebuje. Jako všechno ostatní, ani toto uspořádání světa není člověku nijak "dáno", nýbrž musí si je sám v dětství vybudovat. Naštěstí je k tomu dobře vybaven a není odkázán jen na sebe: rodiče mu v tom pomohou, naučí ho, jak se ve světě vyznat.

3. Věci, pojmy, slova

Svět jak jsme ho právě popsali je sice nutnou podmínkou každé vnější zkušenosti, není však tím, co by člověka zajímalo samo o sobě. Zajímá nás to, co je v něm: věci. Zajímají nás tolik, že běžně o žádném světě nic nevíme. Na stole přede mnou buď leží nějaké věci, anebo je prázdný, "není na něm nic" - to jest nic zajímavého. Pro malé dítě to jistě není tak, že by si napřed muselo budovat svět jako "podmínku", a teprve pak se dostalo k věcem. Ale jak se rozvíjí jeho zájem o "věci", buduje si i řád světa: učí se poznat, co je blíž a co dál, co je nalevo a co napravo. Jedno bez druhého si těžko představit.

Záplavě dojmů, nečekaných, nových a většinou asi nepříjemných zážitků, které se na malé dítě valí jak se mu pozvolna otvírají smyslové orgány, se nejdřív musí nějak ubránit a prostě si zvyknout. Podle psychologů to většina dětí zvládne během pěti až šesti měsíců - a pak se situace začne obracet. O dětech říkáme, že jsou zvědavé a hravé. V prvních měsících to znamená totéž: neúnavný zájem o všechno kolem, což je asi nejcennější součást "přirozené" výbavy člověka. Do služeb tohoto zájmu se dítě brzy naučí zapřahovat všechno co má: ústa, ruce, oči. Cokoli je zaujalo, stává se předmětem soustředěné pozornosti a dítě rychle přijde na to, že svět je jaksi dělitelný. Některé "věci" se samy pohybují, objevují se a mizí, ale přitom jsou to stále tytéž - třeba zrovna ten dobře známý "předmět", o němž se později ukáže, že mu dospělí říkají maminka. Některé věci se dají vzít do ruky a vyhodit z postýlky ven, kdežto všechno ostatní zůstane na původním místě.

Právě tato oddělitelnost je asi prvním znakem věci, na ní se začínají věci vydělovat a osamostatňovat, vyvstávat na pozadí světa. Přitom se odehrává podstatná zkušenost: zkušenosti smyslů - zejména zraku a hmatu - spolu souhlasí, navzájem se potvrzují a doplňují. Ostatně i později se člověk snaží neobvyklé, překvapivé věci ověřovat svědectvím jiných smyslů: ohmatat, očichat, nakousnout, případně se "štípnout do nosu". To je patrně také odpověď na otázku, která trápila řadu novověkých filosofů: kde se bere naše pevné přesvědčení, že svět je skutečný? Je to tím, že člověk není uzavřená bytost, která by se o světě dozvíдалa jen nějakým "oknem" svého zraku, ale je do světa vždycky ponořen, "dozvídá" se o něm celým povrchem svého těla, a navíc toto své tělo - ruce, nohy - v něm stále také vidí. Může si je ohmatat a s jistým omezením i prohlížet. Hravá dětská zkušenost, při níž si člověk zvykne na to, že své vlastní tělo jednak cítí jako sebe sama, jednak aspoň zčásti vidí před sebou mezi ostatními věcmi, tak zřejmě zakládá základní vztah ke skutečnosti, a to včetně naznačeného rozlišení mezi "mnou samým" a tím, co je okolo.

Pozoruhodným důsledkem tohoto objevu věcí je to, čemu psychologové říkají "zákon konstance": známé věci "vidíme" stále stejně veliké, ať jsou blízko nebo daleko, stejného tvaru, ať se na ně díváme z jakékoli strany (viz příklad talířů na stole), a stejné barvy, ať jsou jakkoli osvětlené. Tak list papíru je pro nás bílý i za šera, kdy má zhruba stejnou barvu, jako černé uhlí na prudkém slunci. Na sínici oka se nám přitom ovšem promítají "objektivní" tvary, velikosti a úrovně jasů, jaké bychom naměřili fotometrem. Skutečnosti se ale asi nejlépe přiblížíme, řekneme-li, že člověk známé věci vlastně nevidí, nýbrž poznává, to jest vybavuje si je se vším, co o nich už věděl. Tak velikost věci neodvozuje ze zdánlivé (úhlové) velikosti, která se se vzdáleností zmenšuje, ale naopak zdánlivou velikost známé věci používá k odhadu vzdálenosti. Proto se všechny děti ptají, jak veliký je Měsíc: nemohou si jej vyzkoušet zblízka jako ostatní věci, a tak nemají podle čeho odhadnout, jak je vlastně daleko.

Zjednodušené - a tedy případně zkratové - "rozpoznávání" známých věcí dovoluje vysvětlit i řadu dalších jevů, například tzv. "zrakové klamy". Tak vidí-li automobilista za horkého letního dne před sebou mokrou silnici, "nechce věřit svým očím". Zastaví, vystoupí, silnici třeba ohmatá a zjistí, co tušil: je suchá a horká. Chybu ovšem nezpůsobila optika oka, nýbrž letmé vidění, které lesklou silnici pokládá za známou věc: přšelo. Ostatně jak přibýlo asfaltových silnic, stává se i tento jev "známou věcí" a automobilisté už nezastavují: vědí, že nepřšelo, nýbrž "je horko". K podobnému názoru vedou ostatně i pokusy etologů, kteří prokázali, že živočichové vesměs reagují na velmi zjednodušené "tvary", na hrubé atrapy svých rodičů, ale také nepřátel a nebezpečí. K "obrazu" rodiče u některých ptáků stačí žlutý zobák s červenou skvrnou (Franck 1996:25), k obrazu lidské matky v raném dětství patří oči, nos a hladké čelo ve správném poměru; ústa se na něm nepodílejí, zato vrásky na čele jej ruší.

Objev věcí a seznámení se s nimi je podstatným krokem k vybudování známého světa, kde se člověk nemusí bát, protože je zde doma. Dítě postupně poznává jednu věc po druhé tím, že si ji všestranně vyzkouší, a může ji pak odložit jako známou, a tudíž pro tuto chvíli vyřízenou. Protože ji podruhé už rozpozná, může se ke svému vědění kdykoli vrátit. Velmi brzy se ukáže, že to neplatí jen pro tu jednu určitou věc, s níž už zkušenost udělalo, ale i pro všechny věci "stejně", případně podobné: autíčka, židle, piškoty. Tím dítě překročilo další významný práh a udělalo první zobecnění, generalizaci. Objevilo věc ne jako jednotlivé "toto zde", ale jako celou třídu podobně vypadajících a podobně použitelných předmětů, z nichž stačí prozkoumat pouze jeden - a pak se ovšem nesplést v rozpoznávání. Odtud je pak už jen krůček k dalším a dalším zobecněním, k širším a obecnějším pojmům, které zahrnují větší a větší rozmanitost jednotlivých předmětů a tříd. Možnost vybudování úplné hierarchie věcí, z nichž každá je jednoznačně určena svým nadřazeným, "rodovým" pojmem a svojí odlišností od všech ostatních, patřících k témuž rodu, zaujala kdysi Aristotela a stala se jedním ze základů jeho logiky. V popisu (taxonomii) biologických věd ji jako binominální nomenklaturu" zavedl Linné a používá se dodnes (např. pes domácí, *Canis domesticus*, na rozdíl od *Canis vulpes*, což je liška).

Kroky budování známého světa, v němž se člověk bude moci spolehlivě a účinně pohybovat za svými záměry a cíli, dávají nahlédnout, co všechno musí každé malé dítě zvládnout během několika prvních let. Vzhledem k povaze člověka, jak jsme o ní dosud hovořili, zde však stále ještě jedna podstatná věc chybí: obeznámení s věcmi a ovládnutí světa věcí až po vznik pojmů je jistě individuálním výkonem malého člověka, zatím však není nikomu sdělitelné. Proto se souběžně s poznáváním věcí a tvořením prvních pojmů musí rozvíjet ještě řeč, totiž schopnost věci a třídy věcí označovat hlasovým symbolickým označením, které je srozumitelné i druhým (viz I.6). Některé skutečnosti dokonce naznačují, že by to mohla být naopak řeč a označení slovem, co nejvíc podpoří zvládnání věcí. Tím prvním, co začne vydělovat věci z pozadí světa, by pak nebyly jejich vlastnosti - oddělitelnost, zajímavost - ale naopak symbolické označení, slovo či jméno. Ale ať už se ve výkladu - a o nic jiného se zřejmě nejedná - rozhodneme postupovat v tom či onom pořadí, jisté je, že obojí se vzájemně podporuje a podmiňuje. Teprve řeč ovšem umožní, aby se do celého postupu účinně zapojili i další: rodiče, sourozenci, dospělí vůbec.

Postup odlehčování a zvládnání záplavy vjemů je teprve řečí skutečně završen. Věc a třída věcí je definitivně zvládnuta teprve tehdy, dostane-li trvalé a jednoznačné symbolické označení, jméno, pod nímž pak může být kdykoli aktualizována a vyvolána - někdy dokonce fyzicky: o to, co mi chybí, si mohu říci. Řeč a slovo totiž nejen dokončuje "zpracování" věci, umožňuje její uložení "ad acta" mezi věci vyřízené, jimiž se není třeba dál zabývat, dokud se neukáže potřeba, ale možnosti zacházení s věcí ještě dále rozšiřuje. Viděli jsme, že jakmile je k dispozici slovo, jméno, není zacházení s věcí podmíněno ani její fyzickou přítomností: věc lze symbolicky vyvolat, zpřítomnit kdykoli, i když není vůbec na dosah. Dokonce i když žádná taková "věc" neexistuje: například jednorozec.

Pojem a symbolické označení, název či jméno, tak věci jaksi shrnují a soustřeďují. Podílejí se jednak na tom, že máme sklon dávat věci a lidi "do jednoho pytle", vynášet obecné soudy třeba o "Češích" a "Němcích", jako kdyby byli všichni stejní, jednak na tom, že snadno zanedbáváme, přehlízíme pomíjivost a proměnlivost věcí. Obojí je vyjádřeno v pojmu všem společné, neměnné, nutné a věčné "podstaty", která je jen nositelem proměnných případků čili akcidentů. Přitom třeba "naše kočka" jaksi zahrnuje i kotě, jímž už dávno není, stejně jako to, co ji teprve čeká a ještě není. Označuje totiž souvislost trvání, již K. Lewin nazval "genidentitou" (Ruyer 1994:77), která může být i zcela symbolická nebo konvenční a neopírat se o žádnou látkovou věc. Tak když někdo denně jezdí "stejným" vlakem, nejezdí nutně stejnými vagóny, ale ve stejnou hodinu z téhož nádraží, a když čte "stejně" noviny, nečte pochopitelně stále totéž. Horší je to v souvislosti se zánikem věcí. Mohou tak vznikat paradoxy, jichž si běžně ani nevšimneme, jako "zbořená zeď" nebo "utracené peníze" - anebo naopak tuto pomíjivost zdůrazňují jako Máchův "vyhaslý oheň" a "rozlitý zvon". Na hrobech římských epikurejců býval nápis: "Nebyl jsem. Byl jsem. Nejsm. Nevadí mi to." (*Non fui. Fui. Non sum. Non curo.*) Kdo je to "já", které není - a odkud mluví?

Exkurs: Fenomenologie a malířství

Fenomenologický postup, jímž jsme se dostali od "naivní" představy života mezi věcmi k pochopení toho, jak se člověk věcem v dětství učí a jak si buduje svět jako nezbytné a všudypřítomné pozadí všech možných věcí vůbec, lze ilustrovat na příkladu cesty, kterou prošlo novověké evropské malířství. Následující poznámky nemají být nějakým výletem do dějin umění, ale jen pokusem z jiné strany osvětlit, oč se jedná. Zkušenost totiž ukazuje, že fenomenologické rozlišení mezi "skutečností" a zkušeností, mezi věcmi a fenomény, je sice jednoduché a téměř samozřejmé pro toho, kdo je pochopil, toto pochopení samo však působí často značné potíže.

Středověké malířství zobrazuje důsledně "věci" nebo spíše určité osoby. Postavy jsou na obraze rozvrženy často velice důmyslně a umně, nespojuje je však žádná jiná souvislost než právě souvislost obrazu, případně zobrazeného příběhu. Pozadí může být modré nebo zlaté, na byzantských ikonách zakryté plechem. Tomu odpovídá i běžný středověký obyčej či "kánon", podle něhož velikost postavy odpovídá jejímu významu a nemá nic společného ani s její fyzickou velikostí, ani s případnou vzdáleností od diváka. Tu se ostatně středověký malíř nikdy nepokouší zobrazit: nemá k tomu žádný důvod. Snaží se namalovat "věci, jak jsou" a o pohledu či zkušenosti diváka vůbec nepřemýšlí.

Teprve koncem středověku, na nástěnných malbách Giottových a Fra Angelicových se objevují pokusy zobrazit nikoli postavy nebo skupiny, ale výseky, kusy světa. Zobrazovaný výjev tak dostává své pozadí, oblohu a krajinu, zpočátku ještě spíše konvenční (různé fáze tohoto vývoje lze dobře sledovat na deskových obrazech Vyšebrodského a Třeboňského mistra), malíř se snaží dostat do obrazu prostorovou hloubku světa a vyjadřuje ji zejména perspektivou, někdy i různou velikostí postav. Vrcholná renesance pak toto vyjádření prostorové hloubky světa dokonale zvládne a dospěje v manýrismu až k iluzivní malbě, která má diváka v tomto ohledu přímo oklamat.

Renesanční svět je však prostorový pouze geometricky: věci a postavy po celé ploše obrazu sice v perspektivě ubíhají a do dálky se zmenšují, jsou nějak osvětlené a vrhají stíny, tvoří už tedy jakýsi jednotný "svět", jsou však zobrazeny všude se stejnou mírou podrobnosti, se stejnou barevností a určitostí. Všem je věnována stejná pozornost. Divák si zkrátka má obraz prohlížet, přecházet od celku k jednotlivým částem a detailům až po drobné epizody na okraji a v pozadí. Všechno jako by mělo stejný význam a váhu či skutečnost - nejen na obrazech P. Breughela staršího, ale i u italských a německých mistrů. Významnou výjimkou je však už v renesančním malířství portrét. Téma lidské hlavy a obličeje obraz silně a nevyhnutelně soustřeďuje a nabízí tak divákovi jen jeden jediný pohled na celek, jehož přirozeným středem je tvář a oči. Význam zobrazeného pak směrem k okrajům obrazu klesá - a tomu často odpovídá i technika malby.

Další staletí pak pokračují v objevování zákonitostí lidského pohledu, jemuž se svět ukazuje jako prostorová hloubka nejen geometricky, ale i v různém osvětlení, v různé míře významu a

podrobnosti, v převládajícím šedomodrém tónu dálky a podobně. Do Rembrandtových obrazů už zřetelně vstupuje i zaujatý pohled diváka, který je zaměřen a soustředěn na to hlavní pomocí osvětlení, kdežto zbytek obrazu zůstává neurčitě tmavý a bez podrobností. Barokní obrazy i sochy tak diváka osobně vtahují, nedovolují mu, aby si jen prohlížel a získávají charakteristickou dramatickou dramatičnost. Skutečným experimentem s odstupem a s potlačením naivní skutečnosti věcí je pak impresionistický obraz, který naopak divákovi místo věcí samých přímo nabízí malířův pohled a dojem. Zájem se přesunul od věcí jako takových k tomu, jak se nám ukazují: k fenoménu. Překvapený divák nestojí před namalovanými věcmi, ale před jedním hotovým, suverénním pohledem a dokonale zvládnutým, známým světem, jehož přesvědčivost nesmí žádný tah štětce narušit. Na obraz se ovšem musíme dívat z odstupu jediným pohledem, není tu co prohlížet a malé děti si s ním často nevědí rady.

Protože úkol věrného zpodobení skutečnosti přebírá od počátku našeho století fotografie, obrací se malířství jiným směrem: obraz místo aby zobrazoval věci chce sám takovou věcí být - samostatnou věcí pro sebe. Kubismus a surrealismus sice ještě jakési vztahy ke skutečnosti a k našemu zornému poli udržují, jde jim však o to, aby se od každé předmětnosti oprostily. "Barvy samy od té chvíle vstupují do celků lhostejných vůči syntézám předmětů ve světě" (Lévinas 1997a:44). Tím ovšem moderní umění vyzvedá a prezentuje rys, charakteristický podle Lévinase pro umění vůbec: "Pohyb umění spočívá v tom, že opouští vnímání a rehabilituje vjem, že odděluje kvalitu od tohoto odkazu k předmětu." (Tamt.) To je zřejmé zejména v hudbě, ale dokonce i realistický obraz "vyjímá věci ze světa", takže "místo aby intence dospěla až k předmětu, zabloudí do vjemu samého". Právě tato myšlenka, zdá se nám, spojuje "pohyb umění" s fenomenologickou metodou a Husserlovou epoché. - Nesnáz pro diváka je v tom, že se tu setkává s osobním "jazykem" malíře, kterému nerozumí právě proto, že je osobní a ne společný jako například svět věcí: proto člověk snáze ocení obrazy malířů, které osobně zná. R. Ruyer navíc upozornil na to, že snahou vyhnout se označování a významům se umění zároveň vzdává "expresivity" věcí samých a tak silně ochuzuje, "neboť příroda je expresivní" (1994:217).

4. Z čeho žijeme?

Svět, v němž bude žít, si tedy dítě musí nejdřív osvojit, poznat a zvládnout. Z toho, co mu jeho okolí - přírodní, ale stále víc i lidské a kulturní - nabízí, si musí vytvořit svět svého

života. To je jeho první a základní úkol. Není přitom odkázáno samo na sebe, ale ani s pomocí druhých s ním nebude nikdy úplně hotovo: člověk si svůj svět buduje po celý život až do stáří. Není už ale na čase, abychom se blíže podívali i na to, k čemu ho vlastně buduje? Jak si v tomto světě člověk vede, jak vypadá jeho jednající pobyt? Má nějakou strukturu, nějaké zákonitosti, nějaké "napřed" a nějaké "potom"?

K soustavné analýze pobytu se filosofové dostali až poměrně nedávno, ve 20. století. Ne že by s ní začínali na zelené louce, ale až do této doby se k ní snažili přistupovat z jiné strany: pokoušeli se nejprve najít odpověď na otázku, čím vlastně člověk je, jaká je jeho podstata či povaha, jaký má úkol a jaké poslání. To se dařilo jen do té doby, dokud odpovědi mohly být tautologické: dokud se daly přímo odvozovat z výchozích předpokladů, jež staré společnosti spontánně, ale striktně vymáhaly a na nichž se tedy všichni shodovali. V moderních společnostech, jež se zakládají právě na zrušení těchto výchozích předpokladů společné tradice a náboženství, žádnou za všech okolností uspokojivou odpověď najít neumíme: lidé, kultury a společnosti jsou příliš rozmanité a zejména v té naší se výchozí představy o cíli a smyslu lidského života až příliš rychle mění. Možná dokonce rozplývají. Fakt, že se na svých základních cílech nemůžeme shodnout, přitom silně komplikuje život společnosti - například v oblasti vzdělávání. Dohodě nebo aspoň sblížení stanovisek by mohlo pomoci, kdybychom o sobě věděli víc než víme. Zkusme tedy začít tím, že se pokusíme vyjasnit, jak, z čeho a k čemu už vždycky žijeme - bez ohledu na to, co si o svých cílech a svém případném poslání myslíme.

Už první pozornější pohled na moji vlastní životní zkušenost ukáže, že žiji především různě. Náš pobyt charakterizuje právě to, že se v něm - na první pohled nepravidelně - střídají jakési životní režimy nebo polohy, které do sebe navzájem všelijak přecházejí. Nejen jeho vnější rámce, ale i způsob, jakým svůj život vedeme, se mění. Nedovedeme po pravdě ani říci, proč. Jistou roli v tom docela jistě hraje životní zkušenost a věk: tak v dětství spíš převládá hravá zvědavost, která potřebuje, aby jí nezbytnou ochranu a bezpečí zajistili jiní. To, čemu říkáme dospělost, charakterizuje naopak snaha postavit se na vlastní nohy, omezit závislost na druhých, prosadit se a uplatnit, aby člověk mohl založit novou rodinu, jež by se stala zdrojem jistoty a bezpečí pro jeho děti. A konečně zralý lidský věk charakterizuje nejspíš to, že se člověku aspoň čas od času otevrou oči pro hlubší porozumění sobě samému. Pro pochopení, že k jakési celistvosti či úplnosti života, o niž teď jde, se nedospívá hromaděním prostředků a možností, ale ani úspěchů nebo výsledků, nýbrž jen tak, že se člověk učí podívat pravdě do očí, vidět sebe sama s kritickým odstupem a nenechat se strhnout módními proudy okolí.

Podobně jsou rozvrženy i různé koncepty psychologické. Jistě nejznámější z nich, Freudův, je vysloveně genetický a vývojový. Jeho osu tvoří vývoj sexuality od orální fáze přes anální až k dospělé, falické nebo genitální, s vloženou mezihrou sexuální latence. Přes - anebo spíš právě pro svoji očividnou jednostrannost se ukázal být neobyčejně plodný, hluboce ovlivnil celé naše století a inspiroval filosofy i psychology k desítkám různých variant a korektur. Mezi nejvýznamnější patří koncepce, kterou nakonec zpopularizoval Erich Fromm a jež se snaží

extrémní individualismus Freudův korigovat a doplnit důrazem na společenskou stránku člověka. Hlubší a bohatší je koncept Jungův, který také zdůrazňuje vázanost člověka na společnost, tentokrát hlavně na nevědomý odkaz, tradici předchozích generací. Z praktického psychologického hlediska je pozoruhodný rozvrh Erika Ericssona, který vývoj osobnosti rozkládá dokonce do osmi po sobě následujících fází, z nichž každá má svůj specifický úkol (Drapela 1995:66). Konečně uvedme ještě "transakční" psychologii Erica Berna, jež v analýze tří základních rolí či možných postojů, které zaujímáme ke druhým lidem (dítě, rodič a dospělý), také zřetelně inspirovaných Freudem, vidí klíč k řešení mnoha životních situací a konfliktů (Berne 1970, 1997).

Všechny tyto rozvrhy mají jednu společnou vlastnost: vycházejí z jisté představy celku lidského života a jednotlivé varianty či polohy jeho prožívání vidí jako dílčí fáze tohoto celku. V tom tkví ostatně i jejich přesvědčivost a síla, zejména v praxi psychologa, který chce určitému člověku pomáhat v jeho nesnázích. Pro cíl, který sledujeme v této knížce, jdou ale možná až příliš daleko. Právě náhled celku lidského života může mít člověk z vlastní zkušenosti spíše až na sklonku svého života, a i to jen ve výjimečných případech. Pro mladého člověka, který ve své vlastní situaci trpí spíše nejistotou, může být takové celkové schéma velice přitažlivé právě proto, že mu v této nejistotě uleví. To je zcela jistě na místě u pacienta, který své nejistoty už nemůže unést a hledá odbornou psychologickou pomoc. Neměli bychom však přehlédnout, že zejména mladý člověk taková schémata přejímá, aniž by je dokázal věcně konfrontovat s vlastní zkušeností, a přebírá je tak nutně jen na základě autority, případně spíše povrchního "dojmu". Proto dostávají hlavně ty nejpopsatelnější (tj. nejvíce přitažlivé) teorie osobního vývoje zřetelný ideologický nádech. Freudovcem, jungovcem nebo frommovcem se mladý člověk stává, a to tak, že se k příslušným způsobům pohledu "přidá" - ne už ovšem jako ke způsobům pohledu nebo metodám hledání, ale jako ke klíčům, odmykajícím samo tajemství skutečnosti. Příslušné školy tak mohou dostávat téměř až povahu jakéhosi náhradního náboženství, o jehož tvrzeních není dovoleno pochybovat. Jsou to naopak tato tvrzení, jež mohou zakládat ostrou kritiku všeho ostatního.

Protože se zde chceme opírat o vlastní zkušenost čtenáře, pustíme se jinou, skromnější či opatrnější cestou. Vyložíme stručně analýzu různých poloh našeho existování, různých "rozpoložení", mezi nimiž se v běžném životě pohybujeme, jak ji podal E. Lévinas. Navázal tím na některé náhledy M. Heideggera, který si už také všiml, že lidský život je sice vždycky nějak určován obstaráváním potřebného, sledováním různých cílů a podobně, přesto se tak děje v prostředí různých "rozpoložení", jejichž střídání nemáme úplně ve své moci. Lévinasův výklad se týká různých celkových poloh či vrstev, v nichž svůj pobyt prožíváme a vedeme, a to pokaždé s jiným zaměřením oné celkové "starosti", z níž se jako lidé nemůžeme trvale vyvázat. I tyto různé životní polohy se týkají úplně elementárních věcí, mají však tu velikou přednost, že s nimi máme všichni bohaté zkušenosti, které je třeba jen vyzvednout na světlo a pojmově vyjasnit. Už tím ale dostane zatím pouze všeobecný a tedy poněkud mlhavý pojem "vedení života" či existování náležitou plastičnost a pevný obsah.

Vlastní obsah života jako člověku svěřeného úkolu jsme zatím popsali jen několika obecnými určeními. Hovořili jsme o tom, že člověku v životě o něco jde, že se o svůj život musí starat, že v něm sleduje nějaké zájmy a cíle. Kdybychom při této obecnosti zůstali, mohl by vzniknout dojem, že chceme pestrost lidského života nacpat do jednoho pytle třeba "starosti" - a že si jej tedy máme představovat jako nepřetržitou ustaranost, která se stále něčeho obává a před něčím zajišťuje. Anebo pod čepec vynalézavého výboje, jako by v něm nešlo o nic jiného, než objevovat a dobývat nové a účinnější způsoby stále bohatšího života a obživy. Anebo pod představu stále širší emancipace, která se zbavuje neuvědomělých vazeb instinktu a tradice, přebírá stále větší míru rozhodování a vedení do vlastních rukou a na vlastní odpovědnost a vyžaduje tedy od člověka neustálou péči o společenské a veřejné prostředí, v němž žije. To všechno se na lidském životě jistě podílí a tvoří jeho různé stránky. Bohatství a rozmanitost možností, jež tvoří náš život, je ale ještě daleko širší. Spočívá totiž, jak uvidíme, hlavně ve střídání různých poloh.

Mladý člověk, který zvládl svůj první úkol a vybudoval si známý svět, stojí nutně před dalším, neméně obtížným: totiž co s ním? I tento úkol může za příznivých okolností zvládnout tím, že prostě převezme zvyky, názory a postoje svého okolí. Tak lidé vždycky žili a mnozí to dělají i dnes. Biolog by tedy usoudil, že je to postoj úspěšný: to, co přebírá, je už mnohokrát vyzkoušeno a ověřeno. Jenomže v obdobích kulturní nejistoty a neklidu, kdy se všechny úspěchy úsilí předchozích generací mohou jevit spíš jako omyly a slepé uličky, může být tento postup pro myslícího člověka obtížnější. Postoje rodičů a učitelů, "establishmentu" společnosti nebudí důvěru, jsou málo přesvědčivé. Pak ovšem nezbývá nic jiného než hledat sám, na vlastní pěst a riziko.

Nesnaze samostatného hledání se ovšem člověk může pokusit obejít ještě jiným trikem, totiž vzpourou, revoltou. Nechuť a nespokojenost s tím, co mu jeho předchůdci připravili a do čeho ho přivedli, si může postavit jako cíl. Vedení života si tak jistě zjednoduší: stačí se v každém okamžiku postavit proti, říkat "ne". V současné kultuře je toto stanovisko silně podpořeno i naivní představou "svobody", která se domnívá, že právě v tomto postoji je nejlépe naplněna. Všichni zásadní systémoví kritikové, odpůrci establishmentů a starých pořádků se však skrytě prohřešují v jedné věci: nelámou si hlavu s tím, co by chtěli. Vědí dobře, co nechtějí, ale kdyby se jim mělo podařit to "staré" podrýt a rozvrátit, začnou se rychle ohlížet po někom, kdo by jim poradil, co dál (Spaemann 1998:25). Hledají silného vůdce. Přesně tak probíhají všechny úspěšné revoluce - a smutná vystřízlivění po nich: nakonec se ukáže, že člověk, ať chce nebo nechce, vždycky musí chtít.

Ani postoj kritiky a vzpoury tedy nevyvazuje člověka z jeho druhé základní úlohy, totiž hledat si obsah, smysl a cíle svého životního snažení. Očekávat, že to za mne (i pro mne) obstará někdo jiný, znamená rezignovat na část vlastního lidského úkolu. Hledání cílů, které by za námahu stály, není vůbec snadné: možností je stále víc a žádná přitom není úplně přesvědčivá. Řada věcí současnému člověku toto hledání ještě komplikuje - například reklama, která před nás denně staví stovky cílů evidentně falešných, lživých. Hledání vlastní

životní cesty nemůže za mne převzít žádná metoda, tedy ani fenomenologická - stala by se totiž ideologií. Může však takové hledání usnadnit, když místo otázky "k čemu" chceme žít, položíme otázku jednodušší: "z čeho" vlastně žijeme?

Člověk, který si zvykl vidět sám sebe jako odpovědnou bytost, stále sledující nějaké zájmy, záměry a cíle, snadno přehlédne, že úplně základní polohou života je ta, kdy nesleduje vůbec nic. Kdy mu (právě teď) nic nechybí, nic nepotřebuje a je mu dobře. Všichni ji známe, hledáme ji na pláži u moře a tiše ji závidíme kočce, která dřímá u kamen. Zažíváme ji, kdykoli se nám něco podaří. Asi se nejvíc blíží tomu, co nazýváme "štěstím". Omyl, kterému snadno podléháme, může spočívat jen v tom, jako by v této poloze mohl člověk žít stále, anebo aspoň hodně dlouho. Poloha prostého spočívání - Lévinas jí říká "koupat se v živlu" - může být štěstím jen přechodně a krátce. Je totiž štěstím jen díky tomu, co jí předcházelo: proto ji horolezci hledají na vrcholcích skal a lidé, kteří těžce pracují, večer v hospodě. Ale i takovou "zaslouženou" chvíli štěstí z povahy věci brzy ukončí buď nějaká potřeba - hlad, žízeň, zima - anebo přejde v nudu. S těmi prvními si v moderních bohatých společnostech umíme poradit téměř dokonale, zato ta poslední nás sužuje o to víc. Potřebujeme "změnit polohu".

Potřeba je něco, co na člověka pravidelně doléhá a vyžaduje příslušné ukojení. To člověk hledá ve svém okolí a objevuje při tom jeho možnosti. Tentokrát ovšem jinak, než hrající si dítě, neboť právě teď by měl využít tehdy získaných dovedností. Pokud ovšem - zhýčkáni pohodlím civilizace - vidíme potřebu jen jako obtíž, případně hrozbu, snadno zapomeneme, že z potřeb žijeme. Pokud jim soustavně předcházíme, jíme, pijeme a topíme si už předem, nejen nevíme, co je hlad nebo zima, ale ztrácíme tím zároveň i možnost nějakého uspokojení. Životní polohu potřeby a jejího ukojení jsme civilizačně ztratili, podobně jako naše domestikovaná zvířata, žijící ve smutně šedém dostatku. Jak se to stalo?

Na rozdíl od živočichů, více méně pasivně přizpůsobených určitému životnímu prostředí, člověk si svůj svět musí přizpůsobovat a zpracovávat. Musí proto významnou měrou "myslet dopředu". Tak si v civilizacích vytvořil způsob života, který dovoluje tvořit si zásoby a žít s rovnoměrným přísunem potravy. Jakmile mu to poměry dovolily - to jest v Evropě zhruba před dvěma stoletími - udělal všechno pro to, aby odstranil hlad: ne v podobě hladomorů a trvalé bídy (ty jsou ve velké části světa běžné i dnes, zejména když se zhroutí kulturní organizace společnosti), ale jako běžnou zkušenost. Podle utilitaristických představ předpokládal, že když odstraní nejen nouzi, ale také potřebu, bude to stačit ke štěstí; teprve dodatečně ovšem zjistil, že s odstraněním potřeb se ztrácí také příležitost k uspokojení. Stručně řečeno, že nejlepším kuchařem je hlad. Z této hluboké zkušenosti vyrůstá prastará technika záměrného omezování vlastních potřeb, zejména v jídle, ve spánku a sexualitě, totiž askeze, tj. doslova "cvičení" či trénink. Je také přímým pokračováním celkové kulturní snahy o získání a udržení odstupu, o přemožení zdánlivých nutností, a přináší předně silný a povznášející pocit zvládnání vlastního "těla" a tedy jakési moci nad "světem". Typickým příkladem je odvěká instituce postu, rozšířená ve všech náboženstvích, jež kladou důraz na

posilování osoby a jejích možností. Asketické zvládnání potřeb, které pak už člověku nevládnou, nesmírně rozšiřuje možnosti skutečné, to jest také disciplinované, ukázněné svobody a je asi nutným základem každého kulturního a civilizačního úsilí. Příklady je tolik, že je nemá smysl uvádět. Ostatně i zásada, že "skaut - jako pes - má mít vždycky hlad", sledovala totéž. O ztrátu nebo aspoň zastření přirozené střidy potřeb a uspokojení, totiž její "pozitivní" stránky jako zkušenostní náplně života, se ovšem výrazně přičinilo i peněžní hospodářství. Obstarávání životních nezbytností se v současných společnostech redukuje na obstarání peněz. Ty ovšem žádné bezprostřední uspokojení nepřinášejí a vždycky by jich mohlo být víc. Místo střídání potřeby a uspokojení žijeme tedy v trvalém dostatku, doprovázeném neustálým sháněním (dalších) peněz.

Také práce, to jest soustavné a cílevědomé obstarávání životních nezbytností předem, není jen jednou z lidských činností, ale je (nebo přinejmenším byla) životní polohou. Na rozdíl od sběračských společností, kde se lidé o své potřeby starají zpravidla až ve chvíli, kdy se vynoří, počínaje zemědělskými společnostmi žijí lidé také prací. Tu charakterizuje především soustavnost a kázeň, stále vyšší stupeň spolupráce a dělby činností a ovšem její racionální charakter. Je-li soustavná a intenzivní, brzy nevystačí s tělesnými orgány a začne hledat a vytvářet nástroje - zprvu snad jako "projekci" těchto orgánů (Cassirer 1996a:248): pěstní klín, mlat, špičatý kolík. Vývoj stále složitějších, výkonnějších a rozmanitějších nástrojů zřetelně odlišuje civilizace od "přírodních" populací s vybavením neuvěřitelně jednoduchým. Výrobní stroje (na rozdíl od strojů válečných či stavebních) a hromadná výroba jsou teprve novověké vynálezy civilizace evropské, která také jako první oddělila práci od ostatního života a zákonem stanovila, jakou část svého života jí člověk má věnovat. Tím a racionální dělbu činností ztratila práce charakter životní polohy a stala se jen břemenem, "nutným zlem", přísně odděleným od "volného času", který nahradil odpočinek. Postupující racionalizace vede dnes k tomu, že část lidí pracuje stále intenzivněji, kdežto na ostatní už žádná práce nezbyvá (Beck 1995a, 1997).

Z rozšíření života do oblastí s horším klimatem, kde je práce a vytváření zásob podmínkou přežití, vzniká potřeba pevného obydlí, soukromí a domu. Bezpečného a chráněného místa, kam se člověk může kdykoli uchýlit, kde může vychovávat děti a ukládat zásoby. Dům je tak hmotným výrazem zvládnutí a ovládnutí světa, výrazem odstupu od bezprostřední situace (třeba nepohody a zimy) a dalším stupněm lidské svobody. Je jím ovšem právě jako soukromí a tedy vlastnictví. Viděli jsme, že člověk není uzavřená monáda, nezávislé "bytí", pouze "vržené" do světa, nýbrž že je do něho od samého počátku zapleten. Vrůstá do něho svým tělem, které ostatně i vidí jako věc mezi věcmi. Na vlastní tělo přímo navazují "věci" tak osobní, jako je oblečení, zbraně nebo ozdoby, že je staré kultury dávaly i mrtvému do hrobu. Činný, jednající člověk se pak rozrůstá do světa dál v jakýchsi soustředných kruzích obydlí a jeho vybavení, zahrady, polí a tak dále. Vlastnictví jako přirozené a nezbytné rozšíření osoby a součást výstavby jejího světa je tak něčím naprosto legitimním a základním (Cassirer 1996:227). Ostatně právě proto, že na vlastnictví závisí obživa a život, vytvořily zemědělské

společnosti institut přísné ochrany a nedotknutelnosti majetku jako přímou součást ochrany jednotlivého člověka. Vlastnictví, přesněji možnost a právo vlastnit je tak i nezbytnou podmínkou osobní svobody.

Neslýchané zbohatnutí průmyslových společností za poslední dvě staletí ovšem poměry pronikavě změnilo a na druhé straně moderní společnosti převzaly v plném rozsahu institut nedotknutelnosti majetku, jehož původní smysl - totiž nutné podmínky obživy a přežití - se vytratil. Francouzský filosof Gabriel Marcel upozornil na to, že přílišná orientace na hromadění majetku ohrožuje rovnováhu lidské osoby: může se totiž stát, že člověk mu začne sloužit. Jeho myšlenku pak zpopularizoval E. Fromm, až se stala součástí rozšířené povrchní ideologie, kterou lze vyjádřit heslem: "Být ano - mít ne". To je, jak jsme viděli, zjevný nesmysl: bez vlastnictví člověk nemůže ani být. Každá kritika lpění na majetku se ostatně dnes poněkud mívá svým cílem: to, co by si v současných bohatých společnostech kritiku zasloužilo, není tolik hromadění majetku, jako spíše něco podstatně odlišného, totiž potřeba.

S jistým zjednodušením můžeme tedy odpovědět, že člověk žije z toho, co mu poskytuje svět, z potřeb a z jejich uspokojování a z práce, která vyžaduje soukromí a vlastnictví. Žije z podniků, které ho mohou zaujmout, a konečně ze štěstí, jež mu může za příznivých okolností svitnout ze střídání potřeb a uspokojení, ze střídání životních poloh a "naladění". Ačkoli už pro Aristotela každá úvaha o "dobrém životě" vychází z toho, že všichni lidé touží po štěstí (EN I.IV.2, 1095a), cesta k němu rozhodně není jednoduchá a přímočará. Pouhé odstraňování nesnází a nedostatků, jak si představovali utilitaristé, může vést nanejvýš ke spokojenosti, nikdy ne ke štěstí, jež zůstává "odměnou těch, kdo je nehledali" (Alain).

5. Život jako starost

V evropském novověkém myšlení převládá představa člověka jako bytosti myslící a poznávající. Zčásti je to dědictví antického přesvědčení, že žádná jiná činnost není svobodného člověka hodna: kdo se potřebuje starat o živobytí, je soukromník, *idiótés*, to jest nevzdělanec, a ne občan; nemá čas na myšlení ani na veřejné záležitosti. Tento předsudek sice křesťanství oslabilo, v novověku se však znovu vynořil téměř jako samozřejmost. Možná proto, že kdykoli se reflektující filosof snaží co nejpřesněji vystihnout, co se v jeho myslí děje, přistihne se při tom, že právě - přemýšlí. Tuto tradici, sahající od Descarta přes Spinozu, Leibnize, Locka, Kanta a Hegela až k Husserlovi, prolomil teprve Martin Heidegger. Měl k tomu ostatně jisté předpoklady: na rozdíl od starších filosofů, vesměs z akademických rodin, byl synem vesnického knihaře, pracovitého a starostlivého člověka, který na velké reflektování nejspíš neměl čas. Následující krátké nahlédnutí do jeho slavné knihy "Bytí a čas" doplní předchozí výklad o zkušenost běžného, každodenního života dospělé osoby, která se v životě musí ohánět, a ukáže také fenomenologickou metodu při práci.

"Člověk není divák" - tak bychom snad mohli stručně vyjádřit základní Heideggerův náhled. Ale čím tedy je? Vším možným, mohla by znít odpověď, ale to není otázka, o níž jde. Jak je člověk - to je ta filosofická otázka. Je totiž nepochybně jinak než kámen, rozdíl však netkví jen v tom, že je živý. Abychom ale tento rozdíl přesně rozpoznali, musíme opustit hledisko diváka, vnějšího pozorovatele, a obrátit se ke své vlastní, ničím nezprostředkované zkušenosti. Proto Heidegger nemluví o "člověku", což je označení spíše vnější a zahrnuje třeba i spícího člověka, který teď žádnou zkušenost nemá, a neříká ani "já", neboť mluví o něčem, co je nám všem společné, ale používá termín "pobyt", o kterém jsme už mluvili. Pobyt - to jsem já, ty a každá jiná bdělá osoba tak, jak se sami a přímo zakoušíme. Pobyt je tedy (na rozdíl od věcí) tak, že si takové otázky může klást - že tedy svému bytí rozumí. A rozumí mu proto, že pro něj jeho bytí není daností ani samozřejmostí, nýbrž úkolem: že je sám sobě svěřen. Musí si tedy svého nesamozřejmého bytí hledět a musí se o ně - to jest o sebe - starat. První, čeho si při tomto starání musí všimnout, není žádné *cogito*, "myslím - tedy jsem", nýbrž to, že je na světě. Přitom "být-na-světě", říká Heidegger, není obyčejná výpověď o subjektu a predikátu, ale jedna jediná zkušenost (laskavý čtenář si připomene příklad s letícím černým ptákem). V mé zkušenosti se jako první objeví právě to, že jsem na světě - ne že bych tu nejprve byl sám a pak se naproti mně vynořil nějaký svět: já a svět jsme tu vždycky společně a najednou a jen dodatečně a odvozeně se mohu pokusit oddělit "sebe" a "svět".

"Zprvu a nejčastěji", jak Heidegger s oblibou říká, nejsem jen na světě, ale také "u světa": jako bytost sama sobě svěřená musím své bytí sám vést - a to znamená především obstarávat. Do svého okolí, do svého světa se tedy obracím svými intencemi, protože něco potřebuji. Věci, které tu nacházím, nejsou jen předmětem mé zvědavosti, ale slouží mi k něčemu. Nezajímají mne tolik samy o sobě, ale jako věci k něčemu. V běžné řeči sice říkáme, že něco známe "jako své boty", málokdo z nás (zejména mužů) by je však dokázal přesně popsat. Zajímají nás jen proto a potud, že si je můžeme obout a nemusíme chodit po ulici bosí. Dokud správně slouží a jsou na svém místě, jsou, říká Heidegger, "při ruce" (*zuhanden*). Teprve když vypovědí službu, když se rozbijí nebo někam zatoulají, začne si jich člověk všimnout "jako takových". Věci, které takto slouží, jsou pro nás jinak, než ty ostatní: jedna poukazuje ke druhé v souvislostech účelů, jako zubní kartáček k pastě a sklenici. Síť těchto poukazů a účelů spojuje třeba zařízení bytu do mého "osvětí" - typické stopy mého pobytu. Těch ostatních věcí si obvykle všimneme až tehdy, když nemáme právě co obstarávat: pak teprve se může stát, že nás něco zaujme "jen tak", bez účelu. Tyto věci, které k ničemu nejsou a neslouží, se podle Heideggerovy zvláštní, ale podivuhodně přesné terminologie, jenom vyskytují; němčina tu dovoluje pěknou slovní hříčku: jsou *vorhanden*. Právě takové jsou mimochodem i všechny předměty vědy, určené právě tím, že jsou teď jakožto předměty čistého zkoumání vyňaty ze svých i našich souvislostí, takže teď k ničemu neslouží. Vědec se k nim neobrací se žádným jiným zájmem a potřebou, jediné se zájmem poznávat.

Pobyt je tedy charakterizován tím, že svému svěřenému bytí nějak rozumí, přesněji řečeno, že mu o toto bytí samo jde. Není mu ani jednoznačně dáno a zejména mu není lhostejné: ví, že je

musí sám nějak vést a že se o ně musí starat. Proč tu ale Heidegger mluví o "bytí" místo aby prostě řekl, že se musí starat o svůj život, anebo ještě jednodušeji sám o sebe? Není to jen kus německého pedantství? Kus či kousek pedantství se skutečně nedá vyloučit, má tu ale svůj dobrý důvod. "Starat se sám o sebe" by totiž mohlo znamenat buď "jen sám o sebe", anebo o sebe tak, jak v této chvíli už jsem. Ale to právě Heidegger nechce. Starat se o své bytí znamená něco víc: nejen o to, abych se najedl a udržel naživu, ale i o to, abych skutečně byl, nejenom teď, a nejenom tím, čím už jsem. Dokonce ani "život" nepokrývá všechno, o co pobytu jde a musí jít: i život může být všelijaký a být zde neznámá jakékoli bytí, nýbrž právě takové, aby na něm bylo znát, že se o ně starám a že si ho hledím.

Pokud se tedy pobyt o své bytí, o něž mu jde, skutečně stará, musí se starat o to, co jej právě čeká: musí žít v předstihu sám před sebou. "Před sebou" má ovšem vždycky jen nejistou, neurčenou budoucnost. Starost se tedy neustále obrací do neurčitého a nebezpečného, kde nic není pevné a jisté. Ostatně bezpečné je právě jen to, o čem není třeba pečovat. Budoucnost, do níž se pobyt předbíhá, je sice nejistá, ale jak se stává přítomností, rozhodně není prázdná: přináší to, co si pobyt sám nevybral a vybírat nemůže, nýbrž do čeho je "vržen". Příležitosti i ohrožení, možnosti i omezení, věci lákavé i děsivé - a právě do nich se teprve pobyt sám, protože jim takto rozumí, také "rozvrhuje", to jest hledá a volí si svoji cestu. Vyhledává příležitosti a vyhýbá se hrozcímu nebezpečí. Jako "vržený rozvrh" je tedy pobyt zároveň nesvobodný i svobodný, je omezený a podmíněný - a přece má možnost volby. To ještě upřesníme, až budeme hovořit o svobodě a hře. Ať mu budoucnost přináší cokoli, musí se do ní odhodlaně pouštět - protože mu nic jiného nezbyvá. Ale ať si do své budoucnosti rozvrhuje cokoli, vždycky už ví, že ho čeká i ta poslední a neodvolatelná možnost, kdy všechny možnosti skončí, totiž smrt. Bytí pobytu je tak stále "bytím k smrti".

Řekli jsme, že pobyt je nejenom "bytí-na-světě", ale také "bytí-u-světa", že se jakožto starost ke světu a k věcem obrací, protože právě tam si musí své bytí obstarávat. Toto obstarávání, které dělá spolu s jinými, ho s nimi spojuje a dovoluje mu, aby si ve svých obavách odlehčil: aby nemluvil o tom, co je, ale o tom, o čem "se" hovoří, aby si myslel, co "si" lidé myslí, aby dělal, co "se" dělá. Stává se tak součástí úlevného "ono se" (*das Man*), v němž už není sám a jež ho tak současně zbavuje i jeho vlastní odpovědnosti: ne já, ale "ono se". K této neosobní průměrnosti patří i rozptylování a zvědavost, tlachy a "řeči" (*das Gerede*), což Heidegger nemilosrdně označuje jako "upadlost". Pobyt, který ze samého obstarávání a zacházení s věcmi zapomněl, čím je, svému obstarávání tedy "propadl" a končí tím, že i sám sebe začne pokládat za věc mezi věcmi a tak se sám k sobě i k ostatním začne také chovat. Sám sebe už nevidí jako rozumějící pobyt, jemuž o jeho bytí v tomto bytí samém jde, a začne se třeba vidět jen jako výrobce, majitel nebo spotřebitel, člen nějaké skupiny, nositel nějakého názoru a tak dále. Sebe i druhé vidí jako věci, výskyty.

Kruh se uzavírá a jen ve výjimečných situacích se může stát, že ho tato úlevná ochrana nechá na holičkách a že se mu jeho skutečné postavení přece jen ukáže. Jednou z takových zvláštních příležitostí je úzkost. Na rozdíl od strachu, který je strachem z něčeho nebo před

něčím (třeba před bleskem, zkouškou nebo zubařem), úzkost žádný takový předmět nemá. Přepadá člověka bez varování a staví mu před oči problematičnost jeho bytí, zpochybňuje nejen všechny jeho jistoty, ale i cíle a smysl. Teprve v úzkosti se ukáže, že žádný z úhybných manévru obstarávání, zvědavosti či tlachání nepomáhá. Najednou je člověk sám se svou starostí, nejistotou a vržeností a nezbyvá mu než ji vzít na sebe a odhodlat se k bytí pobytu. Heidegger zde poněkud neurčitě hovoří o "autentickém" bytí, o bytí, jež je samo sebou.

Pobyt, který se vedení svého života skutečně a odhodlaně ujal, je nyní také sleduje jako souvislost smyslu a objevuje tak svoji dějinnost. Přestává sám sebe vidět jako závislou součást třeba kmene a jako bezmocnou hříčku osudových sil, ale jako jednajícího, který sám volí, vybírá a za to také odpovídá vůči celku svého života, "možnosti-být-celý" (*Ganz-sein-können*). Tak se mu odhalují i širší horizonty jeho starosti, jako je třeba vedení obce, a vynořují se před ním dějiny. Minulost jeho rodu a skupiny, která se stává "jeho" minulostí a tak ho zavazuje, i rozvrhy širšího politického jednání, jak je poprvé uviděl třeba Thukydidés. Nejen osud a nadlidské síly, ale také člověk - to jest můj vlastní pobyt - a jeho jednání spoluurčují, co s námi bude a nebude. Tyto objevy se pak promítají do tvorby institucí, v nichž mne tento činný zájem může dokonce přežít, protože ho převezmou jiní.

Heideggerův rozbor bytí pobytu ovlivnil mnoho myslitelů a zůstává platný přes řadu kritik. Tak si Patočka i Lévinas dobře všimli, jak je Heideggerův pobyt bytostně osamělý: druzí a vztahy k nim zde nehrají téměř žádnou roli, stejně jako otázka geneze, vzniku dospělého "pobytu". Je programově chmurný s jistými titánskými rysy: tak to, co Heidegger nazývá "starost", můžeme právě tak dobře označit i jako "zájem", povahu našeho života nevystihuje "bytí k smrti", ale spíš "proti smrti" - jako její odklad a neustálé odsouvání. O právě narozeném dítěti lze s jistou licencí říci, že je do světa "vrženo", neměli bychom však zamlčet ani to, že tu dopadá zpravidla do měkkého, do připravených peřinek. Zejména výklad autentičnosti je patetický, až "titánský" - možná proto, že vychází jen ze strachu a úzkosti a pomíjí opačnou, komplementární dvojici fenoménů, totiž "těšení se na něco" (jež je protějškem strachu) a naději, která se podobně jako úzkost k žádnému určitému předmětu neupíná - ale každé skutečné odhodlání teprve umožňuje. Ostatně "odhodlanost bez naděje" je téměř sama definice romantického titanismu. Konečně, pokud by pobytu šlo jen o jeho bytí, ztratil by se smysl tak důležitých fenoménů, jako je starost o jiné, solidarita, vděčnost, případně oběť. Proto Lévinas říká, že etika, zejména příkaz "nezabiješ", předchází či má přednost před otázkou po bytí - před ontologií. Má přednost i před tím, oč by jinak pobytu samému v jeho bytí mohlo jít.

6. Jednání, svoboda a zvyk

Řekli jsme, že na rozdíl od živočichů, kteří většinou "instinktivně" reagují na podněty svého prostředí, člověk zpravidla jedná. Rozdíl mezi nimi jistě není absolutní: i zvíře někdy dokáže myslet dopředu a člověk často jen reaguje, třeba když si sáhl na horkou plotnu. Nicméně

rozdíl tu je a stojí za pár slov. Jednání sice také často odpovídá na nějakou příležitost, není však - na rozdíl od reakce - vyvoláno pouhým podnětem: jednající člověk uvažuje, rozmýšlí a teprve pak se pro něco rozhodne (Cassirer 1977:77; Gehlen 1990:53 aj.). Může se rozhodnout tak nebo onak, může udělat různé věci, anebo také nic. Podstatné je právě to, že mezi ukazující se možností a vlastní jednání vstupuje fáze rozvažování, kdy člověk váhá, zvažuje - až se možná něčeho odváží. Právě proto, že se sám rozhodl, můžeme to, co pak udělá, pokládat za jeho jednání, za které také nese odpovědnost. Naproti tomu člověk, který se v temné chodbě něčeho lekl, uskočil a šlápl druhému na nohu, nejspíš vyhrkne: "Promiň, já nechtěl!" A má pravdu: "ono samo" to s ním uskočilo.

Možnost jednat je důsledkem nebo lépe projevem toho, že člověku chybí instinktivní, přirozená jistota automaticky správné reakce na podnět; projevem toho, že se z této závislosti na bezprostřední situaci uvolnil a že k ní získal odstup. Tím se mnohé změnilo. Člověk se předně musí rozhodovat, často si není jist, chvíli mu to nejspíš potrvá a za to, co udělá, bude odpovědný - protože to udělal on. Místo podnětů, mezi nimiž žijí a na něž reagují zvířata, žije člověk mezi možnostmi - ať už to jsou vítané příležitosti, anebo obávaná nebezpečí a ohrožení. Tyto možnosti v něm samy nic nevyvolávají, a je dokonce na něm, aby si jich včas všiml - aby "dával pozor". Zato ovšem může pozorný člověk uvidět svoji příležitost doslova v čemkoli, co dokáže využít ke svým cílům. Proto jich kolem sebe vidí také mnoho a o to hůře se mezi nimi rozhoduje. Zato si je může všelijak chytře uspořádat, seřadit a některé odložit, takže jich dokáže nakonec lépe využít. "Příroda vybavila člověka dvěma zbraněmi, chytrostí a zdatností, a právě ty lze nejnáze zneužít" (Aristotelés POL I.2, 1253a34, podle překladu O. Gigona). V tomto uváženém a suverénním zacházení s možnostmi se zvláště výrazně projevuje lidská svoboda. U té se teď musíme chvíli zastavit.

Jak jsme viděli, je tento základ "svobody", totiž uvolnění instinktivních vazeb, pro člověka podstatný: je tím, co dělá člověka člověkem. Ale už také víme, že tím se mu na druhou stranu život komplikuje: musí teď sám dávat pozor, volit, vybírat, rozhodovat se - a často neví jak. Co za zvířata "rozhodla" příroda, dostává člověk do rukou, aby si s tím nějak poradil - a navíc tohle všechno ještě také sám ví. Mladý člověk, který se chystá do života, se pochopitelně těší na tu chvíli, až mu doma přestanou do všeho mluvit. Až bude mít klíč od domu a nebude muset vysvětlovat, kde byl. Proto se mu představa svobody zprvu spojí právě s tím: nebýt ničím omezován a moci si dělat co chce. Nejlépe tomu rozumějí lidé, kteří dělají reklamu. Každá reklama, zaměřená na teenagery, láká právě touto svobodou. "Dej si doušek svobody", viděl jsem nedávno na reklamě jakési limonády. A také jsem to zkusil; poprvé a naposled.

Svoboda jako uvolnění, zbavení nějakého musu, je skvělá a důležitá zkušenost a každý člověk ji potřebuje zažít. Má ovšem právě zmíněnou slabinu: nevydrží dlouho. Člověk si rychle zvykne a začne se rozhlížet, co dál. Chvíli může ještě pokračovat, hledat a zkoušet, co všechno dříve nesměl: nabarvit si vlasy, všelijak se postrojít, nechat si narůst vousy. Pak to většinu lidí - našťástí - přestane bavit. Přijdou na to, že svoboda znamená volbu mezi možnostmi, a ne jenom rušení zákazů, truc. Jenže ještě dřív, než jsme na to přišli my, už to

zase objevili obchodníci a reklama. Nachystali na nás skvělou past v podobě samoobsluhy a obchodního domu. Proč tam tak rádi chodíme? Protože je tam připravena - volba. Spousty zboží, narovnané na regálech, stačí jen sáhnout a je naše. Možná si vzpomenete, jak jste ten zázrak zažili poprvé a nemohli pochopit, proč vám maminka nechce všechno to cukroví dovolit. To jste asi ještě netušili, že na konci číhá pokladna.

Samoobsluha se stovkami druhů zboží názorně předvádí jistý druh volby a je dobře, že ji máme. Když u nás ještě nebyvala, jezdili se na ni lidé dívat do Německa a vraceli se s vyvalenýma očima: to je, pane, svoboda! Teď ji máme také a rychle jsme si zvykli. Chodíme tam možná rádi a návštěvníci města obchodní dům nikdy nevynechají, ale ten zázrak z dětství je pryč. "To, co bych chtěla, zrovna nemají." Ani volba v samoobsluze totiž ještě není celá lidská svoboda, hlavně proto, že možnosti jsou tu předem dané, určené, a člověk si vybírá jen mezi nimi. Ke svobodě ovšem patří i možnosti vytvářet, vymýšlet, tvořit - a to v obchodním domě z povahy věci chybí. Rozvrhovat se do budoucnosti neznamená jen vybírat z daných voleb.

Nejjednodušší model takové širší, plnější svobody také všichni známe: je to hra. Proč jí lidé věnují tolik času, proč ji mají tak rádi? Když si jde člověk zahrát tenis nebo šachy, chce přirozeně vyhrát - jinak by to nebyla žádná hra. Kdyby to ale bylo to hlavní, vybíral by si soupeře, kteří ji hrát vůbec neumí: s těmi by určitě vyhrál. Tak to ale kupodivu nikdo nedělá. Ještě důležitější než vyhrát je zřejmě pro člověka to, aby si "dobře zahrál", aby si hru užil a vychutnal. Hra je totiž podivuhodná, důmyslná věc, kde cíl ustupuje do pozadí vůči jednání samému. Soupeřivé hry, které tu máme na mysli, zřetelně modelují zápas, boj: kdo s koho. Zároveň jsou ale pečlivě odděleny od skutečného, obyčejného světa - hranicemi hřiště, zvláštním oblečením, šachovnicí, píšťalkou rozhodčího - aby bylo zřejmé, že tady nejde o život. Ať člověk vyhraje nebo prohraje, do jeho normálního života se to nepromítne. Právě v tomto - a jen v tomto - smyslu je hra protikladem "vážného života". K tomu mají hry závazná pravidla, která brání tomu, aby se nezvrhly v opravdový boj. Protože tu nejde o život, může ve hře existovat luxus, o jaký se ve skutečném životě můžeme jen pokoušet: pravidla se starají, aby hra byla spravedlivá, a na jejich dodržování tu dbá nestranný soudce. Co by si člověk mohl ještě přát?

Hráč, který při tenisu začíná čili "servíruje", udělá všechno pro to, aby soupeř měl s jeho míčkem plné ruce práce. Kdyby jeho míč směl dopadnout na celou plochu, nikdo by žádný servis nechytil - a bylo by po hře. Soupeř se tedy musí soustředit nejdřív na to, aby míček vůbec zachytil - a pak ho ovšem poslat zpátky přes síť tak, aby spoluhráči nezůstal nic dlužen. Oba soupeři se tedy pravidelně střídají a každý "chytá" čili využívá příležitosti, které mu připravuje ten druhý a naopak. Jeden druhému tvoří takové "možnosti", aby s nimi měl co nejtěžší práci, a dostává tak od něho zároveň příležitost předvést, co dokáže. Obecná přitažlivost soupeřivých her vězí právě v tom, že představují velmi dobré modely skutečné svobody. Můžeme si ji tady vyzkoušet daleko lépe a hlavně bezpečněji než ve skutečném životě, kde spravedlnost může být jen přibližná a za chyby se obvykle platí. A protože hráč si

z daných možností nejenom volí, ale sám je také pro druhého tvoří, nehrozí, že by člověka přestala bavit. Má jen jednu vadu: že není skutečná a člověk se z ní musí vracet ven, do opravdového čili "vážného" života - přinejmenším proto, aby se najedl či vyspal.

O hře je napsána řada knih. Na herním příkladě střídání tahů na šachovnici nebo míčků na kurtu si však můžeme ukázat ještě jeden důležitý rys běžné situace jednajícího člověka. Oba hráči se totiž střídavě ocitají v "pasivní" situaci, kterou jim připravil soupeř a ze které vlastní aktivitou tvoří odpověď - to jest zase podmínky pro soupeře. Při výkladu Heideggerovy analýzy pobytu jsme ukázali, že jednající člověk vždycky stojí v této dvojaké poloze, kterou Heidegger - neobvykle, ale přesně - nazval "vržený rozvrh" (1996, §58:315). Skutečné jednání má tuto dvojí stránku: podobně jako hráč je člověk jednak "vržen" do situace a podmínek, které si sám nevybral ani nevymyslel, například když se narodil, a odpovídá na ni cílevědomým a sobě vlastním "rozvrhem", záměrem, projektem, plánem. Z tohoto užitečného schématu lze hlouběji pochopit vskutku paradoxní povahu lidského jednání, které je jak "nesvobodné", nebo přesněji vázané (tj. vždy závislé na okolnostech nebo soupeřích), tak zároveň také "svobodné" - ve volbě mé vlastní odpovědi.

Právě na příkladu hry můžeme teď ještě upřesnit představu rozmyslného, uvážlivého jednání. Jednající člověk se často podobá hráči také v tom, že na svá rozhodování nemá dost času: šachista může mít desítky minut, ale tenista - podobně jako řidič - jen zlomky vteřiny. Proto se člověk - nejen jako tenista - musí spoustu věcí "naučit" tak, aby je vykonával téměř automaticky. Tak samozřejmě a bez přemýšlení, jako jsme se naučili střídát nohy při chůzi nebo prsty při psaní na počítači. Jinak by nedokázal dělat potřebné věci včas, ale hlavně by byl zcela zahlcen "banalitami" jako je chůze a neměl by volnou hlavu k tomu, k čemu ji potřebuje: aby dával pozor, co se kolem děje, aby trvale sledoval své dlouhodobější záměry a cíle. Jistá habitualizace až automatizace pohybů tedy není návratem do říše instinktů (neboť člověk se je musí teprve naučit), ale naopak podmínkou každé rozumné činnosti. Člověk, který zápasí s písmenky, nemůže číst básně, a kdyby klavírista hledal noty, nemohl by nic zahrát. Budováním těchto automatismů člověk jen pokračuje v tom, co dělal v dětství: ve zvládnutí známého světa, kde se dokáže stále bezpečněji a s menší námahou pohybovat, aby měl smysly i rozum volné pro další, složitější činnosti. K těmto "odlehčujícím" mechanismům patří, jak uvidíme, nejen návyky pohybové, ale právě tak i řada společenských zvyklostí a odborných návyků.

7. Přítomnost, čas a nadhled

Předchozí výklad světa a jednání samozřejmě předpokládal, že zkušenost se světem i naše jednání se děje "teď", přesněji řečeno v přítomnosti. Ani ta ovšem není tak jednoduchá, jak si naivně představujeme: do hry zde vstupuje další základní fenomén, totiž čas. Na první pohled tu zase není žádný problém. Čas? Teď je čtvrt na tři, 14:17 středoevropského času. Jenže to vím jen proto, že jsem se právě podíval na hodinky. Kdybych žádné neměl, mohl bych

nanejvýš vědět, že je odpoledne. Jako vždycky bych také věděl, že je "ted" - to zní ale jako úplná banalita: vidím, myslím, mluvím i jednám přece vždycky jen v přítomnosti, jindy to není možné. Podobně jako poznávám a jednám vždycky jen "zde", to jest v prostoru, jsem jako vědomá bytost vždycky jen v přítomnosti. Ale zatímco čas na hodinkách stále utíká, přítomnost mne provází po celý den a po celý bdělý život. Dokonce mohu mít pocit, že to je "tataž" přítomnost.

Ve fyzice jsme se setkali s časem jako souřadnicí t a přítomný okamžik jsme se tam naučili vidět jako pohybující se bod na ose t . Je to totéž? Sotva: z naší zkušenosti se nezdá, že by se přítomnost nějak pohybovala, pohybuje se naopak ručička na hodinkách - a já ji v přítomnosti sleduji. A mohu-li "v přítomnosti" sledovat nějaký pohyb, nemůže přítomnost být pouhý okamžik, bod. Všimněme si blíže, co se v této přítomnosti právě nyní děje, pro jednoduchost v té vaší. Teď zrovna čtete. Očima sledujete písmena na řádcích, ta se vám skládají do slov a vět - téměř automaticky - a z vět se klube smysl. Aby se mohl vůbec vyklubat, musí mít člověk "přítomné" nejen písmeno a slovo, a nestačí mu ani jedna věta: smysl dává jen celek, text. Ještě lépe je to vidět na řeči. V bodovém okamžiku, jak si ho představuje fyzika, bych vlastně nemohl slyšet ani zvuk, nýbrž nanejvýš registrovat okamžitou úroveň tlaku. Teprve z jeho změn vznikají zvuky, z těch slova a věty. A přece v přítomnosti slyším větu, nebo dokonce poslouchám přednášku. Aby dávala smysl, musím mít přítomné nejen to, co právě slyším, ale i to, co předcházelo. Jsem-li třeba příliš ospalý, slyším sice jakýsi hlas a zvuk, který ke mně doléhá, ale ve skutečnosti neslyším, to jest nerozumím ničemu: nedokáži postřehnout souvislost.

Této podivuhodné skutečnosti si poprvé všiml Augustin a popsal ji na příkladě písně, žalmu. (Conf XI.28.) Než se dám do zpěvu, musím celou píseň už znát, a dokonce umět. Pak začnu a slovo za slovem, tón za tónem se postupně dostávají jako zvuk k posluchačům, kteří si z nich celou píseň postupně skládají. Když jsem skončil, znají ji i oni. A protože ji nyní máme celou přítomnou všichni, můžeme říci, jak se nám líbila. - Ve vedlejším bytě se někdo učí na klavír. Hraje "Skákal pes přes oves", ale ve třetím taktu sáhne vedle. Začne od začátku - a zase. Když to udělá po páté, můžete vylézt z kůže. Čím to? Protože je to písnička, kterou znáte, dáváte si dohromady nejen to, co jste už slyšeli, ale také očekáváte, chystáte se na to, co teprve přijde. Nešikovný začátečník vás pokaždé zklame, což člověk často prožívá, jako kdyby se to stalo jemu. Psycholog by řekl, že je tím "frustrován". - Člověk se dívá z okna na prázdnou ulici, a najednou sebou trhne: z popelnice vyskočila kočka. Ne že by z ní šel strach, ale stalo se něco, co jsem nečekal. Překvapila mě. Na tom jsou založeny napínavé filmy: nic se neděje, jen zlověstná hudba - a najednou ze zálohy vyskočí padouch.

Dobře známá věc, že nás něco může překvapit, svědčí o tom, že k naší obyčejné přítomnosti nepatří jen to, co zažíváme a co jsme právě zažili, ale že v ní ještě vždycky něco očekáváme. Jen díky tomu může něco být "nečekané". Přítomnost, která nás stále provází a v níž vždycky jsme, není tedy žádný "bod", ale pěkně složitá struktura, "zatížená minulostí a těhotná budoucností" (Leibniz). Podobně jako prostor je i ona trvalým protějškem, korelátém našeho

vědomí. Co do ní všechno patří? Tady nám pomůže české slovo "přítomnost": právě to, "při čem" teď právě jsme, čemu věnujeme svoji pozornost. Je-li pozornost jen slabá, jako v ospalém nedělním odpoledni, je toho málo. Ale chci-li sledovat detektivku nebo rozumět obtížné přednášce, musím do ní vtěsnat celou souvislost. Jinak by se mi stávalo to, co roztržitým nebo ospalým lidem: stále se ptají, co se to na obrazovce vlastně děje a kde se vzal ten zrzavý mladík. - Psychologové změřili, že mám-li vůbec rozumět obyčejné řeči, musí moje přítomnost zahrnovat něco kolem deseti vteřin. Jinak bych nevnímal ani slova. Ale mám-li s někým rozumně hovořit, sledovat film nebo hrát šachovou partii, musím je mít před sebou celé od začátku. Se silně sklerotickým člověkem, který se každých pět minut ptá, jestli je úterý, není možná řeč. Jen proto, že se mu souvislost rozhovoru nedaří udržet v přítomnosti.

Má vůbec přítomnost nějaké meze? Soustředěnou pozorností ji můžeme rozšířit, ale stojí to čím dál tím větší úsilí. Zejména pokud nám v tom její obsah příliš nepomáhá, pokud v něm chybí překvapení, je stále stejný a nudný. Při náročné operaci musí chirurg udržet pozornost třeba i po několik hodin. To je velice namáhavé a nedokáže to každý. Lidé si ale dávno vyzkoušeli, že běžně dokážeme udržet pozornost hodinu nebo dvě: zhruba tak dlouho trvá film, divadelní hra, koncert, bohoslužba, přednáška, fotbalový poločas i školní hodina. Pak už toho má normální člověk dost a musí následovat přestávka.

Tuto podivuhodnou povahu naší přítomnosti popsal Husserl a nazval ji "časovým dvorcem", kde se setkává dozvuk předchozí zkušenosti (retence) a očekávání příštího (protence). S tím nějak souvisí i rozlišení "vrženosti" a "rozvrhu", jak jsme o něm hovořili před chvílí: zkušenost předchozího je už hotová, daná, a nemohu ji změnit; zato očekávání směřuje právě tam, kde se mi může ukázat nějaká příležitost. Pokud jste někdy sledovali, jak se střílí na hliněné holuby, víte přesně, co mám na mysli: napjaté očekávání okamžiku, kdy hrudka vyletí a poskytne střelci kratičkou příležitost k jednání. Pak si dá zase pohov. V naší přítomnosti se tak setkávají jakési zárodky minulosti a budoucnosti, Augustin hovoří o "přítomné minulosti a přítomné budoucnosti". Proč "zárodky" a proč "přítomná"? V tom je jistý rozdíl. Tak doznívání už uplynulého, retence, nemá nikdy povahu vzpomínky: zrzavého mladíka z filmu mám stále před sebou a nemusím si teprve vzpomínat, kde se vzal - kam bych také přišel! Naproti tomu "přítomná budoucnost" se neodvíjí tolik z mých záměrů a plánů, jako spíš z toho, co právě teď je, z očekávání. Ostatně právě z tohoto očekávání se odvíjejí i moje poloautomatické pohyby - třeba při chůzi nebo při hře.

Řekli jsme, že rozsah přítomnosti určuje naše pozornost, potřeba být při tom. Když skončí - jako při přestávce v divadle - je už hotová, vyřízená, a není třeba se k ní teď vracet. Člověk ji jaksi zabalí a uloží do paměti mezi minulé věci jako možnou vzpomínku. Pak si trochu oddechne, protáhne se a pustí se do něčeho jiného. V divadle se vymění kulisy, ve škole předmět a možná paní učitelka. Začíná nová přítomnost. Copak v ní asi bude?

Pokud jste si představovali paměť jako jakýsi dlouhý videozáznam svého života, zkuste si na něco vzpomenout - a zažijete jisté zklamání. Nic takového totiž paměť není. Předně proto, že v ní spousta věcí a souvislostí chybí. Dnešní den bych snad ještě dal dohromady, ale včerejší?

Co bylo vůbec včera? V paměti najdete jen jednotlivé vzpomínky a zážitky, "zabalené přítomnosti", a složit z nich i jen obyčejné kurikulum, vlastní životopis, dá dost práce. Bez papírů a dokladů to málokdo svede. Většina obyčejných, nudných, málo zajímavých přítomností úplně zmizela. Zbylo jen to, co nás nějak zaujalo, co stálo za to. Ale ani to nestačí jenom "vyvolat": někdejší zabalenou přítomnost je třeba nejdřív vybalit, dotvořit a upevnit, aby se případně dala vyprávět (Cassirer 1977:114). "Syrová", nezpracovaná vzpomínka na nějaký zážitek je z povahy věci neuspořádaná a beztvářá, podobně jako první nápad nebo dojem. Teprve vyprávěná vzpomínka je určitá a pevná, proto se právě vyprávění, příběhy, které dávají smysl, tak dobře pamatují. Sice se tím možná posunou, příkrášlí, ale zato také vydrží.

Tak tedy vypadá naše vědomá minulost: je útržkovitá, neúplná, a není vůbec uspořádaná v časové posloupnosti. Zkuste si vybavit dvě různé vzpomínky a zjistit, co bylo dřív a co potom. Pokud to přímo neplyne z jejich obsahu (maturita musela být až po tom, co jsem šel prvně do školy), neposkytuje paměť sama žádné "datování". Podobně jako fotografie - teprve v poslední době se montují do aparátů automatické hodiny, aby na snímku bylo vidět, "kdy to bylo". - Minulost je něco, co máme všichni za sebou. Licos z ní sice trvá, pokračuje a zasahuje do přítomnosti, ale ona sama po nás nic nechce. Docela jinou povahu má budoucnost, hlavně proto, že o ní nic nevíme. Víme jen to, že nás čeká, že ji máme před sebou. Až nastane, budeme si s ní muset poradit. Proto nám na ní záleží, myslíme na ni a snažíme se na ni nějak připravit. Ale jak? Předně zkušeností: životní situace, do nichž se člověk dostává, mu stále častěji připadají známé, podobné těm, které už zažil. To je z hlediska praktického zvládnání situací velká výhoda - kdo už má nějaké zkoušky za sebou, další ho tolik nepřekvapí. A za druhé tak, že se snažíme do této temné budoucnosti promítat nějaká pevná místa, o která bychom se mohli opřít: plánujeme. Sjednáváme si termíny a zapisujeme je do diáře, objednáваме dovolenou, připravujeme si rozvrhy a dispozice. Spoříme peníze, uzavíráme různé smlouvy a necháváme se pojistit. To všechno proto, aby naše budoucnost nebyla tak hrozivě prázdná a neprůhledná, aby nás nemohla tolik překvapit.

Jako nám schopnost vidět, přehlížet své okolí celé najednou a s odstupem, dává úžasné možnosti jednání a zvládnání světa, dává nám naše přítomnost schopnost časového nadhledu. Schopnost vidět a poznávat nejen to, co máme právě před očima, ale vidět je v souvislosti toho, co bylo předtím - a co můžeme očekávat, že přijde. O tuto souvislost, o omezování nečekaného, a tudíž i nebezpečného jde v životě především - a zvláště ve vědě a v technice. Viděli jsme sice, že lidské poznávání není přímo vázáno na nějaký okamžitý užitek, jde mu ale o to, ve skutečnosti se vyznat. Najít v ní to, co je jisté a co se spolehlivě opakuje, jako že Slunce večer zapadá a ráno zase vychází. Takové nutné souvislosti mezi předchozím a následujícím, mezi příčinou a následkem jsou zvláště cenné: dovolují totiž předem odhadnout, co se stane. Vědci pak hovoří o kauzalitě. Stavět mosty musela být kdysi velice napínavá činnost: spadne nebo nespadne? Když ale umíme most předem spočítat (to jest využít nastřádané a naučené kulturní zkušenosti stavařů), můžeme stavět s klidem, protože víme, že

(skoro jistě) nepadne. Když víme, jak se přenáší žloutenka, můžeme se jí vyhnout, a když víme, kde stojí strážníci s radarem, nemusíme platit pokutu.

Zvládat čas, dokázat předem odhadnout nebo dokonce ovlivnit, co se teprve stane, platilo vždycky za to nejobtížnější, ale také nejcennější, nejvzácnější umění. Od nejstarších dob se o ně pokoušeli různí hadači a věštcí; někdy se jim to možná podařilo, většinou ale ne, protože chtěli předvídat věci, u nichž to není možné. Velký pokrok udělali až staří astronomové, kteří si všimli, že děje na obloze se pravidelně opakují - a začali je soustavně studovat a zapisovat. Když se takhle naučili předpovídat zatmění Slunce, bylo to obrovské vítězství a lidem připadalo jako úplný zázrak. Oni však ve skutečnosti nehádali, co se stane, ale spoléhali na to, že co se v minulosti mnohokrát pravidelně opakovalo, bude se opakovat i nadále. Možná ještě nevěděli proč a nedovedli tuto pravidelnost vysvětlit nějakými příčinami, objevili však v přírodě stálou a pravidelnou souvislost, z níž později vyrostla představa zákonitosti: zatmění Slunce se opakuje, protože se opakovat musí (Cassirer 1977:338). Od té doby se takových pravidelností věda naučila tisíce a všichni jich denně využíváme. Bez nich si život sotva dovedeme představit - a přece je to teprve pár století, co si lidé dokáží se světem takhle poradit. Spolehlivost vědeckých předpovědí, příčinných souvislostí a jejich technických využití nám dnes dokonce připadá tak samozřejmá, že se náramně divíme, když tu a tam selže a nějaký most nebo letadlo spadne. Jako bychom nevěděli, že se i jejich konstrukce zakládá na předpovědích budoucího - a tedy z povahy věci nejistého.

Na společenské rovině slouží témuž účelu redukování nejistoty budoucího všechny možné zvyky, mravy, pravidla a instituce. Ustálená, ritualizovaná schémata jednání sice drasticky omezují svobodu volby, zato jednak jednání ulehčují, protože na ně nemusíme myslet, ale navíc je činí předvídatelným a spolehlivým. Řád, který v každé společnosti vládne - od běžného pozdravu a oblečení přes pravidla silničního provozu až po právní řád a pevnou měnu - výrazně omezuje výskyt nečekaných situací. Umožňuje předvídat, co se stane, a to tím bezpečněji, čím spolehlivěji se v dané společnosti tato pravidla a dohody dodržují. Každý řidič ví, co to prakticky znamená. To, že své jednání dovedeme navzájem předem a úspěšně odhadovat, vytváří základní pocit bezpečí, důvěry a snad i "domova", o nějž se opírá faktická soudržnost každé společnosti (Berger - Luckmann 1999:60nn).

8. Dějinnost

Viděli jsme, jak se zkušenost, kterou už dítě sbírá, postupně upevňuje a koncentruje řečí. Sebesilnější zážitek nutně potřebuje, aby byl vyjádřen slovy: teprve pak může být předmětem přemýšlení, výkladu a ovšem také předávání. Jakmile je ale vyjádřen, stává se něčím aspoň v možnosti sdělitelným čili společným. Proto se už naše dětská zkušenost může prolínat se zkušenostmi jiných, navazovat na to, co jsme nezažili sami, ale co jsme slyšeli jako vyprávění. Zejména vzpomínky na rané dětství nerozlišitelně splývají s tím, co nám o našich výkonech vyprávěli dospělí (P. Fraisse, cit. u Le Goff 1988:35). Jejich vyprávění se přirozeně

neomezují jen na nás samé, a tak se hranice naší zkušenosti neznatelně posouvá, přesahuje mez našeho vlastního vědomí a sahá do času, kdy jsme sami ještě "byli na houbách". Ani ta nejintimnější zkušenost člověka není nikdy omezena jen na jeho vlastní "minulé přítomnosti", nýbrž díky jazyku zahrnuje i zkušenosti druhých, zejména rodičů a předků.

Protože rozhodující, určující část této zkušenosti druhých přebíráme v dětství, dostává z povahy věci také příslušně dětský a pohádkový charakter. Je prostá, jasná a srozumitelná, nezná pochybnosti a neptá se po racionálních vysvětleních. Nechce pronikat k posledním příčinám, protože nechce ovládat, ale přijímat. Dobře rozumí básnickým zkratkám, miluje fantastické příhody a těší ji hlavně to, co malému člověku usnadní základní přijetí světa, do něhož se narodil, a životní orientaci v něm. To všechno jsou charakteristické rysy mýtů a pohádek, jejichž povahu tedy nemůžeme svádět na naivní chápání nějaké "mytické", předvědecké epochy lidstva, nýbrž můžeme pochopit prostě z toho, že rozhodující předávání se děje v dětství.

Kdybychom chtěli jako Immanuel Kant pátrat po "podmínkách možnosti" tradice či předávání zkušenosti, mohli bychom formulovat tři, které ovšem tvoří jeden nedělitelný celek: tradování čili předávání zkušenosti je možné jen tehdy, když ji předávající dokáže vyjádřit tak, aby příjemce zaujala, když ji přijímající může rozumět a když ji dokáže sám zpracovat, to jest zařadit jako cennou součást, vklad do své vlastní právě vznikající zkušenosti. Skutečná tradice tedy nemůže být ani přímým přeléváním nějakých "obsahů vědomí" (ať už to znamená cokoli) a už vůbec nikdy není hotovým sdělením či nadčasovým "textem", který by se mechanicky předával jako knížka z ruky do ruky. Živé tradování je vždycky silně podpořeno autoritou rodičů či starších, kteří se musí pokusit svoji vlastní životní zkušenost zhustit, soustředit do několika jasných a srozumitelných vět, jejichž přijetí pak už mohou jen dodatečně korigovat dalším výkladem. Ještě větší kus práce musí ovšem vykonat sám příjemce: sdělení, které ho zaujalo - což právě u dětí není tak těžké - musí teď dobře strávit, to jest zapojit do svých vlastních souvislostí smyslu a navázat na to, co už ví a čemu rozumí (Cassirer 1977:304). Rozhodně se tu tedy nejedná o pouhé "předávání informací", nýbrž o autoritativní vědění, předávané jako formující a přijímané jako krajně významné a důležité.

Každý jednotlivý krok živého kulturního předávání čili tradice se tak nápadně podobá reprodukci, rozmnožování živého organismu: všechno podstatné se musí radikálně zjednodušit a soustředit do závazného "sdělení" (genotypu), z něhož si nová generace pak teprve buduje a tvoří svůj vlastní "fenotyp". Na rozdíl od biologické reprodukce je ovšem kulturní tradování nesrovnatelně volnější, to znamená na jedné straně bohatší a pružnější, na druhé ale také méně zajištěné proti "nesprávnému čtení", proti šumu a chybám. Přímé předávání je v každé generaci ohroženo nedbalostí předávajících, jejich neschopností a omezeností - stejně jako omezeností či lhostejností příjemců. Bez společenských mechanismů kontroly by muselo rychle degenerovat do naprostých nesmyslů, jako když si děti hrají na "tichou poštu". Proto se podstatné složky kulturní tradice předávají také společensky - ať už ve veřejném rituálu nebo ve škole - a v moderních společnostech vydatně podporují písmem.

Písemná forma tradice je jednak spolehlivá a dlouhodobá, umožňuje nejen zpětnou kontrolu, ale i jakési oslovení přes mnoho generací, jednak dovoluje přesně předávat daleko větší objemy sdělení. Na druhé straně jí bolestně chybí autoritativní závaznost a hlavně osobní svědectví předávající osoby, protože psaný dokument je anonymní a obrací se ke komukoli.

Obsahem formujících vyprávění, jimiž se děti zasvěcují do lidského světa, je pochopitelně "minulé"; jeho cílem však není pouhé vědění o minulosti, která by mohla být dítěti do značné míry ukradená, nýbrž osvětlení a utváření přítomného na základě této zkušenosti. Z předchozího výkladu o zvládání času by mohl vzniknout dojem, že člověk si představu "celku života" vytváří postupně sám na základě svých vlastních zkušeností. Ve skutečnosti je k tomu už předem vybaven a podnícen tím, jak dostává shrnující představy jiných, takže své vlastní zkušenosti si už může zařazovat do souvislostí daleko širších. Antropologové i historici se shodují v tom, že je dostává na čtyřech různých úrovních či rovinách (Le Goff 1988:41). Předně jsou to rodinné vzpomínky, zkušenosti těch a vyprávění o těch, které zná. Jejich hlavní význam tkví právě v tom, že mu jsou a byli po všech stránkách blízko - i když časem může přijít na to, že mu nejsou zvláště blízcí. Dále je to rovina vzpomínek rodu a kmene, syntetický a idealizovaný obraz vlastní skupiny. Třetí rovinu tvoří pozitivní a vlastně nečasové tradice širší skupiny - souhrn toho, co musí každý její člen vědět, aby se mohl na životě skupiny podílet: naše "všeobecné vzdělání" a "povinná četba". Konečně čtvrtou rovinu tvoří zcela nečasové mýty, pevný a neměnný rámeček všech ostatních zkušeností vůbec. Psychologický význam všech těchto obsahů vidí Piaget v tom, že pomáhají dítěti zaujmout odstup vůči přítomnému, v němž je zpočátku zcela pohlceno: je to "vysvobození z přítomnosti" (Le Goff 1988:25), což je zároveň jedna z podmínek pro hledání pravdy (Cassirer 1996a:95).

Značná část kulturní tradice zprostředkuje obsahy nadčasové a podporuje tak základní pocit stálosti, a tudíž i spolehlivosti světa: jazyk, mravy a zvyky, náboženské rámce života a konečně i hlavní obsahy vědy. Nejenže to tak vždycky bylo, ale dokonce to tak být má a musí. Nicméně se ve vzpomínkách a v kulturním tradování vždycky objevuje také to, že mnoho věcí dříve nebylo nebo bylo jinak. Tak už moje generace se pamatuje na příchod televize a moji rodiče zažili první telefony, letadla a automobily. Ale zažili také světové války a skutečnou nouzi, kdy nebylo co jíst. Babička byla z jedenácti dětí, z nichž čtyři v dětství umřely, a pradědeček musel prodat chalupu, aby mohl děti poslat do gymnázia. Před sto lety měla Praha něco kolem sto tisíce obyvatel a vládl jí rakouský císař - stejně jako Terstu, Bosně, Sedmihradsku a Haliči. Ani věci, které se nám zdají být úplně samozřejmé, nejsou tedy zřejmě tak stálé a nadčasové, jak by se zprvu zdálo. "Časy se mění a my se měníme s nimi". Každý z nás nejdřív roste, dospívá, a pak stárne, což dávné společnosti často chápaly jako jakési výměny života: tak v rituálu dospělosti "zemře" dítě a "narodí se" dospělý. Jsou tu ale i změny širší, které se týkají celé společnosti a světa. Některé z nich mají povahu výkyvů, fluktuací, ale jiné jako kdyby byly orientované a směřovaly odněkud někam, dál a dál. Co s nimi?

Podají-li se nám dovést svůj odstup od přítomnosti dost daleko, uvidíme, že se nemění jen svět, ale dokonce i lidský názor na jeho změny - rozumí se právě na ty zaměřené, orientované, dlouhodobé. Staré společnosti, kde lidé žili v těsné závislosti na přírodě, viděly řešení právě v přírodě. Ta se z jara zelená, v létě kvete, na podzim zraje a v zimě odumře: opadá listí, květiny zmrznou a zvířata zalezou do doupat. Jenže pak přijde nové jaro a všechno začne znovu. Jednotlivý člověk sice neomládne, ale co na něm záleží: jeden zemře a jiný se zase narodí, kmen žije jako les. To nejlepší, čeho by lidé mohli dosáhnout, je aby se i lidské společnosti zjara obnovovaly jako lesy a louky. Na této myšlence, převzaté z přírody, je založena časová organizace všech starých společností - představa či mýtus věčného návratu (Eliade 1994a). Některé věci se - bohužel - mění; ale to nejlepší, co si můžeme přát, je aby se zjara vrátily přesně tam, kde byly vloni. Aby se to, co se snad změnilo, zase vrátilo. Každá změna je změna k horšímu a člověk má udělat všechno, aby se jí zbavil. Právě k tomu sloužil cyklický čas i to, co nám z něho zbylo - například kalendář: každý rok je na začátku "nový".

Koncept cyklického času pomohl stabilizovat lidské společnosti a udržovat v nich stálý řád. Pro lidskou osobu v něm však bylo málo místa; i narození a smrt jsou přírodní děje, které pro společnost nemají velký význam. Společnost se podřizuje přírodě a člověk společnosti. Teprve když se lidský život víc uvolňuje z přírodní závislosti (zejména ve městech: ti, kdo je nově zakládali, si jistě nemysleli, že by to byla změna k horšímu), dostává se i jednotlivá lidská osoba víc ke slovu. Její čas, to je čas obav a nadějí, plánů a vzpomínek, který není cyklický: vede od narození k smrti. Jejím snem není návrat, nýbrž život a věčnost. Teprve v takovém lidském a kulturním, nikoli přírodním čase vzniká dějinnost a z ní nakonec dějiny jako orientovaná a nevratná změna. Poprvé ji zřetelně vyjádřili autoři židovské Bible: člověk je důležitou součástí Božího plánu a velkého dramatu světa, které začíná Stvořením a Pádem. S Izraelem, s národem, který neposlechl a zhřešil, Hospodin přesto uzavřel smlouvu; bude-li ji plnit, může se těšit na něco velkolepého, co mu Hospodin na závěr připravil a slíbil. Na židovské náboženství pak naváže křesťanství, které přitažlivost zaslíbeného konce, Božího království, otevře pro všechny a pro každého člověka jednotlivě. Člověk tak sice žije v nezbytném upadání vůči rajskému věku na počátku, zároveň se však těší na to, co teprve přijde - a bude ještě lepší.

Z tohoto napětí mezi minulým a budoucím pólem dějin roste většina velkých dějinných pohybů ve středověku a raném novověku. Tak se Karel Veliký snaží obnovit zářný vzor Římské říše a křížové výpravy chtějí uspíšit příchod konečného rozuzlení. Na úpadek reagují četné pokusy o obrození - renesanci a reformu. Od 16. století se evropská kultura neustále poměřuje se "starými", to jest s antikou, a snaží se jim vyrovnat, nakonec je i předstihnout. Někdejší barbaři ovládnou, co zbylo z antické kultury, objeví nové světy, astronomové překonají Ptolemaia a Descartes vyřeší úlohy, které Řekové vyřešit nedovedli. Dost důvodů pro to, aby se v 18. století zdálo, že ve sporu "moderních" se "starými" je vítězství naše. Osvícenci se vysmějí starým mýtům a přestanou se cítit někde "mezi" počátkem a koncem.

Lidský, dějinný čas převládne na celé čáře, a to v optimistické verzi nekonečného pokroku. Kdo ji nesdílí, je zpátečník, později reakce.

Optimismus pokroku dostává u Vica a Herdera pevnější podobu souvislého historického vývoje, u Hegela vrcholný filosofický výraz, Comtem ovládne společenské a Darwinem biologické vědy. Úžasný rozvoj 19. století se zdá potvrdovat, že možnosti lidstva, které se zbavilo pověr, nemají žádné meze. Jakkoli technický a hospodářský rozvoj v našem století pokračoval, snad ještě rychleji a určitě na širší ploše, strašné války a vyvražďování myšlenku pokroku silně zpochybnily, přinejmenším v její naivní, "automatické" verzi. Základní představa vývoje přírody a Vesmíru se naopak ještě upevnila - důsledně domyšlena však nutně vedla k tomu, že nic nemůže být nekonečné. Jako svět a život vznikl, tak také jednou zanikne. Čísla tu kupodivu nejsou důležitá: astronomové počítají na miliardy let, ale stín konečnosti už dnes cítí na světě každý - a nejenom kvůli pověrám o letopočtu. Tím se ovšem lidská dějinnost ještě posiluje a začíná dokonce tížit. Naše možnosti nejsou nekonečné - tím víc záleží na tom, co s nimi uděláme.

Přes různé fantazie o "konci dějin" žijeme jako osoby v dějinném světě, protože jinak žít nemůžeme. Víme, že všechno na světě vzniklo - a zřejmě jednou zanikne. Jakkoli by to měla být naprostá samozřejmost, přece tato myšlenka každého trochu zarazí. Zřejmě stále, možná nevědomky, chceme nějakou věčnost. Tou ovšem už pro nás asi nemůže být pouhé trvání: už ten nejjednodušší život se ho zřekl a hledá svoji "věčnost" v reprodukci, v nových generacích. Staří Egyptané ji hledali v pyramidách, řečtí filosofové v nesmrtelné duši, židé ve věrnosti Zákonu a křesťané v naději na vzkříšení. Kde ji budeme hledat my?

9. Stárnutí a smrt

Jako každý živý organismus i člověk se narodí, dospívá, stárne a nakonec zemře. ©e to tak musí být, víme nejen ze zkušenosti s druhými lidmi kolem sebe, ale také abstraktně a teoreticky. Viděli jsme, že to je způsob všeho živého: jeho bytí nespočívá v prostém trvání, ale v tom, že se musí postarat o pokračování v nové, čerstvé generaci, které svou smrtí zároveň uvolňuje místo. Nicméně o bezprostředních fyziologických příčinách stárnutí mnoho nevíme: proč se některé tkáně přestávají obnovovat, proč některé orgány slábnou a přestávají fungovat (Wolpert 1995:167). Víme něco víc o tom, proč a jak člověk stárne jako jednotlivá osoba? Je stárnutí jenom úpadek, jakási choroba, anebo může mít nějaký smysl?

Když jsme mluvili o vývoji dítěte a o jeho dospívání, popisovali jsme je jako "budování světa", získávání zkušeností, dovedností a návyků, kterými si člověk postupně odlehčuje od tlaku bezprostřední situace a okamžitých potřeb, získává odstup a nadhled v prostoru i v čase. Svět, který malé dítě zprvu zahlcuje dojmy, se stává známým. Přestává být oceánem neznámého, zdrojem stále nových překvapení a stává se zvládnutým místem jistoty a bezpečí, v němž se vyznáme a dovedeme účelně jednat. Z pohybů, jako je třeba vzpřímená chůze nebo

řeč, které kdysi i pro nás byly dobrodružstvím a vyžadovaly si celou odvalu a všechny schopnosti, jež může dítě mobilizovat, se postupem času stala běžná rutina, kterou jsme ovládli až do virtuozity. Zvládli jsme stovky jemných a přesných pohybů rukou, které denně potřebujeme, a poznali jsme své okolí tak, že nás v něm už nic nepřekvapuje: stačí se jen letným pohledem ujistit, že věci jsou na svých místech a všechno je v pořádku. Tuto oblast známého, zvládnutého - a tedy, jak jsme řekli, v tomto smyslu "vyřízeného" - jsme pak postupně rozšiřovali o ulici a školku, o své město a jeho bližší i vzdálenější okolí.

Svůj známý, zvládnutý svět jsme si ale rozšířili i jinak: někdo tím, co se naučil dělat rukama, od řemeslných dovedností až po hudební virtuozitu, jiný tím, jak objevil a osvojil si světy různých věd, jak se seznámil s nestrádanými poklady lidské tradice, literatury, umění, historie. Někdo ovládl pohybové divy, jak je vyžaduje každý sport, a někdo zase jemné dovednosti jednání s lidmi, které tvoří jádro řady povolání. Někomu se podařilo proniknout do jazykových světů jiných národů a jsou lidé, kteří se v nich pohybují se stejnou samozřejmostí jako domorodci. Přísně vzato, není známo, proč by se v tom nedalo pokračovat: fyziologové přinejmenším tvrdí, že odumírání mozkových buněk v tom nehraje valnou roli. A jsou ostatně lidé, kteří v tomto rozšiřování světa vesele pokračují do vysokého věku: mezi účastníky poznávacích zájezdů do cizích zemí převládají starší lidé.

Stárí se ale dříve nebo později přece jen projeví. Se zvládnutými dovednostmi a nabytými zkušenostmi se snižuje současně ochota i schopnost na svém jednání a myšlení cokoli měnit. Starý člověk nejenže změny špatně snáší, ale stále méně chápe, že by se věci daly nebo dokonce měly dělat nějak jinak. Proč, když se to tak dokonale naučil? Na druhé straně většinou cítí, že se s ním samým cosi děje: najít něco, co by pro něho bylo tak nové a zajímavé, jako byla první stavebnice a první slovo, které se mu podařilo přečíst, je čím dál tím těžší a výsledek stále hubenější. Získaná zkušenost a nabytá zručnost je totiž, jak se ukazuje, dvojsečná. Každá poznaná a ovládnutá oblast, každé odhalené tajemství sice rozšiřují náš známý svět, zároveň ale snižují napětí a chuť pouštět se do dalších objevů. Jako by se tu projevovalo něco podobného, čemu ekonomové říkají "zákon klesajícího užítku": o pátý rohlík stojí člověk méně než o první a každý další krok třeba při odsiřování elektrárny stojí víc a víc peněz. Podobnost možná není jen nahodilá: obojí totiž vyjadřuje bytostnou konečnost, omezenost každého lidského počínání a lidských možností vůbec.

V naší době, která nevědomky stále stojí na myšlence pokroku a proto si tak zakládá na "neomezených" lidských možnostech, to zní jako pesimistické kacířství. Zajisté nedovedeme předem stanovit, kde takové meze leží: tak každý rekord na sto metrů může být překonán, bude to ovšem o stále menší zlomek sekundy a bude to stát stále větší úsilí a námahu. Stojí to ještě za to? A není úporná snaha pokračovat mechanicky v tomtéž směru spíš svědectvím nedostatku fantazie, toho, že své "možnosti" chápeme až příliš úzce? K možnostem přece nepatří jen další a další centimetry v hodu oštěpem nebo další megabyty počítačových pamětí, ale také a především možnost pustit se do něčeho jiného. Tak jako člověk ve dvaceti přestane růst, přijde obvykle doba, kdy ho přestane bavit dál a dál rozšiřovat své možnosti. Tehdy jsme

celkem snadno pochopili, že růst už nebudeme a přestali kreslit rysky na rám u dveří. Tudy cesta dál nevede. Pustili jsme se jinam. Můžeme něco podobného udělat i - dejme tomu - v sedmdesáti, když pro nás další poznávání a zvládání světa začne ztrácet přitažlivost a smysl? Zbývá nám ještě nějaké "jinam"?

Lidé, kteří na to nikdy nepomysleli, jako by byli pevně přesvědčeni, že ne: proto se stáří bojí a snaží se je za každou cenu odsunout. Ještě kousek, a ještě. Dokud ta cena není příliš vysoká, nic proti tomu. Snaha zachovat se při životě k životu také patří. Kdo by nechtěl zůstat čilý a mladý? Jde právě jen a jen o tu cenu. Nebo ještě lépe: neměla by tu být žádná křeč. I plastická operace obličeje může být dobrá věc, pokud to dotyčnému přinese potěšení a bude zase pár let vesele živ jako dřív. Ale pokud by v ní měl vidět jedinou možnost, jak odložit popravu, není tu něco v pořádku: život odsouzence není ten pravý život. Pokusím se ukázat, že omyl je právě v tom. I stáří totiž má svou funkci, svůj dobrý smysl a své vlastní, jiné možnosti - přinejmenším ve trojím směru. Všechny lidé odjakživa znali. Byla by škoda, kdybychom je právě my úplně zapomněli.

Ve všech tradičních společnostech se staří lidé především těší jisté úctě, a to zejména vzhledem ke svým znalostem a zkušenostem. Jak jsme viděli, vedou už skupiny paviánů staří, "prošedivělí" samci - zřejmě proto, že vědí, co si počít. V lidských skupinách je místo starých mužů v radách a soudech, jim se obvykle svěřuje výklad tradic a zvyků a ovšem i rozhodování ve sporech. Řecké *pres-bys* znamená doslova "dříve jsoucí", odtud *presbyteros*, starší, jež se pak stalo označením křesťanského kněze. Ze "starců" je původně složen římský senát (z lat. *senex*, stařec) i senáty soudní, různé "rady starších", dodnes obvyklé v některých církvích, a odtud pochází i naše "starosta". "Starý" zde původně neznamenal věkovitý nebo chatrný (pro to mají slovanské jazyky kořen *větchy*), nýbrž zralý, dospělý člověk, v některých jazycích dokonce i "statný, tlustý" (Machek 1971:564). "Staří" lidé tedy vystupují jako znalci, zkušené experti, a zároveň jako ti, kteří mají větší odstup, neboť už nejsou pod takovým tlakem své vlastní rodiny a vlastních starostí. Teprve novověký racionalismus v pochopitelné snaze vymanit se z moci tradice přednosti "starých" odmítl a místo toho zavedl kult mládí. Ale přes všechny proklamace současná zkušenost zemí více i méně demokratických svědčí spíše o tom, že na rozhodujících místech v politice i v kultuře převládají zase spíše starší, ne-li přímo starci. Je to jen proto, že mají tolik zkušeností - anebo spíše proto, že si za svůj život získali takový vliv a známosti?

O druhé specifické funkci stáří není třeba mnoha slov: viděli jsme, že staří lidé se vždycky věnovali dětem. To je jejich tradiční "společenská funkce". Starali se o to, aby se neztratilo, co už lidé zažili a udělali, na co přišli a co se jim osvědčilo. Předávali zkušenost, dovednosti, vyprávění - všechno, co tvoří kulturní tradici. A i když moderní doba tuto funkci může svěřit knihám, školám, muzeím nebo televizi, osobní slovo i svědectví se tím nedá nahradit.

Babička, která vypráví, nesděluje jenom informace: vypráví něco, za čím stojí, a zasvěcuje do světa, za který sama ručí. "Nabízí svůj svět", říká o tom Lévinas.

Trochu méně přístupná je třetí specifická role stáří a souvisí s tím, o čem jsme dosud nemluvili: se smrtí. O té vůbec neradi hovoříme, asi proto, že se jí bojíme. To je sice úplně přirozené, protože o ní nic nevíme - ale zamlčováním se mnoho nespraví. I smrt, jak víme, k životu nutně patří a musíme si jí všimnout, přinejmenším proto, abychom si ujasnili, k čemu je jí třeba. ☺e staří musí udělat místo mladším je sice pravda a všichni to víme, ale jen jaksi obecně a teoreticky. Ale proč zrovna já a proč už teď? Neúprosná skutečnost smrti tak před člověkem vyvstává právě v okamžiku, kdy se vymaňuje z kmenové kolektivity a stává se jednotlivcem, osobou. Už v antice se jí snažil nějak vyhnout, aspoň v mýtu. Tak v Theopompově utopickém vyprávění o zemi Meropis může starý člověk sníst ovoce zapomnění, vrátit se do mládí a dětství, až jako nevědomé nemluvně prostě zmizí. Podobný mýtus je i v Platónově Politiku (270d). V jiném mýtu staří lidé uléhají pod zázračný strom, kde zemřou se "sardonickým" smíchem. Právě tak obtížné je přijetí individuální smrti i pro křesťana pozdního středověku, jak o tom svědčí báseň Oráč a smrt (*Ackermann aus Böhmen*) Jana ze Šatce, pozoruhodný doklad nově probuzeného individuálního vědomí ze 14. století, i množství "tanců smrti" ze století následujícího.

Lidé ovšem vždycky také tušili, že smrt má význam i sama o sobě: jen díky smrti může být z lidského života příběh. Tak jako obraz musí mít rám a román nebo film začátek a konec, platí totéž i o životě. To jen přímka je bez konce a jen ornament se může donekonečna opakovat. Co má mít tvar a podobu, co má tvořit celek, musí mít své meze a konec. ☺e je má i život, je na něm cítit v každém okamžiku. Jen proto, že má konec, že je omezený, má v životě takovou cenu čas. Nesmrtelný člověk by měl na všechno času dost - a nejspíš by nikdy nic neudělal. Všecko by mohl odkládat a na všechno si počkat. To by bylo něco! - Skutečně? Věc má totiž ještě druhou stránku: kdyby bylo na všechno dost, nekonečně času, čas by ztratil cenu - a s ním i všechno, co je "v něm". Naši předkové to vyjádřili ve známé pohádce o "Smrti kmotřičce". Nic by nemohlo být jedinečné ani vzácné, všechno by se dalo - a nakonec muselo - stále opakovat. Není to spíš hrůza? Tak to cítil Nietzsche a téhle "nejtěžší myšlence" věčného návratu, z níž měl větší strach než ze smrti, se chtěl postavit. "Zda nepřijdeme nutně zas (...) onou hrůznou dlouhou ulicí - zdaž se nutně nebudeme vracet na věky?" (1995:145).

Smrt tedy jistě není žádná věc a vlastní smrt není ani událost: je to mez, konec života. Proto také může životu a všemu, co je v něm, dodávat nějakou vážnost a cenu. Jen díky ní může být něco vzácné a doopravdy, ne jen na zkoušku jako ve hře: třeba hrdinství nebo povolání lékaře. A právě tuhle zanedbanou, leč důležitou stránku života má připomínat stáří, "slavné vyvrcholení lidského života, jakási sladká předehra života nesmrtelného a konečně blažený vstup do něho" (Komenský: Vševýchova, cit. u Palouše 1991:77). Mohlo by znamenat dobu, kdy se člověk přestane honit za zbytečnostmi a začne se jich zbavovat. Starý člověk, jemuž se životní příležitosti zřetelně omezují, může lépe vzdorovat agresivnímu tlaku moderní společnosti, která neustále něco nabízí. Pokud se mu to podaří, může se stát oporou mladších, kteří velmi často trpí právě tím, že si nedokáží vybrat, podléhají tlaku okolí, co všechno "musíte mít", a stálým přeskokováním od možnosti k možnosti - jen abych o něco nepřišel -

život snadno promarní. Stáří je tak doba, kdy by se měl člověk starat, aby se jeho život pěkně uzavřel a soustředil, aby se z něho stal hotový, celistvý příběh. Dokonalost, za níž se v různých věcech tolik honíme, označuje přece právě to, na čem už není co "konat" a co tedy také "dokonalo". To je mimochodem hlavní důvod, proč se ve slušných společnostech pomníky staví jen mrtvým: nejenom proto, že už nemohou spáchat nějakou ničemnost, kterou by všechno pokazili, ale hlavně proto, že teprve teď, po smrti, stojí před námi jako hotové, dokonalé osoby.

S nepodmíněnou závažností a vážností smrti ostře kontrastuje, jak snadné je o život přijít nebo někoho usmrtit. Každý člověk stál své rodiče spoustu času a energie a i ta nejhorší matka si se svou třeba nechtěnou ratolestí mnoho zkusila. Stojí další léta péče a starostí, než se z dítěte stane dospělý člověk. A pak stačí zlomek vteřiny - a je po něm. Tentýž děsivý paradox zažívají denně lékaři, kteří se týdny a léta snaží napravit, co způsobil vteřinový mikrospánek za volantem, dětská zvědavost na nepravém místě a tisíc různých docela banálních zaváhání nebo selhání s často nenapravitelnými následky. S primitivní účinností zbraní a vojenské techniky kontrastuje úmorné úsilí aspoň něco zachránit. S patosem střílejšího hrdiny, a dokonce i docela obyčejného zločince kontrastuje mediálně zcela nezajímavá, protože nudná a úmorná péče o pobité a zmrzačené.

S možnostmi současné lékařské techniky k tomu přistupuje ještě další, jen na první pohled nepřijatelná, nepřijatelná otázka: kdo to všechno zaplatí? Jak se možnosti léčení, nápravy a udržování při životě stále rozšiřují, nemůžeme se dnes vyhnout ani otázce, kdy se taková péče může nebo dokonce má ukončit. Odborně se mluví o pasivní euthanasii. Prostředky, které může věnovat i ta nejbohatší společnost, jsou z povahy věci omezené a péče věnovaná jednomu ohroženému životu je vždy na úkor jiných. Lékaři, pojišťovny a vlády tak neustále na různých úrovních musí rozhodovat o tom, komu a kolik péče se poskytovat musí, může - a kdy se s ní má přestat. Dokonce i sama měřítko tohoto rozhodování jsou dnes zcela neporovnatelná třeba mezi příslivečným Švýcarskem a zeměmi rovníkové Afriky a i v téže oblasti se mohou pronikavě změnit nejen ve válce, ale i při živelní katastrofě. Jakkoli tedy máme pocit, že rozhodovat o životě jiných člověku vlastně nikdy nepřísluší, přece se tomu nemůžeme vyhnout.

Značná část tohoto rozhodování je naštěstí odborná: je na lékařích, na jejich odhadu a zkušenostech, aby určili aspoň relativní účelnost další péče v každém jednotlivém případě, jak z hlediska očekávaných nákladů, tak i z hlediska celkové nadějnosti možných postupů. V naší souvislosti je však významné, že ani toto rozhodování není pouze odborné. Jakkoli se současné bohaté společnosti jinak nevyznačují přílišnou citlivostí, jedna věc jim slouží docela jistě ke cti: rozhodnost, s níž se poskytuje péče životům, které žádnou naději na zlepšení nedávají - životům nenapravitelně, nevléčitelně poškozeným. Tragické případy malých dětí, které nutně potřebují velice nákladnou operaci, jsou samy o sobě jaksi přitažlivé, a dokonce mediálně účinné: je tu dětská tvář a je tu zřejmý příslib, naděje. Každému je zřejmé, že tady

by peníze rozhodovat neměly. Jsou ale případy, které takovou citovou "odměnu" ani zdaleka nenabízejí - a přece se jim právě v současných společnostech věnuje víc péče než kdykoli v minulosti. Tak spontánní, nikým nenařízená veřejná podpora třeba péče o mentálně postižené, ochota a obětavost těch, kteří se jim v pravém slova smyslu "věnují", zřetelně o něčem svědčí. Snad si právě na těchto "beznadějných" případech chceme dokázat, že rozumíme, co je lidský život, a možná se trochu nevědomky bráníme tíživé představě, že by o jeho "ceně" měly rozhodovat jen výkony a výsledky. Konečně se při setkáních s lidmi, kteří se těžce, nenapravitelně postiženým věnují, nelze ubránit dojmu, že jsou to právě tyto postižení, kteří dávají smysl životům zdravých.

Ale ať už je snaha o záchranu lidských životů v jednotlivých případech více nebo méně "nadějná", je vždycky v souladu se základním směřováním života vůbec, totiž hájit život a odsouvat jeho konec, smrt. Uvolnění, vyvázání člověka z instinktivních vazeb jde však tak daleko, že může i tento "přirozený" příklon k životu odmítnout. Může se svého života vzdát a může se o něj sám připravit: viděli jsme, jak je to technicky snadné. Jenže sebevražda jistě není technická otázka. V klasické antice se spíše tolerovala (Rist 1998:243nn), kdežto starší zemědělské i pozdější křesťanské společnosti proti ní bojovaly nesmírně přísnými zákazy, které jen dokládají, že ji pokládaly za velice vážnou věc. Z hlediska lidské osoby tu však musíme pečlivě rozlišit nejméně tři různé třídy případů, které mají společnou právě jen technickou - a tedy málo významnou - stránku věci. Předně je třeba zcela vyloučit oběť vlastního života, která je pravým opakem sebevraždy: člověk obětuje svůj život proto, že mu jde o něco ještě cennějšího, ať už jsou to životy jiných, prospěch nějakého společenství, vlastní čest anebo dosvědčení pravdy, kterou jinak doložit nejde. - Na druhé straně je třeba vyloučit také případy, kdy je sebevražda z hlediska zralého jednání vlastně omylem: viděli jsme, jak je technicky snadná a často ji tedy nelze pokládat za skutečně svobodný, uvážený čin. Podlehnutí návalu dojmů, ztráta naděje a smyslu nebo i jisté zatemnění mysli mohlo být samo o sobě přechodné, bohužel však stačilo člověka dovést k činu s trvalým, nevratným důsledkem. Sem patří většina romantických sebevražd i dnes asi nejčastější sebevraždy demonstrativní, které se vlastně obracejí vůči jiným blízkým lidem jako jakási symbolická pomsta. Právě tyto případy výmluvně dokládají, že člověk není vždy a za všech okolností svrchovaným pánem svého jednání a že mu může být někdy velice na prospěch, nechá-li se vést osvědčenými zásadami, jejichž důvody sám nenahlíží: Václav Bělohradský jim říká "skrupule". Aristotelés pokládá sebevraždu z rozčilení za poškození obce, kdežto kdo se tím chce vyhnout bolesti a nouzi, je zbabělec (EN 1138a; EN 1116a).

Lidé s výrazným povědomím vlastní osoby se mohou zříci nebo zbavit života proto, že chtějí zachránit svoji čest nebo pověst, mravní celistvost své osoby, která má pro ně větší cenu než život. Mohou to udělat proto, že nevidí jiné čestné východisko z nějaké situace, anebo se jen obávají, že by své osobě mohli dalším životem pouze ublížit. Platónův Sókratés přijme a sám vykoná rozsudek, aby "unikl špatnosti" (Obrana 39a). Takových lidí si jejich společnosti většinou vážily - i když třeba až dlouho po smrti - a často jim stavěly pomníky: ne proto, že

by je chtěly následovat, ale že je chtěly mít na očích. Ve slabých chvílkách může být taková připomínka osoby, která znala něco cennějšího než vlastní život, pro jednání živých rozhodující.

Blíž k označení "sebevražda" mají případy lidí, kteří se života zbavili proto, aby ukončili nějaké trápení, které už nemohou vydržet - anebo které jim prostě připadá zbytečné. Sem patří i případy (aktivní) euthanasie, které se ovšem komplikují tím, že se člověk svého života nezbavuje sám, nýbrž vyžaduje si "pomoc" lékaře. Staré společnosti přesně cítily, že se tím i lékař účastní obrácené logiky sebevraždy - "pomoc" zde znamená pomoc od života, tedy pravý opak toho, co se od lékaře obvykle čeká - a každou takovou účast zakazovaly. Výslovně se jí lékaři zříkali tzv. Hippokratovou přísahou, kterou dříve skládali i u nás. Hrůzu a odpor zejména západních společností ovšem budila především sebevražda jako výraz znechucení, omrzlosti životem. Viděly v ní totiž výraz nejhlubšího nevděku, absolutního "pohrdání světem", které tak ohrožuje samy základy lidského a společenského uspořádání. Naproti tomu stoikové připouštěli, že za jistých okolností, z nutnosti si člověk život vzít může. O Zenónovi z Kitia se vypráví, že vyšel z domu, zakopl a zlomil si prst; uhodil rukou do země, řekl "Už jdu, proč mě voláš?" a na místě se zabil (Rist 1998:252). Takový pokyn shůry jako důvod k sebevraždě připouští patrně i Platón (Faidón 61-62). Někteří pozdější filosofičtí obhájci sebevraždy - například Seneca - proti základní náboženské představě života jako daru zdůrazňují autonomii a svrchovanost člověka v zacházení dokonce i s vlastním životem. Tím ovšem zároveň vyjadřují také přesvědčení, že člověk není totéž co jeho život, o němž svobodně rozhoduje.

10. Co po nás zůstane?

Už na začátku jsme řekli, že dostat se k lidské osobě nebude snadná věc. Na sugestivní otázku, kterou jsme právě položili, si musíme dát pozor: neměli bychom sklouznout do patetické rétoriky, na niž jsme dnes zvláště citliví, ale neměli bychom propadnout ani módní skepsi, která by se nejspíš jenom ušklíbala a pokrčila rameny. Po staletích, kdy se v naší civilizaci až příliš lehce mluvilo o tom, co všechno je "nesmrtelné" a "věčné", je střízlivost určitě na místě. Jenže kdybychom se téhle otázce úplně vyhnuli, přišli bychom o něco, co k lidské osobě podstatně patří.

Když člověk zemře, zůstane po něm především mrtvé tělo. Řádná lidská společnost je nikdy nepokládala za pouhý "odpad": teprve v současnosti je taková tendence patrná a nedávný výzkum ukázal, že více než polovina zemřelých v ČR nemá vůbec žádný pohřební obřad. To není jen příznak obecného "materialismu", ale hlavně hlubokého rozpadu společenských vazeb a vztahů - vypovídá totiž především o pozůstalých. V dávných společnostech byl pohřeb vždy záležitostí celého kmene, ať už se mrtvé tělo pohřbívalo do země, spalovalo, odnášelo do volné přírody anebo dokonce - třeba po spálení - rituálně snědlo. Tím se zemřelý jaksi vracel do života kmene. Ve sběračsko-loveckých společnostech je obvyklé, že pohřební

obřady provází hlučný nářek, pozůstali se při nich sami zraňují a následuje dlouhé období smutku, kdy je např. zakázáno mluvit. V zemědělských společnostech převládal pohřeb do země, zprvu patrně přímo v domě, později na zápraží hned u vchodu do domu. Souvisí to úzce s kultem předků: člověk, který zemřel, bude jakožto předek živým svého rodu pomáhat a bude je chránit, kdežto pro cizí bude nebezpečný. Zemřelý předek totiž v hrobě žije dál, dokud mu pozůstali přinášejí potravu a dokud o jeho hrob pečují. Představa nedotknutelného rodového hrobu patrně vedla i k představě nedotknutelnosti "domu" a pozemkového majetku vůbec. Ale běda člověku, kterého nepohřbili: toho se třeba řečtí námořníci báli víc než samotné smrti. Kostí bojovníků, kteří padli v cizině, bylo nutné převézt a pohřbit doma, mezi předky, kde se potomci postarají o jejich další život (Fustel 1998:34; 61 aj.). Teprve když se rodová společnost rozložila a svobodní lidé stěhovali do měst, začal podobný *synoikismos* i pro nebožtíky. O pohřbívání slavných mužů a padlých hrdinů se začaly starat obce na společném, veřejném místě. Naše křesťanské společné hřbitovy jsou pak výrazem jakési sounáležitosti všech občanů a jejich zásadní rovnosti před Bohem.

Velmi starého data jsou různé obřady, které mají zemřelému zajistit posmrtný život: červené barvivo, znázorňující životadárnou krev, zbraně, nástroje a šperky, v egyptském pohřebním rituálu dokonce i symboličtí otroci a služebníci. Velkolepé a bohaté pohřby, z nichž pochází většina archeologických nálezů ze starších dob, byly ovšem dlouho výsadou panovníků a velmožů. V pohřebních rituálech se odráží dvojí starost: starost o posmrtné blaho zemřelého, ale často i obava, aby se mezi živé nevracel. Představa nějaké formy života po smrti je v lidských společnostech velmi rozšířená, není však snadné rozhodnout, kde se vzala.

Opírá se jednak o řadu zkušeností - o živé a trvající vztahy, vzpomínky a sny pozůstalých, o obecný "pocit viny" živých vůči zemřelému - o silné náboženské tradice a o lidskou potřebu skutečnost smrti nějak překlenout, případně oslabit. Lze ji vyjádřit buď jako přežití nehmotné a tedy i nesmrtelné složky lidské osoby - duše - jež v evropské tradici převládala, nebo jako reinkarnaci či metempsychózu, přestup do nového života. Ta ovšem fakt smrti velice oslabuje a tím, jak jsme viděli, i závažnost určitého života, jeho odpovědnost: co se nepodařilo, napraví se příště. V moderních společnostech je silně rozšířena v naivní útěšné podobě pokračujícího vědomí. Pak je ovšem obtížné vysvětlit, proč si člověk ze svých předchozích životů tak málo pamatuje - kdežto v původní představě reinkarnace bez spojitosti vědomí ztrácí svůj útěšný charakter: byl bych to ještě "já"? Zvláštní náboženskou formou je židovsko-křesťanská víra ve vzkříšení, to jest příslib, že se všichni zemřelí jednou navzájem setkají, a to jako osoby se svým stvořitelem. Taková možnost ovšem výslovně přesahuje hranice lidské představivosti. Obecně se posmrtný život jistě nedá nijak doložit (ani vyvrátit), ale řada důležitých fenoménů, jako je krajní hrdinství nebo obětavost, jej možná nevysloveně dokonce předpokládá.

V dětech viděly staré společnosti přímé pokračování, jakési prodloužení života rodičů, a právě v těchto společnostech se také lidé nejvíce starali o to, aby děti měli. I když po rodičích stále neseme jejich jméno, vidíme spíš opačnou stránku věci: někdejší děti jsou dnes už samostatní lidé a k rodičům už tolik nepatří. Přesto si z domova neodnesly jen holý život a rodiče je

podstatným způsobem ovlivnili. Ačkoli se dnes už "živnosti", to jest možnosti obživy většinou nedědí, mnohá povolání zůstávají "v rodinách", včetně nepřehledného množství zkušeností, které tak z rodičů na děti nenápadně přecházejí.

Po zemřelém většinou zůstane nějaký majetek, případně dluhy, o něž se příbuzní podělí a často se při tom rozkmotří. Zůstanou ale také vzpomínky těch, kdo ho měli rádi - a někdy i těch, kterým ublížil. Sem tam se někomu podaří, že po něm zůstanou žáci a studenti, kteří na něj budou vzpomínat, že zůstane knížka, něco, čemu říkáme "dílo". To už dnes není odkázáno jen na živé předávání od úst k ústům, od člověka k člověku, ale má nějakou hmotnou a dokonce i instituční podporu: knihy v knihovnách, písemnosti v archivech, hudba na deskách a umělecká díla v galeriích. Desky ani archivy pochopitelně nejsou věčné, každá věc a každá instituce jednou zanikne, vydrží však přece jen déle než člověk a může tak "dílo" přenést přes nepříznivá období. Často se stává, že děti odmítnou dílo generace svých rodičů - a naopak objeví něco, co tito rodiče odmítali. Bez hmotné a písemné "paměti" by to bylo pryč.

Ale tak či onak, "dílo" trvá jen tehdy, když někoho (živého) zajímá: když je někdo čte, hraje, poslouchá, obdivuje. Hmotné "artefakty" a instituce jsou tedy jenom pomůcky, příležitosti k tomu, aby nějaké lidské dílo třeba po letech zase ožilo, vzbudilo zájem a vrátilo se mezi lidi. Tak se po sto letech vrátila do života Bachova hudba a po třech staletích Shakespearovy hry. Homéra tak kdysi vzkřísili po tisíci letech a Epos o Gilgamešovi ležel kdesi v písku ještě třikrát déle. Pozoruhodné je, že právě Shakespeare nebo Gilgameš může být dnes zase docela "živý", dokonce víc než to, co bylo v módě před padesáti lety (Gadamer 1999:45). "©ijí" čili působí ovšem díla, texty, sochy, obrazy, kdežto o jejich původcích často ani nevíme, kde a kdy je udělali - a kdo to asi byli. Dávni umělci neměli ve zvyku na všechno psát svá jména, protože na těch tolik nesejde. Teprve v poslední době se prosadil princip "autorských práv", o kterých rozhodují notáři a soudy - jako kdyby dílo byla spořitelní knížka. Jinak lidé vždycky cítili, že dílo "patří" spíš těm, kteří se ho ujmou a kteří je tak udržují naživu.

Velká umělecká, vědecká i technická díla hrají jistě podstatnou roli: udržují na světě povědomí o tom, co všechno člověk dokáže, nastavují hrozivě vysokou laťku živým a nejvíc také podporují představu "lidstva", které nějak patří dohromady celé, a ne jen ta jeho část, která se právě teď hemží po světě. Taková díla jsou ovšem vzácné výjimky: jen pár lidí je dokázalo vytvořit a těch, kteří je drží naživu je vždycky také jen malá hrstka. Pak jsou tu ale tisíce věcí, které také někdo někdy musel vymyslet a vytvořit, a které se týkají téměř každého. O železnici nebo autě aspoň tušíme, kdo a kdy na ně přišel, ale původ třeba mostu, papíru nebo banky se "ztrácí v hlubokém dávnověku". Natož pak takové geniální vynálezy, jako je polévka, nit, postel nebo boty. A přece to všechno jsou lidská "díla", součásti naší kultury. Ne ovšem jednotlivě jako artefakty, ale jako instituce, vzorce jednání, ideje. Neboť i ony žijí jen tak, že je stále opakujeme a obnovujeme, kdežto třeba cepy nebo máselnice jen tak tak "přezimují" v muzejích. Brzy k nim přibude gramofon a parní stroj, na něž byly předchozí generace tak pyšné. Oživnout ale mohou i instituce dávno mrtvé, jako je třeba inkvizice nebo tetování.

Daleko podstatnější pro obyčejný život je tedy to, co sice kdosi kdysi musel objevit a vymyslet, na co se ale nejen nepodepsal a nenechal si to patentovat, ale co někoho naučil a co se osvědčilo tak, že žije už desetitisíce let ve všech možných lidských společnostech. Co se předává čili traduje úplně nehlučně a nenápadně, zadarmo a potichu, aniž by si toho kdokoli všiml. Zejména v současných společnostech žijeme od rána do večera z nespočetného množství myšlenek, vzorů, idejí, zvyků a institucí, které jsme tiše převzali po svých předcích - nebo ještě častěji odkoukali u cizích. Ale pokud jsme s nimi schopni zacházet jako soudní lidé, může se stát, že k nim i sami něco přičiníme: že je přizpůsobíme do našeho světa, rozšíříme a upevníme, že k nim něco málo přidáme. Neboť vedle vzácných a geniálních lidských výkonů a objevů tvoří lidskou kulturu tisíce drobných, nenápadných věcí, které nejspíš vznikly z nepatrných krůčků, o něž se přičinily miliony docela neznámých lidí. Právě v tomto smyslu je kultura všeobecná, otevřená a "demokratická".

První místo mezi složkami kultury v tomto nejširším možném smyslu ale docela určitě patří jazyku jako anonymnímu "dílu" tisíců neznámých tvořivých lidí. Jednak proto, že má lví podíl právě na procesu tradování samého: bez možností jazyka by se předávání nesmírně ochudilo a často dokonce znemožnilo. Jen díky jazyku lze předávat zkušenosti nezávisle na okamžitých okolnostech - třeba jak chytat žirafu, když zrovna žádné nejsou - a předávané obsahy uchovat písmem, když o ně právě není zájem. Tak mohly italské městské společnosti v renesanci znovu objevit řeckou politickou teorii, kterou předtím tisíc let nikdo nepotřeboval. Jen jazyk totiž umožňuje předávat obsahy čistě duchovní, jako jsou pohádky a vyprávění, pravidla a zvyky, básně, myšlenky a teorie. Jen díky jazyku lze nějakou věc nebo instituci nejen předat, ale ještě ji také vysvětlit, vyložit její obsah a smysl. Naproti tomu archeologové často nechápou účel nalezených předmětů a nerozumějí jejich funkci právě proto, že jim chybí "jazykový doprovod" - asi jako člověku, který ztratil návod k použití.

Řekli jsme, že jazyk je anonymní dílo. Vyvíjí se v neustálém zápase mezi společensky přijatou normou, kterou se učíme ve škole, a tvořivou činností všech mluvčích, kteří do něj ve svých jednotlivých promluvách ("řeči") vnášejí, co je napadlo. Většina těchto novinek zůstane jen řečovou osobitostí určitého člověka a s ním také zanikne, některé se však zalíbí i jeho okolí a proniknou do řeči nějaké skupiny nebo dokonce do jazyka jako takového (Jespersen 1946). Je tu sice několik málo slov, o nichž víme, "po kom" nám zůstala: tak Karel Čapek vymyslel slovo "robot", které dnes používají po celém světě. Pan Gilette dal jméno žiletce a po panu Vadasovi z Pardubic se jmenuje "vadaska", kterou používají elektrikáři: protože vynalezli užitečné věci, které se staly součástí lidské kultury, promítla se jejich "díla" i do jazyka. Pak jsou tu velcí básníci, známí i neznámí, kteří se zasloužili o bohatství, přesnost, barvitost i jemnost jazyka, který všichni používáme. Kteří ho vybavili různými rejstříky pro příležitosti vznešené i všední, tragické i ironické, laskavé i kousavé. Nastřádali v něm zásoby osvědčených vzorců dokonalé řeči, od moudrých i vtipných průpovědek, anekdot a říkánek, až po dlouhá souvislá vyprávění, abychom se měli na čem cvičit a s čím poměřovat při svých vlastních kulhavých pokusech o jazykovou tvorbu. Je na nás, jak si dokážeme tyto úžasné

možnosti osvojit a v jakém stavu je předáme těm, kdo přijdou po nás. Neboť ani jazyk není žádná věc, nýbrž živá kulturní instituce, která "je" jen potud, v takovém rozsahu a takové kvalitě, v jaké ji my právě živí udržujeme, rozvíjíme a předáváme dál.

III. Druhý - ty

1. Osoba jako role

Slovo osoba může běžně znamenat totéž co člověk: tak výtah unese čtyři osoby, což neznamená žádná určitá individua, nýbrž jen 320 kg "živé váhy". Ale v plném slova smyslu, o který nám zde jde, to jistě není žádná věc, kterou bychom mohli zvážit: jak se k ní tedy dostat? Podívejme se nejdřív, co o tom soudili naši předchůdci, filosofové, teologové, psychologové. Dřív než se začalo hovořit o osobách, mluví antická filosofie i náboženské myšlení o "duši" (*psyché, anima*) a "duchu" (*pneuma, spiritus*). Všechna souvisejí s dechem a dýcháním a znamenají tedy zhruba to, čím se živý liší od zemřelého. Následující rozvoj přesného, závazného pojmového myšlení ve stále individualizovanějších městských společnostech vedl k objevu duše jako jedinečné, nehmotné a tedy i nesmrtelné stránky člověka, která vede a řídí jeho rozumné jednání a nese za ně také odpovědnost. Právě to vyjadřuje jak Sókratův program "péče o duši", tak křesťanské pojetí svědomí, které k tomu ještě přidává potřebu pokání, obrácení a vykoupení.

Postupem doby se představa duše stále víc osamostatňovala, až se stala svébytnou a na "těle" téměř nezávislou bytostí. Proto dávají novověcí myslitelé přednost "osobě", která jistě není totožná s "tělem", není na něm však ani nezávislá. První filosofický výměr osoby pochází z raného středověku: osoba je Jednotlivá podstata rozumem obdařeně přirozenosti.[180] Tomáš Akvinský k tomu dodává, že je to podstata jedinečná, jež sama ze sebe jedná a své jednání ovládá; je vrcholem celé přírody a navíc ještě také trvalým, bytostným vztahem (ST I, 29, art. 1, 3 a 4). Tak se s osobou pracuje v celé scholastice až do novověku. Nový výměr osoby, který už odráží Descartovo reflexivní pochopení člověka jako "myslící věci", pochází od Johna Locka: "Osoba je myslící a rozumějící bytost, jež má rozum a reflexi a může sebe samu jako takovou pokládat za tutéž myslící věc v různých dobách a na různých místech". O daleko prozaičtější a spíše empirické, vnější výměry se pokoušejí současní psychologové. Osoba (*personality*) je "trvalá množina tendencí a charakteristik, jež určují ty společné i odlišné rysy psychologického chování lidí, jež lze těžko odvodit od okamžitých tlaků" (Maddi 1996:8), nebo "dynamická organizace těch psycho-fysických systémů v individu, jež určují jeho

charakteristické chování a myšlení" (Allport 1961:28). Vycházejí tedy z pozorovatelného chování osoby a zdůrazňují, podobně jako Locke,

jednak jistou trvalost a jedinečnost, ale také nezávislost na vnějších okolnostech.

O tom, co si lidé pod "osobou" vlastně představovali, máme ovšem ještě jiné, starší a anonymní, ovšem o to významnější svědectví. Je jím, jak už víme, samo slovo, jazykový výraz, jeho původ a souvislosti. Čeština - jako ostatní slovanské jazyky - pro ni mají už dávno své vlastní, nepřevzaté slovo. Původ českého slova není úplně jasný, snad to byl pokus převést do češtiny naivní středověkou etymologií latinského *persona* jakožto *per-se-una* čili "o sobě jedna" (Machek 1971:419). Rozhodně však dobře vystihuje její samostatnost a svébytnost. Řecké *prosōpon* i ruské *lico* znamená osobu, ale také tvář, ostatně stejný kořen je i v našem "ob-ličej". To je významná stopa, která ovšem míří úplně jinam, než odpovídající slova v západoevropských jazycích. Ještě se k ní vrátíme.

Dávné kmenové společnosti o žádných osobách nepřemýšlely a tak patrně neměly ani příslušné slovo: samostatné rozhodování patřilo náčelníkovi a ostatní se cítili spíš členy, součástmi kmene než "osobami". Západoevropské jazyky začaly pojem individuální osoby potřebovat až ve středověku, když se snažily vyjádřit obsah křesťanské nauky o trojici božských "osob", a protože jej přejímaly z latiny, převzaly s ním i slovo *persona*, které má zajímavou minulost. Pochází patrně z etruštiny a původně znamenalo "masku", nejdřív rituální a později i divadelní a společenskou, to jest "rolí", kterou určitý člověk hraje. Cicero vysvětluje, že člověk je od přírody vybaven dvěma maskami či rolmi (*personae*): jedna je nám všem jako lidem společná, druhou máme každý jako vlastní. Třetí nám vtiskují různé životní osudy a náhody, kdežto čtvrtá je to, jak na tyto okolnosti sami reagujeme (Brasser 1999:31). Teprve když křesťanští teologové ve čtvrtém a pátém století hledali výraz pro jedinečnou bytost, božskou osobu, dali tomuto slovu nový obsah - a právě v tomto významu je pak převzaly západní evropské jazyky.

Slovo *persona* tedy původně vystihuje tu stránku lidské osoby, kterou člověk zaujímá spolu se svým postavením a rolí, s níž se obrací vůči svým partnerům nebo protivníkům v jednání a kterou lze vidět zvenčí. Stará zkušenost říká, že tato vnější tvář či maska, která charakterizuje spíš roli než určitou a jednotlivou lidskou bytost, nemusí být s "vnitřkem" této bytosti v souladu a že se může střídat nebo měnit. V moderních společnostech je to dokonce pravidlem: každý z nás vystupuje v životě v tolika různých rolích, že se je musí naučit pečlivě rozlišovat. Tak máme všichni za sebou roli žáka a studenta, většinou i role podřízených zaměstnanců, manželů a rodičů, a vedle toho různé role, související třeba s našimi zálibami, koníčky,

spolky, případně i role veřejné. Proč se naše "tváře" či *persony* v těchto rolích liší? Není to jen přetvářka a podvod? Neměl by člověk vždycky být sám sebou - a už ničím jiným?

Do jednání - ale jak jsme viděli i do hry - vstupuje člověk s jistým záměrem, rozvrhem, cílem. Chce něčeho dosáhnout a něčeho se zbavit, někam se dostat a něčemu čelit. V jistém smyslu, jako trvalý nositel tohoto záměru čili cílevědomá bytost, při tom jistě zůstává sám sebou. Na druhé straně právě v rámci tohoto záměru často přijímá trvalé funkce a s nimi i jisté povinnosti. Kromě toho mu velmi často jde o to, dosáhnout jiného postavení než má teď - a stát se tedy "někým jiným". Hráč chce zvítězit a vyniknout, dítě dospět a osamostatnit se, předseda spolku dostat se do politiky a politik třeba do vlády nebo aspoň do novin. Má-li se jim to vůbec podařit, musí každý z nich aspoň občas "předstírat" nebo lépe předjímat vlastnosti a zkušenosti, které sice (zatím) nemá, ale které chce svým jednáním poctivě získat. Musí se tvářit, že se třeba svého silnějšího soupeře vůbec nebojí, že ho nic nezastaví a že před ničím neuhne. Kdyby zůstal i v tomto smyslu jen "sám sebou", nikdy by se nepohnul z místa. Děti si hrají na dospělé role a tváří se, že jsou starší. Být sám sebou nemůže nikdy znamenat být a zůstat jen tím, čím teď právě už jsem, ale vždycky zahrnuje i to, čím se chci teprve stát. Neboť to je - zejména u mladého člověka - jeho "vlastní osoba" možná víc a podstatněji než to, čím už je, co dovede a má. Hrát role tedy k člověku patří už proto, že se, jak víme, vždycky musí starat a snažit a že se sebou nikdy není úplně hotov. @e ovšem mezi možné role patří i role podvodníka, je jen druhá stránka téže věci.

Vztah mezi rolí a osobou proto také není jen jednostranný: role není oblek, který si člověk vezme na sebe a zase pověsí do skříně. Tak známý pokus, při němž měli vysokoškoláci hrát vězně a dozorce, museli po několika dnech ukončit, protože "dozorci" začali hrát až příliš doopravdy (Aronson 1980:10). Způsob jednání a vystupování si člověk sice více méně svobodně volí, jakmile to však udělá, každá taková role se na něm samém "podepíše", zanechá trvalé následky. Dokonce i když něco jen předstírá, sám se tím trvale mění. Sociální psychologové v důmyslných pokusech prokázali, že dokonce i vnucená role, kterou člověk přijal pod nátlakem, vede k tomu, že jednání, které zprvu odmítal, se mu začne jevit méně nepřijatelné. Aronson (1980:103nn) ukazuje, že vnucenou roli může člověk přijmout buď spíše cynicky, například proto, že za to dostal dobře zapláceno - a pak se jí může také bez následků zbavit. Pokud ale skutečnost, že nepřijatelnou věc přece udělal, nemůže svést na vnější tlak, snaží se "kognitivní disonanci", tj. rozpor mezi představou o sobě jako celistvé integrální bytosti a jednáním, které ji narušilo, řešit tak, že se sám přesvědčí, že to, co udělal, nebylo tak špatné. Z této teorie pak Aronson odvodil pravidlo, že zatímco silný tlak přinucenému umožňuje, aby svůj čin chápal jako vnější a čistě vynucený - a tedy nikoli svůj -, mírný nátlak, pokud je úspěšný, vede často ke změně vnitřního postoje vůči tomu, co člověk svým jednáním porušil. Tak lidé, kteří pod mírným nátlakem lhali nebo někomu ublížili,

hodnotili potom takové činy méně přísně než dřív. Naopak lidé, kteří k tomu byli donuceni tvrdšími prostředky, své hodnocení většinou nezměnili, kdežto ti, kdo nátlaku odolali, byli pak ještě přísnější.

Role se v životě navíc střídají, a i to má své důvody. Člověk téměř nikdy nejedná sám. Jedná vůči jiným a jedná spolu s jinými. Tak musí dobrý učitel vystupovat jinak před třídou zvlčilých syčáků, jinak před skupinou soutěživých snaživců a ještě jinak vůči hloučku otupělých, kteří jen čekají, kdy už zazvoní. Právě podle rejstříku rolí, které ovládá a umí správně střídat, se pozná vynikající učitel, lékař, důstojník i rodič. Musí je volit i podle toho, zda má na své jednání dost času, anebo zda hoří a jde o život. Zda se jedná o běžnou rutinu a mužstvo jen drhne palubu, anebo jde právě teď do tuhého. Volba přiměřené role je nesmírně závažná a významná věc. Tak v ospalém prostředí "to chce" trochu vzruchu, kdežto v blázinci je potřeba uklidnit. Jednání, které by v úzkoprsém a sešňerovaném prostředí bylo osvobozením, může být jinde těžkou chybou a jen zvětšovat zmatek. Kde lidé nevědí kudy kam, čekají na rozhodné slovo, kdežto v autoritativním prostředí jich mají všichni až po krk. Totéž slovo a stejné jednání tedy může být někdy a někde záchranou - a jindy všechno pokazit. To je mimochodem i problém citátů, vytržených z kontextu, nebo myšlenkových schémat, bezmyšlenkovitě přenášených do jiné doby a prostředí.

Jednající člověk ovšem zpravidla jedná také spolu s jinými, ve spolupráci či v týmu. Takové jednání, má-li mít úspěch, to jest mají-li se úsilí jednotlivců sčítat a ne navzájem rušit, nutně předpokládá nejen rozdělení, ale také sladění rolí. I když vlastní představy všech spolupracujících lidí nebudou nikdy úplně totožné, musí si najít a dohodnout nějaký "společný pracovní režim", Goffmanův *working consensus*, který pak musí každý dodržet - i když se jedná o kompromisní postup, s nímž ne každý z nich zcela souhlasí. Potřeba kolektivního jednání a problém dokonale sladěných rolí velice trápí např. politické strany: od každého jednotlivého politika vyžadujeme, aby působil upřímně, říkal, co si myslí a byl zkrátka sám sebou - a přitom ho jeho postavení nutí hrát kolektivní roli, na níž se dohodl se svými stranickými kolegy. Tím není vůbec řečeno, že by politik musel lhát; právě naopak: člověk, který nedokáže vystupovat v domluvené roli, může být sice diktátorem, rozhodně však ne demokratickým politikem. Téměř každé společné, týmové jednání lze dobře popsat divadelní terminologií. Účastníci pak musí přísně rozlišovat mezi tím, kdy jsou "za scénou" a mohou kritizovat a mezi sebou se přít, a kdy jsou "na jevišti" a musí tedy vystupovat přesně podle rolí a režijních poznámek. Ač tedy musí být rolemi, nikdo nepochybuje o tom, že právě tím zůstávají sami sebou. Ostatně i dobrý herec je sám sebou spíš na jevišti než v nabitém autobuse nebo v sauně.

Ve velice nápadných rolích vystupují ti, jimž svěřujeme do rukou své zdraví a své životy. Jejich výjimečnost vyjadřuje u dopravních pilotů, námořních kapitánů, ale i u lékařů pečlivě

vybraná a vyžehlená uniforma: tohle není jen obyčejný člověk. Má přirozeně podpořit naši důvěru v to, že její nositel ve službě odkládá své lidské slabosti - o nichž každý tušíme, že je má - a stává se jen a jen dokonalým profesionálem, vykonavatelem odpovědné role. Tento dojem nesmí příslušný nositel ničím narušit: neznám horší pocit než být v rukou zubního lékaře, který nahlas pochybuje o tom, co právě dělá. Takovou "upřímnost" pacient nemůže ocenit. Svému lékaři se s důvěrou svěřil, poradit mu nemůže a cítí se tím tedy spíše podveden. Podobně může působit příliš upřímný politik, který chce veřejnost stále seznamovat se svými pochybnostmi: proč nás tím zatěžuje? Nesnáze a pochyby patří k jeho postavení a se svou rolí převzal právě povinnost si s nimi poradit a rozhodovat. Naopak autoritativní protivníci s ním pak budou mít snadnou práci. Lidé ocení jejich ráznost a někdy jim za to odpustí i problematické výsledky.

Podobné nároky klademe i na jednání a vystupování těch, které stát pověřuje výkonem moci, tedy úředníků, policistů a zejména soudců. K roli tu patří především to, že příslušný nositel ve službě "nezná bratra", to jest vyvazuje se ze svých přirozených svazků a náklonností a stává se holým vykonavatelem zákona a spravedlnosti. Proto nosí soudce talár a v Anglii i paruku. Jakkoli si všichni občas stěžujeme na nedostatek lidského přístupu třeba na úřadech, skutečným nebezpečím by bylo spíš to, kdyby tam měl "lidský přístup" převládnout. To se stává všude tam, kde i úředník ve službě je "sám sebou" a sleduje tedy své vlastní zájmy, které se přirozeně nekryjí s jeho povinnostmi. Naopak ovšem úředníka, který by ze své role nedokázal vystoupit ani po službě nebo v hospodě - jako je třeba Haškův Bretschneider - pochopitelně pokládáme za jakousi zrudu, jíž se role stala trvalou přirozeností.

Ve výrazných společenských rolích člověk vždycky nějak přesahuje svoji obyčejnost a vystupuje jako něco víc: král, soudce, kapitán, kněz i důstojník dělají něco, k čemu není obyčejný smrtelník zmocněn a oprávněn. Právě tuto skutečnost vyjadřuje i jejich neobyčejné, vznešené oblečení. Nicméně víme, že pod všemi taláry, livrejemi a kutnami se skrývá někdo jako my. Dvojakost jeho postavení nesmírně přitahuje lidskou zvědavost, ale také zlomyslnost - zejména v okamžiku, kdy se jeho role dostanou do nečekaného konfliktu. Dnes už se asi nestává, aby představiteli státu zpod šatů vypadl kus prádla, ale úplně stačí, když na veřejnosti třeba upadne a hned je na co se dívat: najednou to není panovník, nýbrž smrtelník jako my. Proto se každé bulvární noviny snaží vyfotografovat královnu v koupelně nebo v posilovně. Když soudci spadne paruka nebo generálovi čepice, je z něho najednou komická figurka, tím směšnější, čím vyšší nároky vyjadřuje jeho role. Do takových trapných situací se ale dostávají i lidé v obyčejnějších rolích: přednášející, kterému přijde vyhubovat manželka, důstojník, kterého překvapí v kasárnách jeho dospívající děti, kněz, který platí pokutu za nedovolenou rychlost. I spící strážník je vděčný obrázek "vypadnutí z role".

Jako moderní lidé máme panickou hrůzu z toho, že bychom se mohli zesměšnit, což je hlavní důvod, proč se bojíme i vznešených rolí a oblečení. Zlomyslní lidé se často snaží člověka z role vyrazit: tak se děvčata ve škole snaží přísného učitele dostat do rozpaků nebo rozesmát. To je základ většiny gagů, ve filmu i ve skutečnosti: do tramvaje nastoupí seriózní bankovní úředník a na klín si položí aktovku, na níž je zespodu křídou napsáno "jedu do prdele". Kdyby to byla instalatérská brašna, nebyl by účinek zdaleka takový, jako u člověka ve vyšším postavení. I to je jeden z důvodů, proč lidé ve vysokých postaveních jezdí raději autem. Společenská postavení a role jsou zkrátka nezbytné, ovšem ve společnosti, která si na autority příliš nepotrpí, jsou také zranitelné. Čím vznešenější role, tím větší nebezpečí, že se dostane do konfliktu, a navíc taková role ještě silně provokuje.

2. Vlastní jméno

Všude, kde se vyskytuje víc jednotlivých lidí, osob - ve společnosti stejně jako v divadelní hře - potřebujeme tyto osoby rozlišovat a pokud možno jednoznačně identifikovat. To je základní funkce vlastního jména. Vlastní jméno je trvalé a neměnné označení určité osoby, které si nese napříč všemi peripetemi svého osudu. Je ale zároveň víc než pouhé označení její totožnosti: je to i její bytostný symbol, v němž je tento osud možná od počátku nějak naznačen a na nějž se pevně váží i její skutky. Nejenže se Josef Novák jmenuje, ale Josef Novák jsem. Takové jméno navíc poukazuje na můj původ (Novák), případně mne symbolicky spojuje s jinou osobou (svatý Josef), u přírodních národů s totemickým zvířetem a pod. (Hrdý 1994:137) Oslovení jménem znamená zároveň uznání osloveného jako lidské osoby a je tudíž jedním z prvních příkazů zdvořilosti. Naopak tam, kde se chce tato důstojnost soustavně popírat, jako třeba v koncentračních táborech, zavádí se čistě technické označení číslem - nejlépe vytetovaným na ruce, aby je dozorce mohl kdykoli ověřit. Pro účely přesné identifikace to jistě vyhovuje, možná dokonce lépe, ale teprve z paměti těch, kteří takové ponižující zacházení zakusili, si člověk může udělat první představu o tom, co všechno pro nás jméno znamená.

Lidé v přírodních společnostech většinou vůbec nerozlišují mezi jménem jako označením a označovanou věcí, takže i vlastní jméno je pro ně příslušný člověk sám. Kdo tedy "má", tj. zná něčí jméno, má nad ním i jistou moc, kterou může použít například v magickém zaklínání (Jespersen 1946:170nn). Proto se v některých společnostech "pravá" jména přímo utajují, stejně jako se některá jména nesmí vyslovit: tak se podle židovské tradice jméno Hospodinovo různě opisuje a i tam, kde je v Bibli zapsáno, se místo něho čte jiné slovo. Z jiných důvodů užívali naši předkové pro obávanou šelmu eufemistický opis "medvěd", aby ji snad jejím pravým jménem nepřivolali. To už dnes neděláme, ale přesto někteří lidé platí za

to, aby se jejich jméno neobjevilo v telefonním seznamu - a dobře vědí proč. Znalost jména a tak i totožnosti určitého člověka poskytuje totiž i v dnešní společnosti různé možnosti. Tak žáka ve třídě může učitel jménem vyvolat - a žák skutečně přijde k tabuli. Kdyby jméno zapomněl, nebude to mít tak snadné. V davu lidí všichni počítáme s tím, že nás druzí neznají aspoň jménem, a že si tedy můžeme ledacos dovolit. Ostatně každou detektivku a policejní vyšetřování můžeme pokládat za usilovné hledání toho správného jména, totiž pachatele. Kdo ví, za kým na úřadě jít a na koho se obrátit, překonal už první a nejtěžší bariéru: dostal se k člověku. Napoleonova popularita mezi vojáky se prý zakládala hlavně na tom, že všechny znal jménem, a handicap veřejně známé osoby tkví v tom, že celá tramvaj ví, "kdo to je".

U nás je dobrým občanským zvykem, že na dveřích bytu i na zvonku bývá jméno, což se například v Rusku, ale ani v bohatých čtvrtích západních měst nedělá. Anonymita a utajení jména znamená i v dnešní společnosti jistou ochranu. Naopak je v demokratických zemích dobrým zvykem, že každý voják a policista nosí na uniformě své jméno: jako nositel veřejné moci nemůže své jméno tajit. Americký zvyk, že účastníci konferencí nosí na klopě jmenovky, je velice praktický - ale my Evropané je nosíme jen neradi: chceme raději zůstat anonymní a své jméno prozrazovat jen známým.

Protože jméno není jen pouhá vnější identifikace, ale bytostný symbol osoby, může plnit i řadu dalších významných funkcí - například jako podpis. Podpisem, to jest charakteristickým zápisem svého jména, člověk stvrzuje nejrůznější doklady a listiny, prohlašuje svou vůli, bere na sebe rozmanité odpovědnosti a závazky. Podpis je i právně platné potvrzení, že to a ono skutečně chci, že s tím a tím skutečně souhlasím, že o tom vím, že to schvaluji. Člověk, který něco podepsal, za to svým jménem ručí a jen těžko se toho může odříci. Samozřejmě pokud je podpis pravý a ne falešný - ale i zde leží důkazní břemeno na něm. Zato padělání podpisu je a vždycky byl jasný trestný čin právě proto, že podpis není jen identifikace, nýbrž vyjádření či stvrzení osobní vůle. V 16. a 17. století, kdy podpis začal v této funkci nahrazovat starší pečeti, snažili se mocní lidé padělání podpisů komplikovat různými ornamenty a mřížkami za jménem, později se od toho ustoupilo. Pravost podpisu zajišťuje jen charakteristický rukopis, případně složitá notářská procedura.

S funkcí jména jako podpisu souvisí také institut zmocnění a jednání "něčím jménem". Zmocněný či pověřený člověk platně jedná (v rámci pověření), jako kdyby jednal ten, kdo ho pověřil. Jméno tu tedy vystupuje jako oprávnění a jistá svěřená moc, již může osoba přenést na jinou. Nejen v běžném společenském životě, ale dokonce i v právu hraje významnou roli představa pověsti či "dobrého jména". Dobrá pověst, okolnost, že s dotyčnou osobou jsou obecně samé dobré zkušenosti, se tedy zcela samozřejmě váže právě ke jménu, které zřejmě osobu nejen označuje, ale jaksi jí samo "je". Poškození tohoto "dobrého jména" je velmi vážná věc hlavně proto, že se těžko napravuje: dobré jméno není žádná věc někde uložená,

kteřá by se dala třeba vyčistit. Vyskytuje se rozptýleně mezi členy společnosti, pohybuje se od úst k ústům, a když se na ně nalepí nějaká ničemnost, začne pochopitelně obíhat ještě čileji: "zlá pověst běží, dobrá leží". Patrně právě proto, že ve zprávách, sděleních i pomluvách zastupuje osobu její jméno, spojuje jazyk i takové poškození pověsti osoby docela samozřejmě s jejím "jménem".

Jméno je tedy, jak vidíme, s osobou spojeno daleko hlouběji a intimněji, než by se na první pohled zdálo. Podívejme se teď na to, jak toto spojení vzniká: jak lidé svá jména dostávají. Protože pojmenováním lidská osoba jaksi vzniká, dávaly staré společnosti jména teprve dospělým lidem, nejčastěji právě jako součást rituálu dospělosti či přijímání do kmene. Tam, kde se i další životní fáze či "přechody" pokládaly za jakousi výměnu osoby, měnila se při těchto příležitostech i jména. V křesťanství se tak děje například při biřmování a při vstupu do mnišského řádu, dodnes se zachoval zvyk, že žena při svatbě obvykle přebírá jméno manžela. Původně to nebyla žádná formalita: žena se jménem přijímala i rodovou příslušnost a domácí kult předků svého muže. Ještě ve starém Římě se malé děti jen číslovaly (odtud jména jako *Secundus* nebo *Sextus*) a otroci vlastní jména vůbec neměli: nebyli právními osobami a k ničemu je tedy nepotřebovali. Naproti tomu se děti svobodných občanů pokládaly za osoby "zabráněné", které sice nemohly jednat, mohly však třeba dědit. Teprve pod vlivem izraelské tradice, která i malé děti pokládá za osoby, rozšířil se s křesťanstvím obyčej dávat jména už dětem při křtu, jen pár dnů až týdnů po narození.

S tím, jak se jméno chápe, souvisí i to, co znamená. V přírodních společnostech jsou to zprvu nejspíš jména "totemická", často individualizovaná přídavným jménem. Jméno tu označuje totemovou příslušnost, případně i jakýsi individuální "životní program". Někde se mladý muž vydával na jistou dobu do samoty, kde si své jméno musel najít a získat - například tím, že něco vzácného ulovil, uviděl ve snu nebo v halucinaci. Vyloženě "programová" jsou jména svobodných mužů v Evropě před příchodem křesťanství. Jsou bezprostředně srozumitelná a obvykle vyjadřují ambice či zaměření příslušné osoby, Eric Berne by je patrně označil za "rodičovské naprogramování" (1997:78). Sem patří i stará slovanská jména jako Vladimír, Jaroslav, Slavoj, která národní obrození v minulém století opět oživilo - podobně jako v Německu stará jména z germánského bájesloví. Původně to ovšem byla jména typicky šlechtická nebo přesněji bojovnícká.

Tuto představu jména jako životního programu křesťanství převzalo, ovšem s podstatně odlišným významem. Spojila se zde stará římská představa "patrona", patricije, jehož jméno přejímal propuštěný otrok, s křesťanskou představou ochranného světce. "Patronem", tj. ochráncem a vzorem, jemuž je člověk povinen zvláštní úctou, se podle této představy může stát jen člověk, který už zemřel, a to jako křesťanský hrdina, světec - nejčastěji některá z biblických postav, anebo mučedník víry. Od 11. století zavádí římská církev jednotný

kalendář se jmény uznaných světců a snaží se, aby se jiná jména při křtu nedávala. Toto "křestní" jméno tak člověku neustále připomíná, že je křesťan - například už tím, že v jeho vlastním jazyce nedává žádný bezprostřední smysl, nýbrž jen odkazuje k jiné osobě. Skutečnost, že tato osoba je zpravidla "cizího" původu, silně přispěla k jistému stmelení evropských společností napříč jazykovým bariérám: jména jako Petr, Jiří, Marie či Anna si každý jazyk sice trochu přizpůsobí, jsou však "nadmárodní".

V rodových zemědělských společnostech se brzy prosadila dědičná jména rodová (odpovídající našim příjmením): každý svobodný člověk je především nositelem rodové tradice a majetku, teprve pak jednotlivou osobou. V antických civilizacích se doplňovala dalším, osobním jménem, které se ve starém Řecku stávalo druhým jménem syna jako patronymikum - podobně jako *otěčestvo* v Rusku. V některých společnostech se z patronymik vyvinula nejběžnější příjmení jako John-son a Johans-son, Ivan-ov nebo Ogan-es-jan (všechna od řeckého *Ióannés*, Jan), podobně jako O'Brien a MacPherson. U nás i v Německu jsou spíše vzácná (Matějů, Petřů, někdy humanisticky latinizovaná jako Matthei nebo dokonce graecizovaná jako Johanides). Dalším zdrojem běžných příjmení jsou původně "křestní" jména, tj. jména světců, často zdobně a různě zkomolená (Bárta, Benda, Honzl, Jakeš, Koubek, Mareš, Peterka, Řehák). V době, kdy u nás příjmení vznikala, tj. od 15. století, už hrály velkou roli i charakteristiky ryze světské, například povolání (Krejčí, Kolář, Müller, Schmidt) a v české oblasti zejména přezdívky, často posměšné (Čilhán, Kepka, Brzobohatý), nebo prostě osobní charakteristiky (Hrubý, Kudrna, Kulhánek, Malý). Česká specialita jsou také hojná jména "ptačí": Brabec, Čížek, Kohout, Strnad, Čpaček, Vrána, ale i cizokrajný Pelikán a Papoušek. Některá z nejběžnějších českých příjmení vyjadřují jakýsi zvláštní společenský stav jako Svoboda a zejména Nový, Novák a Nováček, která naznačují, že "nové" přistěhování do vesnice člověka trvale charakterizovalo.

Na začátku jsme řekli, že jméno je pro osobu trvalé, ale pak jsme už také viděli, že se při významných životních změnách může měnit. U některých kmenů má dospělý muž celou řadu různých jmen, která nabyt při různých příležitostech. V současných společnostech má každý právo, aby si své jméno dal změnit a pokládá se to za běžný administrativní úkon. Přesto se to dělá jen vzácně. Občas se lidé přejmenují proto, že jim jejich jméno připadá směšné, po válce si mnozí počestovali německá jména. Většinou však zřejmě cítíme, že změnit jméno není pouhá formalita a změna jména může u druhých vzbudit dokonce i jisté podezření: nechce tím něco skrýt, něčeho ze své minulosti se zbavit jako ten, kdo by si pořídil falešný pas? Jen v extrémních situacích, například za války, jsou přijatelná i různá falešná a "krycí jména", která mají totožnost nositele právě zakrýt.

Zatímco němčina a francouzština už výslovně počítají s dvojicí jmen (*Name* i *nom* znamenají naše příjmení, kdežto křestní jméno se označuje jako *Vorname* a *prénom*), může naše "jméno"

v běžné řeči znamenat i příjmení ("Vaše jméno?"), podobně jako v angličtině (*first, christian* anebo *family*) *name*, kdežto v ruštině je jednoznačné *imja* a *otěčestvo*, a pro příjmení převzaté *familija*. - Zvláštní kapitolu tvoří jména šlechtická (predikáty), původně označující skutečné sídlo (a tedy často proměnlivá), která se v pozdním středověku změnila na pevné dědičné tituly, v barokní době dokonce kombinované při rodových aliancích (Coloredo-Mansfeld, Mensdorff-Pouilly).

Jen na okraji se musíme zmínit o tom, že vlastní jména nemají a neměly pouze osoby, nýbrž od nejstarších dob také řeky a hory (mnohé keltského původu), obce a města. Stará jména vesnic jsou často odvozena od jmen rodů (Popov-ice, Čelakov-ice), jiná jsou patrně také posměšná (Tatce, Všetaty od staroslověnského *tať*, zloděj). Některá jsou odvozena od skutečností přírodních, jako Cheb (=ohebné řeky), Loket, Poříčí, Teplice, Brod, jiná od kulturních a historických (Mýto, Týn, Hradiště, Cerekev). - O "dobré jméno" usilují i jména institucí, sportovních klubů a firem, často v podobě chráněné značky, která může mít značnou cenu a bývá i předmětem sporů.

3. Řeč a rozhovor

Lovec, pastýři i rolníci jsou většinu času sami. Lidská společnost je jim vzácná a tak toho mnoho nenamluví. Takové činnosti jsou ovšem dnes neobyčejně vzácné: většina z nás žije a jedná celý týden mezi lidmi, a to znamená, že hlavně mluví. V řadě moderních povolání se téměř nic jiného nedělá a učitel, advokát, psycholog, prodáváč, novinář i manažer se živí tím, že ovlivňují jiné lidi právě svojí řečí. Moderní společnosti se dále snaží omezovat násilné donucování, takže se stále víc soustřeďují na ovlivňování slovem jako jedinou alternativu k násilí. Politika i státní moc se dnes do značné míry vykonává slovem projevů, vyhlášek, zákonů, kdežto případné násilné donucení stojí jen v pozadí jako hrozba sankce. Většinou k ní nedojde, protože lidé poslechnou. Řeč tak hraje ve společnosti stále větší úlohu a je - jakožto rozhovor - hlavním prostředkem jednání, nejenom v parlamentech.

Základní situaci rozhovoru zachycují téměř všechny jazyky do tří gramatických "osob". Z nich ovšem jen první dvě, já a ty, jsou skutečné osoby, kdežto na třetí osobě nic osobního není. Přesnější je proto označení starých řeckých a arabských gramatiků, kteří je nazývají "oslovující", "oslovený" a "nezúčastněný" (*qui, ad quem, de quo loqueretur* - Varro). Současná lingvistika používá sice přesných, leč málo srozumitelných termínů adresant, adresát a referens. Zeptáte-li se někoho, co přesně označuje "já", ukáže si většinou na hrudní kost a řekne: "Mne!" To je ovšem omyl, jakkoli pochopitelný: "já" neoznačuje žádného určitého člověka, nýbrž v každém okamžiku právě toho, kdo mluví - ať je to Petr nebo Pavel. Označování gramatickou osobou tedy neidentifikuje, neboť předpokládá situaci aktuálního

rozhovoru, kde se účastníci také vidí a identifikace mluvčího není žádný problém. Naopak jen malé děti na otázku "Kdo je tam?" odpovídají do telefonu: "Já". Odpověď, v běžném rozhovoru správná a dostatečná, není v telefonu k ničemu, podobně jako podpis "já" na dopise. Zato se i dospělý, který druhého pozná po hlase, může telefonicky ujistit: "Jsi to ty?" - ač je to logický nesmysl, neboť ani "ty" neznamená žádnou určitou osobu, nýbrž právě toho, na koho se mluvčí obrací. Podobně by označení "já" nebylo k ničemu v textu divadelní hry, kde se tudíž jednotlivé repliky musí označovat jmény jednajících osob, která slouží jen jako poznámky pro čtenáře a na jevišti se pochopitelně nečtou.

Také gramatické "osoby" jsou tedy zásadně role, jejichž nositelé se během hovoru střídají. Mimo aktuální situaci rozhovoru nemají osobní zájmena smysl. Jazyky, které nemají slovo pro "osobu" a používají běžně jen *personu* jako označení role, si sice někdy vypomáhají tím, že zpodstatňují osobní zájmena a říkají *das Ich* nebo *le Moi* (obvykle s velkým písmenem), ovšem filosofové, kteří mají smysl pro přesné vyjadřování, dobře cítí, že je to výpomoc z nouze: Heidegger raději mluví o "pobytu" nebo "existenci". O něco lepší je použít zvrtného zájmena a mluvit o *the Self*, *das Selbst* nebo *le Soi*, totiž o "já", které se obrací k sobě samému; všechna už mají blízko k naší "osobě".

Gramatické osoby jsou tedy také významy zásadně vztahové: "já" má smysl jen tam, kde je k dispozici nějaké "ty". V samomluvě si tuto roli mohu plnit sám, protože člověk se dovede vztahovat i sám k sobě: "To jsem tomu dal!" Já a ty ale rozhodně patří k sobě, tvoří nerozlučný pár jako obraz vzájemného vztahu, do něhož se z povahy věci vejdou pouze dva. Jen mezi nimi je základní vztah opravdu symetrický a některé jazykové jevy ukazují, jak jsou si oba významem příbuzné. Benveniste uvádí důvěrné ruské *pogovoriš* a *podumaješ*, gramaticky ve druhé osobě - podobně jako naše "řekl bys" - které však ve skutečnosti vypovídá o mluvčím, ne o osloveném. Podobně bych mohl výše uvedený povzdech převést gramaticky do druhé osoby a říci sám sobě: "Tys tomu dal!" Význam by se tím nijak nezměnil. Je ostatně pravděpodobné, že tato záměnnost vyrůstá právě ze samomluvy, kde "ty" je zároveň také "já".

První dvě gramatické osoby označují tedy mluvčího a osloveného, adresanta a adresáta - toho, kdo mluví, a toho, ke komu mluví. Jinou povahu má role třetí "osoby", nezúčastněného zbytku světa: označuje toho nebo to, o čem ti předchází spolu právě hovoří, čili referens. Je to tedy role, která nemusí připadnout pouze osobě a její nositel nemusí být vůbec v dohledu, dokonce nemusí ani existovat (jednorožec). Podle Benvenista je tato odlišnost vyjádřena např. v anglickém tvarosloví, kde jen ve třetí osobě dostává sloveso koncovku, neboť jen tam je zřetelný rozdíl. Nesmíme ovšem zapomenout, že se pohybujeme na rovině čistě jazykové: ve "fyzické" skutečnosti může být "on" osobou a může být rozhovoru přítomen. Za chvíli se třeba ujme slova a tedy vystoupí jako "já". Zde ovšem vstupuje do hry jiný fenomén: právě

proto, že gramatická třetí osoba nijak nerozlišuje, čím její "nositel" ve skutečnosti je, cítíme takové označení přítomné osoby jako výrazně nezdrovořilé a trváme na tom, že se má označovat jménem.

Na gramatických osobách množného čísla je jejich vztahovost ještě zřetelnější. Zatímco "já" si člověk může snadno představit jako trvalý atribut "své osoby" - a tedy něco, co nevzniká teprve v situaci - "my" může vzniknout teprve v opozici vůči někomu nebo něčemu, co k "nám" nepatří. Tak jsme sice od malička Češi, ale "my Češi" dává smysl jen když se v kontextu vyskytne cizinec. Je to "osoba" zvláštního druhu, Benveniste mluví o "rozšířených osobách". Za normálních okolností totiž žádné "my", žádná skupina nemůže hovořit, nýbrž vždy jen ústy nějakého "já", které k ní patří, anebo se k ní počítá. "My" může vznikat zcela nahodile: tak když do místnosti, kde se spolu dva lidé přou, vstoupí třetí, může ho kdokoli z nich vykázat s poukazem, že "my" tu právě o čemsi jednáme - přestože o okamžik dřív nikoho z nich ani nenapadlo, že by nějak patřili k sobě. Podobně se osazenstvo tramvaje při náhodném konfliktu samovolně rozdělí na dvě skupiny, z nichž jedna se zastává práv opilce a druhá řidiče, který ho chce z vozu vykázat. Taková "my" bývají přechodná a se změnou situace beze stopy zanikají.

Jindy je zaujetí role "my" sice také situační, aktualizuje ale skupinu, k níž dotyční lidé už patřili: "Tohle si my ženy (Češi, studenti...) líbit nenecháme." Konflikt či opozice, jež takové vyjádření vyvolaly, mívají vážnější povahu - a tedy i důsledky: příslušná skupina hned tak nezanikne. Proto zde vystupuje otázka mluvčího a jeho oprávnění čili legitimacy. V neformálních situacích se role mluvčího ujímají lidé energičtí, netrpěliví, případně neurotičtí, kteří nutkání "nemlčet" a "pustit se do toho" podlehnou dřív než ostatní. Mohou to být i lidé, kteří se k zásahu cítí oprávněni nebo dokonce zavázáni svojí profesí či postavením: například lékař, městský radní nebo odborový předák. V některých společnostech se očekává, že třeba člověk v uniformě (důstojník) do konfliktu vstoupí, jinde právě naopak. Ostatní zpravidla vyčkávají, jak se věci vyvinou, a mohou se postupně přidávat na tu nebo onu stranu - případně se pokusit o další "my". Pokud se ukáže, že nejde jen o nahodilou a přechodnou opozici, ale že konflikt bude mít důsledky, pocítí mluvčí potřebu své postavení formalizovat: získat podporu nebo dokonce pověření, například podpisovým archem.

Pověření mluvčího, jímž se skupina začíná formalizovat, je nutné tam, kde má jednání pokračovat jinde nebo jindy: původní "my" se už sotva sejde. Konečně plná formalizace skupiny je nezbytná tam, kde jde o trvalejší společný zájem a skupina bude chtít vstupovat do smluvních vztahů, to jest přebírat i nějaké závazky. Pak už to ale není obyčejné řečové my, nýbrž právnická osoba, na níž nás v této souvislosti zajímá jen jediná věc: proč ji vůbec nazýváme "osobou"? Právnické osoby se nám, lidským čili "fyzickým" na pohled sice vůbec nepodobají - nemají tělo ani tvář - v pohledu práva vystupují ale velice podobně. Mohou mít

majetek, uzavírat smlouvy a přebírat závazky, za jejichž případné neplnění mohou být volány k odpovědnosti. Jsou to tedy jakési prázdné, ale trvalé - dokonce "nesmrtelné" - role, ztělesňované třeba razítkem, pečeti nebo rektorským řetězem, které pak mohou "oživovat" čili zastupovat různí oprávnění lidé jako nositelé. Okolnost, že tato na první pohled silně abstraktní podobnost stačí k tomu, abychom je nazývali "osobami", je pro pochopení významu osoby jistě významná. Koriguje totiž naivně romantické představy o "osobě" jako svébytném prameni duchovního pohybu, originality, případně geniálních či hrdinských činů.

Výklad o gramatických osobách doplníme už jen dvěma poznámkami. První se týká významové rozdílnosti gramatických osob. Z učebnic gramatiky, které řadí slovesné tvary prostě pod sebe, by mohl vzniknout dojem, že význam výpovědi se změnou gramatické osoby příliš nezmění, ale jen přisoudí jiné "osobě". To je ovšem pravda jen z čistě gramatického hlediska, význam se může změnit velice radikálně. Tak řeči o tom, že někdo někde krade, slýcháme denně a nevěnujeme jim obvykle větší pozornost, protože se nás netýkají. Převědena do druhé osoby, stává se taková výpověď vypovězením nepřátelství, a není tedy v běžném rozhovoru právě častá. Nelze totiž očekávat, že by adresát výpovědi "Ty kradeš" prostě pokračoval v přátelském rozhovoru. Ale teprve v první osobě by se tato výpověď stala skutečnou bombou: mluvčí se buď právě přiznal a prodělal hluboký mravní obrat, anebo se dočista zbláznil. Proto je "já kradu" výpověď zcela výjimečná a známe ji spíš jen v ironické poloze.

Druhá poznámka se týká zdvořilostních oslovení v množném čísle. Vyskytují se jen v silně hierarchizovaných společnostech a v Evropě jsou zprvu doložena jako "majestátní plurál" panovníka samého v diplomatických a právních textech. Původ "množného" oslovování je možná náboženský - ovšem na druhé straně se v angličtině singulární *thou* zachovalo právě jen v archaických textech církevních. Ve většině evropských jazyků se oslovuje jako v češtině, což přináší společensky zajímavou možnost dvojího oslovení a "tykání" jako vyjádření důvěrnějšího vztahu. V Rusku k tomu ovšem patří i oslovení křesťním a "otcovským" jménem jako výraz úcty, ale ani v USA se oslovení pouhým příjmením nepokládá za zdvořilé. Angličtina možnost tykání dávno ztratila, kdežto němčina a italština oslovuje zdvořile ve třetí osobě plurálu ("onikání"). Zvláštním případem je španělština, kde běžné oslovení *usted* vzniklo zkrácením plného titulu "vaše milosti".

Vraťme se ale zpět k rozhovoru. Řekli jsme, že je jednou z nejčastějších forem jednání, a měli bychom si nyní všimnout, jak řečové jednání probíhá. Skládá se z jednotlivých výpovědí, jimiž mluvčí sledují různé záměry - Wittgenstein hovoří o různých "jazykových hrách" - a podle toho můžeme výpovědi rozdělit na řadu druhů (1993a:§23; Lyotard 1993:107). Nejjednodušší a snad i nejčastější je výpověď denotativní (někdy také deskriptivní nebo konstatující), v níž mluvčí sděluje adresátovi něco, co dosud nevěděl. Tak to aspoň

předpokládá forma výpovědi, gramaticky vyjadřované pomocí oznamovacích vět. Ve skutečnosti může ovšem jen stvrzovat, deklarovat postoj mluvčího, vyjadřovat důraz nebo hodnocení. Právě u denotativních výpovědí vzniká problém pravdivosti: i omyl a lež mají tutéž podobu sdělení. Těžištěm denotativní výpovědi je z povahy věci referens, to, o čem vypovídá. Proto denotativní výpovědi převládají v textech, jež nemají povahu rozhovoru: v monologích, přednáškách, odborných pojednáních, v úředních a právních dokumentech. Role mluvčího zde ustupuje do pozadí a je vyjádřena nejvýše podpisem nebo razítkem a pečeti a role osloveného čili adresáta zůstává z povahy věci jaksi neurčená či otevřená: anglické právní texty to někdy výslovně vyjadřují hezkou formulí *to whom it may be of concern*, "komukoli, koho by se to mohlo týkat". U psaných textů (kromě dopisů), ale i u rozhlasových přednášek totiž mluvčí (autor) píše "bez adresáta" - jako trosečník svoji zprávu do lahve. Adresáti se objeví až dodatečně a autor se o nich zpravidla vůbec nedozví, takže nemůže svému sdělení nijak asistovat, přijít na pomoc a vysvětlit případná nedorozumění či nejasnosti, jak by to samozřejmě učinil v aktuálním rozhovoru. Texty tohoto druhu vznikly tedy teprve se vznikem písma, nemají časovou povahu a své (budoucí) adresáty redukuje na "pouhé uši" (Rosenzweig 1994:23). Protože na rozdíl od rozhovoru a vyprávění neprobíhají v "reálném" čase, mohou být také libovolně dlouhé.

Dalším běžným druhem výpovědi je otázka, kde je situace ve vztahu k referentu (předmětu) právě opačná: mluvčí chce vědět, co ví oslovený. Většinou proto, že to sám neví a k něčemu potřebuje, ale třeba při zkoušce zjišťuje právě jen stav vědomostí zkoušeného. Otázka může být i řečnická, to jest sloužit jen jako nahrávka pro nějaké prohlášení, denotaci. Vyjadřuje se obvykle tázací větou, anebo jí aspoň končí, nemůže být příliš dlouhá a vyskytuje se zejména v pravém rozhovoru: je pro něj dokonce typická. Podobně to platí i o výpovědi preskriptivní, jíž chce mluvčí osloveného přimět k nějaké činnosti. Zde se zřetelně ukazuje povaha řečového jednání a oslovený (adresát) musí být přesně určen, neboť formulace výpovědi musí odpovídat společenskému vztahu mezi mluvčím a jím: zda to bude spíš prosba, žádost nebo rozkaz. Pro preskriptivní výpověď je ovšem charakteristická jen intence, záměr mluvčího, který se dá vyjádřit nejen rozkazovací větou, ale často také otázkou. Tak na tázací větu "Mohl bys otevřít okno?" neočekáváme odpověď, ale otevřené okno; není to tedy otázka, nýbrž preskripce. Zvláště silná a autoritativní preskripce se vyjadřuje právě oznamovacími větami jako "Zítra jdeš do školy", které zdůrazňují definitivní povahu rozhodnutí. Hovorově to někdy vyjadřujeme slovy "a dost", "howgh" nebo "tečka".

Poměrně vzácným, ale pro řečové jednání velmi významným druhem výpovědi jsou výpovědi performativní, které přímo uskutečňují nějakou změnu referentu. To zní na první pohled jako pohádka: "Ať ta postel se mnou jede!" Skutečně, pokud by se rozjela, šlo by o performativní výpověď. Ty mohou mít ale i prozaičtější podobu. Tak výpověď "Výstava je tímto zahájena",

pronesená oprávněnou osobou, výstavu skutečně otevírá. Podstatné je, že ji s tímto úmyslem pronáší pověřený, oprávněný člověk: "Jménem republiky ...k pěti měsícům vězení."

Vyslovením věty se z obžalovaného stal odsouzený - ale jen proto, že ji řekl soudce v závěru zasedání. Jsou ovšem performativní výpovědi, k nimž je oprávněn každý - a všichni je občas také používáme: nejběžnější je slib. Charakteristické je, že musí být v první osobě a že si jím mluvčí vytváří do budoucna povinnost, kterou předtím neměl. Jeho význam v běžném jazyce dokládá fakt, že v evropských jazycích prosté spojení "dávám (své) slovo" znamená právě slib. Aby člověk "stál ve slově", vyžaduje už Manuův zákoník (7.31), a Nietzsche pokládá slib dokonce za sám výměr lidství: člověk je "zvíře, které může slibovat" (Nietzsche 1887:319, 2.1.).

Tak se znovu připomíná spojitost mezi řečí a jednáním. Řeč a rozhovor má jistě mnoho společného s hrou, jak správně postřehl Wittgenstein i Gadamer (1999:27), podstatný rozdíl je ale v tom, že zatímco hra je zpravidla samoúčelem, v rozhovoru často sledujeme i jiné cíle: lidé spolu mluví proto, aby někoho přesvědčili, něčeho dosáhli nebo něčemu předešli, zabránili. Výsledek hry je a zůstane čistě symbolický a do okolního života se nepromítá, kdežto řečová "hra" může mít důsledky velice závažné: dohody, smlouvy i soudní rozsudky jsou výsledkem řečového jednání, rozhovoru. Ač se řečová jednání denně odehrávají na velice různých úrovních, od mafiánských brlohů až po renomované banky a od čtvrtých cenových skupin až po exkluzivní vědecká grémia, mají všechna něco společného. Z hlediska obecné struktury intencí účastníků můžeme rozlišit nejméně dvojí typ rozhovoru.

První z nich je nepokrytě účelný až účelový: vstupují do něj různí lidé a různé skupiny, které tím sledují určité předem stanovené cíle. Hovoří spolu proto, aby si vyjasnili stanoviska, druhé o něčem přesvědčili nebo naopak zviklali, aby si je získali anebo aspoň překazili záměry (nepřítomných) třetích. Pokud se v něčem podobají hře, byla by to hra soupeřivá, kde jde o vítězství a porážku - a o výsledek tu jde obvykle víc než o samu sehrávku. Strany tu bývají předem jasně vymezeny, nicméně smysl a účinnost celého počínání tkví právě v naději, že se rozložení názorů či "sil" během hovoru nějak změní. Jinak by hovor byl zbytečný. Naděje na úspěch si přitom musí činit obě strany - jinak by do rozhovoru dobrovolně nevstoupily. Nutnou podmínkou pro takovou změnu je přirozeně něco společného - například společné uznání racionálních argumentů. V politických konfliktech a veřejných polemikách se ostatně často dozvídáme, že opačná strana odmítá o něčem diskutovat. To je silné obvinění: pokud tomu tak skutečně je, svědčí to o tom, že ve svůj úspěch v rozhovoru sama nevěří - a její pozice je tudíž slabá. Mazaní aktéři proto setkání nikdy neodmítají, zařídí však věci tak, aby se jen "vyměnily názory" a ke skutečnému rozhovoru nikdy nedošlo.

Skutečný rozhovor, setkání v řeči, kvůli němuž se lidé k jednání scházejí, je totiž pozoruhodný a riskantní proces. I kdyby účastníci přišli sebevíce přesvědčení, přece toto své

přesvědčení musí představit v řeči - a tím je vystavit nejen námitkám, ale i soudu druhých. Síla či slabost stanoviska se tedy musí projevit právě v řeči. Nebude záležet jen na kvalitě stanoviska samého, ale také na tom, jak bude řeči osvětleno, vyzvednuto a předvedeno. Co z toho převládne? Už staří sofisté byli přesvědčeni, že rozhodující je řečová dovednost, a ve prospěch jejich stanoviska svědčí nejen to, že se vyučováním řečnictví zřejmě užívali, ale také postupující profesionalizace příslušných řečnických funkcí v politice, v obchodě i u soudů. Na opačném stanovisku ovšem stojí hrdinská postava Platónova Sókrata: o úspěchu nerozhoduje řečnická dovednost, která má jen dopomáhat k tomu, aby vyšla najevo pravda sama. A k Sókratovi se přidávají nejen náboženští myslitelé a filosofové, ale na jeho straně stojí také věda: i ona vsadila na to, že pravdu lze nalézt a že se obhájí "sama" - právě v kritickém rozhovoru. Ze stejného sókratovského předpokladu vycházejí i všichni obhájci svobody slova: jsou-li dovolena všechna stanoviska, v konfrontaci se vytříbí a ta horší neobstojí, kdežto kdyby se některá předem zakázala, mohlo by se potlačit právě to nejlepší.

Přes obrovské úsilí dvaceti století není spor dodnes rozhodnut. Dá se vůbec rozhodnout? Není otázka špatně položena? Tak u soudu dnes obě strany zastupují profesionální řečníci - advokáti; přesto však výsledky soudních sporů pokládáme obecně za platné a více méně spravedlivé. Jako kdyby se i v setkání profesionálních řečníků přece jen nakonec vyloupila - pravda. Na druhé straně Sókratés sice své odpůrce většinou zviklá argumenty - ale Platón, který to popisuje, je velký mistr řečnického umění, vůči svému učiteli rozhodně ne nestranný. Obojí krajnost, jak holé přemlouvání a "ukecávání" bez účasti rozumných argumentů, tak i nečekaná vítězství bezbranné pravdy, známe z vlastní zkušenosti - i když ta druhá je nepoměrně vzácnější. Na možnost řečového řešení konfliktů se však v každém případě spoléháme - ať už proto, že v řeči vyjde pravda najevo, anebo jen proto, že žádný lepší postup neznáme.

Rozhovory druhého typu se liší hlavně tím, že nemají žádný předem stanovený účel a cíl, že "strany" se v nich teprve tvoří (a zase zanikají) a o nějakém výsledku těžko hovořit. Rozhodně tu nebývají vítězové ani poražení a tak se podobají spíše kooperativním hrám. Obvyklý rozhovor druhého typu si nedělá žádné ambice a má funkci spíše sociální: je to nahodilá, běžná "řeč" na chodbě, v autobusu, v čekárně. Jde v ní jen o to, potvrdit a posílit společenské vztahy, případně navázat nové - být chvíli spolu (Eibl-Eibesfeld 1998:172). Moralizující čeština pro to má nižující, hanlivé výrazy: tlachat, kecat, drbat, Karel Poláček říká "vést řeči". Anglický *gossip* znamená totéž, lépe ale oceňuje skutečný význam této základní formy volného lidského společenství, v němž se jen jaksi mimochodem také šíří informace, tvoří skupiny a "veřejné mínění". Zvláště významná je tam, kde se děje na veřejném místě a kde se k ní může připojit kdokoli: G. K. Chesterton kdysi napsal, že si neumí představit demokracii ve společnosti, která by neznala hospody. Ostatně každý antropolog ví, jak je každá

společnost charakterizována právě tím, jak, kdy a kde v ní lidé tráví společný čas tím, že "tlachají".

I zde se tedy - díky řeči - během hovoru cosi děje, co žádný z účastníků nemohl předvídat. Protože tu chybí předem stanovené cíle, nechávají se účastníci tím víc vést řečí samou: "slovo dalo slovo". Když se příležitost vydaří, vynoří se i téma, které pak hovor soustředí a vede. V takové řeči se může objevit něco, co si sem nikdo z přítomných nepřinesl a vzniklo teprve zde společným a více méně anonymním úsilím. Přesně na tuto možnost spoléháme, kdykoli voláme po "otevřené diskusi" ve vědě, v politice, v osobních problémech, s nimiž si sami nevíme rady. Může se stát, že v rozhovoru tohoto druhého, neúčelového typu se taková rada najde. Snad právě tuto zkušenost má na mysli Platón ve slavné pasáži Sedmého listu, která se zřejmě týká filosofie: "Ode mne jistě o tom není žádného spisu a také nikdy nebude; neboť to nijak nelze povědět jako jiné nauky, nýbrž z hojného soubytí a soužití oddaného té věci najednou, jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se již samo živí." (EP, List sedmý, 341c.)

Docela zvláštní možnosti se ovšem otvírají právě a jen v rozhovoru ve dvou, kde se podle Jana Nerudy "rodí vážnost". Přímý vztah mezi dvěma účastníky rozhovoru nezůstane totiž jen při tom, že "já" hovořím s "tebou". Jak se tyto dvě role střídají, je nám oběma zřejmé, že nejenom "já" vidím a slyším "tebe", ale že také "ty" nějak vidíš a slyšíš "mne". Každý z nás myslí nejen na to, co chce druhému říci a na to, co od něho slyší, ale zároveň si také sám představuje, jak "ty" vidíš "mne", jak vnímáš a rozumíš tomu, co říkám - a konec konců, co si o mně asi myslíš. A ještě dál: co si myslíš, že si myslím já, co si myslím o tobě... Ze samého faktu reflexe plyne, že kdykoli se setkají dvě reflektující bytosti, jsou jako dvě zrcadla proti sobě. Právě tato vlastně nekonečná řada reflexí druhého (třetího atd.) řádu dodává každému setkání ve dvou jeho úžasnou hloubku. Nejen v rozhovoru, ale už i v pouhém setkání pohledů, doteků až po skutečné "odevzdání" sexuální. "Tvář mluví. Manifestace tváře je již rozmluva" (Lévinas 1997:50). Zde všude se totiž nejedná o pouhé kontakty jako mezi věcmi, ale o styk reflexivní, který o sobě i o druhém ví, který se vzájemně odráží a je dokonce provázen neustálou reflexí, byť ne výslovnou nebo dokonce pojmovou.

Jenže každá hloubka znamená také závrať a tedy i nebezpečí. Reflexe může právě tak zesilovat a umocňovat radost a nadšení z druhého a ze vzájemného vztahu, jako na druhé straně překážet a bránit každému otevření, je-li vztah už zatarasen nedůvěrou, podezřením nebo prostě předchozími zkušenostmi. Proto může ze setkání dvou lidí, kteří se vidí poprvé, vzniknout nejen "láska na první pohled", ale i skutečný a hluboký vztah na celý život. Proto může být rozhovor dvou lidí, kteří se dlouho a dobře znají, tak trudný a bolestivý - daleko obtížnější než povrchní rozmluva s úplně cizím člověkem. Jak strhující zážitek vzájemného srozumění, otevření a lásky, tak i neřešitelné krize třeba mezi manželi, kteří se navzájem

omrzeli a každým slovem si jen dál "jdou na nervy", pramení právě z této propasti reflexe. Vzájemná reflexe může povznášet a dávat chvíle, kterým se nic na světě nevyrovná, ale také vytvářet malé domácí peklo, začarovaný kruh bez východiska.

Aby k tomu nedošlo, potřebuje se romantická láska ve dvou rozšířit a otevřít směrem ke třetímu. Tím se mohou docela přirozeně stát děti jako společný záměr a naděje, na něž se pozornost lásky přenese, aby se nestala nebezpečným zahleděním do sebe, ale může to být třeba i společný zájem nebo práce. Nenajde-li se ale odvaha k takovému otevření, může se zmarněný vztah ve dvou naopak uzavřít do své reflexe, která začne každou komunikaci brzdit a otravovat, až ji nakonec znemožní: nemáme si co říci, nemá cenu něco říkat. A právě protože je reflexivní, sám sebou se stále posiluje, takže přetnout tento kruh zklamání, nechuti a omrzení je čím dál tím obtížnější. Narušit jej může například náhlá a pronikavá změna okolností, šťastná nebo nešťastná, která nás oba donutí vyjít z ulity svých zkušeností a předsudků, kde nic nemá smysl, všechno už tu bylo - a začít zase docela obyčejně komunikovat. Může to být skutečná starost, bolest nebo i neštěstí, které nás oba vytrhne z letargie "lásky naruby". A může to být i zásah dobrého psychologa, který pomůže závratnou reflexi vzájemné nechuti překonat právě tím, že ji jako třetí osoba učiní předmětem rozhovoru, že ji tím objektivuje a zvěcňuje a tak teprve poskytne příležitost, abychom my dva zase začali normálně spolu mluvit. V každém případě se ale jedná právě o to, dostat se ven z uzavřeného kruhu reflexí nad reflexemi, což se nejspíše podaří, když přestaneme být sami dva mezi sebou a obrátíme se společně k někomu nebo k něčemu jinému, třetímu. Ale i zde se musí jednat o skutečné otevření, protože jinak se i ten třetí - třeba dítě - může stát jen prostředkem a figurkou závratného kruhu do sebe uzavřené reflexe zklamání a omrzelosti, jež se potvrzuje sama sebou.

Zvláštní formou rozhovoru nebo aspoň oslovení je modlitba, typický projev individualizovaného náboženství. V naší společnosti s ní má zkušenost málo lidí, a tak nás většinou zaráží, že při ní jaksi chybí ten druhý: na oslovení nikdo neodpovídá. Pro věřícího člověka to ovšem vůbec neznamená, že by nebyl přítomen, neboť své podstatné sdělení už Bůh dávno učinil ve svém zjevení i ve svých činech, například v Bibli. Jako je pro kmenová náboženství typické, že se projevují a vyjadřují vždy kolektivně a veřejně, a tedy hlavně v rituálu, vzniká už v rodinném náboženství starověkých zemědělců prosté řečové oslovení božstev. V typickém případě tu živí přednášejí své starosti zemřelým předkům, sdílejí s nimi své radosti a žádají je o pomoc. Ve velkých monoteistických náboženstvích se modlitba ještě víc přiblíží rozhovoru, protože se chápe jako odpověď na Boží slovo, zjevení. Zřejmou funkcí modlitby je na prvním místě vyjádření vděčnosti za život, zdraví, štěstí, jež každý věřící pokládá za (nijak nezasloužené) dary. Na to přirozeně navazuje i starost o zachování této přízně čili prosba a konečně vyjádření lítosti nad vlastním selháním, které vztah k Bohu

narušilo. Nesmíme ovšem přehlédnout ani "latentní funkci" každé modlitby, soukromé i společné, naučené a dokonce i mechanicky odříkávané, danou prostě tím, že modlící se lidé se na chvíli useberou a soustředí na to, co pro svůj život pokládají za to nejdůležitější. Ernst Cassirer dokonce soudí, že "skutečná osoba člověka sebe totiž nachází pouze oklikou přes božské Já" (1996a:237). Významná je ostatně už sama skutečnost hlubokého soustředění a společenství, do něhož účastníci vkládají celé své bytosti bez výhrad a tak, že si nic nenechávají pro sebe. E. Durkheim proto napsal, že rodiny, které se společně modlí, spolu také zůstanou.

4. Pravda, omyl a lež

Konflikt různých názorů a stanovisek, jak jsme právě viděli, před nás staví problém pravdy. Nejnápadněji vystupuje právě tam, kde stojí proti sobě dvě protikladná tvrzení, je ale přítomen všude, kde se něco říká a tvrdí, kde se člověk rozhoduje a hledá, o co by se mohl opřít. Při složitosti současného světa se člověk nemůže orientovat jen podle toho, co vidí a ví - ostatně i v tom se může zmýlit. Stokrát denně přijímáme tvrzení a názory jiných v přesvědčení, že nás neklamou. A protože na jejich základě se musíme rozhodovat a jednat, musíme se na ně spoléhat: dělat i svá vlastní rozhodnutí a činy závislé na tom, zda byla či nebyla pravdivá. Rozlišení pravdy a nepravdy tedy není jen otázka principů a teoretické diskuse: závisí na něm skoro všechno, co děláme.

Problém spočívá v tom, že na sdělení či tvrzení, o něž bychom se chtěli opřít, se jeho pravdivost sotva pozná: pravdivá i nepravdivá výpověď vypadá stejně, řídí se stejnými gramatickými pravidly a používá i stejných slov. Dokonce ani kritérium pravděpodobnosti, k němuž se z nouze často uchylujeme, mnoho nepomáhá. "Pravděpodobné" nám totiž v běžném životě - neplést s matematikou - připadá to, co si v dané situaci myslíme sami tak jako tak, co jsme už mnohokrát zažili. Jenže velké životní příležitosti obvykle přinášejí události nepravděpodobné, výjimečné - jako je výhra v loterii. A naopak těch nejhorších osudových chyb se lidé dopouštějí tam, kde se všichni jako jeden muž společně mýlí právě proto, že jim všem připadá pravděpodobné totéž. Zvláště v masové společnosti, zpracovávané stejnými médii, to ostatně není nic výjimečného.

Rozdíl mezi pravdou a nepravdou předpokládá každá denotativní, konstatující výpověď. Člověk, který tvrdí, že tahle krásná hedvábně bílá houba není muchomůrka nýbrž žampión, tím nechce jen vydávat zajímavé zvuky a i jeho posluchač chápe, že tu jde o závažné sdělení. Ale může se na ně spolehnout, to jest udělat si smaženici? Stejně rozlišení ostatně předpokládá i otázka: pokud se někoho ptám, předpokládám, že se něco dozvím, a zpravidla mi nejde jen o to, aby dotyčný promluvil. Z dosavadního výkladu by se zdálo, že jsou tu jen

dvě možnosti: pravda a nepravda. Pak by možná stačilo uvážit, zda dotyčný houbám rozumí, zda je už dlouho a s úspěchem sbírá, zda mu slouží zrak a paměť, zkrátka, zda se nemýlí. Jenže při bližším přihlédnutí se ukáže, že možnosti jsou nejméně tři: buď je to pravda, nebo se dotyčný mýlí - anebo ví své a chce mne otrávit. Pravda, omyl a lež. Z hlediska smaženice samé vyjdou sice poslední dvě nastejno, jinak je ale mezi nimi propastný rozdíl. Už sama představa, že proti mně stojí člověk, který by mne raději viděl mrtvého, je hrozná - ale setkávají se s ní nejen čtenáři detektivek. I to se může přihodit, znamenalo by to pro mne ovšem něco daleko podstatnějšího než smaženici. O tu už by pak vůbec nešlo.

Možnosti omylu jsme se už dotkli, když jsme mluvili o smyslovém poznávání. Člověk nikdy nevidí "jak to je", nýbrž jen to, jak se mu věci ukazují - ze které strany, v jakém osvětlení nebo souvislosti, v jaké situaci a s jakým očekáváním na jeho straně. Když se mu něco nezdá, je odkázán na stejně nepřímá svědectví ostatních smyslů, případně na svoji zkušenost - a na mínění druhých. Mínění druhých, s lepšími smysly nebo zkušenějších, mu může jistě pomoci, ovšem jen tehdy, pokud "mluví pravdu". Protože druhý se může nejen mýlit jako já, ale může kromě toho ještě lhát, říkat něco, co si sám nemyslí, aby mne uvedl na falešnou stopu, aby mi uškodil. Tato velice závažná a pro člověka i společnost fatální skutečnost - že člověk může lhát - navíc není jen nahodilá, ale patří neoddelitelně k člověku jako takovému. Vyrůstá totiž ze stejného kořene jako naše svoboda. "Druhý, který se vyjadřuje, *nedává* sebe, a právě proto si podržuje svobodu lhát" (Lévinas 1997:178). Tak jako člověka charakterizuje, že na podnět obvykle nereaguje přímo, ale rozmyšlí se a jedná, je pro něj příznačné i to, že může říkat nejen to, co si sám myslí a o čem je přesvědčen, ale i něco úplně jiného. Malé děti s tím dospělí seznamují často tak, že jim říkají "z legrace" zřejmé nesmysly - a pak se tomu společně smějí. Jenže to, co jim takto odhalili, žádná legrace není.

Zdrojem možnosti lhát není tedy řeč sama - dá se také "klamat tělem" - nýbrž to, čemu říkáme "odstup", přetnutí přímých nebo aspoň těsných vazeb mezi podnětem a jednáním, jinak řečeno vynoření lidského vědomí a osoby. Řeč pak už této možnosti jen slouží a dovádí ji k dokonalosti: stejně jako mohu mluvit o tom, co tu není nebo vůbec neexistuje, vyprávět fantastické příběhy a pohádky, mohu vyprávěním také předstírat a klamat. Protože zvířatům tento odstup chybí, zdají se nám bezelstná nebo věrná - jenže to už jsou označení lidská, která s možností lži a nevěry počítají, kdežto zvířeti takové možnosti prostě chybí. Přesně to vystihuje dětská anekdota o psovi, který se sice všechno správně naučí, ale karty hrát stejně nemůže, protože jakmile dostane do ruky žolíka, pokaždé zavrtí ocasem. Naznačuje také, že lidský odstup od situace nezakládá jen možnost lhát, ale vůbec dávat nebo nedávat najevo, co cítím a co si myslím, a naopak vyjadřovat nejen to, co "mám v sobě", ale téměř cokoli, co se mi hodí. Udělat nejen to, co se zdá být samozřejmé a pravděpodobné, ale i něco úplně jiného, čemu mé okolí vůbec nerozumí a rozumět třeba ani nemá.

To, jak se člověk tváří nebo co říká, prostě není funkcí okamžité situace či okolností, nýbrž - přinejmenším zčásti - jeho vlastního rozhodnutí. Alespoň v obvyklých podmínkách: zkušenost ukazuje, že například krajní a nesnesitelná bolest tuto lidskou schopnost přece jen omezuje, a odtud i pokusy vymoci z člověka "pravdu" hladem nebo mučením. Pozoruhodná a vcelku běžná situace, kdy se spolehnu na tvrzení někoho jiného a nezklamu se, protože mi řekl pravdu, tedy zdaleka není tak samozřejmá, jak by se na první pohled zdálo. Pravda jakožto užitečné a spolehlivé sdělení je naopak výsledek několika kroků, z nichž každý může selhat: druhý se může mylit, může lhát a já sám mu ještě mohu špatně rozumět. Omyl a lež jsou tedy vlastně jednoduché a co do výskytu "pravděpodobné", kdežto pravda je to, co potřebuje bližší vysvětlení. Jednoduché to s ní vskutku není.

V úplně triviálních případech se zdá, že pravdivost je vlastnost tvrzení: tak že dvě a dvě jsou čtyři platí vždycky. Ale už výpověď "dnes je pondělí" platí jen jednou v týdnu a je tedy závislá na okolnostech. Ptát se, zda je to výpověď pravdivá bez těchto okolností nemá žádný smysl. Pravda tedy není vlastnost samotného tvrzení, nýbrž závisí na situaci a okolnostech - na kontextu tvrzení. O něco složitější je to se sdělením "prší": také to platí jen někdy, ale protože se netýká skutečností ideálních či konvenčních, jako jsou čísla nebo kalendář, nýbrž přírodních nebo reálných, přistupuje tu další svízele. Zatímco mezi podělkem a úterkem je ostrá, konvencí stanovená hranice, hranice mezi "prší" a "neprší" je neurčitá: může také krápat, mžít nebo mrholit. Stejně je tomu mezi teplým a studeným, velkým a malým, mezi štěnětem a psem nebo mezi louží a rybníkem. Prostě všude tam, kde jenom naše myšlení, poznání a řeč rozděluje nebo vyděluje, ostře rozsekává plynulou, spojitou skutečnost. Důsledky toho, že každý z nás si ji rozděluje trochu jinak a že se pak nemůžeme dohodnout, co je to "málo" a co "hodně", co je domek a co vila, co je růžové a co fialové, všichni dobře známe. Pocházejí z toho, že se do skutečnosti snažíme vnést nějaká absolutní, na ničem nezávislá označení. Naopak tam, kde spojitou povahu skutečnosti uznáváme a spokojíme se s označením poměrným, k nedorozuměním nedochází: většinou se shodneme, která ze dvou tyčí je delší, jablko červenější a tón vyšší.

Nejvíce si ovšem filosofové lámali hlavu s tím, co je vůbec "pravda": podle čeho a jak poznáváme, že něco je a něco není pravdivé? Ne že bychom o tom neměli tušení - v běžných případech rozhodujeme snadno a vcelku spolehlivě. Nedovedeme ale říci, na základě čeho. Na první pohled se zdá, že věc je docela prostá: pravda říká, jak to skutečně "je". Stará scholastická definice pravdy říká, že je to shoda věci a poznání: výpověď "prší" je pravdivá právě když skutečně prší. Tím jsme se ale daleko nedostali. Náš příklad s deštěm totiž nesrovnává výpověď se skutečností, ale jen dvě výpovědi mezi sebou - jednou v uvozovkách a jednou bez nich. A víme, že rozhodnout, zda právě prší, není úplně prosté. Hlavní problém je ale s výpověďmi, které nemáme s čím srovnat, třeba "zítra bude pršet". Zítra to vědět

budeme, ale to už naše výpověď ztratí jakoukoli cenu. Nás zajímá dnes - a kde je ta skutečnost, s níž by se výpověď měla shodovat?

Viděli jsme, že pro lidské jednání může být rozlišení pravdy, omylu a lži nesmírně významné. Pravdivé sdělení může zachránit život - ne ovšem každé. Tak věty typu "tráva je zelená" se hodí do jazykových učebnic, mohou snad posloužit jako tajná šifra, ale jinak nejsou k ničemu. Sdělení, že dvě a tři je pět, má cenu jen pro toho, kdo to ještě neví, a "sdělení", že svět je složitý, nejspíš pro nikoho: každý to ví. Naproti tomu pravdivé vědění o tom, která čísla vyjdou příští neděli ve Sportce, má až do soboty milionovou cenu, ovšem jen za předpokladu, že bych to věděl jen já sám. Čím víc by nás bylo, tím menší budou výhry. V neděli večer to už ví každý a je to většinou jen pro zlost. Cena pravdy se ovšem může měnit ještě dramatictější: tak vědět předem, kde a kdy přijde povodeň nebo zemětřesení, by umožnilo předejít masakru a zachránit spoustu lidí. Museli by té zprávě ovšem uvěřit, to jest nejenom pokývat hlavou, ale zachovat se podle ní, a to včas. To bývá často problém: takové nečekané zprávy znějí tak "nepravděpodobně", že se jim věřit nechce a lidé se často ukonejší, že to snad tak zlé nebude. Tak nechtěla americká armáda věřit, že Japonci napadnou Pearl Harbor, a lidé v Evropě, že by je Hitler skutečně mohl vyvraždit. Když to pak už věděli všichni, bylo na jednání pozdě a zbyla jen spousta zabitých a věta do učebnice dějepisu.

Cenu pravdy, dramatické hledání pečlivě skrývané, zastírané pravdy názorně předvádí detektivka. Pro vraha má pravda, kterou drží sám, cenu života - proto si ji také snaží ohlídat za každou cenu. Je stále nebezpečný hlavně proto, že v zájmu udržení svého tajemství nebude váhat před dalšími zločiny. Konflikt mezi ním a detektivem je naprostý a nedá se vyřešit diskusí. To obojí společnost přímo ohrožuje: kdyby v ní měly převládnout zločinecké způsoby jednání, přestala by být společností, neboť žádný zločinec si luxus společnosti, to jest otevřenosti, pravdy a důvěry, nemůže dovolit. Potřebuje se svým zločinem zůstat sám. Proti němu stojí detektiv jako obránce společnosti, ale pravdu si musí hledat sám, nezávisle na pachatelích. Co mu v tom pomáhá? Předně spolehlivost skutečnosti samé v podobě stop a doličných předmětů: kulky našťestí zůstávají ležet tam, kam dopadly po výstřelu, a krvavé skvrny se netvoří samy od sebe. "S pravdou se shodují všechny skutečnosti, se lží se rychle dostanou do sporu" (Aristotelés, EN:I.8, 1098b). Za druhé různá svědectví a rozpory mezi nimi, a konečně chyby samého pachatele. Dokud chystal vraždu, sledoval cíl a byl tedy ve výhodě. Teď sleduje cíl detektiv, kdežto vrah se snaží zastírat pravdu, to jest předělat skutečnost - jenže ta je tak složitá a navzájem souvislá, že vždycky na něco zapomene.

Pokud je předem známo, že na pravdivosti nějaké výpovědi bude hodně záležet, třeba před soudem, dá se pravdomluvnost svědka různě podpořit. Tak znají všechny společnosti slavnostní výpověď, přísahu: svědčícímu se postaví před oči náboženský symbol, kříž nebo bible, a svědek dá najevo, že ví, jak vážná je jeho výpověď, protože ji dělá před Bohem.

Zároveň si na symbolický předmět sáhne (odtud "přísaha"), jako by se potřeboval o něco pevného opřít: říkat pravdu není vždy snadné. Podpora může být ale i daleko drastičtější. Latinské slovo *testis*, svědek, znamená také varle, protože v nejstarších dobách mu je soudce držel v ruce. V mnohých společnostech musel obviněný přejít přes žhavé uhlí, protože se soudilo, že pravdomluvnému se nic nestane. I když si neumíme dobře představit, jak taková "zkouška ohněm" ve skutečnosti probíhala, je to zvyk tak rozšířený, že snad k něčemu byl. V současných společnostech lidé slibují "na svou čest a svědomí", čímž dávají najevo, že vědí, že selhání by znamenalo ztrátu cti, a svědek před soudem vypovídá pod hrozbou trestu, kdyby lhal. Jakkoli totiž může být lež pro společnost nebezpečná, vyskytuje se v tak různých podobách a s tak rozdílnou závažností, že se nedá v plném rozsahu trestně stíhat. Ke lži navíc nutně patří úmysl někoho poškodit nebo si získat neoprávněný prospěch, což se obtížně prokazuje. Zvláštní forma svědecké výpovědi dovoluje stíhat aspoň tuto mimořádně závažnou a proto i formalizovanou lež.

Svědek se tedy za svoji výpověď staví celou svojí vahou, ručí za ni svojí osobou, protože ji jinak doložit nemůže. Bere na sebe odpovědnost za to, že nejenom nelže, ale že se ani nemylí. Proto je svědectví tak významné, nejenom před soudem: právě ta nejzávažnější sdělení se obvykle nedají dokázat, třeba proto, že se týkají nějaké vnitřní události, kterou není vidět, anebo budoucnosti. Pokud se někdo odhodlá svědčit a potvrdí to třeba tím, že ho jeho postoj stál život, nemusí to jistě znamenat, že by měl pravdu. Docela určitě to ale znamená, že věc, o níž mu šlo, bral víc než vážně - a to je dobrý důvod, aby si jí všimli i ostatní.

Z vážnosti a ceny pravdy přímo plyne i její nebezpečnost. Viděli jsme, že člověku může na něčem záležet víc než na vlastním životě. Pokud je navíc přesvědčen, že věc je stejně závažná i pro druhé lidi nebo dokonce pro každého, může to pokládat za oprávnění, aby je k této věci přivedl, případně přinutil: dělá to kvůli nim, pro jejich dobro! Tím se ovšem jeho pohled na svět podstatně mění. Lidé se dělí na ty, kdo mu pomáhají, a kdo překáží je prostě nepřítel - nejen jeho, ale pravdy samé. Aspoň kus tohoto postoje můžeme vidět za všemi velkými kolektivními lidskými výkony: žádná civilizace, žádná říše, žádný stát nevznikl úplně bez něho. Macchiavelli to viděl zřetelně. Když plul Kolumbus do Ameriky, aspoň zatajil námořníkům, kam je chce dovést, a Pizarro prý spálil lodi, aby jeho vojáci nemohli pomyslet na ústup. Ze všech těchto výkonů našich předků pak ale také kape krev. Až v našem století jí bylo tolik - a "pravdy", kvůli nimž tekla, se ukázaly být tak chatrné - že jsme se zařekli, že si dáme pozor. Proto je nám dnes každý, kdo vidí jen jednu jedinou pravdu a nic kolem ní, kdo je pro ni ochoten obětovat nejen sebe, ale i druhé, předem podezřelý. To je důležitý preventivní krok; zda ale bude stačit, aby se takovým hrůzám předešlo, ukáže teprve budoucnost.

Otázka pravdy a pravdivosti má zásadní význam také pro vědu, i když k vědecké pravdě se dospívá jinou cestou, bez porot a svědectví. Zato jistá podobnost s detektivem tu je: vědecká metoda také předpokládá, že se se svým protějškem, přírodou, nemůže domluvit a k pravdě se musí dostat bez její spolupráce: musí si ji vynutit. To je smysl experimentu: vytvořit přesně reprodukovatelnou situaci, v níž výsledek dá jednoznačnou odpověď na předem položenou otázku (hypotézu). Každá vědecká výpověď je předně denotativní, konstatující, a musí tedy předpokládat, že mezi pravdou a nepravdou je zásadní rozdíl. Jinak by věda nebyla možná. Zdůraznění tohoto rozdílu v evropské civilizaci bylo ostatně jednou z podmínek, které vědu umožnily. Za druhé je to výpověď pokud možno bez kontextu, resp. s přesně definovaným kontextem, která se dá kdykoli ověřit. Díky tomu může být za třetí moderní věda založena na velmi účinné dělbě práce: závazná vědecká metoda umožňuje, aby se každý vědec spoléhal na výsledky svých kolegů a předchůdců. Všechny vědecké výsledky jsou v tomto smyslu kompatibilní a stejně spolehlivé. Jediný omyl ovšem ohrožuje i všechny výsledky, které na něm staví. Omylům se ani ve vědě nelze vyhnout a právě jejich odhalování a napravování tvoří pokrok vědy. Omyl sice není pro vědce žádná ozdoba, k vědě jako takové však nutně patří. Na omyl má vědec právo. Něco úplně jiného je ale i ve vědě lež, to jest záměrné zastírání či překrucování pravdy, které ohrožuje celou stavbu vědy. Tady musí být vědecká veřejnost přísná: kdo se dopustil podvodu, nemá ve vědě co dělat.

Pravda je tedy pro nás jednak to, co nám dovoluje rozlišovat mezi pravým a falešným - a tedy vůbec mluvit -, a za druhé spoléhat na svědectví a zkušenosti jiných. Viděli jsme, že to není vůbec nic samozřejmého, a pokud to tak někomu může připadat, je to obrovský úspěch tisíciletého kulturního snažení zavádět do světa a společnosti pravdu, omezovat omyly a pronásledovat lži. Známe triviální pravdy, které mohou být jak ideální či konvenční, jako že dvě a dvě jsou čtyři, tak takové, které každý vidí. Vyznačují se tím, že nikoho nic nestojí - a tomu odpovídá i jejich hodnota. Naproti tomu ty cenné bývají vzácné a stojí určitou námahu, třeba právě ve vědě. Ty úplně nejcenější se nedají jen tak přijímat, ale zpravidla od člověka něco vyžadují: přinejmenším to, aby se na ně spolehl a aby na ně vsadil. Sem patří zejména pravdy náboženské. S tím je sice, jak jsme viděli, spojeno i nebezpečí zneužití, ale také to k člověku patří: lidský život je svobodný, to znamená nebezpečný. S tím by dospělý člověk měl počítat.

5. Tvář

Už když jsme začali mluvit o osobě, narazili jsme na zajímavou jazykovou stopu: ruské slovo *licó*, řecké *prosópon* i hebrejské *paním* (*p-n-h*) znamenají jak osobu, tak také obličej, tvář, výraz. S ruským a polským *lico* souvisí české líce, líc, líčiti (se), snad i gótské *wlits* (vzhled,

podoba, tvář), staronorské *líta* (hledět, vidět) a tudy i německé *Ant-litz*, obličej. Řecké *pros-ópon* souvisí zřejmě s kořenem *óps* (oko, tvář, podoba, obličej) a slovesem *opsomai* (vidět, hledět), kdežto předpona naznačuje opozici či vstřícnost. Ke stejnému hebrejskému kořeni *p-n-h* patří významy jako "obrátit se, čelit", "tvář" a "osoba", zejména Hospodinova, a obraty jako "před jeho tváří, očima, pohledem". Souhrnem lze tedy říci, že je tu jednak zřejmá a podstatná souvislost osoby s tváří a výrazem, který se soustřeďuje zejména do pohledu očí, jednak význam opozice, vstřícného postavení "tváří v tvář", a konečně důležitý význam "před tváří", tj. před očima někoho jiného, který pak může příslušné věci posoudit a dosvědčit.

Význam masky (*persona*), kterým jsme se už zabývali, zdůrazňuje jakousi základní nepřístupnost druhého člověka v jeho osobě samé, v jeho "nitru" čili myšlenkách a záměrech, o nichž se mohou jen nepřímo dohadovat na základě jeho jednání v různých rolích. Naproti tomu souvislost "tváře" staví do popředí stejně zřejmou okolnost, že druhý člověk, který stojí proti mně, není mrtvá maska, nýbrž osoba, do níž sice nemohu nahlížet, která se však právě prostřednictvím své tváře nějak sama vyjadřuje a "tváří". Druhý se mi sice ukazuje jako věc mezi věcmi, o jeho osobě se však dozvídám jen to, co ona sama jako tvář vyjadřuje. Toto vyjadřování sebe samé může samozřejmě být i prostředkem klamu, jak plyne už z předchozí analýzy omylu a lži. V každém případě se ale živá tvář (lidská, ale do jisté míry i zvířecí) sama o sobě liší od pouhého vzhledu neživých věcí svojí účastí a aktivitou, tím, že vyjadřuje nejenom různé obsahy či referenty, nýbrž také sama sebe. Skutečné poznání druhého tak nepochází z mých představ ani z mého pozorování, nýbrž z toho, že poslouchám a přijímám, co vyjadřuje on sám. "Způsob, jak se představuje Jiný a jak překračuje *ideu Jiného ve mně*, nazýváme tváří" (Lévinas 1997:35). Toto vyjadřování je ovšem jejím svrchovaným projevem, který se vymyká přímému vlivu mého násilí: nemám je v moci ani v ruce.

Okamžik, kdy člověk poprvé tento rozdíl postřehne a zaznamená, je podle Emmanuela Lévinase rozhodujícím zlomem životního vývoje každého jednotlivého člověka. Prvotní elán, s nímž se lidské mládě pouští do poznávání a osvojování světa, naráží na různé překážky. Věci, jichž by se chtělo zmocnit, jsou příliš těžké, tvrdé nebo vzdálené, nedají se uchopit do ruky a mohou být dokonce chráněny mříží nebo stěnou. V počátečním rozběhu existence se malý člověk učí s těmito překážkami zacházet, některé překonávat a jiné obcházet. Rozvíjí svoji zatím nevinnou a nic netušící svobodu tím, že se zmocňuje všeho kolem sebe a šíří svou faktickou moc nad světem dál a dál. Tato naivní svoboda, omezovaná pouze odporem předmětů jejího zájmu, tvoří přirozenou fázi lidské existence, která ještě nezná žádná vnitřní, vlastní omezení - a člověk se do ní v životě často vrací, jak prosazuje a rozšiřuje svoji moc. Dříve nebo později však narazí na "překážku" úplně zvláštního druhu. Je to tvář druhého. Protože se druzí lidé vyskytují také jako věci mezi věcmi, může člověk její zvláštnost přehlédnout nebo zanedbat a zacházet s druhým jako s věcí: může se ho zmocnit, může ho

přemoci, k něčemu přinutit a může ho také zabít - zejména zezadu nebo z dálky, když mu nehledí do očí.

Dříve nebo později by se však měla naskytnout příležitost, kdy si její podstatné odlišnosti všimne a kdy přijme její výraz. Lévinas hovoří o "setkání s tváří". V tomto setkání není rozmach zmocňující se síly zastaven překážkou, mříží nebo zdí (Lévinas 1997:174). Tvář jej naopak zarazí jen tím, že je nahá, nechráněná a bezmocná. Zato na rozdíl od neživých věcí se sama vyjadřuje, mluví - ne nutně jazykem. Vyjadřuje však na prvním místě kategorický, ničím nepodmíněný příkaz: "Nezabiješ." K setkání s tváří dochází právě a jen tam, kde člověk zaslechne toto sdělení, přijme je a zařídí se podle něho: poslechne. Co se s ním v této chvíli stalo? Uvědomil si, říká Lévinas, že jeho svoboda není omezena jen tím, co fyzicky zmůže a dokáže, ale že jí zatím chybělo jakékoli oprávnění. Je jeho svoboda byla až dosud jen výkonem a stupňováním moci a že jí cosi podstatného chybí: že není legitimní, dokud si vedle otázky "mohu?" nezačne klást také otázku "smím?" Teprve příkaz tváře, nahé a bezbranné, může člověku otevřít oči a poskytnout příležitost, aby nahlédl tento podstatný rys svého lidského poslání. Lévinas mu říká "etická existence".

Teprve s přijetím a uznáním základního příkazu tváře, příkazu "nezabiješ", se naivní a "egoistická" lidská existence stává skutečnou, to jest lidskou svobodou. Nepodrobila se totiž větší síle a přemoci, neustoupila z donucení nebo z nutnosti, ba ani pod tíhou nevývratných argumentů, nýbrž sama a dobrovolně přijala příkaz, opřený o bezbrannou autoritu tváře. Přijala jej jako svobodný závazek - a teprve tím vstoupila do lidské společnosti. Neboť ještě daleko dříve a základněji, než se objeví jakékoli pokusy o organizování lidského společenství, je sama existence takového společenství podmíněna právě tím, že každý člověk už přijal svobodný, ničím nevynucený a nezdůvodněný závazek "nezabiji". Právě proto, že je svobodný, je také tak pevný a spolehlivý, že na něm lze budovat společnost, kde se lidé nemusí jeden druhého bát.

Setkání s tváří tak v Lévinasově pojetí člověka zaujímá podobné místo, jako rituály dospělosti v předliterárních společnostech: mladý člověk zde prokazuje, že je schopen stát se platným členem společnosti dospělých. Zde to prokazuje tím, že chápe rozdíl mezi věcí, jíž se lze zmocnit a kterou lze ovládat, a druhým, který je svoboda - stejně jako já. Pochopil a přijal, že zásadní nepřístupnost druhého se nikdy nedá zlomit: druhého lze zabít, ale ne prohlédnout. Člověk, který se setkal s tváří, už ale také ví, že nemá smysl vlamovat se "do osoby" druhého násilím: znásilněný člověk už není sám sebou. Jediný způsob, jak se s druhým setkat, je slyšet, vnímat, co vyjadřuje sám ze sebe. Přijetím závazku "nezabiješ" je druhý uznán ve své svobodě a ve své nedotknutelnosti, takže se může otevřít v řeči. A tam, kde jsou lidé schopni a ochotni mluvit, kde je všestranná "způsobilost ke slovu", je podle Lévinase (1997:11) také mír. Právě řeč dále vyžaduje, aby se člověk ke druhému nepřikrádal zezadu, aby ho

neobcházel, ale přistupoval k němu čelně, tváří v tvář: to je Lévinasův výměr spravedlnosti. Setkání s tváří, mír a spravedlnost nakonec také dovolují, aby člověk spolu se závazkem "nezabiješ" převzal za druhého i odpovědnost. To už není jen lidská samozřejmost, ale sama podstata vyvolení: vyvolení spočívá v tom, že mohu převzít odpovědnost, protože vím, že jen tak se mohu stát sám sebou. "Neodpovím-li sám za sebe, kdo za mne odpoví? Ale odpovídám-li jen sám za sebe, jsem to ještě já?", cituje Lévinas z Talmudu.

Lévinasův výklad geneze lidské osoby, jak jsme jej právě stručně reprodukovali, může být pro leckoho překvapivý. Nevychází totiž ze skutečností, jež by mohl prostě konstatovat vnější pozorovatel, ale z vnitřní zkušenosti jednotlivého člověka. Stav nevázané svobody poněkud připomíná Hobbesův "přírodní stav", *state of nature*, u Lévinase však to není model společnosti, nýbrž individuální zkušenost. Nekončí rozumovou dohodou a společenskou smlouvou ke prospěchu všech, jako vzniká u Locka stát, nýbrž zase něčím, co ze zkušenosti známe: náhledem, že tato svoboda není oprávněná a že ji mohu legitimovat jen sebeomezením, dobrovolným uznáním toho, co člověk nesmí - ne proto, že by se bál trestu, ale protože objevil, že jen tak se stane člověkem. Podstatné je, že setkání s tváří otvírá skutečný lidský vztah, který je vždycky vztahem ve dvou. Vnější pozorovatel o něm nemůže říci nic podstatného, protože se ho neúčastní. Ale i účastníkům se o něm obtížně mluví právě proto, že je to skutečný vztah, jehož vnější, jevová stránka je docela nepatrná a hlavně nezajímavá: není to žádný fenomén nebo dokonce věc. Vztah ke druhému nelze popsat ani jako intenci, zaměření vědomí na předmět. Druhý v něm totiž nevystupuje jako předmět, nýbrž svobodný, autonomní zdroj své vlastní aktivity, které se já sám mohu jen otevřít. Ti, kdo vztah vytvářejí, se v něm sice mohou jeden druhému plně otevřít, nikdy však nesplynou, protože zůstávají oddělenými bytostmi, osobami. Kdyby jimi přestali být, neměli by už například o čem hovořit a nemohli by pokračovat v tom, čím řeč podle Lévinase bytostně je: nabízením vlastního světa tomu druhému (1997:153).

Tvář čili osoba druhého si tak zachovává svoji svobodu a nezávislost, není jen zrcadlovým obrazem mé vlastní vnitřní zkušenosti, *alter ego* jako u Husserla, protože druhý se vůbec nekryje s představou, kterou bych si o něm utvořil. Jeho výraz mne neustále překvapuje a ve vztahu vždy víc dostávám než dávám. Ať jsme si sebevíc blízcí, přece si každý ve vztahu uchovává své tajemství - ne jako "soubor utajovaných skutečností", ale právě jako nikdy nečekанý přesah, vnitřní bohatství a štedrost. Skutečný vztah není ani prostá směna a v tomto smyslu pro žádného z účastníků není symetrický: účastník vztahu vždycky ví, že dostává víc než dal. To jen vnější pozorovatel, který o vztahu nic neví, může uvažovat o tom, pro koho z nás je výhodnější a počítat "má dáti - dal". Zevnitř vztahu se o nic takového nejedná.

Přijetím Lévinasova východiska se také rozplyne zdánlivý rozpor, který nás provázel od počátku: jak může být člověk svébytnou, samostatnou osobou, "monádou", jak si

představoval Leibniz, a zároveň být závislý na podpoře druhých, jak ví každý psycholog a vychovatel? Lévinasovo pojetí vztahu, který nijak neruší samostatnost těch, kdo jej tvoří, protože ji naopak přímo vyžaduje, nabízí prosté vysvětlení. Člověk se stává osobou ne díky jakékoli "podpoře" druhých, ale pouze tím, že je přijímán do vztahů, které jeho nezávislost nejen neruší, ale budují. Jsou to tyto vztahy, které mu osobní růst umožní. Ostatně otázku vzniku osoby si Leibniz nikdy nekladl. Člověk se také nestává osobou proto, aby se v sobě uzavřel, nýbrž aby mohl dávat - a k tomu nutně potřebuje, aby i druzí byli osobami. Není to dokonce ani tak, že by se člověk nejdříve stal osobou a potom teprve hledal setkání: bez setkání s tváří druhého se osobou nikdy nestane. Právě pojem tváře zdůrazňuje, že osoba není sama pro sebe, ale jen v setkání s jinou tváří, tváří v tvář. Na zvláštní účinnost setkání tváří v tvář, jež je "prototypem sociální interakce" a při němž je pro mne druhý "reálnější než já sám", upozorňuje i Berger s Luckmannem (1999:34). Sám sobě jsem totiž přístupný pouze v reflexi, kdežto druhý vystupuje bezprostředně a nabízí mi tolik projevů své osoby, že se tím přece jen omezuje možnost nepochopení. Konečně při všem zdání esoteričnosti stojí Lévinasův výklad pevně na zemi: vychází například z toho, co ví každý dobrý ekonom, že totiž do každé činnosti je třeba nejdříve investovat a teprve pak lze čekat výsledky. Právě tak je to i se zralým lidským vztahem. Rozdíl je jen v tom, že ve skutečném lidském vztahu oba účastníci "vědí", že investuje především ten druhý. Tak ve vztahu matky a dítěte je zřejmé, že investuje matka - ale ta ví, že tou podstatnou "investicí" do jejich vztahu je dítě samo.

6. Čest, ctnost a úcta

Člověka, který právě něco slibuje "na svou čest", bychom asi uvedli do rozpaků, kdybychom se ho zeptali, co to vlastně je? Ale i když o své cti obvykle nemluvíme, velice by se nás dotklo cokoli, co by ji uvedlo v pochybnost. Poškodit něčí čest je dokonce trestný čin a soud o tom dokáže rozhodnout. O tom, co to je, snad něco napoví zase původ slova. Čest zprvu znamená něco, co si člověk vymůže na jiných a mezi nimi: uznání, postavení, autoritu. Souvisí s mocí a bohatstvím a vykazuje se tím, že ji člověku prokazují jiní, zejména ti, kdo na něm závisejí. Co si z toho zbylo ještě v gestu, jímž vojáci vzdávají "poctu" zbraněmi. Samo slovo se odvozuje od praslovanského slovesa *čisti* s významem "mít pozornost, zřetel k něčemu", jako v ruském *sčítat' a učít'vat'.*(Machek 1971:101) Odtud pak také "počítat", tj. pokládat za někoho, "číst" a "čítat". Ostatně na otázku, kdy přijde zboží, můžeme dostat i dnes odpověď: "Počítám, že příští týden" - a nerozumí se tím nějaký aritmetický výkon. V době našich babiček se hostů ještě ptali: "Čím vás uctím?" a mysleli pochopitelně to, co přijde na stůl. Odtud je pak čest jakási výslednice tohoto "pokládání za něco". V tomto vnějškovém smyslu lze čest také vyžadovat a vymáhat, případně, je-li nějak ohrožena nebo poškozena, také bránit - například v souboji. Totéž pochopení je zachováno i v pojmu ctižádosti a

ctižádostivého člověka, jemuž se jedná právě o vyniknutí a různá vyznamenání. Čest znamená tedy výsledek, souhrn úcty a respektu, prokazované veřejně jinými jako uznání stavu, postavení, případně zásluh. Zní to sice trochu archaicky, ale ještě dnes lze zdvořile říci, že nějaké pozvání je pro mne "čest", rozumí se pocta.

Těžiště tohoto původně vnějškového a veřejného pokládání, počítání za někoho a prokazování poct se pak - zřejmě v souvislosti s pokračující individualizací a rostoucím významem osoby v pozdním středověku - přesouvá jinam. Od toho, zač mne pokládají jiní, se posouvá k tomu, zač se pokládám já sám. Podobným vývojem prošlo i slovo "svědomí": původně "svědecká výpověď" a "společné vědomí o něčem" se stává vědomím o vlastních činech a nakonec o vlastní odpovědnosti (Machek 1971: 595). Křesťanský důraz na vlastní svědomí, které právě v té době začíná převažovat nad představou veřejného "posledního soudu", vyžaduje, aby člověk stále sledoval a hodnotil své vlastní jednání. Aby si své činy přičítal a aby za ně odpovídal se všemi důsledky. Také čest (zejména čest městského občana na rozdíl od šlechtice) pak přestává být záležitostí vnějších projevů a stává se výsledkem tohoto vlastního sledování a hodnocení sebe sama, ovšem včetně vlastní "pověsti". Čest a svědomí pak mohou stát vedle sebe téměř jako synonyma, s tím významovým odstínem, že svědomí je zcela vnitřní a osobní a týká se jen osobního vztahu k Bohu ("nechci ti sahat do svědomí"), kdežto čest spíše občanská a zahrnující právě i veřejnou pověst. Zatímco svědomí si může člověk zatížit jen vlastním jednáním nebo nejednáním, na cti přece jen zůstává jakási veřejná, zvenčí přístupná stránka. Tak může pomluva poškodit moji pověst a tedy i čest, kdežto mého svědomí se dotknout nemůže.

V současném pojetí je tedy čest sice cosi vnitřního, o co musí člověk pečovat sám, nicméně vzniká, roste i upadá v důsledku zvenčí pozorovatelných a hodnotitelných vztahů. Čestný člověk je pak ten, kdo si tyto okolnosti uvědomuje, bere je vážně a jedná podle toho: komu je právě čest alespoň jedním ze životních cílů či hodnot. Jak se to projeví navenek? Necháme-li stranou stopy vnějškového pochopení cti, jako jsou třeba spojení "čestná funkce" nebo "čestná povinnost", starost o vlastní čest musí začínat bedlivým sledováním vlastního jednání, neboť právě odtud jí hrozí všechna vážnější nebezpečí. Řekli jsme, že čest je jakási výslednice, souhrn, a týká se tedy nejen přítomné chvíle nebo role, ale života jako celku. Čest tudíž ohrožují i minulá jednání, zejména pokud s nimi nejsem spokojen, byl bych raději, kdyby se nestala a snažím se je tedy nějak skrýt. Už samo podezření, že člověk cosi ze své minulosti skrývá, na cti rozhodně nepřidá: nejspíš dobře ví, proč to dělá. Svoji minulost člověk čestným způsobem změnit nemůže, může se k ní však čestně postavit: může si ji přiznat a přičítat sám. Ani problematické a dokonce podlé činy minulosti nemusí totiž čest člověka příliš ohrozit, pokud se k nim jako k takovým sám přiznává: ostatně i u soudu platí přiznání za polehčující okolnost, jakkoli na činu samém nic nemění.

Společensky je podstatný právě fakt vlastního přičítání, od něhož se odvozuje i právní termín "příčetnost". Kdo to dokáže, a je tedy "příčetný", prokazuje, že dosáhl jistého stupně osobní zralosti a dospělosti, a to stupně prakticky a společensky velice významného. Jen u příčetného člověka, který vidí svůj život jako celek, nehrozí, že by o dnešní dohodě za týden nic nevěděl a byl upřímně překvapen, když se mu o ní zmíníte. Překonal totiž stadiu majora Terazkyho: "Čo bolo, to bolo. Terazky..." Jen na příčetné lidi se lze více méně spolehnout, což je v běžném životě to nejcennější. Praktická příčetnost, schopnost či dokonce zvyk přičítat si své minulé činy a jejich důsledky, je nejvýznamnější rys dospělosti: u malých dětí víme, že ji očekávat nemůžeme a můžeme se tedy srdečně zasmát, když se vymlouvají, svádějí všechno na jiné a úpěnlivě "zatloukají". Při tom však nemůže zůstat. Nejpozději ve chvíli, kdy se mladý člověk dožaduje své nezávislosti a samostatnosti, mělo by být zřejmé, že je také příčetný, to jest odpovědný za to, co dělá. Obojí spolu úzce souvisí. Příčetnost se sice na první pohled vztahuje k minulosti, má však podstatný vliv na přítomné jednání. Příčetný člověk totiž ví, že se svého činu nikdy úplně nezbaví - a jedná tedy podle toho. Zdá se, že pochopil Sókratův hlavní argument proti zločinu: kdo zabil, bude žít celý život s vrahem.

Lze ovšem namítnout, že ke své minulosti se člověk může přihlásit také úplně cynicky: "A co má být?" To je sice pravda, je to však postoj nejen krajně nemravný, ale i společensky obtížný, a tudíž - zatím - vzácný. Člověk je totiž, jak přesvědčivě ukázaly sociálně psychologické testy, do té míry společenská bytost, že takový zásadní rozpor se svým okolím špatně snáší (Aronson 1980:18nn). Musel by tedy buď žít v izolaci, anebo ve společnosti, která nad jeho ničemností mávne rukou a mlčky ji "spolkne". Holý cynismus je tedy trvale možný jen ve společnosti, která je podobně cynická. Teprve pak by byl vážným nebezpečím. Ani to ovšem není vyloučeno.

Viděli jsme, že role, kterou člověk přijme, může trvale poznamenat jeho osobu. To platí i zde: člověku, který soustavně pečuje o svoji čest a o své svědomí, se to může stát zvykem, habitem. Takové aspoň na první pohled samozřejmé péči o čest a svědomí, o níž dotyčná osoba sama často ani neví, říkáme ctnost. Také tento pojem, devalvovaný moralizováním, je třeba rehabilitovat a obnovit. Pro to je předně třeba připomenout, že je původně synonymem zdatnosti a že první, základní ctností je ve všech kulturách statečnost: bez ní jsou všechny ostatní dobré stránky člověka stále v ohrožení. Za druhé je pro ctnost podstatné právě to, že je zvykem, samozřejmostí: je jedním z těch naučených, kulturních automatismů či odlehčení, které člověku umožňují jednat a rozhodovat se rychle - a přitom dobře. Ctnost není nic jiného, než tato úžasná schopnost a jistota, s níž člověk činí základní rozhodnutí jakoby mimochodem, bez zvláštního úsilí a křeče, takže se i vnějšímu pozorovateli zdají být vlastně samozřejmá. Bystří pozorovatelé a životopisci takových lidí se shodují v tom, že je charakterizuje právě lehkost a jakási samozřejmost, která je ovšem zřejmě získaná dlouhým

soustavným úsilím. Ale chce-li člověk něco skutečně vytvořit nebo dokázat, nemůže všechen čas a energii spotřebovat na tato běžná, elementární rozhodování a potřebuje tedy právě "ctnost".

Západní filosofická i náboženská tradice věnovala ctnosti velkou pozornost: ctnost je tématem většiny Platónových dialogů - zejména otázka, zda se jí lze naučit - je to téma Aristotelových etik, myšlení stoického i křesťanského. Zejména u pozdějších autorů se však pozornost soustředila na ctnost jako stálou a neměnnou vlastnost určitého člověka, a odtud na třídění různých ctností, na sestavování seznamů a určování obsahu jednotlivých ctností a jejich opaku - právě tak habituálních neřestí. Takové třídění deseti neřestí "z vášně" a osmi "z hněvu" obsahuje už Manuův zákoník (7.47 n) a v evropské tradici hrály velkou roli seznamy neřestí v Pavlových listech (např. Ř 1,29n, 1K 5,10, 1K 6,9 a Ga 5,19), zčásti ovlivněné stoicismem a jeho odsouzením "vášni". Hlavní myšlenkou je tu však nedostatek rozumu, slitování a lásky. Pro Kanta jsou hlavními neřestmi lenost, zbabělost a falešnost, přičemž pro poslední dvě ovšem nalézá pozoruhodnou omluvu: nebýt zbabělosti, bylo by ještě víc válek, a jen díky falešnosti se v každém spiknutí najde denunciant (1798:276). Ale vraťme se k seznamům ctností. Jakkoli se takové práce dnes znovu objevují, zdá se, že právě tento směr vedl k postupnému zvěcnění pojmu ctností, které se stávaly předpisy ke správnému jednání a dostaly tak povahu pravidel. Jenže ctnost, jakkoli habituální, je přece jen snahou o "čest", to jest o vynikání nad průměr, a nedá se tedy dobře popsat pravidly. Tuto nesnáz viděl už Aristotelés a pokusil se ji obejít tím, že chápal ctnost jako něco mezi, rozumovou volbu jakéhosi středu mezi dvěma krajnostmi - neřestmi, mezi nedostatkem a přebytkem (EN 1106b36). Tak je podle něho statečnost někde mezi zbabělostí a nerozumem, štědrost mezi lakotou a mrháním. To se ovšem týká jen jejich obsahového určení a vymezení, kdežto "co do dokonalosti je ctnost tím nejvyšším". Přesto však ani tento výměr nevystihuje ctnost jako vynikání a - přes výslovné varování Aristotelovo - navozuje právě představu průměru, "zlaté střední cesty", jež nemá s ctností mnoho společného.

Kromě toho se při prudkých změnách lidského a společenského prostředí sama povaha "zdatnosti" resp. "statečnosti" také mění a sebelépe míněná pravidla beznadějně zastarávají. Domnívám se, že to je hlavní příčina, proč se sám pojem ctnosti nakonec stal něčím směšným. Ctnostem, podobně jako jiným vrcholům, které člověk obdivuje, soustavná tematizace příliš nesvědčí. Umělec, který by chtěl namalovat krásu, nemá velkou šanci - podobně jako spisovatel, který by chtěl napsat vrcholné dílo: krásu, hodnotu i ctnost může člověk potkat jen v jednotlivých krásných věcech, vtipných příbězích a skvělých činech (Ruyer 1994:174). Právě proto, že se jedná o výkony doslova "špičkové", závislé na "šťastném nápadu" nebo dokonce na okolnostech, někdy se podaří a ještě častěji ne; to se ovšem pozná až dodatečně, někdy až po velmi dlouhé době. Rehabilitace ctnosti se tedy musí

obrátit jinam: místo výčtu a popisu jednotlivých "ctností" by měla oživit představu a pojem ctnosti jako takové a její jednotlivé formy ponechat vynalézavosti a tvořivé práci těch, kteří o svoji čest a svědomí chtějí pečovat.

Pojem ctnosti je třeba dále zřetelně odlišit od mravních a etických pravidel. Ta jsou jistě nutnou součástí každé kultury a žádná společnost bez nich nemůže být. O významu příkazu "nezabiješ" jsme už hovořili. Tato pravidla, která lze i stručně vyjádřit - viz např. biblické Desatero (Ex 20,1nn; Dt 5,7nn) - mají ale obvykle formu zákazů a v každém případě vymezují jen jakési obecné a nutné minimum, jež mír ve společnosti vyžaduje. Proto také jejich dodržování každá společnost vymáhá, ať už spontánně např. napomenutím nebo posměchem, anebo v civilizovaných společnostech cestou práva. Tím by ovšem neměl vzniknout dojem, že kdo se podle nich řídí, dosáhl už všeho, čeho člověk dosáhnout může. ®e v prostoru, vymezeném těmito zákazy jsou všechna jednání stejně dobrá. Právě zde vstupuje do hry ctnost, zdatnost nebo "výtečnost" jako snaha o vyniknutí či "pozitivní deviace" v této oblasti. Ctnostnému jednání nejde jen o udržení základní úrovně slušnosti, nutné pro lidské spolužití, nýbrž o čest a svědomí, o dobré a ještě lepší jednání, které oslovuje a přitahuje, strhává k napodobení. Nechce vyhovět normě, ale vyniknout nad ni. A samozřejmost či habituálnost ctnosti je pak jistou ochranou před exhibicionismem, kterému jde víc o ohlas než o jednání samo.

Konečně je zřejmé, že právě o ctnosti v tomto pochopení se těžko hovoří a ještě hůře píše. I to může být důvod, proč se evropská tradice tolik věnovala obsahovému popisu jednotlivých "ctností". Lidé, kteří ctností vládnou, o ní nemluví: nemají k tomu žádný důvod. Je pro ně tak přirozená a samozřejmá, že o ní nevědí. Pro nás ostatní tkví nesnáz v tom, že skutečná ctnost je tak silně osobní, vynalézavá a jedinečná. Toho, co se dá říci o ctnosti obecně, je vlastně málo, a popis, vylíčení hrdinských životů patří životopiscům. Ne že by ctnostní lidé v naší době nebyli, tato skeptická doba však "ctnostným" životopisům příliš nepřeje. Vyžaduje pochybnosti a kritiku, pečlivé dokládání každého tvrzení - a na to je ctnost, jak už tušíme, až příliš křehká. Nicméně význam, jaký hrdinské životopisy a příběhy vždycky měly, zejména pro mladé lidi, nelze ani v současné době ničím jiným nahradit. Skandály a skandalizacemi jistě ne, a i "hrdinské" poselství kovbojek je přece jen příliš dětinské a jednostranné.

Čest a ctnost připravily půdu pro stručné obhlédnutí pojmu úcty. I ta znamená původně prokazování poct, gesta a rituály uctívání - například právě pohostinnosti, o němž jsme se zmínili. Podobně jako v předchozích případech i zde se těžiště postupně přesunulo k úctě, která se neprojevuje formalizovaně, až se nakonec mohlo zdát, že ze společnosti vymizela úplně. To jistě není pravda a i když úctě dnes konkurují mediálně efektnější fenomény, jako je sláva, popularita nebo známost, mimo mediální svět ji nahradit rozhodně nemohou. Zakládají se totiž právě na masových, mediálních kritériích, v nichž může vyniknout jen "veřejný",

mediální člověk: zda je to zpěvačka, politik, bankéř, vědec, automobilový závodník nebo zločinec není důležité. To, co mají společné, jsou mimořádné výkony, kdežto jejich osoby se této soutěže neúčastní. Naproti tomu úcta může platit vždycky pouze osobě - a nemohou ji prokazovat noviny, nýbrž zase jen osoby.

V naší souvislosti nás ostatně nezajímají tolik ti, *jimž* se úcta prokazuje, jako spíš ti, *kdo* ji dovedou pocítit a prokazovat. Vztah úcty totiž musí začít tím, že si člověk sám všimne něčeho, čím vyniká někdo jiný: kdyby tento jiný své vynikání dával hlasitě najevo, aspiroval by na známost nebo slávu, a ty se s úctou špatně snášejí. Výtečnost člověka, kterého si mám vážit, k němuž bych měl cítit úctu, musí tedy být aspoň do jisté míry skrytá, nenápadná - nejlépe je-li to můj vlastní objev. Čím víc je "můj", tím spíš má nárok na úctu právě ode mne. Pro vztah úcty také nehraje žádnou roli, zda předmět mé úcty patří ke "světové špičce", mezi *top ten*, nýbrž může to být docela nenápadný, obyčejný člověk, jehož výtečnost vidím jen já sám. Vynikání či výtečnost druhého člověka ve mně za druhé nesmí probudit ani stín závidosti a zlomyslnosti. To je zvlášť obtížné: co vyniká, to také provokuje. Na člověku, jehož si vážím, jsem dále musel objevit aspoň něco, čemu bych se sám rád podobal - a úcta vyjadřuje, že dobře vím, jak k tomu mám daleko. Jen tak lze pochopit zdánlivě paradoxní jev, že čím je kdo lepší řekněme pianista, tím víc a lépe si umí vážit těch ještě lepších, kdežto kdo nic neumí a ničím není, neváží si nejspíš nikoho. Vážit si mohou jen těch, kteří mně samému něco ukázali, objevili, kteří mne pro něco získali nebo nadchli - a úcta je tak v samém jádře projev velmi osobní vděčnosti. Lidé, které takové štěstí nikdy v životě nepotkalo, ji proto vůbec nemohou pochopit a zaměňují ji s úplně jinými věcmi: s podlézavostí, bázlivostí, s nedostatkem hrdosti a sebedůvěry. Ty by se ovšem projevovaly úplně jinak. Tak podlézat má smysl jen živým, kdežto úctu cítíme velice často k těm, kteří dávno zemřeli. Lidé, jimž chybí hrdost a sebedůvěra, se přimykají k silnějším, stávají se fanoušky a potřebují, aby jich bylo mnoho. Naopak úcta znamená také "uctivý" odstup, potřebuje si zachovat svoji samostatnost - a respektuje samostatnost i soukromí toho, ke komu se obrací. Je to tedy projev i výsada zralé osoby.

7. Po dobrém a po zlém

Při analýze rozhovoru se ukázalo, že může mít velice různé podoby v závislosti na tom, jakou plní funkci: od zcela samoúčelného popovídání, kde se jedná právě a jen o lidský vztah, přes tematický rozhovor či dialog sokratovského typu, kde se v řeči může vynořit nová, netušená pravda, až po rozhovory ryze účelové, kde účastníci sledují své předem stanovené cíle a s partnery se setkávají jen proto, aby jim k těmto cílům pomohli. Jakmile jich dosáhnou, anebo když se ukáže, že partneři se k tomu nehodí, rozhovor může skončit: nemá už žádný důvod. Z

povahy lidské svobody a oddělenosti plyne, že se tyto typy mohou nejen různě prolínat a přecházet jeden do druhého, ale že různí účastníci mohou tentýž rozhovor chápat odlišně: ve skupině lidí, kteří si chtějí pohovořit, se vyskytne někdo, kdo je chce využít. Pokud rozumíme významu lidské řeči, nepřekvapí nás, že velice podobně je tomu i s lidskými vztahy vůbec.

V Praze žije asi milion lidí, to znamená pro každého z nás celkem milion různých možných vztahů. Tolik jich nikdo nezvládne: každý vztah stojí totiž čas. Proto se ve městě s většinou lidí míváme stejně netečně jako naše auta, jen tu a tam někdo do někoho narazí. Netečně neurčitý výraz tváře, typický pro obyvatele měst třeba v metru, je tedy především jakousi sebeobranou proti přesile možných vztahů, které by se tu nabízely. Sousedy ráno pozdravíme, s kolegy a známými prohodíme pár slov, kdežto trvalejších vztahů, kterých si ceníme a hledíme, máme každý jen pár. S některými se vídáme pravidelně v zaměstnání, čas od času si zavoláme, jdeme na návštěvu nebo společně někam večer. Tak jako člověk nežije jen myšlenkami a řečí, ale potřebuje občas také jíst, vyžaduje si každý hlubší vztah, aby ho spoluvytvářely i věci hmotnější. Aspoň ke svatbě nebo k vánocům hledíme přátelům obstarat něco, co by jim udělalo radost: dárek.

Už jsme hovořili o tom, že v dávných společnostech, kde se lidé potkávali mnohem méně, bylo dávání darů nesmírně důležité: lidé se navzájem potřebovali, nejen jako dodavatelé a odběratelé, nýbrž jako jednotliví, určití lidé - osoby. Potřebovali dobré osobní vztahy. V moderní městské společnosti máme spíš opačný problém: lidí je mnoho a my si potřebujeme vybírat. Ale i pro nás k dobrému přátelství patří také dávat a dostávat. Také dávání je ovšem různé: žebrákům na ulici dáváme (malé) peníze, protože to zřejmě potřebují, možná i pro klid svědomí, a na dobročinné účely posíláme složenky z téhož důvodu. O osobní vztahy se tu většinou nejedná: právě peníze naznačují, že dárci o vztah nejde. S přáteli je to jinak. Těm se - z téhož důvodu - peníze dávat nehodí a když pro ně něco koupíme, pečlivě oškrábeme cenovku (Bourdieu 1998:125). Dárek je sice věc, ale má symbolickou funkci, proto musí být pěkně zabalený. Nedává se proto, že by ho dotyčný potřeboval, ale aby reprezentoval dárci a příjemce potěšil: proto si trobriandští domorodci dávali pěkné, ale naprosto neužitečné věci. Člověka ovšem mnohem víc těší to, co právě dostal, než to, co už má; za čas ho to nové možná také omrzí. Proto je ideálním dárkem láhev, která se vypije, nebo řezané květiny: přesně splní svou funkci a až zvadnou, s klidem se vyhodí. Jen dárky od lidí, které jsme měli opravdu rádi, si svoji symbolickou hodnotu udrží trvale; z těch ostatních se stanou spíš krámy, které už nikoho netěší, ale vyhodit se nedají.

Darem se vztah upevňuje a dostává trvalejší podobu, protože vytváří závazek. Ale jen velice úzkostliví lidé, kteří nechápou, co je to dar, si myslí, že ho musí hned oplatit. - Něco jiného jsou ovšem dary, za nimiž osobní vztah není. Joinvillova kronika vypráví, jak král Ludvík rozhodl soudní spor ve prospěch jistého šlechtice. Věrnému rádci se to nezdálo a když bylo po

všem, zeptal se krále, zda tak nerozhodl proto, že od téhož šlechtice předtím dostal krásného koně. Krále to prý překvapilo, zamyslel se a po chvíli řekl: "Máš asi pravdu. Myslíš, že bych ho měl vrátit?" A šel soudit znovu. - Takhle by se to dnes stát asi nemohlo, ale úplatky všichni známe. Každý dar, chtě nechtě, vytváří závazek - a ten se dá také zneužít. Úplatek se liší tím, že obě strany už předem vědí, oč jde (i když to pochopitelně zastírají), takže se nejedná o dar, ale nezákonnou směnu: něco za něco a pokud možno z ruky do ruky. Zato různé reklamní soutěže - kup si a vyhrať - jsou právě zneužitě nebo spíš předstírané dary.

Také dar sám o sobě je tedy dvojnásobná věc a všechno záleží na okolnostech, do nichž člověk často nevidí. Někdy ani netuší, že se za přátelským chováním skrývá jiný, zpočátku pečlivě skrývaný účel. Přitom účelové jednání není samo o sobě špatné, hnus budí jen to, pokud se předstírá něco jiného a oklamaný člověk je tím degradován na nic netušící nástroj. To má na mysli Kant, když v jedné z forem kategorického imperativu zakazuje používat druhého člověka jen jako nástroj.(1990:91) Francouzský sociolog P. Bourdieu zase říká, že ve společnosti je vždycky vyhrazena oblast, v níž platí "zákaz kalkulovat"; patří sem nejen přátelské vztahy, ale i náboženská a další jednání. Naopak účelové jednání do ní zcela jistě nepatří - a proto se s nimi nesmí kombinovat (1998:133nn).

Chci-li dosáhnout nějakého účelu, nemusím ovšem jednat jen po dobrém: mohu na druhé lidi působit, vykonávat nátlak, mohu se je pokusit zastrašit a mohu se pokusit dosáhnout svého i násilím, to jest zlomením jejich odporu: zase celá škála možností, které se liší různou mírou souhlasu ovlivňované osoby. Ale ani násilí není mezi lidmi jednoduchá věc: nemusí znamenat jen rány, pistole a krev. Ještě horší a také účinnější může být psychický teror nebo vydírání, použití rukojmích a podobně. "Mnohem spíš než ve zraňování a ničení spočívá násilí v přerušování kontinuity osob, když je přinucuje hrát role, v nichž se samy nepoznávají." (Lévinas 1997:9.) Není tedy charakterizováno tvrdostí prostředků, jimiž hrozí a vykonává nátlak, nýbrž tím, že nebere žádný ohled na osobu znásilňovaného, a že je tedy pravým opakem setkání s tvář. Tvář a osoba je vskutku to poslední, co by násilníka zajímalo: jde mu jen o její majetek, vliv, schopnosti, anebo naopak o její ponížení, které potřebuje ke svému účelu. Právě kontinuita, vlastní celistvost znásilňované osoby, která je nechce dát k dispozici, mu stojí v cestě - a proto ji potřebuje zlomit nebo zničit.

Od násilí bychom měli předně odlišit výkon autority, který třeba malé děti nutně potřebují - a často samy vyžadují. Jakkoli totiž třeba ještě nejsou s to ocenit a přijímat rozumné argumenty, potřebují u rodičů cítit jak jistotu v jednání, tak také nepodmíněný zájem o to, co s nimi bude. To ovšem ještě není žádné násilí. Každé použití násilí je vážná věc, o to horší, že jak už víme, zároveň oslabuje odpor proti němu, a činí tedy další násilí pravděpodobnějším. Přesto se bez něho lidská společnost objede jen za mimořádně příznivých okolností. Musí se k němu uchýlovat tehdy, když hrozí vážné nebezpečí a na jiné jednání není čas. Tak obyvatelé

hořícího domu je třeba vynést i když nechtějí: můžeme totiž právem předpokládat, že "nechtějí" jen proto, že nechápou, co se děje, a na přesvědčování není čas. Podobně je tomu při ohrožení malých dětí, zejména když si je způsobují samy. Složitější je už případ vězně, který drží hladovku, nebo nemocného, který odmítá urgentní lékařský zásah: oba patrně vědí, co dělají. Striktní dodržování nenásilného postupu by tu však mohlo vést k paradoxu: lékař by musel počkat, až upadnou do bezvědomí, pak se je pokusit zachránit - a jakmile se proberou k vědomí, zase jen čekat (Ruyer 1994:173). Choulostivá je, jak známo, otázka legitimního násilí v sebeobraně: aby byla obrana účinná, musí začít včas, a pak je ovšem obtížné prokázat, že bylo násilí opravdu nutné.

Příklady násilí, o nichž jsme dosud hovořili, mají jedno společné: násilí zde slouží k dosažení nějakého jiného účelu a cíle. Tak zloděje sice odsuzujeme, ale rozumíme tomu, proč krade: potřebuje peníze. Mezi lidmi se však vyskytuje jev ještě hroznější, totiž jednání, které poškozují a ničí jen proto, aby způsobilo ztrátu, utrpení a smrt. Může se obrátit jak vůči druhým, tak vůči sobě samému - a může dokonce obojí kombinovat: tak se sebevrah může chtít pomstít svému okolí. Takové případy můžeme sice odbýt jako psychiatrické diagnózy, mnoho tím ale nedosáhneme: proč se psychická porucha projevuje právě tímto záměrně cíleným způsobem a ne jinak? - V této souvislosti se už řadu let vede diskuse o tzv. agresivitě, vyvolaná hlavně knihou Konráda Lorenze Takzvané zlo. Lorenz v ní rozlišil agresivitu uvnitř druhu od agresivity mezidruhové a pokusil se ukázat, že obojí je nejen přirozeně daná, a tedy neodstranitelná, ale že může být biologicky užitečná: tak vnitrodruhová hrozba násilím přispívá k rovnoměrnějšímu obsazení území, při výběru pohlavních partnerů a podobně.

Pokud by se etologický pojem agresivity měl uplatňovat na lidské poměry, je především nepřipustně široký a neurčitý. Možná i mezi živočichy, ale docela určitě mezi lidmi nelze totiž odhlédnout od cíle, záměru, který násilné jednání sleduje. Tak něco jiného je - nutně násilné - získávání kořisti, zápas o omezené prostředky k obživě a o "životní prostor", o pokračování druhu a rodu nebo potřeba preventivně vyloučit jiné jen proto, že by mi snad jednou mohli překážet. Jako někteří jiní živočichové, chce se člověk nejen udržet naživu, ale vyniknout a prosadit se, případně zvítězit: charakteristické zvýšení hladiny testosteronu provází ovšem u člověka nejen skutečné, např. sportovní vítězství, ale stejně i úspěch u zkoušky (Eibl-Eibesfeld 1997:II). A konečně je tu skutečná agrese jako nepřátelství, totiž násilí, poškozování a ničení "jen tak".

Člověk je dále vybaven nesrovnatelně bohatšími prostředky pro komunikaci, které činí násilí teprve posledním, krajním východiskem, když se všechny tyto možnosti vyčerpaly. Jakkoli je tedy i člověk vystaven nouzi a musí svoji existenci hájit, jakkoli je zejména jako zemědělec bytost výrazně "teritoriální", má na jedné straně nesrovnatelné možnosti násilí předejít, na druhé straně ještě také schopnosti, jak si hledat i jiné způsoby obživy, což ostatně mnohokrát

prokázal a prokazuje. Skutečná, čistá agrese mezi lidmi tedy rozhodně není nutná a v této podobě nemůže být ani užitečná. Pokud je i v člověku nějak biologicky podmíněná a tedy "daná", patří k úkolu člověka, aby ji kultivoval či "sublimoval", to jest omezil pravidly a obrátil jiným směrem. Vzorovým příkladem může být symbolický zápas, soutěž nebo soupeřivá hra. Násilí však rozhodně nemůžeme ztotožnit se zlem - a už teprve ne nenásilnost s dobrem: existují i nenásilné formy zla, jako je třeba lež, a naopak případy, kdy násilí není zlem, nýbrž holou, byť krajní nutností.

Zároveň bychom ovšem neměli přehlédnout, že možnost násilí předcházet je u člověka silně podmíněna schopností mluvit a rozumět - a může být tedy vážně ohrožena jazykovými bariérami. Možnosti ovlivňování masovými sdělovacími prostředky jsou dnes dále tak veliké, že nemohou být v plném rozsahu ponechány jen volné hře trhu a například šovinistickou propagandu proti menšinám nebo sousedům nesmí žádný stát trpět. Zásada "ať si každý říká, co chce, dokud nezačne jednat" je neobyčejně krátkozraká, neboť ignoruje úzký vztah mezi řečí a jednáním. Pokud se slovní propagandě nepřátelství a násilí nechá volný prostor, může být na zastavení skutečné agrese už pozdě.

8. Vina, trest a smíření

Viděli jsme, že už jen pouhé udržení společenského míru od každého člena společnosti vyžaduje, aby se ve svém jednání různě omezoval a řídil jistými pravidly. Tím není skutečná svoboda nijak omezena, protože dobrá pravidla ji naopak teprve umožňují - jak jsme si ukázali na příkladu hry. Pevné rámcové uspořádání a vymezení možných jednání je životně důležité zejména pro slabší členy společnosti, protože vylučuje ten typ "gangsterské" svobody, který R. Garaudy nazval "svobodou svobodné lišky ve svobodném kurníku". Společenské prostředky k takovému pořádku a vymezení možných jednání můžeme zhruba roztrždit do tří vrstev či oblastí různé hloubky i povahy: vrstvu mravu, vrstvu práva a konečně individuální, osobní mravnosti a etiky.

Společenský mrav je tradovaný soubor obvykle nepsaných pravidel toho, co daná společnost od člověka očekává, jinak řečeno toho, co "se" v ní dělá a co "se" nedělá. Ačkoli jeho význam v moderních společnostech zřetelně poklesl - zejména tím, že řada závažných pravidel přešla do oblasti vymáhaného práva - přece zůstává nezbytným rámcem každého lidského soužití, významnou složkou každé kultury i společenské identity. Zjevnou funkcí mravu je usnadnit toto soužití a omezit nebezpečí konfliktů. Mezi méně zjevné, latentní funkce patří například podporovat pocit sounáležitosti a bezpečí, vzájemnou důvěru a napomáhat tomu, aby život v dané společnosti byl také hezčí a příjemnější. Mrav je obecný, neosobní a pro cizince těžko přístupný. Směřuje k tomu, aby se ve společnosti všichni chovali podobně a nikdo z tohoto

průměru příliš nevybočoval. Zahrnuje jak věci závažné, tak i na první pohled bezvýznamné a pouze estetické (jako je chování u stolu, oblékání nebo zdravení), důležité hlavně pro latentní funkce mravu. Vyznačuje se jistou volností, ale hlavně nepřítomností pevně určených sankcí: dodržování mravu si společnost vymáhá sama různými formami spontánního nátlaku, uznáním těch, kteří jej dodržují, a třeba posměchem vůči těm, kdo jej porušili. Nejvyšší sankcí může být praktické vyloučení ze společnosti ("s tím se nebavíme"), napravit prohřešek není prakticky možné.

Neurčený a neprůhledný mrav, striktně vázaný na rodovou tradici a její nepochybné autority, ztrácí ve velkých městech se silnou migrací obyvatelstva půdu pod nohama. Už ve starověku tak vzniká potřeba jasné a závazné kodifikace, která je nakonec po těžkých sporech i zveřejněna a doprovázena sankcemi. Tak se z ní odděluje oblast přísně závazného (trestního) práva, jež se stává podkladem pro činnost soudů a postupnou profesionalizaci celé oblasti. Zvykový mrav tím nemizí, omezuje se však na věci každodenního lidského spoluzití, kdežto ty nejvážnější prohřešky proti životu, zdraví a majetku bude nadále vyhledávat a trestat neosobní autorita státu. Právo jako obecný a neosobní nástroj se tak stane základem občanských jistot a bezpečí, na druhé straně však ze stejného důvodu nemůže postihnout řadu nebezpečných jednání, u nichž nelze odhlédnout od záměru pachatele a která se tedy obtížně prokazují. Zejména lež, pomluvy, urážky, ale i jisté formy nepoctivosti, svádění a navádění se tak postupně dostanou mimo postih. Na rozdíl od spontánního mravu, jehož účinnost závisí na tom, do jaké míry se s ním lidé ztotožňují, funguje právo jako vnějškový mechanismus, který "vinu" doloží a přičte obviněnému zvenčí, tj. nezávisle na tom, co si o ní myslí on sám. Zatímco mrav se spontánně vymáhá v přímém setkávání účastníků tváří v tvář a dovolává se třeba cti nebo studu přestupníka, právo vymáhají státní úředníci, kteří obviněného zpravidla neznají, a do procesu tedy nepřinášejí žádnou vlastní hodnotící zkušenost. Stejně mu vyměří i trest, po jehož odpykání je vina jaksi vyrovnána. Jakkoli se každé právo snaží přiblížit základní představě spravedlnosti, už proto, že je obecné a vnější, nemůže tuto představu nikdy zcela naplnit. Na rozdíl od mravu je také čistě negativní, vyhledává jen porušení práva, a nemůže tedy motivovat k ničemu lepšímu: soud může trestat, ne odměňovat.

Obě tyto vrstvy společenské kontroly jednání jsou tedy obecné a i když společenský mrav jemně odlišuje svá očekávání např. vůči mužům a ženám, mladším a starším, vůči obyčejným a "lepší" lidem, obojí nakonec podporuje nezbytnou společenskou konformitu: dělej to, co "se" dělá, co dělají všichni a naopak nedělej to, co "se" nedělá. S postupující individualizací, zejména ve městech, se tak dostává do vážných konfliktů s mravním vědomím jednotlivých osob. Slavným příkladem je konflikt Sókratův, který se sice řeší před soudem, je však ve skutečnosti konfliktem s obecným mravem. Individuální mravní postoj asi nejlépe

charakterizuje biblické "Nepřidáš se k většině, když páchá ničemnosti" (Ex 23,2), které takový samostatný postoj dokonce vyžaduje.

Tento nárok znamená tedy pravý opak než předchozí společenský mrav: člověk jako osoba se nemá řídit tím, co dělají všichni, nýbrž je naopak povinen se proti tomu postavit, pokud zjistí "ničemnost" anebo objeví nějaké jiné "nejlepší". Jeho jednání se tedy má řídit nějakým kritériem, jež není v rukou společenství a obce. Kde je vzít? Jakmile se jednající člověk vyváže z naprosté poslušnosti obecného mravu (a případně práva), rozšíří se sice prostor jeho svobody, zároveň mu však přibude nepříjemná povinnost hledat "to nejlepší" sám - a sám za ně také odpovídat. Tak se v lidském myšlení ustavuje nová důležitá oblast, oblast hledání dobrého a "nejlepšího" jednání, jež se tradičně nazývá etika. V souvislosti našeho výkladu je jistě zřejmé, že je to další důležité "vyvázání" jednajícího člověka, který už nemá jen opakovat osvědčené vzory chování, ale má i vůči nim zaujímat stejný odstup jako vůči bezprostředním podnětům okamžité situace, má je zvažovat a hledat něco lepšího. Právě proto potřebuje biblický člověk něco, co kmenoví lidé nepotřebovali: Desatero, což není právní kodex, nýbrž soubor jemu individuálně adresovaných příkazů bez sankcí, které zavazují ne proto, že tak jednájí všichni, nýbrž přesto, že tak mnozí nejednají. A zavazuje nejen proto, že je to slovo Boží, ale hlavně proto, že se k tomu "celý Izrael" slavnostně zavázal (Ex 24,7).

Jako mnoho jiných rozhodování je nyní i rozhodování o dobrém a nejlepším jednání v rukou člověka, což jistě neznamená, že by mohl dělat, co ho právě napadne: tím by se pracně nabyté svobody hledat "to nejlepší" sám vzdal. Ale jak toto nejlepší rozeznat, to je obtížný úkol každého etického myšlení, ale hlavně jednání. Antičtí myslitelé vyšli z předpokladu, že všichni lidé touží po štěstí, a přemýšleli pak o tom, zda ke štěstí vede spíše rozkoš, ctnost nebo moudrost (EN I.9, 1098b). Pro Kanta je hlavním vodítkem všeobecná lidská vzájemnost: "Jednej vždy tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem" (Kant 1990:84). Tím se ovšem rozdíl mezi "zákonným" a "dobrým", který viděl už Aristotelés (EN V.14, 1137b), nebezpečně stírá: místo hledání nejlepšího jako by šlo o novou, tentokrát racionálně zdůvodněnou konformitu, o poslušnost vůči obecnému mravnímu "zákonu". Kant si toto nebezpečí sice uvědomoval a varoval, že to, co vyžadují sám od sebe, nemohu ještě vyžadovat od jiných, jeho slavné formulace však tendenci k záměně etiky a práva silně podporují.

Rozdíly mezi nimi je tedy třeba ještě připomenout. Právo předně předpokládá (etickou) představu spravedlnosti - a přitom také ví, že ji nikdy nemůže zcela naplnit. Právo je obecné, spíše negativní (tj. zakazující) a neosobní, kdežto hledání nejlepšího jednání se sice čímsi obecným může nechat vést, musí však být vždy situované a individuální, je výrazně pozitivní a osobní. "Mluvíme-li o jednání, mají sice obecné výroky širší platnost, dílčí jsou ale pravdivější" (EN II.7, 1107a). Trestní právo vymezuje oblast dovoleného, kdežto etika hledá

to nejlepší. Právo přičítá odpovědnost zvenčí důkazním řízením a hrozí vnějšími sankcemi, kdežto v etice jde jen o vlastní posouzení a přičítání odpovědnosti, což jakékoli sankce vylučuje. V trestním řízení se obviněný přirozeně brání, a to všemi prostředky, kdežto etice jde naopak o to, aby svoji vinu nahlédl sám. - Z těchto rozdílů na jedné straně plyne, že se jedná o dvě zřetelně odlišné oblasti, které se však na druhé straně velice dobře doplňují a do jisté míry dokonce předpokládají: tak negativnost trestního práva přímo předpokládá, že ve snaze o dobré jednání se lidé musí řídit ještě něčím jiným, obecnost a neosobnost práva předpokládá, že může docházet ke "tvrdostem" a hledá cesty, jak je aspoň zmírňovat. Proto nakonec nerozhoduje zákon sám, ale "přesvědčení soudu", proto v každém civilizovaném právním řádu existuje "cesta milosti", amnestie a podobně. Směšování právní a etické oblasti je tedy nešťastné proto, že poškozují obě oblasti.

Etické myšlení hledá ta nejlepší možná jednání, nemůže se však vyhnout ani hodnocení minulého, což v etice znamená mé vlastní minulosti, a to zejména tam, kde jsem selhal a cítím tedy vinu. Nahlédnutí vlastní viny je sice nepříjemné, patří však nutně k hledání "zdařilého života", jak cíl etiky charakterizuje Aristotelés. Čeho tím člověk dosáhne? Na jedné straně je tu jistě zkušenost, která se možná uplatní v jednání budoucím. Kdyby to ale mělo být všechno, byly by lidské vyhlídky dosti chmurné: selhání jsou v našich životech častá, a tak se vnucuje i otázka - co s nimi? Výslovnou odpověď zde nabízí jen osobní, náboženská etika Bible: člověk, který svou vinu nahlédl a přiznal, může dosáhnout odpuštění. To jistě nemůže být žádná samozřejmost, nýbrž je podmíněno tím, že pachatel od svého činu zaujme skutečný odstup: že si ho uvědomí v celé jeho ohavnosti, že ho nebude omlouvat ani zlehčovat, a že se podle toho bude pak také trvale chovat - zejména vůči těm, které svým činem poškodil. Odpuštění také mohou právě jen oni, resp. v náboženském pohledu Bůh, vůči němuž jsme zadlužení všichni. Čin sám tím nezmizí, ale z nenapravitelné viny jako by se stal dluh: něco, co se dá splácet.

V rodině i v menších společenstvích s odpuštěním ostatně běžně počítáme, zejména vůči dětem. Bez odpuštění je lidské spolužití těžko možné, a dokonce i právo zná jakousi velice hrubou náhražku: institut promlčení. Bez možnosti odpuštění by právě odpovědným, "příčetným" lidem nejspíš chyběla odvaha cokoli podnikat: člověk, který si chce přičítat i důsledky svých jednání (a nejednání), dobře ví, že je nedokáže předem určit. Bible však skutečnost odpuštění demonstruje na samém králi Davidovi, asi nejslavnější postavě Izraelských dějin. A přece se tento muž dopustil hanebného zločinu, úkladné vraždy oddaného bojovníka, aby si mohl vzít jeho ženu. Ohavnost svého činu sice nenahlédl sám, ale teprve s pomocí proroka Nathana - litoval ho však upřímně a o tom, že mu bylo odpuštěno, nejlépe svědčí jeho pověst. Ta se však neudrzuje žádným příkrášlováním, nýbrž právě tím, že

se o jeho příběhu dozvídá každý čtenář Bible, se všemi přitěžujícími podrobnostmi (2Sm 11-12).

Možnost odpuštění a smíření tak doplňuje etiku o nesmírně důležitý prvek a představuje jedinou skutečně účinnou cestu k plnému odstranění zla. Jen svobodně nahlédnutý, odsouzený a odpuštěný zločin nenechává za sebou žádný stín, z něhož by mohlo vzejít nové zlo - odvěta, pomsta, revanš. Viděli jsme, že násilný čin spíše zvyšuje pravděpodobnost dalších, což zřejmě platí i o vnějším, tj. násilném trestu: kriminologové hovoří o "recidivách". Tím jistě není řečeno, že by společnost neměla trestat; měla by však vědět, že zvenčí, soudně nařízený trest je jen nouzovým a provizorním řešením z nedostatku lepšího - totiž svobodného přiznání a odpuštění. Ty jsou ovšem dostupné pouze osobám, nikoli společenským institucím.

Židovská a hlavně křesťanská tradice však myšlenku odpuštění ještě vystupňovala náhledem, který je vlastně šíleně odvážný a nebezpečný. Může být velmi snadno zneužit a kdyby měl proniknout do právního řádu jako pravidlo, úplně by jej rozvrátil. Je to myšlenka "šťastné viny": člověk, který selhal a lítostí dosáhl odpuštění, je na tom jako osoba lépe než ten, kdo tuto bolestnou okliku nikdy nepoznal. "Psychologické faktum *šťastné viny* - ono navíc, jež přináší usmíření díky zlomu, který zaceluje, tedy poukazuje na celé tajemství času" (Lévinas 1997:255). Prostá řeč evangelia je ještě provokativnější: "Právě tak bude v nebi větší radost nad jedním hříšníkem, který činí pokání, než nad devadesáti devíti spravedlivými, kteří pokání nepotřebují" (Lk 15,7). Možná je právě zde to nejhlubší tajemství lidské osoby, na něž je každá obecná výpověď krátká.

9. Láska jako péče o druhého

Řekli jsme už na začátku, že člověk jako bytostně nehotová a málo určená bytost je sám sobě jaksi uložen: je na něm, aby se o sebe postaral nejen v tom smyslu a rozsahu, jako ostatní živé bytosti, ale aby si i cesty a způsoby svého existování ve stále širších mezích hledal a určoval sám. Dostává sám sebe do rukou, a to ve stále širší a širší míře. To všechno ovšem platí v plné míře až pro dospělého člověka. Každá lidská existence, budoucí osoba, začíná jinak: je totiž zprvu svěřena a uložena někomu jinému. Starost o dítě patří poměrně dlouho jeho rodičům, což ostatně uznává i každý kulturní a právní řád. Vztah mezi rodiči a dětmi je tak výrazným příkladem vztahu jiného typu, než jakými jsme se zabývali dosud. Zatím jsme většinou vycházeli právě ze situace dospělého člověka v moderní individualistické společnosti, který si své vztahy vybírá a tvoří vcelku svobodně, podle své vlastní volby a možností. Tak tomu ovšem nebylo vždycky; není to tak dávno, kdy si lidé nebyli rovni, protože na jedné straně museli poslouchat své pány, na druhé straně se jejich pán měl o ně také nějak postarat. Tak funkci šlechtice až zhruba do počátku novověku bylo postarat se o bezpečnost svých

poddaných, kteří mu v tomto smyslu byli svěřeni a uloženi. Od té doby tuto starost postupně přebírá absolutistický panovník a nakonec neosobní stát, kdežto šlechta tak ztrácí svoji společenskou funkci a stává se jen parazitní vrstvou.

Vztahy, které si nevolíme a nevybíráme, nýbrž přijímáme jako uložené, se od jiných liší v několika ohledech. Předně tím, že jsou naléhavé a *nepodmíněné*: o dítě se matka postarat musí, i kdyby se jí třeba nelíbilo a chovalo se pod vší kritiku. Za druhé tím, že péče a odpovědnost za svěřeného člověka tu nemůže být omezena snahou a úsilím, ale týká se výsledku: když si dítě ublíží, mohou být rodiče dokonce stíháni za "zanedbání povinné péče". Viděno ovšem zevnitř tohoto vztahu, není starost o svěřený život omezena téměř ničím, je to *neomezené ručení*. Kdyby se mu něco stalo, je "dělal jsem, co jsem mohl" jen slabá útěcha. Rodiče chápou malé dítě jako součást sebe samých a jsou na toto "ručení" zvyklí, ale kdo si bere cizí dítě na starost, cítí to velice ostře. Za třetí se jedná o vztahy aspoň v nějakém ohledu výrazně *nesouměrné*, ne-li přímo jednostranné: tak třeba bezmocný a sklerotický rodič do vztahu s mladými, kteří se o něj ve stáří starají, sám už mnoho nepřispívá. Potud je péče o děti výrazně "vděčnější". Ostatně právě bezmocnost svěřence výrazně posiluje nepodmíněnost vztahu: kdo by se o něj postaral?

Z uvedených příkladů je vidět, že mezi vztahy nepodmíněné starosti o druhého stojí na prvním místě vztah rodičů a dětí. Vyznačuje se tím, že je v pravém slova smyslu "přirozený" a donedávna do něj člověk nemohl příliš zasahovat. Ale ani se všemi prostředky plánovaného rodičovství a antikoncepce není tak úplně v našich rukou: dítě se prostě přijímá. Vybrat si, jaké by mělo mít parametry, není zatím možné; pokud jednou bude, změní se tím lidské společnosti pronikavě. Ve všech lidských společnostech se však uznává i jiný způsob, jak se stát rodičem, totiž adopce. Dnes si sice adoptivní rodiče mohou do jisté míry i vybrat, ani vznik adopce však nebývá úplně dobrovolný: vzniká nejčastěji z nutnosti, když vlastní rodiče zemřou. Dítě, které po nich zůstalo, tu pak je jako naléhavá otázka: kdo se o mne postará? - Podobně naléhavou otázkou může ovšem být každý bezmocný člověk a vůbec člověk v nouzi. Složité systémy státní i nestátní sociální péče v moderních společnostech na ni sice do jisté míry odpovídají, zároveň tím však zastírají tento podstatný rys lidské existence, totiž vědomí nebo pocit, že se obrací i na mne. Tuto v jistém smyslu základní lidskou situaci setkání s nouzí druhého klasickým způsobem zachycuje biblické podobenství o "milosrdném Samařanovi" (Lk 10,25-37): podle Ježíšova výkladu vznikají skutečné osobní vztahy právě ze setkání s člověkem v nouzi. Konečně ani malé dítě není jen naše budoucnost a "pokračování rodu", ale konkrétně právě člověk v nouzi.

Každá hluboká, existenciální otázka, kterou člověk v životě skutečně zaslechl, zanechá na něm samém trvalou stopu - ať už na ni odpověděl tak nebo tak. Manželé, kteří se možnosti mít dítě otevrou, se tak stávají jinými lidmi než ti, kdo ji třeba po zralé úvaze odmítnou. Obojí

však tato zkušenost nějak promění. Ze všech různých možností a příležitostí k přijetí odpovědnosti za druhého je přitom přijetí dítěte asi nejsnazší: jednak je podporují všechny biologické a fyziologické mechanismy, stejně jako věkovitá tradice, jednak je dítě jako předmět takové péče, jak už jsme zmínili, velice "vděčné". Ne tím, že by se snad rodičům později nějak odvděčilo, ale prostě tím, že je kusem a pokračováním svých rodičů, že je tak vnímavé a "reaktivní" - a konečně i proto, že je na něm vidět výsledky péče, která sice klikatě, ale přece jen směřuje ke svému cíli a konci: k dospělosti. V mnoha jiných případech končí závazek nepodmíněné péče jen smrtí. Rozhodně je však převzetí či přijetí takového závazku životní zkušenost, kterou nelze ničím nahradit: osobám, které se jí záměrně vyhýbaly, nakonec vždy cosi chybí. Řada starých civilizací chápala děti jako absolutní povinnost: indický Manuův zákoník trestá smrtí bezdětné muže, pokud by odmítli adoptovat, a biblická příhoda s Onanem (který má jen málo společného s "onanií", Gn 38,8) svědčí o něčem podobném.

Jenže člověk může nepodmíněný závazek péče převzít i úplně jinak, jinou formou péče o druhé, a někdy dokonce i o věci nebo instituce, kterým se chce v plném smyslu "věnovat". Na rozdíl od příkladů, které jsme uvedli a kde takový závazek vzniká docela samozřejmě, padá člověku do klína bez velkého přemýšlení, může se - zejména v moderních bohatých společnostech, kde se s krajní nouzí nesetkáváme na každém kroku - člověk ocitnout i v opačné situaci: chtěl by pomáhat, pečovat, zachraňovat, ale neví, kde začít. Myslí na přírodu, na lidstvo, na svět, jenže ty se ukazují být příliš rozlehlé, neurčité a neuchopitelné, kdežto každá jednotlivá příležitost, která se naskytne, je zase až příliš nahodilá, dílčí, omezená. Jeho situaci vystihuje známá pohádka. Chasník jde do světa hledat štěstí a naráží na samé hlouposti: studánku, kterou nevyčistili, jabloň, kterou neočesali a nakonec samozřejmě na žebravého stařečka, který má hlad. To určitě není ta příležitost, kterou jde hledat. Pohádka ovšem varuje: o úspěchu a královské princezně nakonec rozhodne právě to, jak se zachoval ke studánce a hladovému stařečkovi. Kdo chce něco dokázat, musí volit, a to vždycky znamená redukovat své možnosti. Chopit se příležitosti, která zřetelně "něco potřebuje", převzít odpovědnost za někoho nebo za něco - i kdyby se to nezdálo být dost obecné a vznešené. Podstatné je to, že s odpovědností člověk přijímá i neznámé riziko, a právě v této souvislosti platí Nietzscheho "žít nebezpečně".

Přijetí nepodmíněného závazku péče o druhého nejlépe odpovídá křesťanské představě "lásky" (*charitas*), která není vedena mým zájmem a mými potřebami, ale řídí se a podřizuje prospěchu toho, o koho mám pečovat; Italové říkají *volere bene*, chtít (pro někoho) dobré, Němci *Wohllwollen*. Tím se výrazně liší od pojetí třeba Platónova, pro něhož láska znamená touhu po tom, co mne přitahuje a přesahuje a na čem bych se tudíž rád podílel, případně co bych chtěl získat. Zatímco řecké *eraó* (*erós*) znamená hlavně radostnou vášeň, *fileó* oblibu

toho, co bych chtěl získat a mít, *agapaó* označuje obdiv, úctu a péči. *Erós, filia, agapé*. V každé skutečné lásce jsou všechny tyto prvky nějak - v různém poměru - zastoupeny, ale ani v obětavé péči o druhého nesmí nikdy chybět úcta k druhé osobě a hlavně radost, *chara*, kterou přes všechny patálie přináší. Teprve naše doba přistoupila na to, že lze od sebe úplně oddělit romantické blouznění bez pokračování, okamžitou extázi sexu bez závazku a smutnou, nudnou péči jako vrásčitou starost bez vyhlídek.

10. Osoba, společnost a svoboda

Na tématu péče o druhého stejně jako předtím na setkání s tváří se znovu potvrdilo, že osoba nikdy není jen sama o sobě a hlavně pro sebe, nýbrž že vzniká, roste a žije jen ve vztazích s druhými lidmi. To je zejména v současné době vypjatého individualismu třeba stále připomínat. Základní motivy novověkého liberalismu, myšlenky emancipace, občanské svobody, rovnosti a lidských práv se totiž samy opírají o původně křesťanské pojetí osoby, která svobodu ke svému rozvoji potřebuje. Po dlouhá tisíciletí žili lidé bez těchto svobod, a nijak zvlášť jim vcelku nechyběly. Teprve v novověku si nejdříve jednotlivé osoby a pak celé skupiny a vrstvy uvědomují své zvláštní poslání, začínají vnímat svůj život jako osobní úkol a k jeho naplňování teď nutně potřebují i přiměřený prostor pro vlastní svobodné rozhodování. V různých emancipačních hnutích posledních dvou staletí začínají nejprve měšťané, pak dělníci, národy a konečně ženy pociťovat své podřízené postavení jako překážku, která jim brání naplňovat jejich osobní i skupinové cíle. Jen lidé jako osoby, které přijímají svůj život jako úlohu, svobodu potřebují, jen jejich tlak si ji postupně vymůže, ale naopak jen jejich záměry a cíle jí mohou dát nějaký smysl. Občanská a politická svoboda, o níž je tu řeč, je totiž sama o sobě jen negativní, přesněji řečeno prázdná: je to jen prostor, možnost a příležitost, jež teprve čeká na nějaký obsah, který by je naplnil a dal jim smysl.

Je příznačné, že evropský zápas o veřejné svobody začíná tou nejosobnější, totiž svobodou náboženskou, o níž stáli šlechtici i měšťané, protože absolutistické státní náboženství jim bránilo v osobním rozvoji. Na to naváže zápas měšťanů o demokratické ústavy, protože dosavadní hierarchické uspořádání společností jim neumožňovalo podílet se na veřejném rozhodování, které potřebovali pro svobodné podnikání. Následuje zápas dělníků o sociální práva, která by jim dovolila demokratický prostor svobody také využít: svobody se nikdo nenají a člověk, který pracuje šestnáct hodin denně, ze svého občanství mnoho nemá. Z podobných důvodů se jiné emancipace domáhají národy, které chtějí i ve veřejném životě užívat své vlastní jazyky, protože člověk, který jazyku veřejného života nerozumí, je z něho prakticky vyloučen. Všeobecným volebním právem a volebním právem žen se nakonec všichni domohou podílu i na veřejném rozhodování a mají tedy - aspoň teoreticky - všechno,

co potřebují ke svému osobnímu rozvíjení. Sociální zákonodárství a technický pokrok umožní zkracování pracovní doby, takže každému občanu takové společnosti vzniká stále větší objem "volného času" - konečný ideál všech emancipačních hnutí.

V průběhu boje se všichni mohli soustředit na to, co jim chybí. Teprve když toho dosáhli, ukázalo se, že takto emancipačně pojatá svoboda je vlastně prázdná a má cenu jen jako volný prostor pro lidské záměry a projekty. Ukázalo se, že svobodná společnost má cenu jen pro zralé osoby, které samy vědí, co chtějí, mají své cíle a záměry, jimiž ji dokáží využít a naplnit. Jinými slovy, celý novověký projekt lidské svobody předpokládá, že každý je - nebo aspoň chce být - zralou osobou. Na tom je založen a jen za tohoto předpokladu může přinést nejenom hospodářské výsledky, ale i uspokojení a štěstí, o němž se v průběhu celého projektu tolik hovořilo. Příznačně se o něm už půl století nemluví. Ukázalo se totiž, že jen malá část emancipovaných lidí si se svou (prázdnou) svobodou - například v podobě volného času - ví rady. Většina, pro niž to byl a je jen prázdný čas, ochotně přijala nabídku masové zábavy a začala ho vyplňovat různými náhražkami osobních záměrů a projektů, takže se z masové zábavy stalo jedno z největších odvětví hospodářského života. Zábavná hudba a zábavné časopisy, televize a cestovní kanceláře, výrobci audio a video, limonád a cukrátek se dnes společně starají o to, aby obrovské množství prázdného času, s nímž si nikdo neví rady, něčím zaplnili - a tak vlastně zastřeli smutnou skutečnost, že pracně vybojovaná emancipace většiny lidí žádné štěstí nepřinesla. Tam, kde masový průmysl zabíjení času nezabírá, nastupují výplně drastičtější, například drogy a sekty, úspěšné hlavně proto, že nabízejí prožitky přece jen osobnější. Ostatně i jedna z největších starostí vyspělých společností, nezaměstnanost, není dnes tolik problémem holé existence, ale životní náplně, obsahu a společenského uznání. Nezaměstnaní v bohatých společnostech netrpí tolik nouzí, jako prázdnou a vyloučením ze společnosti (Beck 1995a).

Bylo by však velice krátkozraké, kdybychom zůstali jen u tohoto chmurného obrazu. Současnou skutečnost je jistě třeba vidět přesně a ostře, bez růžových brýlí, z předchozího už ale víme, že to není celá skutečnost: k té rozhodně patří nejen to, co už je vidět, ale i její možnosti a příležitosti. Není jich málo. Tak teprve naše doba více méně uskutečnila novověký projekt pohodlného a bezpečného života pro co nejvíce lidí. Nikdy dřív žádná společnost nežila tak pohodlně: do zámků, kde před dvěma sty lety žili ti nejbohatší, by se dnes nikdo stěhovat nechtěl - neměli tam topení ani koupelnu. Nikdy dřív lidé nežili tak dlouho: průměrný věk v bohatých zemích přesahuje 70 let a zvyšuje se po celém světě. Nikdy dřív neměli mladí lidé - a to v bohatých zemích všichni - takové příležitosti ke vzdělávání a nikdy dřív nebyly takové možnosti cestování, komunikace, poznávání. Současný problém je právě v tom, že všechny tyto možnosti leží ladem a prostředky melou naprázdno. Kde je to slibované štěstí?

Odpověď je v logice novověku velice prostá: chybí osoby, které by z nich něco udělaly. Nejenom nové a nové prostředky, ale skutečné, to jest osobní štěstí pro sebe i pro ostatní. Osvícenství prosadilo princip rozumové argumentace, aby nás zbavilo nátlaku autorit a připravilo tak občanskou rovnost. Liberalismus omezil moc státu a zakázal mu, aby nám předepisoval společné cíle: stát se má starat jen o bezpečnost, právo a daně, ne mluvit lidem do toho, co a jak chtějí dělat. Úsilí celých generací v průmyslu, ve vědě a v organizaci společnosti nás nakonec zbavilo většiny nesnází a trápení, které plnily životy našich předků. Proč to ty generace dělaly? Abychom se mohli nudit před obrazovkou? - Podmínky, které nám připravily, umožňují osobní rozvoj jako nikdy dřív, ovšem právě jenom - umožňují. A i když je pro něj všechno přichystáno, udělat to musíme sami. Od začátku dějin a stále rychleji usilovali naši předkové o to, aby si své životy a život společností mohli řídit sami. Teď bychom konečně mohli - a místo toho zabíjíme čas.

Moderní společnost tedy vznikla pro osoby a jenom osoby mohou ocenit, co jim připravila. Jen osobě, která o něco stojí a za něčím jde, je svoboda k něčemu, a jen osoba si jí dovede také vážít. Na druhé straně ovšem také svobodná společnost nutně potřebuje osoby, a to přinejmenším ve trojím ohledu. Předně proto, aby se o ni postaraly a aby ji bránily. Ještě v první polovici 19. století směli i v USA volit jen zámožní lidé, protože jen o nich se předpokládalo, že jsou osobami a o svobodu stojí. Všeobecné volební právo, které by bez toho nikdy nevzniklo, znamená ovšem také závazek, že "všichni" budou osobami: že uhájí občanské svobody, že dokáží krotit korupci a vychovávat nezvedenost politiků. - Za druhé je potřebuje proto, aby dobře naplňovaly připravený prostor, který jinak rychle zaroste plevellem. Jen když se najde dost lidí, kteří ho naplní dobrými, zajímavými věcmi - nejenom v obchodech a na stáncích - mohou přesvědčit ty ostatní, že je to lepší než teplý chlívěk diktatury. Svobodná a otevřená společnost nemůže jinak, než se na takové lidi spolehnout, protože jen oni jí mohou dávat obsah a smysl: nejen výrobci, obchodníci a podnikatelé, ale právě tak i umělci, vědci, učitelé - zkrátka každý, kdo něco tvořivého dovede a dělá. - Za třetí potřebuje společnost chytré a odvážné osoby k tomu, aby se dívaly dál, kam už stát a politika nedohlédne. Novověký vynález soustavného a kumulativního poznávání neobyčejně rozšířil naše znalosti, a to nejen do hloubky a šířky, ale také v čase. Víme toho nesrovnatelně víc o minulosti - a máme daleko lepší předpoklady k tomu, abychom se snažili nejen nahlížet do toho, co přijde (jako astrologové), ale abychom si mezi budoucími možnostmi dovedli vybírat a budoucnost také ovlivňovat. Co jiného je smysl aplikovatelné, využitelné vědy, než správně odhadovat, co se stane, když uděláme to a neuděláme ono.

V lidských věcech, jak víme, všude platí, že současný, pozorovatelný stav je jen část skutečnosti: patří k ní také její možnosti a vyhlídky - včetně všech omezení a nebezpečí. Hrozící nebezpečí nejdřív někdo zahlédne a pak chvíli trvá, než o tom společnost přesvědčí.

Ale i kdyby se ukázalo, že se mýlil, nebyla jeho práce marná: díky němu jsme si obzor dobře prohlédli, a možná spatřili jinou, vážnější hrozbu. Tak první zpráva "Římského klubu" (Meadows 1968) se ve svých jednotlivých předpovědích většinou mýlila. Dnes se zdá, že hlavním nebezpečím není vyčerpání surovin nebo energie, ale poničení světa odpadky naší činnosti. Díky vědcům Římského klubu se však toto téma dostalo na veřejnost - a už z ní nezmizí. Oni připomněli tu triviální skutečnost, že nejenom člověk, ale i jeho Země je konečná a omezená. To lidé sice vědí už pár století, donedávna to však mohli "zanedbat": v poměru k rozměrům lidské činnosti byla Země stále obrovská. Vzduch, voda, půda a suroviny byly "zadarmo", protože jich bylo dost. Dnes by se ale některé stopy lidské činnosti daly pozorovat z Měsíce, o změnách moří a ovzduší ani nemluvit: ty mají rozměry vskutku planetární. A nejenom naftu, ale už i pitnou vodu kupujeme v lahvích jako cennou věc.

Obrázky "modré planety" nám kladou před oči Zemi, náš veliký svět, jako věc, přehlédnutelnou jedním pohledem. Jako něco, na čem všechno lidské závisí - a o čem teprve dnes víme, že je to v našich rukou stejně jako individuální život. O co se tedy musíme starat. Prvním krokem rozumné péče je diagnóza nebo aspoň inventura: jak na tom jsme. U pacienta jako je Země to není žádná maličkost. Co vůbec zjišťovat, jak měřit, jak hodnotit? Zajímavá metoda "ekologické stopy" převádí hlavní ekonomická zatížení Země na čtvereční kilometry, potřebné k pokrytí té či oné potřeby (Rázgová 1999). I když metoda zdaleka není přesná, je rozhodně lepší než celkové odhady. Potvrzuje, co mnozí tušili: už dnešní společnosti žijí nad poměry, spotřebují o 30% víc, než je výnos zemského "kapitálu", a žijí tedy z podstaty. Navíc velmi nestejně: občan těch nejbohatších zemí potřebuje desetkrát větší "plochu" než průměrný Číňan nebo Ind; my Češi jsme někde v polovině.

Velkou část současné spotřeby bychom v bohatších zemích jistě dokázali oželeť a něco mohou dokázat i technologické pokroky. Souhrnem je však zřejmé, že na podstatná omezení hmotné spotřeby a vůbec zacházení se Zemí brzy narazíme. Při rostoucí populaci budou stále těsnější. Ale na světě dnes není síla, natož instituce, která by s tím mohla něco pořídit. Svobodné společnosti naopak krotí nespokojenost svých občanů růstem produkce a spotřeby, bez níž asi politickou stabilitu není možné zajistit. Co tu chybí, jsou tedy především lidé, kteří objeví, jak prostor svobody využívat s lepšími výsledky - a přitom s menšími nároky. Kteří se naučí nacházet štěstí jinde než v nákupní horečce, která je přece jen aspoň na chvíli simuluje. A až to první odvážní průkopníci předvedou, začneme se možná přidávat i my, které nic tak chytrého nenapadlo. Ale právě tak skutečný lidský pokrok funguje.

Vraťme se ale k tomu, jak společnost potřebuje osoby. Ke třem ohledům, které jsme uvedli výše, musíme teď totiž dodat ještě čtvrtý. Když se v Evropě rušily monarchie, tušili někteří umělci, že se tím cosi ztrácí. Králové a panovníci byli sice lepší i horší, byli to však živí lidé. Teď je nahradily státy jako neosobní instituce, které se musí řídit zákony a pravidly. Obecná,

pro všechny stejná pravidla lépe zajišťují občanskou rovnost a spravedlnost a dávají právní jistoty, bez nichž se do budoucnosti jednat nedá. Nicméně je tu řada věcí, které instituce z povahy věci nedovedou a lidé v nich je z definice dělat nesmějí. Tak úředník nesmí ve službě nikoho obdarovat a policista nikomu odpustit. Přesto jsou dar a odpuštění pro lidský život důležité, možná nezbytné. Malé děti nutně potřebují nejenom potravu a hygienu, ale také třeba vřelost a velkorysost, jež jim v ústavní péči často chybí. Ani ty nejlepší instituce, které se řídí pravidly, nemohou zkrátka dělat to, co všechna pravidla přesahuje.

Vezměme jednoduchý příklad člověka, který něco provedl, porušil závažné pravidlo. Instituční cestou ho lze potrestat - a to je asi všechno. Přitom ke skutečnému smazání viny a k nápravě je to, jak už víme, zoufale málo. Cesta k nápravě by musela začít tím, že si dotyčný svou vinu uvědomí, že ji nesvádí na výchovu v dětství, na okolnosti a nešťastné náhody, ale že si ji sám přičte. Tím jistě prokáže, že je osoba, a možná to při té příležitosti teprve sám objeví - pokud se ovšem najde někdo, komu by to mohl povědět. Pak by se ovšem měl najít také někdo, kdo mu odpustí: ten, komu ublížil, koho poškodil. Jen touto zdoluhavou cestou lze zločin a křivdu opravdu a beze stopy "odčinit", to jest sprovodit ze světa. A protože křivdám a zločinům se žádná společnost nikdy nevyhla a nevyhne, potřebuje také toto smíření, bez něhož v ní nemůže být mír. Tak jako setkání s tváří nebo přijetí nepodmíněné odpovědnosti patří i lítost, odpuštění a smíření mezi podstatné lidské zkušenosti. Tvoří jakýsi stupeň osobní zralosti, k němuž jsou ale potřeba i druhé osoby. Mohou se odehrát jen mezi nimi, podobně jako jen mezi osobami je možná důvěra, vděčnost nebo věrnost. Pro to všechno jsou zkrátka instituce z povahy věci slepé a i do svobodné společnosti to musí neustále vnášet živí lidé, jednotlivé osoby.

Doslov

Náš pokus představit člověka jako osobu končí. Počínaje tělesnou a biologickou stránkou člověka až po různé formy organizace lidských společenství jsme se snažili ukázat, jak člověk s živočišnou říší na jedné straně těsně souvisí - a jak se z ní na druhé straně vyděluje a od ní vzdaluje. Tento dramatický proces vzniku a zrání osoby můžeme sledovat jak na lidské fylogenezi, tak v ontogenezi každého z nás. V obojím jistě najdeme různé regrese a pády, ale také skutečný postup uvolňování daných vazeb a přejímání odpovědnosti čili svobody.

Vývoj jednotlivého člověka vede od úplné bezmoci novorozeněte přes silnou závislost malých dětí krůček za krůčkem k postupnému rozšiřování možností, vnější i vnitřní svobody až po úplné převzetí dospělé odpovědnosti. Tělesný vývoj jednotlivce se ovšem řídí svým vlastním přirozeným časováním, které se neptá, zda s ním drží krok i duchovní růst člověka. Nad riskantní fází dětství, kdy fyzické možnosti malého človíčka daleko předbíhají rozvoj

soudnosti a zkušeností, musí bdít rodiče a od jisté doby stále víc i škola. To, co dítě přitom potřebuje, není jen obyčejný dozor, případně omezování, ale hlavně pocit jistoty, který mu dovolí vstupovat do dalších fází s určitou důvěrou ve svět a budoucnost. Neboť svoboda a široké možnosti znamenají přirozeně také rizika a nejistoty, které děti v jistém věku ještě nedokáží snášet. Naopak v pozdější fázi dospívání každá ochrana dospělých rychle ztrácí účinnost: jistotu a důvěru, pokud chybí, už dát nemůže, zato jen posiluje netrpělivost, s níž se mladý člověk už už chce ujmout své svobody.

Pro lidská společenství vede od pevných vazeb rituálů, tradic a zvyků k jejich prvnímu zpochybnění ve vrcholné antice: "Neptáme se, co je tradované, ale co je dobré" (Aristotelés POL:1269a3). Na tuto otázku po "dobrém" odpovídají pak nejprve univerzální náboženství, ale i ta se během staletí stanou zvykem a těsným krunýřem, který jen s obtížemi sleduje postup společenského života a jeho podmínek. Dalším krokem je emancipace rozumu, který se zdá být dostatečně pevnou oporou pro každé lidské jednání, a přitom něčím, co člověka nemůže svazovat. "Neboj se užívat svého rozumu", shrnuje osvícenské poselství Immanuel Kant.

Za poslední dvě staletí, kdy se lidské společnosti emancipovaly rychleji a důkladněji než kdykoli předtím, se ovšem stalo i mnoho věcí, které touto důvěrou přece jen otřásl. Ukázalo se, že rozum je instance příliš neurčitá, než aby dokázala zabránit nejhoršímu: hrůzy tohoto století se vyznačují právě svojí vykalkulovanou racionalitou. Moderní společnosti, založené na názorové pluralitě, se ovšem o nic jiného opírat ani nemohou. Jakousi radu věděl zase starý Aristotelés: "Ale to, že rozhodování přísluší spíš množství než malému počtu těch nejlepších, zdá se, obstojí a dá se obhájit; je to možná dokonce pravda. Neboť toto množství, i když v něm žádný jednotlivě není ctnostný muž, vcelku přece může být lepší než oni nejlepší. (...) Je jich totiž mnoho a každý má svůj díl ctnosti a náhledu." (POL III.11, 1281a38 nn) Na tomto názoru se skutečně zakládají téměř všechny současné společnosti, přestože o pár řádek dál se lze dočíst i varování, že u některých národů to zřejmě není možné.

V naší současnosti tak pokračuje spor mezi těmi, kdo se domnívají, že v emancipaci, v uvolňování společenských vazeb a tradovaných zvyků je třeba jít ještě dál - a těmi, kdo se obávají, že jsme už zašli příliš daleko. Pro obojí lze uvést pádné důvody. Po dlouhém období optimistické víry v neomezené lidské možnosti začíná dnes převládat spíš jistá skepse. Viděli jsme, jak různá tabu, omezení a tradice patrně vůbec umožnily společenské přežití tvora s tak slabou instinktivní výbavou. Postupné uvolňování tradičních společenských vazeb ovšem šlo ruku v ruce s vytvářením racionálnějších a svobodnějších "pravidel hry", včetně jejich důrazného prosazování a vymáhání. A kdykoli se to lidem nějaké kultury nepodařilo, příslušná civilizace zanikla. Ukázalo se, že si to nemohla dovolit. Jenže jak, na základě čeho, jaké moci nebo autority by se dnešní skeptici chtěli "někam vrátit", zůstává zcela nejasné -

leđa že by se nejednalo o žádný "návrat", nýbrž o něco úplně nového: dobrovolné, spontánní přijetí jistých pravidel a omezení, jež se zdají být nezbytná. Ostatně třeba ve věci ochrany přírody nebo lidských práv se sice pomalu, ale přece něco takového už děje. Naopak sny o moci odborníků, kteří by mohli racionálně - a to znamená se sníženou odpovědností - "řídít svět", jsou rozhodně nebezpečné.

Proces rozšiřování lidských možností totiž předně daleko přesahuje oprávnění i kompetenci kteréhokoli člověka a jakékoli vědy - a zároveň je tak závažný, že už nemůže být jen předmětem odborné diskuse, tím méně pak pokusu a omylu. Nezbyvá než se pokoušet o hlubší náhledy do jeho souvislostí, a to včetně a zejména souvislostí lidských a osobních. Úroveň pohodlí, bezpečí a spotřeby, již dosáhly současné bohaté země - a v tomto smyslu patříme mezi ně i my - nemůžeme chápat jako samozřejmé "lidské právo", protože bezpečně víme, že už většině současného lidstva zůstane odepřena. Daleko spíš se jedná o jakousi hypotéku či půjčku, za niž ručíme svým závazkem, že se se všemi důsledky dokážeme lidsky vyrovnat. Ve velice konkrétní podobě je to osobní závazek vůči těm, kteří přijdou po nás, že jim náš společný svět nepředáme ve stavu energeticky, politicky a zejména mravně či lidsky neobyvatelném a nezvládnutelném.

Uvidět tento závazek v celé jeho ostrosti jako dluh, veřejně se k němu přiznat a usilovat o to, aby se nějak splatil, vyžaduje hlavně ty dávno známé, ale vždy vzácné lidské vlastnosti, jimž se tradičně říkalo "ctnosti": odvahu, statečnost, trpělivost, vynalézavost, a jak se všechny ještě jmenují.

Rejstřík

abstrakce, 16; 38
adopce, 22
adresant, 37; 95
agrese, 34
agresivita, 20; 28; 34; **116**
aktivita, 52; 106
Alain (E. Cartier), 65
alter ego, 108
altruismus, 26
anarchie, 34
anatomie, 9; 10; 13
anomie, 34
anonymita, 34; 92
antropologie, 5; 13; 40; 49; 76
Aristotelés, 5; 7; 16; 33; 39; 40; 48; 57; 64; 65; 69; 82; 104; 112; 119; 126; 127
Aronson, E. 20
artikulace, dvojí, 41
askeze, 63
asyl, 46
Augustinus, A. 71; 72; 112

automatismus, 111
automatizace, 71
autonomie, 45; 83
autorita, 18; 46; 75; 107; 109; 115
baby-schéma, 13
bariéra
 jazyková, 117
Benedictová, R. 21; 69
Benveniste, E. 27; 95
Bergson, H. 47
Berne, E. 60; 75
bezdomovci, 33; 46
bezpečí, 74
Bible, 38; 40; 42; 77; 119; 120
bipedie, 10; 54
bohatství, 31; 33; 108; 109
bohoslužba, 47
boj, 69
Bolk, L. 12
Bourdieu, P. 71; 91; 114; 115
budoucnost, 47; 66; 72; 73
byrokracie, 45
byt, 22; 33
bytí, 65; 66; 67
Cassirer, E. 6; 27; 36; 41nn; 53; 54; 63; 64; 68; 73nn; 87; 101
celek, 80
 života, 60; 76; 110
cíl, 61; 62; 98; 116; 123
civilizace, 4; 63
cizí, 32
Comte, A. 77
ctižádost, 34; 109
ctnost, 111; 112
cynismus, 111
čas, 50; 54; 71; 80
 cyklický, 77; 78
 slovesný, 43
 volný, 3; 48; 64; 123
časový dvorec, 72
čelisti, 10; 11
čest, 82; 104; 109nn;
daně, 27; 32
dar, 29; 30; 114
Darwin, Ch. 77
dědictví, 22
dějinnost, 67; 77
dějiny, 77
dělnba činností, 63; 64
dělnba práce, 26; 105
demografická revoluce, 24
demografie, 23
demokracie, 45; 49; 99; 123
desatero, 112; 118
Descartes, R. 54; 65; 77
děti, 13; 18; 19; 22; 23; 25; 80; 84; 100

dětství, 75
 prodloužené, 48
dialog, 114
dílo, 85; 86
diskriminace, 25
diskuse, 45; 100
dítě, 17; 37; 38; 40; 55; 56; 120; 121
dluh, 30; 119; 127
dobré jméno, 92
domácnost, 22
domov, 17; 74
dospělost, 110
dospívání, 13; 46
druhý, 54; 107
dům, 22; 64
Durkheim, E. 34; 101
duše, 84
dvoření, 18
Eibl-Eibesfeld, I. 8; 13-22; 27; 28; 45; 99; 116; 117; 124
eidetická variace, 56
emancipace, 61; 123; 127
embryo, 11
embryogeneze, 11
Ericsson, E. 60
etika, 33; 68; 118; 119
etiketa, 34
etnologie, 5; 13; 49
etologie, 14; 19; 36; 56
euthanasie, 81; 83
evoluční výhody, 13
existence, 107
exogamie, 21
experiment, 105
fantazie, 39; 59
feministické hnutí, 25
fenomén, 51; 52; 58; 59
fenomenologická redukce, 51
fenomenologie, 50; 65
fenotyp, 75
filosof, 65
filosofie, 16; 50; 100
 školská, scholastika, 48
Freud, S. 18; 20; 30; 60; 66
Fromm, E. 60; 64
fylogeneze, 11
Gadamer, H.-G. 37
gang, 33
Gehlen, A. 6; 8; 12; 14; 16; 33; 40; 68
genetická vzdálenost, 9
genetika, 9
genom, 18
genotyp, 75
gesto, 11; 19; 36; 40; 44; 113
ghetto, 33
Gilgameš, 7

habitualizace, 67
habitus, 111
Haeckel, E. 11
Hegel, G. W. F. 65; 77
Heidegger, M. 61; 65nn; 70; 95
Hérakleitos, 56
Herder, J. G. 40; 45; 77
hlad, 63
hladovka, 115
hlásky, 42
hněv, 37
Hobbes, Th. 108
hodnocení, 55
hodnota, 54; 110
homosexualita, 25
hostina, 27; 30
hra, 17; 39; 69; 99; 116
 jazyková, 97
 řečová, 98
 profesionální, 70
hradby, 31
hranice, 35; 70
hrdinství, 81
hrob, 64; 84
Humboldt, 36; 37; 54; 95
Husserl, 50; 51; 56; 65; 72; 108
hustota osídlení, 23
hypotéza, 105
Sapir-Whorfova, 44
Chomsky, N. 37
chování, 13; 14
chrup, 11
idea, 57; 85
ideologie, 60; 62
individualismus, 48
informace, 16; 37; 38
instinkt, 14; 46; 49; 68
instinktivní jistota, 20
instituce, 19; 48; 67; 74; 85; 122; 125
intence, 40; 51; 66; 108
já, 7; 65; 100
jazyk, 3; 11; 37; 38; 41nn; 46; 76; 86
 flexivní, aglutinační, analytický, 42
 kreolský, 42
 mateřský, 38; 41; 44
 státní, 44; 45
 znakový, 41
jazyk (orgán), 11
jazyková kompetence, 37; 41
jazyková oblast, 22; 44
jednání, 14; 40; 52; 68; 69; 70; 72; 110; 119
Jespersen, O. 17; 36; 39nn; 45; 86; 91
jméno, 16; 23; 38; 57
 křestní, 93
 rodové, 93

Jung, C. G. 60
kalendář, 77
Kant, I. 5; 8; 16; 27; 32; 50; 62; 65; 75; 88; 111; 112; 115; 119; 127
kariéra, 25
kasty, 21
kategorie, 42
kauzalita, 17; 74
kázeň, 63
klan, 22
klovací řád, 34
kmen, 22; 26; 31; 76
kněz, 47
Komenský, J. A. 48; 81
komunikace, 11; 15; 36nn; 40n; 116; 124
končetiny, 10
konečnost, 52; 77; 79
konflikt, 33; 99
konformita, 118
korupce, 32
krása, 52
kreacionismus, 11
kritika, 113
křesťanství, 65; 120; 122
kula, 29
kult předků, 84
kultura, 3; 14; 15; 46; 80; 85; 86
láska, 100
lebka, 10
legitimita, 107
Leibniz, G. W. 53; 65; 72; 108
Lévinas, E. 61; 62; 68; 80; 100; 102; 106nn; 116; 120
Lévi-Strauss, C. 21; 23; 44; 57
lež, 102; 104; 105
liberalismus, 123; 124
Linné, C. von 57
lítost, 101
Locke, J. 108
Lorenz, K. 13; 14; 20; 116
lov, 35
lovec, 26
mafie, 33
Mácha, K. H. 58
majetek, 22; 31; 64; 85
 soukromý, 35
Malinowski, B. 29
Manuův zákoník, 23; 122
manželství, 19
Marx, K. 66
maska, 106
masová média, 45; 117
masovost, 7
matka, 22; 28; 49; 56; 109
matrilokalita, 21
Mauss, M. 5; 29
menšina, 45

menšiny, 35
město, 24; 30; 31; 42; 77; 114
migrace, 45
minulost, 67; 72; 73; 111
mír, 108; 112; 117; 126
mluvčí, 96
mobilita, 23; 32; 36; 46
modlitba, 27; 101
moieta, 21
monáda, 108
moc, 31; 47; 107; 109
 státní, 94
monogamie, 19
Morris, D. 6; 10; 11; 19; 26
možnost-být-celý, 67
možnosti, 67; 68; 70; 79; 81
Možný, I. 19
mrav, 76; **117**
multikulturalita, 45
muž, 20; 25; 26; 28
my, 28; 37; 95
mýtus, 41; 75; 76; 80
náboženství, 6; 27; 47; 59; 61; 77; 101
nacionalismus, 45
náčelník, 22; 27; 29; 47
naděje, 68; 77
napětí, 33; 34
národ, 44
národní obrození, 45
nářečí, 41
násilí, 45; 107; 115; 116
nástroje, 31; 63
nátlak, 115
nebezpečí, 115
negace, 43
nejistota, 60; 61
Němci, 41
neolokalita, 21
neoténie, 12
nepřátelství, 117
neřest, 111; 112
neslyšící, 39; 40
nezabiješ, 68; 107
nezaměstnanost, 124
nezávislost, 110
Nietzsche, F. 81; 83; 113; 122
nouze, 63; 121
nuda, 51; 62; 72
občan, 48; 65
oběť, 27; 30; 82
obchod, 30; 31
obilí, 31; 32; 44
obličej, 36; 106
obstarávání, 61
obydlí, 64

obživa, 26; 64
očekávání, 72
oči, 10; 36; 55; 58
odborník, 47
odpovědnost, 7; 47; 68; 84; 108; 119
 za druhého, 121
odpuštění, 119
odstup, 48; 51; 59; 64; 68; 76; 78; 80; 102; 113; 118
omyl, 102; 105
orientace, 52; **54**
ortodoncie, 10
oslovení, 97
osoba
 gramatická, 94
 právnícká, 96
osud, 67
osvícenství, 48; 124
osvětí, 66
otázka, 97
otec, 18; 22; 30; 49
paleontologie, 13
paměť, 73; 85
paradigma, 43
Patočka, 51; 60; 64; 68
patrilokalita, 21
patron, 93
patronymikum, 93
péče, 81
 sociální, 121
péče o mláďata, 28
peníze, 63; 114
perspektiva, 58
pidžin, 42
písmo, 40; 42; 75
plánování, 73
plastičnost, 14
Platón, 14; 38; 40; 48; 57; 80; 83; 88; 99; 100; 111; 122
pobyt, 52; 59; **65**; 66
poceta, 110
podpis, 92
podruh, 22
podstata, 57; 59
pohádka, 75
pohlavní
 dimorfismus, 18
 orgány, 10
 znaky, 18
 znaky, druhotné, 10; 19
pohřeb, 83; 84
pohostinnost, 113
pohostinství, 28; 46
pojmem, 56; 57
pokožka, 11
pokrok, 77
polibek, 19

polis, 48
politika, 32; 94
polygamie, 19
pomluva, 110
pomník, 83
pomsta, 82; 120
popularita, 113
porod, 12
postavení, 109
posvátné, 46
poškození, handicap, 57; 82
potlatch, 29
potřeba, 62
pověření, 96
pozdrav, 28; 39
poznávání, 14; 15; 40; 50; 65; 66; 73; 124; 125
pozornost, 51; 55; 72
práce, 15; 35; **63**
pracovní doba, 123
pravda, 76; 82; 99; **101**; 103; 104; 105
pravděpodobnost, 101
pravdivost, 97; 101; 103; 105
pravidla, 17; 28; 44; 46; 49; 70; 74; 86; 112; 116; 126
 etická, 112
právo, 4; 47; 117; 119
 lidské, 123
 volební, 123
pravý, 54
prestiž, 34
princip reality, 18
prognathie, 10
propaganda, 117
prostituce, 19
prostor, 50; 53
prostředí, 15; 52
prsty, 10
prvorozenství, 22
přání, 29
přátelé, 33
přátelství, 37; 114
předek, 22
předmět, 50
předstih, 66
předsudek, 100
překlad, 42
překvapení, 72
příběh, 40; 80; 81; 113
příbuzenství, 22; 23; 25
příbuzní, 31
přičítání (přičetný), 110
příjmení, 23; 93
příležitost, 72; 81; 124
příroda, 8; 76
přísaha, 104
přítomnost, 71; 72

přiznání, 110
psychický teror, 115
psychologie, 60
půjčka, 114
půst, 63
radost, 37
rasa, 41
reakce, 14; 68
referens, 95; 97
reflexe, 100
reformace, 48
reinkarnace, 84
reklama, 62; 69
renesance, 58; 77
revolta, 62
revoluce, 19; 34
Riesman, D. 32
rituál, 19; 26; 28; 40; 41; 75; 84; 92; 107; 113
rod, 21; 22; 31; 76
 jmenný, 43
rodiče, 17; 20; 21; 22; 46; 57; 61; 75; 84; 115; 120
rodina, 19; 20; 21; 25; 47; 49
role, 34; 60; 95; 96; 111
Rousseau, J.-J. 17; 40
rozhodování, 68; 70; 81
rozhovor, 37; 97; 113
rozmanitost, 61
rozmnožování, 9; 18; 75
rozum, 127
rozvažování, 68
ruce, 55
ruka, 10; 28; 36
řád, 18; 55; 77
řeč, 28; 37; 39; 46; 57; 71; 86; 103; 108
řemeslo, 31
sankce, 119
Sapir, E. 40; 42
Saussure, F. de 37
sběrač, 26
sdělování, 36
sebeobrana, 116
sebevražda, 80; 82; 83; 116
Seneca, 83
sexualita, 13; 20; 60; 122
sexuální chování, 18
Schelsky, H. 19; 20; 21; 122
scholé, 48
sídlíště, 32
sídlo, 25
signál, 39
Simmel, G. 5
skupina, 15; 36
 národnostní, 33
 totemická, 21
 věková, 21

skutečnost, 56
sláva, 113
slavnost, 27; 30; 40
slib, 98; 104
Slované, 41
slovo, 40; 57
smíření, 120; 126
smlouva
 společenská, 108
smrt, 13; 27; 31; 67; 77; **80**; 81; 84
smysl, 59; 62; 67; 71; 79; 82
smysly, 16; 52; 55
sociologie, 5
Sókratés, 83; 99; 111; 118
souboj, 109
soud, 79; 104
soudce, 70
soukromí, 33; 35; 64
sousedství, 23
soutěž, 25; 29; 65; 116
společenství, 28
 jazykově-kulturní, 45
společné jídlo, 26
společnost, 30; 104; 115
 masová, 7
 městská, 23
 moderní, 124
 parazitní, 33
 pastevecká, 22
 průmyslová, 23; 24; 25; 64
 rodová, 84
 sběračsko-lovecká, 83
 tradiční, 20; 46; 47; 79
 zemědělská, 22; 23; 84
spravedlnost, 18; 70; 108; 118
starost, 52; 61; 67; 68; 101
 o druhého, 121
staří, 21; 33
stáří, 13; 78; 81
statečnost, 111; 112
stát, 31; 44; 45; 121; 125
stav, 109
 přírodní, 108
strach, 37; 67
stres, 33; 34
stroj, 63
struktura, 44
 důvěry, 23
stůl, 11
sublimace, 20
suverenita, 116
svátek, 3; 21; 27
svědectví, 76; 106
svědek, 104; 105
svědomí, 104; 110; 111; 112

svět, 15; 39; **53**; 55; 66; 76; 80
svoboda, 3; 36; 47; 62; 64; **69**; 102; 107; 117; 118
 občanská, 123
 slova, 99
syndaktylie, 10
šaman, 47
šikana, 34
škola, 34; 48; 49; 75; 80
 písařská, 47
 státní, 45
štědrost, 108
štěstí, 16; 17; 62; 63; 65; 113; 119; 123
Tacitus, C. 27
takt, 107
Talmud, 108
těhotenství, 12; 20
technika, 73
televize, 73; 80
tělo, 55; 64; 83
teritorium, 33; 35
tradice, 14; 37; 43; 44; 47; 59; **75**; 79; 80
trest, 118; 120
trh, 65
tvar, 56; 80
tvář, 58; 106; 107; 108
 setkání s, 107; 109; 115
tváří v tvář, 109; 118
tvrzení, 101; 103
ty, 100
tykání, 97
úcta, 79; 109; 113; 122
 předků, 23
účel, 115
učitel, 48; 61
udržitelný rozvoj, 4
Uexküll, J. von 15
úkol, 65
úplatek, 115
uprchlíci, 33; 46
úřady, 32
úsměv, 14; 28; 34; 36
uvolnění, 20
území, 23; 31; 32
úzkost, 67
válečník, 32
válka, 77
vděčnost, 101; 113
věc, 16; 38; 51; 55; 56; 107
věčnost, 78
věčný návrat, 77; 81
věda, 5; 7; 16; 41; 48; 73; 76; 99; 105; 125
vědomí, 72; 84; 102
věk
 průměrný, 24
velkorodina, 22

veřejné mínění, 45
veřejnost, 49
vesnice, 29; 30; 31
vina, 118; 119; 120
vlastnictví, 64
 občinnové, 22
vnímání
 smyslové, 16; 50; 53
volba, 69
vrah, 111
vražda, 33
vrstevník, 46
vržený rozvrh, 67; 70
vtištění, 49
výběr partnera, 23
výchova, 46
vyloučení, 117
výměna žen, 21
výminek, 21
výpověď, 97; 102; 103
 performativní, 98
 preskriptivní, 98
vyprávění, 39; 73; 74; 76; 86
vyrábění, 69
výraz, 37; 107
vývoj, 77
 člověka, 12
 ontogenetický, 12
vyvolení, 108
význam, 44; 47
vzdělání
 povinné, 48
 všeobecné, 48
vzkříšení, 84
vzpomínka, 39; 73; 74; 77; 85
vztah, 108; 109; 114; 120
 institucionální, 7
 osobní, 7; 19
 společenský, 99
vztahy
 hierarchické, 34
Weber, M. 5
Wittgenstein, L. 37; 97; 98
xenofobie, 35
zájem, 49; 51; 55; 61; 115
zákaz, 20
 incestu, 21
 kalkulovat, 115
zákon, 45
zákonitost, 17; 74
zaměstnání, 35
zásoby, 31; 63
závazek, 28; 29; 30; 96; 114; 122; 127
závist, 113
zbraně, 64

zdatnost, 112
zdvořilost, 4; 29; 91
Země, 125
zemědělec, 22; 31; 116
zemědělská revoluce, 31
zkouška dospělosti, 47
zkušenost, 38n; 43; 49n; 73nn; 79; 85; 100; 122
zlo, 31; 120
zločin, 120
zločinnost, 32
zloděj, 116
zlomyslnost, 113
znak, 40
zobecnění, 56
zóna odstupu, 33
zorné pole, 52; 53
zpěv, 40; 71
způsob života, 13; 46
 městský, 25
způsob obživy, 22; 25
zrakový klam, 56
zvědavost, 67
zvyky, 46
žák, 48
žárlivost, 19
žebrák, 121
žebříček
 společenský, 34
žena, 19; 20; 25; 26; 28
@idé, 7
živé, 9; 18
život, 54; 61; 80; 81
 posmrtný, 84
 zdařilý, 119
životní poloha, 63; 64
životní prostředí, 15

Literatura:

Slovníky:

Benseler, F. 1992: Griechisch-deutsches Wörterbuch. Berlin.
Blackburn, S. 1994: The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford - New York.
Chantraine, P. 1968: Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris.
Durozoi, G. - Roussel, A. 1994: Filozofický slovník. Praha.
Encyklopedický slovník. Praha 1993.
Filozofický slovník 1998. Olomouc.
Gesenius - Buhl 1949: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch. Berlin.
Halder, A. - Müller, M. 1993: Philosophisches Wörterbuch. Freiburg.
Höffe, O. 1992: Lexikon der Ethik. München.
Krajewski, W. (ed.) 1996: Słownik pojęć filozoficznych. Warszawa.
Machek, V. 1971: Etymologický slovník jazyka českého. Praha.
Menge - Güthling - Pertsch 1994: Lateinisch-deutsch. Berlin.

Nohlen, D. (ed.) 1991: Wörterbuch Staat und Politik. Bonn.
Petit Robert. Paris 1970.
Pfeifer, W. 1990: Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. München.
Ploetz, K. J. (ed.) 1986: Der Grosse Ploetz. Auszug aus der Geschichte. Freiburg.
Ritter - Gründer (ed.) 1981: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.1-8. Basel.
Schenkel, K. 1897: Griechisch-deutsches Schulwörterbuch. Wien.
Schischkoff, G. (ed.) 1991: Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart.
Stručný filosofický slovník. Praha 1966.
Wahrig Deutsches Wörterbuch. Gütersloh 1972.
Walde, A. 1930: Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. Berlin.
Websters New World Dictionary. New York 1991
WPDS 1998: World Population Data Sheet. Population Reference Bureau.

Ostatní:

Allport, G. W. 1960: Personality and Social Encounter. Boston.
Allport, G. W. 1961: Pattern and Growth in Personality. New York.
Arendtová, H. 1994: Krize kultury. Praha.
Aristotelés (EN): Etika Nikomachova.
Aristotelés (POL): Politika.
Aron, R. 1967: Les étapes de la pensée sociologique. Paris.
Aronson, Elliot 1980: The Social Animal. New York.
Audi, R. (ed.) 1997: The Cambridge Dictionary of Philosophy. Cambridge.
Auerbach, E. 1968: Mimesis. Praha.
Augé, M. 1999: Antropologie současných světů. Brno.
Augustinus, A. (Conf): Vyznání.
Bachofen, J. 1861: Das Mutterrecht. Frankfurt a/M 1975
Balinsky, B. I. 1981: An Introduction to Embryology. New York.
Bataille, G. 1998: Prokletá část / Teorie náboženství. Praha.
Bateson, G. 1988: Oekologie des Geistes. Frankfurt a/M.
Baumann, Z. 1995: Úvahy o postmoderní době. Praha.
Beck, U. 1995: Die feindlose Demokratie. Stuttgart.
Beck, U. 1995a: Perspektiven einer kulturellen Evolution der Arbeit. In Beck 1995.
Beck, U. 1996: Kapitalismus ohne Arbeit, in: Der Spiegel 20/96, str. 140 146. Čeeky:
Společnost bez práce, in: Nová Přítomnost 8 a 9/96
Benedict, R. 1935: Patterns of Culture. New York.
Beneš, J. 1994: Člověk. Praha.
Benveniste, E. 1969: Vocabulaire des institutions indo-européennes I./II. Paris.
Benveniste, E. 1968: Problemes de linguistique générale I. Paris.
Berger, P.L. - Luckmann, T. 1999: Sociální konstrukce reality. Brno.
Bergson, H. 1984: Les deux sources de la morale et de la religion. Paris.
Berne, E. 1970: Jak si lidé hrají. Praha.
Berne, E. 1997: Co řeknete, až pozdravíte. Praha.
Biocca, E. 1973: Sama mezi indiány. Praha.
Bleibtreu, H. K. ed. 1969: Evolutionary Anthropology. Boston.
Blumenberg, H. 1986: Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt a/M.
Boaz, N. T. - Almquist A. J. 1997: Biological Anthropology. New Jersey.
Bogin, B. 1997: Evolutionary Hypotheses for Human Childhood. In Yearbook of Physical
Anthropology 40:63.
Bourdieu, P. 1997: Teorie jednání. Praha.

- Bouzek, J. 1979: *Objevy ve středomoří*. Praha.
- Brabec J. 1999: *Beracha a reklama*. Bakalářská práce IZV UK Praha.
- Braudel, F. 1979: *Les structures du quotidien I*. Paris. Böhme, G. 1985: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt am Main.
- Brasser, M. (ed.) 1999: *Person*. Philosophische Texte. Stuttgart.
- Broekman, J. M. 1979: *Recht und Anthropologie*. Freiburg - München.
- Brothwell, D. R.: *Where and When Did Man Become Wise?* In: *Bleibtreu* 1969: 167-176.
- Buber, M. 1969: *Já a ty*. Praha.
- Buchanan, J. M. 1996: *Hranice slobody*. Bratislava.
- Buchvaldek, M. 1985: *Dějiny pravěké Evropy*. Praha.
- Budil, I. T. 1995: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha.
- Bultmann, R. 1995: *Dějiny a eschatologie*. Praha.
- Buytendijk, F. J. J. 1961: *Zvláštní biologické postavení člověka*. In *Němec* 1992:193-216
- Caillois, R. 1967: *Les jeux et les hommes*. Paris. (Česky: *Hry a lidé*. Praha 1999)
- Carrithers, M. 1992: *Why Humans Have Cultures?* Oxford.
- Casper, B. 1998: *Míra lidství*. Rosenzweig a Lévinas. Praha.
- Cassirer, E. 1977: *Esej o člověku*. Bratislava.
- Cassirer, E. 1996: *Filosofie symbolických forem I.: Jazyk*. Praha.
- Cassirer, E. 1996a: *Filosofie symbolických forem II.: Mytické myšlení*. Praha.
- Cesana, A. (ed.) 1999: *Interkulturalität. Grundprobleme der Kulturbegegnung*. Mainz.
- Childe, G. 1950: *What happened in history*. London.
- Coderc, H. 1950: *Fighting with Property*. *Mon. AmEtSoc*, New York. XVIII: 68.
- Comte-Sponville, A. 1995: *Petit traité des grands vertus*. Paris.
- Coreth, E. 1994: *Co je člověk?* Praha.
- Count, E. W.: *The Biological Basis of Human Sociality*. In *Montagu* 1968: 114-158.
- Dennett, D.: *Conditions of Personhood*. In: *Rorty* 1976: 175-196.
- Dobzhansky, Th. 1964: *Genetics and the Origin of Species*. New York.
- Dobzhansky, Th. 1967: *Mankind Evolving*. New Haven.
- Donceel, J. F. 1967: *Philosophical Anthropology*. New York.
- Douglas, M. ed. 1973: *Rules and Meanings. A Reader in Anthropology*. London.
- Drapela, V. J. 1995: *A Review of Personality Theories*. Springfield.
- Dumont, L. 1983: *Essais sur l'individualisme*. Paris.
- Durkheim, E. 1990: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris.
- Durkheim, E. 1998: *Sociologie a filosofie*. Praha.
- Eastman, L.E. 1988: *Family, Field and Ancestors*. New York.
- Eibl-Eibesfeld, I. 1995: *Wider die Misstrauengesellschaft*. München.
- Eibl-Eibesfeld, I. 1997: *Krieg und Frieden*. München.
- Eibl-Eibesfeld, I. 1998: *Liebe und Hass*. München.
- Eibl-Eibesfeld, I. 1998a: *In der Falle des Kurzzeitdenkens*. München.
- Eliade, M. 1994: *Posvátné a profánní*. Praha.
- Eliade, M. 1994a: *Mýtus o věčném návratu*. Praha.
- Elias, N. 1990: *Engagement und Distanzierung*. Frankfurt a.M.
- Epos o Gilgamešovi*. Přel. L. Matouš. Praha 1976.
- Evans-Pritchard, E. E. 1949: *Nuer Rules of Exogamy and Incest*. In: *Fortes* 1949: 85-101.
- Fialová a kol. 1996: *Dějiny obyvatelstva českých zemí*. Praha.
- Fieldhouse, P.: *Food and Nutrition. Customs and Culture*.
- Fink, E. 1992: *Oáza štěstí*. Praha.
- Fink, E. 1993: *Hra jako symbol světa*. Praha.
- Fischer, C. S. 1976: *The Urban Experience*. New York.
- Fortes, M. (ed.) 1949: *Social Structures*. Clarendon.

- Franck, D. 1996: Etologie. Praha.
- Frankl, V. E. 1996: Lékařská péče o duši. Brno.
- Fraňková S. - Klein Z. 1997: Úvod do etologie člověka. Praha.
- Freud, S. 1935: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Berlin.
- Freud, S. 1991: Vybrané spisy I. Praha.
- Freud, S. 1996: Psychológia masy a analýza ja. Bratislava.
- Frisch, K. von 1955: The Dancing Bees. New York.
- Fromm, E. 1966: Umění milovat. Praha.
- Fromm, E. 1994: Mít nebo být? Praha.
- Gadamer, H.-G. 1994: Problém dějinného vědomí. Praha.
- Gadamer, H.-G. 1999: Člověk a řeč. Praha.
- Gehlen, A. 1969: Moral und Hypermoral. Wiesbaden.
- Gehlen, A. 1972: Duch ve světě techniky. Praha.
- Gehlen, A. 1997: Der Mensch. (13. vyd.). Wiesbaden.
- Gellner, E. 1999: Rozum a kultura. CDK Brno.
- Gernet, L. 1982: Anthropologie de la Grece antique. Paris.
- Gernet, L. 1982a: Frairies antiques. In Gernet 1982, 29-82.
- Gernet, L. 1982b: La notion mythique de la valeur en Grece. In Gernet 1982, 121-180.
- Gluckman, Max 1965: Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Chicago.
- Goffman, E. 1959: The Presentation of Self in Everyday Life. New York.
- Goldschmidt, W. 1972: Die biologische Konstante. In Koenig 1972:57-66.
- Godfrey L. R. - Sutherland M. R. 1996: Heterochrony and Human Evolution. In Yearbook of Physical Anthropology 99:17.
- Gould, S. J. 1977: Ontogeny and Phylogeny. Cambridge, MA.
- Gould, S. J. 1997: Jak neměřit člověka. Praha.
- Granet, M. 1994: La civilisation chinoise. Paris.
- Guardini, R. 1992: Konec novověku. Praha.
- Hagege, C. 1998: Člověk a řeč. Praha.
- Hamanová, K. - Hruban, V. 1999: Incest a genetické zatížení. In Vesmír 78/11:614.
- Haviland, J. B. 1998: Gungu Yimithirr Cardinal Directions. In Ethos 26/1: 7-24.
- Hayek, F. von 1991: Právo, zákonodárství a svoboda 1.-3. Praha.
- Haefner, G. 1989: Philosophische Anthropologie. Stuttgart.
- Hegel, G. W. F. 1820: Základy filosofie práva, přel. V. Čapálek, Praha 1992
- Heidegger, M. 1927: Sein und Zeit. Tübingen 1972.
- Heidegger, M. 1993: Básnický bydlí člověk. Praha.
- Heidegger, M. 1993a: O pravdě a bytí. Přel. J. Němec. Praha
- Heidegger, M. 1993b: Co je metafyzika? Přel. I. Chvatík. Praha
- Heidegger, M. 1996: Bytí a čas. Přel. I. Chvatík a kol. Praha.
- Heller, J. - Mrázek, M. 1988: Nástin religionistiky. Praha.
- Herskovits, M. J. 1952: Economic Anthropology. New York.
- Hinde, R. A. 1974: Biological Bases of Human Social Behavior. New York.
- Hockett, L. F. - Ascher, R. 1968: The Human Revolution. In Montagu 1968: 20-101.
- Hoebel, E. A. 1958: The Races of Mankind. In: Rapport 1968:57.
- Hoebel, E. A. - Weaver, T. 1979: Anthropology and the Human Experience. New York.
- Hoffman, F. 1992: České město ve středověku. Praha.
- Hofstätter, Peter R. 1966: Einführung in die Sozialpsychologie. Stuttgart.
- Hrdý, L. - Soukup, V. - Vodáková A. 1994: Sociální a kulturní antropologie. Praha.
- Hügli, A. - Lübcke, P. (ed.) 1991: Philosophielexikon. Reinebeck b. Hamburg
- Huizinga, J. 1971: Homo ludens. Praha.
- Husserl, E. 1985: Die Phänomenologische Methode. Stuttgart.

- Husserl, E. 1986: *Phänomenologie der Lebenswelt*. Stuttgart.
- Husserl, E. 1993: *Karteziánské meditace*. Přel. M. Bayerová. Praha.
- Husserl, E. 1995: *Krise evropských věd*. Přel. O. Kuba. Praha.
- Jankélévich, V. 1996: *Odpuštění*. Praha.
- Jankélévich, V. 1997: *Le pur et l'impur*. Paris.
- Jenks, A. E. 1900: *The Wild Rice Gatherers of the Upper Lakes*. In: 19. AnnRep, Bureau of American Ethnography.
- Jespersen, O. 1922: *Language, its Nature, developement and Origin*. London 1964
- Jespersen, O. 1924: *The Philosophy of Grammar*. London.
- Jespersen, O. 1946: *Mankind, Nation and Individual*. London.
- Jonas, H. 1997: *Princip odpovědnosti*. Praha.
- Jung, C. G. 1993: *Analytická psychologie*. Praha.
- Kalibová - Pavlík - Vodáková 1993: *Demografie (nejen) pro demografy*. Praha.
- Kamlah, W. 1973: *Philosophische Anthropologie*. Mannheim
- Kant, I. 1798: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart 1983.
- Kant, I. 1785: *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha 1990.
- Kardiner, Abram 1939: *The Individual and his Society*. New York.
- Karfik, F. 1994: *Proč je Patočkova filosofie dějin kacířská?* In *Reflexe* 12, Praha.
- Katz, F. 1989: *Staré americké civilizace*. Praha.
- Keesing, R. M. 1976: *Cultural Anthropology*. New York
- Keller, J. 1992: *Úvod do sociologie*. Praha.
- Keller, J. 1996: *Sociologie byrokracie a organizace*. Praha.
- Kelly, G. A. 1963: *A Theory of Personality*. New York.
- Kenny, A. 1973: *The Anatomy of the Soul*. New York.
- Kentler, H. (ed) 1988: *Sexualwesen Mensch*. Munchen.
- Kincl, J. - Urfus, V. - Skřejpek, M. 1995: *Římské právo*. Praha.
- Kluckhohn, C. 1949: *Mirror for Man*. New York.
- Kluckhohn, C. (ed.) 1965: *Personality*. New York.
- Koenig, R. - Schmalfluss, A. (ed.) 1972: *Kulturanthropologie*. Duesseldorf.
- Kohák, E. 1993: *Člověk, dobro a zlo*. Praha.
- Kohák, E. 1998: *Zelená svatozář*. Praha.
- Krejčí, J. 1993: *Dějiny a revoluce*. Praha.
- Küng, H. 1992: *Projekt - světová etika*. Zlín.
- Landgrebe, L. 1968: *Filosofie přítomnosti*. Praha.
- Landsberg, P.-L. 1990: *Zkušenost smrti*. Praha.
- Langer, S. K. 1992: *Philosophie auf neuem Wege*. Frankfurt a/M.
- Laum, B. 1924: *Heiliges Geld*. Tübingen.
- Lawicková - Goodallová, J. 1978: *Ve stínu člověka*. Praha
- Leakey, L.S.B. 1968: *The Search for Man's Ancestors*. In: *Rapport* 1968:4.
- Le Goff, J. 1988: *Histoire et mémoire*. Paris.
- Leakey, R. - Lewin, R. 1992: *Origins reconsidered*. New York.
- Leakey, R. - Lewin, R. 1994: *Lidé od jezera*. Praha.
- Leroi-Gourhan, A. 1964: *Le geste et la parole*. 1. *Technique et langage*. 2. *La mémoire et les rythmes*. Paris.
- Lévi-Strauss, C. 1956: *The Family*. In: *Rapport* 1968:142.
- Lévi-Strauss, C. 1971: *Myšlení přírodních národů*. Praha.
- Lévi-Strauss, C. 1993: *Mýtus a význam*. Bratislava.
- Lévi-Strauss, C. 1998: *Anthropologie structurale*. Paris.
- Lévinas, E. 1961: *Totalité et infini*. Paris.
- Lévinas, E. 1994: *Etika a nekonečno*. Praha.

- Lévinas, E. 1997: Totalita a nekonečno. Praha.
- Lévinas, E. 1997a: Existence a ten, kdo existuje. Praha.
- Lipovetsky, G. 1999: Soumrak povinnosti. Praha
- Locke, J. (Ess): An Essay Concerning Human Understanding.
- Lorenz, K. 1993: Takzvané zlo. Praha.
- Lowie, R. H. 1924: Primitive Religion. New York.
- Liotard, J.-F. 1993: O postmodernismu. Praha.
- Maddi, S. R. 1996: Personality Theories. San Francisco.
- Malinowski, B. 1921: The Primitive Economics of the Trobriand Islanders. In Economic Journal v. 31:1-16.
- Malinowski, B. 1922: Argonauts of the Western Pacific. London.
- Malinowski, B. 1954: Magic, Science and Religion. New York.
- Mannheim, K. 1991: Ideológia a utópia. Bratislava.
- Manu, The Laws of. Penguin Classics 1991
- Marcel, G. 1935: Etre et avoir. Paris.
- Markoš, A. 1997: Povstávání živého tvaru. Praha.
- Marshdall, L. 1960: /Kung Bushman Bands. In Africa, 30, N.4:342
- Maslow, A. H. 1962: Towards a Psychology of Being. Princeton.
- Mauss, Marcel 1967: Manuel d'ethnographie. Paris.
- Mauss, M. 1997: Sociologie et anthropologie. Paris.
- Mauss, M. 1997a: Essai sur le don. In Mauss 1997:145-279.
- Mauss, M. 1997b: Les techniques du corps. In Mauss 1997:365-386.
- Mauss, M. 1999: Esej o daru. Praha.
- Mead, M. 1937: Cooperation and Competition Among Primitive People. New York.
- Meadows a kol. 1968: Meze růstu. Praha 1990.
- Mill, J. St. 1962: Utilitarianism. London.
- Milne, L. et M. 1962: The Senses of Animals and Men. New York.
- Mireau, E. 1980: Život v homérské době. Praha.
- Moore, T. 1997: Kniha o duši. Praha.
- Montagu, A. 1956: Biosociological Nature of Man. New York.
- Montagu, A. (ed.) 1968: Culture. New York.
- Morris, D. 1971: Nahá opice. Praha.
- Morris, D. 1997: Lidský živočich. Praha.
- Moscatti, S. 1969: Staré semitské civilizace. Praha.
- Moscatti, S. 1975: Foiničané. Praha.
- Možný I. 1999: Česká rodina v době pozdní modernity. In Potůček 1999:27-36.
- Murphy, R. F. 1999: Úvod do kulturní a sociální antropologie. Praha.
- Murray, H. A. - Kluckhohn, C. 1965: Social Structure and Personality. In: Kluckhohn 1965: 8-49.
- Němec, J. 1992 (ed.): Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání. Praha.
- Nietzsche, F. 1925: Gesammelte Werke (Musalion), München.
- Nietzsche, F. 1887: Genealogie der Moral, in: Nietzsche 1925, sv. 16.
- Nietzsche, F. 1992: Nečasové úvahy. Praha
- Nietzsche, F. 1993: Zrození tragédie. Praha.
- Nietzsche, F. 1995: Tak pravil Zarathustra. Přel. O. Fischer. Praha.
- Ortega y Gasset, J. 1993: Vzpouza davů. Praha.
- Ortega y Gasset, J. 1993a: Evropa a idea národa. Praha.
- Palouš, R. 1991: Čas výchovy. Praha.
- Parsons, T. 1964: Social Structure and Personality. London.
- Patočka, J. 1968: Max Scheler. In Scheler 1968: 8-40.

- Patočka, J. 1970: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha.
- Patočka, J. 1990: Kacířské eseje o filosofii dějin. Praha.
- Patočka, J. 1993: Úvod do fenomenologické filosofie. Praha.
- Patočka, J. 1995: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha
- Pavlík, Z. a kol. 1986: Základy demografie. Praha.
- Pawlowsky, P. 1995: Křesťanství v proměnách dvou tisíciletí. Praha.
- Petříček, M. 1992: Úvod do (současné) filosofie. Praha.
- Petříček, M. 1994: Patočka: dějiny, fenomenologie. In Reflexe 12, Praha.
- Platón (AP): Obrana Sókrata. Přel. F. Novotný. Praha 1994.
- Platón (REP): Ústava. Přel. R. Hošek. Praha 1993.
- Platón (LEG): Zákony. Přel. F. Novotný. Praha 1961.
- Platón (EP): Listy. Přel. F. Novotný. Praha 1996.
- Plessner, H. 1970: Philosophische Anthropologie. Frankfurt a/M.
- Plessner, H. 1970a: Lachen und Weinen. In Plessner 1970: 11-171.
- Plessner, H. 1970b: Anthropologie der Sinne. In Plessner 1970: 189-251.
- Popper, K. 1994: Otevřená společnost a její nepřátelé. Praha.
- Portmann, A. 1953: Das Tier als soziales Wesen. Zürich.
- Portmann, A. 1956: Natur und Geist. Zürich.
- Portmann, A. 1956a: Die Biologie und das Problem des Geistigen. In: Portmann 1956: 9-49.
- Portmann, A. 1956b: Die Zeit im Leben der Organismen. In: Portmann (1956):150-173.
- Portmann, A. 1997: Nové cesty biologie. In SciPhi 7/8, Praha.
- Potůček, M. (ed.) 1999: Česká společnost na konci tisíciletí 1/2. Praha.
- Průcha, M. 1994: O východiscích Patočkova pojetí dějin. In Reflexe 12, Praha.
- Rádl, E. 1997: Válka Čechů s Němci. Praha.
- Rapport, S. - Wright, H. (ed.) 1968: Anthropology. New York.
- Rážgová, E. 1999: Ekologická stopa. In: Vesmír 1/1999:445-7.
- Révész, G. 1946: Ursprung und Vorgeschichte der Sprache. Bern.
- Rezek, P. 1992: Jan Patočka a věc fenomenologie. Praha.
- Riesman, D. 1968: Osamělý dav. Praha.
- Rist, J. M. 1998: Stoická filosofie. Praha.
- Roberts, J. M. et al. 1959: Games in Culture. In: American Anthropology 59: 579-615.
- Rorty, A. O. et al. 1976: The Identities of Persons. Berkeley.
- Rosenzweig, F. 1994: Nové myšlení. Praha.
- Rozsypal, S. a kol. 1994: Přehled biologie. Praha.
- Ruyer, R. 1950: La conscience et le corps. Paris.
- Ruyer, R. 1961: L'homme, l'animal, la fonction symbolique. Paris.
- Ruyer, R. 1994: Paradoxy vědomí. Expresivita. Praha.
- Samuelson, P. - Nordhaus, T. 1992: Ekonomie. Praha.
- Saussure, F. de 1996: Kurs obecné lingvistiky. Praha.
- Scheler, M. 1968: Místo člověka v kosmu. Praha.
- Scheler, M. 1971: Řád lásky. Praha.
- Scheler, M. 1993: O studu. Praha.
- Scheler, M. 1994: Schriften zur Anthropologie. Stuttgart.
- Schelsky, H. 1958: Soziologie der Sexualität. Hamburg.
- Scott Peck M. 1992: Nevyšlapanou stezkou. Praha.
- Simpson, G. G. 1967: The Meaning of Evolution. New Haven.
- Singly, F. de 1999: Sociologie současné rodiny. Praha.
- Skalický, K. 1994: Po stopách neznámého Boha. Praha.
- Smetánka, Z. 1992: Legenda o Ostojovi. Praha.
- Sokol, J. 1993: Člověk a svět očima bible. Hradec Král.

- Sokol, J. 1996: Čas a rytmus. Praha.
- Sokol, J. 1996a: Informace, uspořádání a kontext. In: Vesmír 1/96:48.
- Sokol, J. 1998: Malá filosofie člověka. Slovník filosofických pojmů. Praha.
- Soukup, V. 1996: Dějiny sociální a kulturní antropologie. Praha.
- Spaemann, R. 1998: ©těstí a vůle k dobru. Praha.
- Stanford, M. 1988: An Introduction to the Philosophy of History. Oxford.
- Sullerotová, E. 1998: Krize rodiny. Praha.
- ©krdlant, T. 1996: Demokracie přírody. Praha.
- ©tampach, O. I. 1992: Malý přehled náboženství. Praha.
- Tacitus, C.: Germania.
- Taišl, J. 1993: Jacques Lacan, in: Souvislosti 2/93, str. 48-55
- Teilhard de Chardin, P. 1992: Vesmír a lidstvo. Praha.
- Teilhard de Chardin, P. 1993: Místo člověka v přírodě. Praha.
- Thompson, J. E. S. 1971: Sláva a pád starých Mayů. Praha.
- Thorpe, W. H. 1974: Animal Nature and Human Nature. New York.
- Tomáš Akv. (ST): Summa theologica. Roma 1925.
- Toynbee, A. J. 1957: A Study of History. Abridged by D. C. Sommervell. I./II. London.
- Tresmontant, C. 1998: Bible a antická tradice. Praha.
- Tyler, Stephen A. 1969: Cognitive Anthropology. New York.
- Uexküll, J. von 1926: Theoretical Biology. London.
- Vernant, J.-P. 1993: Počátky řeckého myšlení. Praha.
- Vivelo, F. R. 1981: Handbuch der Kulturanthropologie. Stuttgart.
- Wallerstein, I. et al. 1998: Kam směřují sociální vědy? Praha.
- Washburn, S. L. 1969: An Ape's Eye-view on Human Evolution. In: Bleibtreu 1969: 89-98.
- Washburn, S.L. 1962: The Strategy of Physical Anthropology. In: Rapport 1968:76.
- Watzlawick - Bavelasová - Jackson 1999: Pragmatika lidské komunikace. Hradec Králové.
- Weizsäcker, C. F. von 1970: Dějiny přírody. Praha.
- Welsch, W. 1994: Naše postmoderní moderna. Praha.
- Welsch, W. 1999: Transkulturalität. In: Cesana 1999:45-72.
- Wesel, U. 1980: Der Mythos vom Matriarchat. Frankfurt am Main.
- Wheeler, M. 1973: Dávná civilizace v údolí Indu. Praha.
- Wilson, E. O. 1993: O lidské přirozenosti. Praha.
- Wittgenstein, L. 1993: Tractatus logico-philosophicus. Praha.
- Wittgenstein, L. 1993a: Filosofická zkoumání. Praha.
- Wolf, J. 1993: Člověk a jeho svět. UK Praha.
- Wolpert, L. 1995: Triumf embrya. Praha.
- Wright, R. 1995: Morální zvíře. Praha.
- Yinger, J. M. 1970: The Scientific Study of Religion. New York.

Užité zkratky biblických knih:

- Gn - 1. Mojžíšova, Genesis
- Ex - 2. Mojžíšova, Exodus
- Lv - 3. Mojžíšova, Leviticus
- Nu - 4. Mojžíšova, Numeri
- Dt - 5. Mojžíšova, Deuteronomium
- 2Sm - Druhá Samuelova
- Mt - Evangelium podle Matouše

Mk - Evangelium podle Marka

Lk - Evangelium podle Lukáše

J - Evangelium podle Jana

Ř - List Římanům

1K - První list Korintským

Ga - List Galatským