

jež na nás uvalila institucionalizace všech věcí.

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

*Exodus po  
identitních  
jistotách.*

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

#### IV. Sociologie dobrodružství

*„Přirozenost se ráda skrývá.“*

HÉRAKLEITOS



## *Pluralita osoby*

Takto tváří v tvář světu, jenž chce být pozitivní, světu dovolávajícímu se realismu, světu zdánlivě uniformizovanému cítíme, jak se obrozuje touha po „jinde“. Snaha být „stranou“, neupínat se na hodnoty obecně přijímané nebo za takové pokládávané, se vyjadřuje mnoha způsoby. Abychom převzali Durkheimovu formulaci, která si zaslouží být znovu připomenuta, možná se jedná o návrat jakési „žízňě po nekonečnu“, o němž se přespříliš racionální, neřkuli racionalistická civilizace domnívala, že ho musí a může vymazat. Tím je vymezena určitá imaginárnost bloudění, kladoucí důraz na život v jeho neustálém znovupočínání: na život, který je stále znovu prastarý i aktuální.

*Pluralita  
skutečnosti  
světa.*

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



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

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

*Postmoderna:  
archaismy a  
technologie.*

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

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

Kmenové společenství je však ze struk-



*Návrat  
k mnohočet-  
nosti po  
nadvládě  
jednoty.*

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

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

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

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

*Hodnotný  
polyteismus.*

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

Charakteristika polyteismu je zcela odliš-  
ná. Mnohosti bohů odpovídá mnohost oso-  
by, což je samozřejmě příčinou určitého  
strukturního bloudění. Se zřetelem ke spe-  
cifickým potřebám totiž dochází k cirkulaci  
od jednoho boha k druhému, stejně jako  
dojde k vířivému přeskokování mezi jedno-  
tlivými rolemi, jež je sama osoba nucena  
hrát. Jedním slovem, pokaždé, když převáží  
polyteistické hodnoty, se znovu rodí vír  
odysey. Půjde o profesní, afek-  
tivní či ideologické nomádství,  
anebo o nomádství osobitější,  
odehrávající se mezi rozmanitými fasetami  
lidského já, z nichž žádná nevyčerpává bo-  
hatství a mnohočetné potenciality svrcho-  
vaného *ipse*.

*Přitažlivost/  
/odpudivost.*

Proti mechanickému a lineárnímu aspek-



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

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

*Křesťanství  
v plurálu.*

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

*Západní  
a východní  
cesta.*

vedli pouze příklad z Francie: jansenistické a galikánské cítění představují, mezi mnoha jinými, vhodné ilustrace katolického pluralismu.

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

Význačným rysem takového eklektismu,



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

*Bludný polyteismus.*

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

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

*Pluralita osoby.*

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

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

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

*Každodenní extáze.*

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

*Masové epidemie...*



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

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

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

*Nahodilost  
a omezení.*

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

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

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



„Exot“: cestovatel po plurálních světech.

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

Proti prométheovskému jedinci, pro něhož je jeho vlastní přirozenost i okolní příroda prostě předmětem, který je nutné ovládnout, staví dionýsovská problematika postavu nomáda, ovládaného tragickým osudem, který je třeba naplnit. Osudem, jenž je zčásti předem stanoven. Osudem, navozujícím tragický existenční

Nomádství a tragický osud.

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

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

Kontinuita existence tvořená četnými odbočkami.

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

Tragično nastupuje, když v existenci zač-



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

*Bludný život je komunitární.*

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

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

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

*Archetyp „zrozcenců“ cesty.*

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

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

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



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

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

*Kolektivní vření.*

tem“, charakterizujícím kolektivní očekávání.

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

*Splynutí jako životní princip.*

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

*Byt „nikým“.*

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

Existují okamžiky, v nichž se empirické



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

*Prožívat  
přítomnost,  
podobu  
věčnosti.*

no přirovnat k pralátce (Anaximandros) nebo kolektivnímu nevědomí (Jung). Je to určitá prvotní energie, již lze nalézt na konci dlouhého procesu, v němž se individuum postupně zbavilo nálepek, příkazů a intelektuálních i tělesných póz, které mu vnutila společnost. Takovýmto „preindividuálním vakuem“ se mohly vyznačovat mystické menšiny či aristokratická elita, oddávající se rozličným formám odloučenosti. Zdálo by se, že v současné době je nacházíme v podobě mnohem rozšířenější. Je popularizováno různými orientálními synkretismy, jak filozofickými, tak náboženskými, dovolává se ho celá řada tělesných technik, vyhrocuje se v hudebních a sportovních extázích a v dalších masových projevech, založených na psychické nakažlivosti.

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

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

### *Věčná přítomnost slasti*

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

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



stování, jež „způsobuje, že rytmus obyčejného roku se řídí rytmem krátkých period, vyznačujících do značné míry odjezd a příjezd“.57 Tento proces uvádí do souvislosti s přitažlivostí hranice: s přitažlivostí počátku a konce, nového a pomíjivého. Je třeba poznamenat, že tento postoj je zvlášť dobře pozorovatelný v obdobích, v nichž převládá móda, to jest v obdobích psychické nakažlivosti, kdy jedinec nabývá hodnotu jen skrze svoji vepsanost do masy, v níž má tendenci se ztrácet, a do kmenových seskupení, která ho jako takového konstituují.

V tomto specifickém rytmu je cosi poněkud drsného, ba úzkostného. Duch doby se vyjadřuje v překotnosti a rychlosti. Tato rychlost však na konci své cesty a skrze samotné své zrychlení prezentuje určitou formu nehybnosti. V intenzitě okamžiku je důležité usilování o slast pro ni samu. Hledání slasti, které se vyčerpává v aktu, jenž se již nepromítá do budoucnosti. Přestože tato starost o „hezké chvíle“ nesměřuje k nějakému cíli, kterého je nutné dosáhnout, paradoxně zároveň zdůrazňuje samu ideu putování jakožto následnosti intenzivních okamžiků. Jedná se o rozpornou a z tohoto hlediska vpravdě postmoderní konjunkci mezi

*Tribalismus  
a psychická  
nakažlivost.*

*Intenzita  
„hezkých  
chvil“.*

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

Vzpomeňme si na aforismus mystika Angela Silesia: „Růže jest bez důvodu.“ Vystačí si sama se sebou. Její intenzita je příčinou i následkem její dočasnosti. Její vůně i krása mají hodnotu potud, že vyzdvihují sílu jednoho věčného okamžiku. Vyskytují se období, v nichž tato rozkoš z přítomnosti nabývá netušeného významu. Právě v těchto obdobích

*Život je  
jen cesta.*

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

Tento poněkud tragický „epizodismus“



„Epizodismus“ a žitá zkušenost.

umožňuje vyzdvihnout závažnost tematiky „cesty“. Od orientální moudrosti a jejího pojmu „tao“ přes *beat generation* až po současné „motorkáře“ zdůrazňuje tato tematika fakt, že cesta disponuje zázračnou bohatostí a že skutečnost vposledku spočívá v přijímání tohoto bohatství, které konec konců - třeba i ve své frivolnosti - tvoří alfu i omegu intenzivní žité zkušenosti. Je to lhostejnost vůči tomu, co by v utilitární perspektivě bylo důležité nebo naopak zanedbatelné. Putování je citlivé zejména k tomu, co se přímo předkládá, co nastává, k tomu, co pak privileguje hravou slast v jejich rozličných odstínech.

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

Bohové cesty.

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

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

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

Hravý eskapismus.

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

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



přítakávání existenci, a toto všechno je spjato s nomádstvím, jež bylo údělem učenecké komunity.<sup>59</sup> Potěšení z života a bloudění -

*Bludnost  
a radost  
ze života.*

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

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

*Hledání slasti, nejpevnějšího sociálního podloží.*

→ *neradost (kání)?*

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

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

*Mimo  
moralismus  
a zatrpklost.*

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



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

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

*Pomíjivost  
slasti.*

vání, jež s sebou nese. Vždy se jedná o dlouhé hledání, ať už mu dáme jakékoli jméno, a jeho různé etapy budou konstituovat život každého jednotlivce i každého sociálního celku. Dokonce i Durkheim ve své linearistické perspektivě zavádí paralelu mezi pokrokem a vyhledáváním obměn v podobě slasti.<sup>61</sup> Zde leží původ toho, co nazývá „žizní po nekonečnu“, která nás ihned po dosažení nějakého výsledku či po ustavení nějaké

*Odloučenost  
a vitální  
princíp.*

instituce tlačí k něčemu jinému: k usilování o jinou slast, k touze po jiném stavu věcí. Jisté je, že neuspokojenost, hybatelka bloudění par excellence, je nakloněná „obměňování“. Toto obměňování může být politické (potom je nazveme politickou pružností), náboženské, jak o tom svědčí rozličná schizmata a hereze, nebo afektivní, neboť nesčetná milostná dobrodružství určující rytmus každodenního života tvoří, jak zná-

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

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

K logice slasti náleží vystupování ze sebe sama. Může se jednat o mystickou rozkoš, vedoucí ke splynutí s božstvem, anebo, triviálněji, o „roztríštění se“ ve vztahu s druhým. V každém případě se tu vyskytuje uvedení do pohybu a bloudění. Chceme-li se opět odvolat na Dionýsa, můžeme spolu s Ottem připomenout, že Dionýsos je bohem příchodů a odchodů. Projevuje se

*Od povědomí  
o sobě  
samém.*

*Bůh  
příchodů  
a odchodů.*



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

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

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

*Cirkulace  
proti  
institucím.*

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

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

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

*Vykročení ze  
sebe sama,  
vykročení  
z institucí.*



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

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

Noční režim individuálního a sociálního života je podnětem k eskapismu. Probouzí divocha a tuláka dřímajícího v každém z nás. Zabydluje se v největší hlubině naší předsta-

*Divoch  
a tulák.*

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

*Nomádské  
instinkty.*

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

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



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

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

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

*Endogamie  
a „milostné  
pytlacení“.*

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

Tato metafora je poučná v tom smyslu, že zdůrazňuje nutnou dobrodružnost sexuálního života. Komunita pokračuje v existenci prostřednictvím cirkulace afektů. Tato cirkulace má tedy ve svém nejpřísnějším smyslu oživovací funkci, neboť umož-

*Vyhledávání  
slasti  
a „etika“.*

ňuje vytvoření širšího celku, v němž různé komunity obývající dané teritorium vstupují do vzájemné interakce. Vyhledávání slasti v tomto smyslu podporuje altruismus a ze slasti se stává určitá etika, která zpevňuje sociální pouto. Erotický únik, eskapismus a jiné projevy dobrodružného hledání takto nabývají kulturní funkce a „vytvářejí společnost“. Odstředivý proces skrze jakousi antropologickou lest napomáhá posilování stabilního sociálního tělesa. Zdánlivý zmatek koriguje a jemně odstiňuje to, co je na obyčejném řádu příliš omezující, a tím umožňuje dospět k řádu komplexnějšímu. Začleňuje do organické celkovosti něco, co krátkozraký funkcionalismus odsunul stranou jako přespříliš anomické. Po vzoru antické bakchantky, stále bloudící a stále se



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

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

*Sváteční  
vření.*

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

teční vření. Lze dokonce říci, že struktura slavnosti spočívá v tom, že nevíme, co se přihodí. Nic již není předvídatelné a exces zde má potenciálně domovské právo. V rozličných svátcích, strukturujících sociální život, je dobrodružství dokonce něčím vyhledávaným. Všechny rituály převrácení to dokazují: neexistuje žádná společnost, která by v určitém okamžiku necítila potřebu zpochybnit rozumnou povahu svého uspořádání. Od rodinné oslavy přes spontánní bouře až po rozličné karnevalové slavnosti

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

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

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

*Užívat si  
okamžiku,  
spokojit se  
se světem.*



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

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

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

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

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



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

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

*Její nenucenost a duchovní úsilí.*

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

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

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

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

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

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



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

*Potěšení ze světa a sociální touha po životě.*

roztržitosti jsou předurčeny k tomu, aby v budoucnu kvalitativně i kvantitativně narůstaly. Slast spočívající v potěšení

ze světa je z tohoto hlediska doprovázena slastí z ničení, jež se může stavět proti této latentní touze po životě. Odtud ony punktualistické exploze, jimiž se to v současné době jen hemží a které vesměs vyjadřují dialektiku mezi destrukcí a konstrukcí, charakteristickou pro výraz života v jeho svrchovanosti. → *Bataille?*

### „Honba za nekonečnem“

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

*Revolta proti institucionální zvanému...*

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

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

*...a boj proti abstraktnímu životu.*

zacílení: boj proti abstraktnímu, vyumělkovanému nebo čistě intelektuálnímu životu. Takovýto příklad pouze paroxysmálně vy zdvihuje pouto mezi toulavostí a vzpourou v praktikách mládeže. Mládež však může ovlivnit také daný civilizační moment. Můžeme tedy říci, že z dobrodružství, touhy po úniku a snahy o výjimečnost se v jistých obdobích mohou stát hlavní charakteristické rysy společnosti. Tyto charakteristiky, prožívané ponejvíce určitými věkovými společenskými vrstvami či třídami, mohou rozrušit soci-

*Touha po úniku.*



ální představy a rozptýlit se do celku všech imaginárních praktik.

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

Anarchistická  
citlivost: ani  
bohy, ani  
pány.

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

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

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

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

Síla  
anomie...

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



vá se na pořad dne v mezinárodních i pracovních vztazích, a právě tento fakt nepochybně působí, že se všechno vyhrocuje a že se nekonečný sen nebo sen o nekonečnu zmocňuje veškerého sociálního života a nutí nás překračovat hranice, které racionalistický náhled na společnost vytyčoval během celé moderní doby. Z excesu se tudíž stává běžná praxe.

...ve stále rozvinutější emocionální atmosféře.

Stačí si ostatně vzpomenout, že jak v oblasti kolektivního, tak individuálního života soustavně pozorujeme projevy toho, co se v dávnověku nazývalo *fascinatio nugacitatis*: fascinace prázdnotou. Fascinace, jež je

*Fascinace ztrátou.*

vlastní mystikům, kněžím či obecně umělcům, která však má jistý vliv i na fascinaci prožívanou v každodennosti, o čemž neomezeně vypovídá celá řada rozličných faktů. Tím vším se v samém srdci pozitivivity věci vyjadřuje fascinace ztrácením či ztrátou sebe sama, jež nahlodává jednotlivce a samozřejmě i sociální celek. V každém životě existuje určitá část nicoty. Je třeba, aby našla prostředek sebevyjádření v rituální podobě, jinak totiž hrozí, že zaplaví celou společnost. Potřeba úniku, dychtění po dobrodružstvích a „honba za nekonečnem“ mohou mezi takové ritualizace patřit.

U Simmela tuto roli hraje téma cizince,

*Paradox - kniha a imaginace*

*Paradox cizince: vzdálenost i blízkost.*

jež je vztaženo k tématu dobrodružství. Simmel totiž ukazuje, že se zde jedná o těleso, jež je existenci cizí, ale zároveň je spjato se samotným jejím

ohniskem. Něco takového je jasně vidět ve snové zkušenosti, již pronikají rozmanité projevy dobrodružství: dobrodružství heroického, afektivního, hravého, fantasmatického... Díky jakémusi paradoxu, který je ovšem pouze zdánlivý, se zdá, že dobrodružství ve snech stojí proti skutečnému životu, ačkoli zatím vyjadřuje jeho souhrn. Sen je totiž určitou kontrakcí všech našich zkušeností a všech našich potencialit. Bylo by třeba zjištit, zda dobrodružství - prostřednictvím kolektivní paměti, sociálních vzpomínek, představ a jiných mýtů - nepředstavuje živoucí jádro každé společnosti. Dobrodružství zajišťuje pohyblivost v samém nitru toho, co je zafixováno. Umožňuje pohled zvnějšku i s jeho aspektem pronikavosti. Proti principu reality a jeho omezenosti staví neomezenost možností.

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

*Cizinec jako jednota protikladů.*



a přerušit tak svazky, které předtím navázal. Na druhé straně je však metaforou toho, čím se stává sama metropole, neboť v ní se každý nachází pouze „přechodně“.<sup>69</sup> Tato charakteristika nabyla postupem času ne-smírného významu. Současné megalopole nejsou než sledem „chvilkovostí“, „psycho-geografických“ odchylek, možných dobrodružství všeho druhu. Anomická pohyblivost starého mládence, jak o ní mluví Durkheim, nebo bludnost cizince, kterou s oblibou zmiňoval Simmel, nachází v současných městech neomezené pole působnosti. Středem existence tu již není identita, bydliště, ideologická či profesní vázanost. Existence je navrácena svému bloudění: stává se výchozím bodem.

*Existence jako výchozí bod.*

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

*Každý je cizincem.*

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

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

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

*Odstup a přináležitost.*



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

Způsoby bytí a myšlení se uplatňují ve všech směrech. Právě tím je tvořen polykulturalismus, charakteristický pro současné megalopole. Toto polykulturní ovzduší rovněž dodává postmoderním „tažným ptákům“ jejich svrchovaný ráz. Všude jsou ve svém živlu a bez obtíží navazují vztahy se svými generačními druhy. Jsou tak trochu jako Platónův filozof, jenž je cizí obci, „neupotřebitelný, zcela

*Synkretická  
a promíšená  
skutečnost.*

*Polykulturalismus  
současných  
megalopolí.*

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

Onen „filozof“ každodennosti, jímž je postmoderní člověk, zajisté nečetl Platóna, ale přesto bude ze dne na den prožívat plurální svět v miniaturním měřítku.

*Fragmentace  
času...*

Fragmentace času do bezpočtu malých přítomností se v tomto smyslu připojuje k fragmentaci prostoru do barevného a proměnlivého kaleidoskopu, v němž se k prožitku, k jídlu, k poslechu a k vnímání nabízejí kousky celého světa v jakési nekonečné hostině, či v každém případě v hostině s nekonečnými potencialitami. Usedlíci bez vlasti, nehybní dobrodruzi, takové byly jisté vyvolené duše, sdílející ze svého místa rozmanité kultury, a takoví jsou dozajista, za pomoci nových technologií, i současní hledači grálu. Ať cestují na internetu nebo se při televizním přenosu roze-

chvívají v rytmu celosvětově vysílaného koncertu či při vý-

konech atleta na olympiádě, jejich sny je přivádějí do všech koutů světa, a když vyjdou ze svého pokoje, na rohu ulice najdou čínskou restauraci, výprodej výstroje americké armády, kino s jihoamerickými filmy anebo afrického marabuta, který



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

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

*Součinnost nomádství a internetu.* Jde o perspektivu, kterou nalezneme v hegelovsko-marxistické dialektice či v dichotomii akce-reakce, charakteristické pro progresivistické pojetí neustále se vyvíjejícího světa. Zdálo by se, že jedinci, které jsem před chvílí označil za filozofy každodennosti, dovedou v rámci určité „kontradiktorické“ logiky<sup>71</sup> sloučit návrat k přírodě a technologický rozvoj. Nomádství a internet se spolu čím dál lépe shodují.

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

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

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

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

Jak jsem již naznačil, toto napětí je třeba přičíst na vrub osudu. Osud náleží do oblasti nezavršenosti a snaží se přitáknout život, říci *přese všechno* životu „ano“. Hodnotový polyteismus plynoucí z fragmentace světa, vyhledávání slasti v přítomnosti a vzpoura proti zavedeným hodnotám představují momenty vymezující

pole působnosti osudu. A to je také něco, co z bloudění činí hybnou sílu určitého způsobu, jak být vydán všanc osudu, stejně tak jako identita a trvalé bydliště představovaly charakteristiky triumfujících dějin.

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

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



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

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

*Iniciační proces: od smrti k životu.*

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

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

(překlad P. Eisner)

## V. Exil a reintegrace

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

RAINER MARIA RILKE