

UNIVERZITA KARLOVA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Číst text jako mýtus
(příspěvek k hermeneutice a interpretaci mýtu)

Read the text as a myth
(contribution to hermeneutics and interpretation of the myth)

Diplomová práce

Vedoucí práce:
Mgr. Jiří Lukeš, Th.D

Autor:
Bc. Lukáš Nikl

Praha 2018

Poděkování:

Chtěl bych poděkovat Mgr, Jiřímu Lukešovi, Th.D. za vedení práce, myslitelům, kteří mi poskytli inspiraci, rodině a svým blízkým za trpělivost a podporu.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „Číst text jako mýtus (příspěvek k hermeneutice a interpretaci mýtu)“ vypracoval samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne: 15. 7. 2018

Anotace

V práci se zaměřuji na problematiku spojenou s možností čtení textu ve společenství, teorií mýtu a reflexí teorií kolektivní paměti. Teoretické předpoklady čerpám z oblasti myšlení po roce 1945. Zohledňuji principy dekonstrukce jako přepisu, multiplicitní prostředí, či poststrukturalismus. Nacházím body dotyku s teoriemi týkajícími se kolektivní paměti a zkoumám je v kontextu mýtu, jako identitně-transformačních rámců. Zabývám se vztahem mezi společenstvím a tvorbou textu a jeho vnímáním.

Klíčová slova

Dekonstrukce, mýtus, postrukturalismus, kolektivní paměť, identita, společenství, text

Anotation

In my diploma work, I focus on issues connected with possibilities of reading the text in the communion, theory of the myth and the reflection of collective memory theories. Theoretical presuppositions are derived from the field of thinking after the year 1945. I take into consideration the principles of deconstruction as rewriting, multiplicity milieu, poststructuralism. I find the points of touch with the collective memory theories and I analyze them in the context of a myth, which I understand as identity-transformative frames. I concern on the relation between communion and the production of a text.

Key words

Deconstruction, myth, poststructuralism, collective memory, identity, communion, text

Obsah

Úvod.....	6
1. Text.....	9
1. 1. Text jako čtení.....	9
1. 2. Text jako neopakovatelnost.....	12
1. 3. Text mimo Guttenbergovu galaxii.....	14
2. Diskurs.....	19
2. 1. Mezi rozdíly.....	19
2. 2. Navazování a multiplicita.....	22
2. 3. Společenství.....	24
2.4. Prostředí a obraz.....	27
3. Mýtus.....	34
3. 1. Problematika vnímání mýtu.....	34
3.2. Mýtus jako rozhraní podnětů.....	36
3.3. Mýtus jako identitně-transformační rámec v proměnlivém prostředí.....	40
4. Kolektivní paměť.....	45
4.1. Proč kolektivní paměť?.....	45
4.2. Uvedení do vývoje myšlení o kolektivní paměti.....	46
4.3. Dějiny jako rezonance paměti a prostředí společenství.....	48
4. 4. Problém aplikace teorií kolektivní paměti v Thatcherově pojetí Janova evangelia	53
4. 5. K Janovu evangeliu a Janovské komunitě.....	56
Závěr.....	64
Seznam použité literatury literatury.....	66
Abstrakt.....	72

Úvod

Důvodem pro sepsání práce, která se zaměřuje na posuny v rozumění hermeneutickým postupům v rezonanci s prostředím, v němž se daná hermeneutika objevuje, je snaha zmapovat způsob, jakým propojujeme jednotlivé obrazy, s kterými operujeme ve snaze něco vyjádřit. Taková situace je vždy orámovaná způsobem vedení hovorů inertní i transgresivní povahy ve vztahu k chápání společnosti. V průběhu tohoto procesu se konstituuje něco, co můžeme nazvat identitou, nebo-li tím, co si myslíme, že jsme. A identita je utvářena jako jakýsi obraz, či koncept, závislý na svém prostředí, tedy má dynamickou povahu. Mou snahou je ji v těchto intencích vykreslit. Konkrétně to znamená se věnovat několika oblastem teoretického myšlení, které jsou v této souvislosti pro mne v současné době relevantní.

V první řadě je to otázka toho, co je to text a jak je tvořen, přičemž vycházím ze situace, kdy je autor již implicitní součástí textu v rámci konceptu, který si vytváří čtenář. Hlavním znakem takového textu je jeho polyfonický charakter. Ten se zakládá na potenciální variabilitě spojené s možným různočtením, pluralitním a multiplicitním charakterem prostředí, v němž se pohybujeme a symbolistně jej uchopujeme. Z tohoto důvodu se pokouším o aplikaci pojmů R. Barthes, J. Kristevy, F. Lyotarda, J. Derridy, M. McLuhana, či G. Deleuze a Felixe Guatarrího, které se snažím uvádět do dotyku a tím je uvádět do vzájemného pohybu. Výsledkem by měl být obraz textu, který je čten, mění se a tím získává konkrétní souvztažnost se společností, jímž rezonuje.

V oddílu, který se věnuje diskursu, se věnuji liniím myšlení, které nás vedou o textu takto nahlížet. Zabývám se v něm způsoby myšlení po roce 1945. Jde opět o způsob psaní, při kterém se snažím jednotlivé myslitele uvést do blízkosti skrze na sebe navazující tematicnost. Zásadním se mi v tomto ohledu zdá vztah mezi myšlením a prostředím, způsoby navazování jednotlivých výpovědí a témat, které nelze zjednodušit na jeden obraz, příběh, koncept. Reaguji tedy na myšlenkovou tradici po-nietzscheovskou a po-adornovskou. Nabourání způsobu, jakým byl chápán celek, smysl a význam, vedlo k novým pohledům na svět. Člověka po Druhé světové válce již nešlo vyjádřit jako automatickou součást projektu pokroku, či obecného blaha, jelikož projekce projektu, který umožňoval zdůvodňování identitních pozic jako racionálně a tedy i eticky a ontologicky automaticky nadřazených, vedl také k fatálnímu selhání.

Pojícím prvkem je zde pro mne nemožnost redukce diferencí mezi jednotlivými entitami, která se stala výzvou pro myšlení po Holokaustu. V tomto duchu si všímám myšlení Giorgia Agambena. Ten se v tomto ohledu zaobírá vytvářením norem uvnitř společenství skrze obepisování výjimečného a problematizuje koncepty *bios* a *zoëin*, jejich propast, na základě které se společnost zpravidla donedávna organizovala, vytvářela a sdílela své významy. Ve stejném horizontu si všímám filosofie J.-L. Nancyho, který se zabývá konceptem *being singular plural* a konečností myšlení, v jehož rámci poměrně nestandardně odpovídá na myšlení M. Heideggera.

Na tomto základě se snažím skrze specifické uchopení přístupu k historii G. Didi-Hubermana, jako určitých diskontinuálních obrazů, které nalézáme v důsledku nutnosti se o nich aktuálně bavit, čímž se zviditelňují, a čímž jim později připisujeme význam. Skrze Deleuzovskou filosofii s nárazy na Nancyho a Lyotarda se snažím otevřít problém smyslu, jako něčeho unikajícího, jako pole ke kterému se obracíme a tím se od něj vzdalujeme, ačkoliv jsme každým pochopením určité singulární povahy změny událostního charakteru k němu opět obraceni. Avšak nikoliv v rekonstruktivním smyslu.

Jako další důležité téma jsem identifikoval mýtus a jeho problematiku. Ten chápu jako identitně-transformační rámec textu, který byl skrze něj zviditelněn, objevujíc se v podobě transgresivních linií. Považoval jsem za nutné toto pojetí odlišit od tradičních a přiblížit ho chápání se obrazů zviditelňujících se v důsledku společenského pohybu. Pokouším se poukázat na variační síly, které na chápání příběhů působí a tím si přizpůsobují jejich mytologickou funkci. Takto zviditelněné prostředí je dnes daleko více výzvou k reakci na sebe samu, než dříve. Mýtus, který tradičně sloužil, jako možnost stanovit střed, okolo kterého se společenství formovalo, tedy ke kanonizaci určitého významu s potenciálem homogenizovat náhled na žitý prostor, změnil svoji funkci. Jednotlivé artefakty, které jsou do značné míry zbaveny nánosů své významovosti, jsou opět začleňovány do našeho světa, i když se značně změněným uspořádáním. K jeho autorizaci právě mýtus přispívá. To se ale odehrává ve zcela jiném prostředí, na zcela jiných médiích.

V závěrečném tematickém oddíle se věnuji otázce kolektivní paměti jakožto přístupu k práci s kulturními obsahy, která nabourává modely statického pojetí paměti společenství a pojmání historie. Kategorie a rámce příběhů využíváme, abychom se pokusili popsat svůj vztah k stopám v historii, které jsou, v Derridovském smyslu, pozůstatky diferenciačních momentů. Teorie kolektivní paměti může fungovat jako

metoda, která poukazuje na složité uspořádání, to vytvoření takové stopy podmiňuje. Nemůže nicméně sloužit jako autonomní nástroj k fixaci určitého významu, který by generovala sama o sobě. Je k ní vždy nutno brát v potaz co nejširší spektrum relevantního bádání tak, aby dokreslovala určitý obraz, přičemž svou vlastní metodou bude demonstrovat to, že tento obraz je především skládaný námi. Tedy, že jistoty, které se nám jeví jako evidentní, jako výsledek racionalizovaných kauzálních řad, jsou námi vložené jistoty, o kterých se v konkrétních případech můžeme, respektive měli bychom se, bavit.

Tím se totiž otevírá možnost se stopami relevantně pracovat, tedy dát jim opět život. Jaký jim ten život vtiskneme, je především o způsobu, jakým s nimi budeme zacházet. Výsledkem takového přístupu by tedy měla být intence nechávat dané obzory otevřené a být si toho vědomi. Důvodem, proč pracovat s ohledem na otevřenost výpovědi, by měla být snaha předcházet jednostranným interpretacím redukující spektra možné výpovědi v důsledku přílišného zatížení určitých motivů, čímž by se uzavírala možnost o nich vést rozhovor. Podobná schémata často korespondují s demagogickým způsobem chápání pravdy, čímž produkují mýty o své autorizační platnosti. Ty jsou ovšem především ideologickým motivem, který by měl být, pokud možno, nabouráván.

Specifickým prostorem, který je s danou tematikou spjatý, je prostředí náboženství a věd se jím zabývajícím. A právě v něm by teorie kolektivní paměti mohla mít své významné místo. Kdyby ale vedlo především k totalizujícímu ujednocování výpovědi náboženských obsahů, ztratilo by svůj transformační potenciál, svoji možnost o výpověď do společenství. Ta by se změnila v sebepotvrzující, logizovaný diskurs, který by dále ztrácel možnost být života-schopný, být v interakci s prostředím.

Ve výsledku mi jde o vytvoření náhledu na problematiku, která se zvláště dnes, kdy se pohybujeme v populistickém prostředí plném demagogie, zdá být aktuální. Tedy o to, jak se dnes stavíme k textu, ať je jakýkoliv, co to o nás vypovídá a jak se pokusit nezužovat vidění světa do jednoduchých schémat. Každá výpověď, pokud je zajímavou výpovědí, s sebou nese problematizující potenciál, který je odpovědí situaci, ve které se rodí. Když se budeme ptát a předem znát odpověď, jsme pouhými ideology moci, obránci stálých pravd a zaběhaných pořádků se zavázanýma očima.

1. Text

1. 1. Text jako čtení

První, co člověka napadne při vyslovení slova text, je zřejmě číst text. A když se řekne číst text, rozumí se tím, že text by bez čtení neměl smysl ani význam. Díky této povaze ho chápeme jako něco, co stojí za naši pozornost, přitahuje nás a my s tím něčím vstupujeme do vztahu, stává se pro nás výzvou, pobídkou ke čtení. Ve chvíli, když začneme číst a vytvářet jakousi aktivitu dějící se mezi námi, textem a vším, co je schopno poutat naši pozornost, vstupujeme vždy do galaxie, která je jednak nová, jednak blízce povědomá.

Je dobré si hned na úvod ujasnit, že text, jakožto něco, co čteme, vzniká právě tím, že to čteme. Je to rozpothybovaný ohňostroj významů a tkaniv různých vláken, který nutí je pojmenovávat, unášet k jiným jménům, shromažďovat se, vyvolávat jiná jména, různá jména přejmenovávat¹ „Text je dějící se pojmenovávání“². Nebo lze celý proces tak trochu obrátit a recipročně říci, že nacházet, pojmenovávat a přejmenovávat jména, nechat je se shlukovat a vzájemně k sobě odkazovat znamená vytvářet jejich významy, které následně budou opět tíhnout k dalším explozivním situacím, při nichž budeme zapomínat staré významy a souvislosti a znovu si na ně poukazovat, znovu je objevovat, ale již v souvislostech jiných, v jiné reprezentaci. O textu můžeme přemýšlet jako o karnevalu, který zpochybňuje pozici jeviště-sál³, díky čemuž je možné unikat linearitě, zákonu, a nechávat text se odpoutávat od své role spočívající v reprezentaci⁴, od které se nakonec odtrhnout nemůže; přestal by být textem.

A v tomto duchu je dobré přemýšlet o pojmu znaku. Znak, jímž pojmenováváme zvláštní vztah mezi *signifikátem* a *signifikantem*, v tomto smyslu ztrácí pevnou strukturu. Přestává být jasné, kdo koho označuje⁵. Stává se spíše stopou, připomínkou momentu

1 BARTHES, Roland. *S/Z*. Praha: Garamond, 2007. Francouzské myšlení. ISBN 978-80-86955-73-5, str. 21

2 Tamtéž

3 KRISTEVA, Julia. *Polyfonie: významy, pohlaví, světy*. Praha: Malovaný kraj, 2008. Knihovna Ceny Nadace Dagmar a Václava Havlových VIZE 97. ISBN 978-80-903759-3-2, str. 28

4 Tamtéž

5 DERRIDA, Jacques. *Texty k dekonstrukci: práce z let 1967-72*. Bratislava: Archa, 1993. ISBN 80-7115-046-0, str. 33

differance⁶, zastavením v čase, což značí vzniklou singularitu a připomíná bohatost významů a jmen, ke které tím odkazuje⁷. Znak se zmocňujeme ve snaze něco vypovědět, nějak text uchopit, nějak ho přečíst, čímž ho nenávratně měníme. Mění se nejen jako uchopená struktura výpovědi ve vlastním smyslu, ale především jako součást určitého teritoria, v kterém se ocitl, a vzhledem k okolnostem tam již není tak, jak byl. Così se s ním událo a v důsledku toho se změnil, aby odkazoval ke svému předešlému teritoriu, ale zároveň již byl jinak přítomen v nově vzniklém prostředí.

Tedy nečteme nikdy stejný text více než jednou. Podmínkou této teze je uvědomování si textu jako otevřeného systému. A jeho otevřenost je vždy vnitřního a vnějšího charakteru zároveň. Počítáme s tím, že možnost vnitřních posunů textu je v určité závislosti na jejich výskytu v prostředí. Čím více text nabádá k práci čtenáře, tím je otevřenější⁸, s Marshalem McLuhanem řečeno, chladnější (jako příklad nabízí oko na dámské punčoše hojně využívané například v kontextu reklamy 50. a 60. let)⁹.

Pokud bychom se podívali na text jako souslednost a vzájemnou provázanost denotačního a konotačního principu¹⁰, mohli bychom pozorovat postupující nárůst šumu v rámci čteného textu. To může být způsobeno poměrně širokou škálou impulsů různého původu v důsledku probíhající četby, jelikož čtenář je aktivní složkou tohoto procesu, jenž spoluutváří její funkčnost¹¹. Narušováním této funkčnosti, v důsledku vznikajícího šumu, dochází k rozlamování, narušování textu, respektive jeho bloků, či až jednotlivých lexii¹², které samozřejmě při každém ohlédnutí (což je v posledku synchronní funkcí, kterou se snažíme neustále vykonávat), či pokračováním v četbě, vytváří tlak na rekonfiguraci textu tak, aby čtenáři dával smysl. Tím se vytváří text nový, který se tak pro čtenáře stává primárním.

Uvažovat, nakolik je, v tomto ohledu, čtený text metatextivní povahy, je zavádějící. V důsledku čtení se text spíše ohýbá a jednotlivé přehyby, či záhyby, k organizaci své

6 K problému difference a differance později, případně v Derrida, *Texty k dekonstrukci*, str. 146-176

7 MUKAŘOVSKÝ, Jan. *Umělecké dílo jako znak: z univerzitních přednášek 1936-1939*. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2008. *Theoretica & historica*. ISBN 978-80-85778-62-5, str. 23-24

8 BARTHES, Roland. *S/Z*. Praha: Garamond, 2007. Francouzské myšlení. ISBN 978-80-86955-73-5, str. 18

9 MCLUHAN, Marshall. *Člověk, média a elektronická kultura: reprezentativní výbor z celoživotního díla proroka a mága elektrického věku a elektronické revoluce* [online]. Brno: Jota, 2000 [cit. 2018-07-11]. Nové obzory. ISBN 80-7217-128-3, str. 30 a str. 226

10 Přičemž denotace ustanovuje sémantickou potencialitu sémému v kulturním kódu a konotace potencuje přenos sémému v kulturním systému, přenášena jako její denotace, tedy kulturní jednotka, či vlastnost sémému; ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. Praha: Argo, 2009. ISBN 978-80-257-0157-7, str. 109

11 BARTHES, Roland. *S/Z*. Praha: Garamond, 2007. Francouzské myšlení. ISBN 978-80-86955-73-5, str. 21

12 Lexii tvoří max. 3-4 významy, respektive jejich propojenost; Tamtéž, str. 26

problematiky vyžadují singulární vysvětlení zajišťující jejich spojení, které mezi těmito dvěma záhyby hledáme¹³, díky čemuž se funkce metatextu stává textu inertní. Povaha singulárního vysvětlení spočívá v tom, že podobně jako otázka, či řešení, nepotlačuje problémy, jichž se týká, ale zviditelňuje subsistenci podmínek v konkrétních problémech. Spíše je, v určitém smyslu, text uchopením problematiky organizován a vytváří se tak text nový¹⁴. Tento diferenciační pohyb¹⁵, kterého jsme při četbě svědky, nejen odlišuje, ale zároveň nabízí možnost neustálého dotyku mezi jednotlivými textovými jednotkami. Dokonce by bez této možnosti byl velmi těžko myslitelný. Vzájemná odlišnost na bázi utváření vlastních intenzit umožňuje alianční charakter čtení textu a demonstruje se v pojmu rhizomu¹⁶. A ten pro nás bude klíčový.

Pod ním myslíme obraz tkaniva ne nepodobného kořenům stromu, v němž absentuje hlavní, dominantní kořen. Tento posun od Chomského modelů umožňuje myslet jednotlivé body v rhizomu v neustálém spojení bez redukce na čistě lingvistický model.

„Nejrozličnější sémiotické řetězce jsou zde spojeny velmi různými způsoby kódování s řetězci biologickými, politickými, ekonomickými etc., čímž do hry vstupují nejen rozdílné režimy znaků, ale také různé statusy stavů věcí.“¹⁷

Rhizomatické pojmání textu nám tedy umožňuje vnímat spojování sémantických a pragmatických principů v poli jazyka. Tedy prakticky sledovat, jak se text v rámci rhizomu shlukuje do slupkovitých struktur v polycentrickém prostoru, jež jsou výsledkem pohybu heterogenního prostoru. A právě absence univerzálního pojetí, čisté pozice mluvčí-posluchač, je předpokladem a zároveň i důsledkem polyfonního charakteru textu. Ten totiž může být nadále analyzován jen na základě decentrování do jiných dimenzí a registrů¹⁸. To produkuje jeho otevřenost až v karnevalovém smyslu, tedy, jako korelační vztahy mezi

13 DELEUZE, Gilles. *Záhyb: Leibniz a baroko*. Praha: Herrmann, 2014. ISBN 978-80-87054-38-3, str. 26-27

14 DELEUZE, Gilles. *Logika smyslu*. Praha: Karolinum, [2013]. Limes. ISBN 978-80-246-2235-4. str. 68; Rozdíl mezi singularitou a otázkou je v zásadě v tom, že singulární bod odpovídá souvztažným řadám a otázka směřuje na aleatorní bod, tedy na nějaké prázdné pole, či pohyblivý prvek textu, Tamtéž, str. 67

15 „*Différance kromě toho není nějakou distinkcí, esencí nebo opozicí, nýbrž pohybem rozmístování (espacement), stáváním se prostorem, jež je vlastní času, a stáváním se časem, jež je vlastní prostoru, odkazem k jinakosti, k heterogenitě, která není primárně opoziční.*“ DERRIDA, Jacques a Élisabeth ROUDINESCO. *Co přinese zítřek?: dialog*. Praha: Karolinum, 2003. ISBN 80-246-0542-2, str. 36

16 DELEUZE, Gilles a Félix GUATTARI. *Tisíc plošin*. Praha: Herrmann, 2010. ISBN 978-80-87054-25-3, str. 13-14

17 Tamtéž str. 13

18 Tamtéž str. 14

jednotlivými texty, textovými jednotkami¹⁹, jako neustálé uchopování v novém smyslu. Rhizom tedy spíše než stromové modely připomíná travní kořenové systémy.

1. 2. Text jako neopakovatelnost

Proč jsou tato relativně drobná rozlišení důležitá? Pokud bychom se spokojili s modelem, kde je dominantním kódem jeden kulturní kód, sledovali bychom model uzavřeného systému, který je schopný generovat jen tolik výpovědí, kolik je zaručených funkčností jeho stroje. Rezignace na polycentrismus a pluralitu ve čtení textu by znamenala odmítnutí jeho dynamiky ve prospěch vytváření projekce²⁰, skrze kterou bychom se snažili korigovat myšlení jako neustále konvergentní systém vzájemně ustavených bodů (významů a pojmů), jenž by se nakonec k sobě vztahovaly primárně jako vnitřně kauzální, tedy jako uzavřený systém. Toto pojetí by sice umožňovalo skrze ustanovení principů jisté rozumění v daném systému, prach by se nám usadil, nicméně by tím zároveň došlo k redukci diferenciačního pohybu na základě principu stanoveného v rámci samotného systému. Vysvětlovali bychom zcela různé na principu jednoty vytvářené na základě podobnosti stanovené systémem samým, který má jako referenční oblast před sebou již sedimentovaný celek sebe sama. Soustředí se na podpovrchovou podobnost, na podobnost esenciální, aniž by nechal do hry vstoupit logicko-časovou odchylku genealogie²¹. Ve výsledku to znamená přemýšlet o textu bez braní zřetele na základní princip čtení, jakožto směny výpovědí: „*Ty mi říkáš to, já rozumím toto a odpovím ti ono*“²².

V tomto ohledu není zas takovým problémem, že se, jistým způsobem, snažíme stále pohybovat v poli neustálé fikce, ale snaha neříct to, či popírání, že se v takovéto fikci pohybujeme²³. Problém je ve vysvětlování nových záhybů optikou poznání vázající se k

19 Kristeva, J., Polyfonie, str. 39

20 „*Projection is thus the true order of signified meaning, that is, meaning put in a distance by signification and by the desire for it. It is precisely because the subject has a project and projection for its true that the lack of meaning-or its presence-at-a-distance- is dialectally converted into an abundance of signification...*“ NANCY, Jean-Luc, The gravity of thought, Humanities Press International, 1997. ISBN 0-391-03985-7, str. 35

21 FOUCAULT, Michel. *Zrození kliniky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. ISBN 978-80-87378-29-8, str. 25

22 LYOTARD, Jean-François a Přemysl MAYDL. *Návrat a jiné eseje*. Praha: Herrmann, 2002., str. 99

23 „*The answer to the question „What is happening?“ is always already given. There is another place, one we also know and which is to be found at the end of the tour, when we come back from the tram ride, called the editorial office.*“ RANCIÉRE, Jacques, Short voyages to the land of people, Stanford University Press, 2003, ISBN 0-8047-3681-2, str. 115

odlišným situacím. Když se věnujeme významu, ztrácíme cit pro smysl, který je založen situačně. Až ze situace vzniká požadavek na to dát věcem význam, napsat text, který osvětluje uchopované vztahy.²⁴

V ohledu k textu, můžeme toto téma sledovat v tom smyslu, že text hegemonickému uchopení sám neustále uniká. Ve chvíli uchopení jedním mocenským centrem, je dalším z této pozice vytrhnout, což vyžaduje umožnit jeho překlad. A to je ve výsledku tvorba nového textu. Překlad básně z jazyka do jazyka, rozpoznat vztah mezi Homérovým Odyseem a Joyceovým Ulyseem, přečíst Raymonda Russela. Překládat znamená číst a tvořit text. A v diferenci se nám ukazuje příznak změny, příznak inkoherece ve snaze něco sdělit, manifestovat se.

„Tragická Thyestova hostina není jen ztraceným námětem Diogenovým, nýbrž je to šťastně zachovaný námět Senekův. Jedem napuštěné tuniky spalují kůži, pohlcují povrch; Pak pronikají ještě hlouběji od těl probodených k tělům čtvrceným, membra disrepta.“²⁵

A je to vědomí nárůstu složitosti, která není ničím jiným než uvědomováním si rozdílu situací ve vztahu k singulárním bodům. Škrtnout tento povrch narušující princip, jako třeba nedůležitý, by znamenalo ztrátu možnosti vůbec o něčem nějak přemýšlet. Jak píše Lyotard, s odkazem na Bergsona:

„Věda, pro kterou je autentickou hmota, vidí v červeném světle vibraci elektromagnetického pole, jehož frekvence je 400 trilionů vibrací za vteřinu. K tomu, aby v čase vydělilo dvě informace, potřebuje lidské oko dvě tisíce vteřiny. Kdyby mělo vydělit zahuštěné vibrace ve vněmu červené, potřebovalo by k tomu 25 tisíc let. Kdyby se však synchronizovalo s tímto rytmem, přestalo by červenou vnímat...“²⁶

To, že vnímáme něco jako text, tedy něco, k čemu se můžeme vztáhnout a zároveň ono vztáhnout k sobě, znamená postulovat alespoň dvě nestejně řady označovaného a označujícího. Ty na základě svého singulárního vztahu budou generovat možné i absurdní, jakožto smysl, při pomyslném dotyku jejich povrchů²⁷ (respektive při vzniku jejich

24 Eco, U., Meze interpretace, str. 291

25 Deleuze, G., Logika smyslu, str. 143

26 LYOTARD, Jean-François. *Putování a jiné eseje*. Praha: Herrmann, 2001. ISBN 80-238-7472-1., str. 77

27 Deleuze, G., Logika smyslu, str. 61-62

souvztahu). Tato nestejnost se nám ukazuje v situaci. Situovanost nás nutí se vypořádat se s absurditou. Potenciálně absurdní je vlastně jakákoliv situace, jakákoliv designace, která ještě nenásledovala. A výzva k nalézání jejich souvztahu, je výzvou ke čtení. To znamená se zastavit a vytvořit koherentní mapu situace, čímž se objeví možnost smyslu, od něhož se bude odvíjet význam, jenž bude ve vztahu k singularitě mít. Zásobárnou inspirace k tomuto procesu potom čtenáři bude vše, co se ho v dané chvíli dotýká, co ho afikuje. Tento proces je spíše něčím, co se člověku přihází, než, že by byl plným konstruktérem dané mapy, je její součástí, stává se plošinou²⁸. To vyjadřuje povahu lidské existence ve vztahu k prostředí, které ho obklopuje a ve vztahu s nímž si tyto mapy vytváří. Z prostředí čerpá a zároveň do něho vtahuje text, který čte, uvádí je do souvztahu (a tím vytváří svoje verze textu). Rhizomálně-alianční prostředí, jež je tímto modelem, je daleko od jednoduchého vyjádření koherence. Jeho principem je totiž princip nemožnosti redukce.

1. 3. Text mimo Gutenbergovu galaxii

Dojem jednotného prožitku z textu, kterému rozumíme, tím, že ho jsme schopni přečíst, tedy se na něm spolupodílet, je dán právě tím, že jsme schopni ho překládat. Schéma, které si přenášíme ze sféry smyslů, nás přesvědčuje o jednotném prožitku počitků. Stáváme se něčím jako vlastním smyslovým rozhraním. Tedy říci, že mi něco nějak chutná se nám zdá být jako jednotný prožitek. Avšak už sama situace „vložit něco do úst“, nějak chutnat, nějak polykat, dělat to v nějakém prostředí, vylučovat. A k tomu něco nějak krájet, oddělovat, připravovat. A to vše v dané době, v daném čase, poukazuje spíše k obratné dispozici k překladačské práci se znakovým prostředím, než k ujednocenému procesu. Něco slyšet, zapsat to a přečíst to znovu, zprvu evokuje také cosi ujednoceného²⁹, nicméně rozhodně o jednoduchý proces nejde. Až způsob, jakým daný proces pojmáme, z něj dělá domnělou jednotu. Respektive, cosi jako emociálně-symbolistní rozhraní, na jehož základě se se světem setkáváme³⁰.

28 Deleuze, G., Guatarri, Tisíc plošin, str. 579

29 McLuhan, M Člověk, média, a elektronická kultura, str. 188

30 Tamtéž, str 98

Člověk tak kódy neustále přetváří a vytváří jen za předpokladu jeho situovanosti ve společnosti³¹. Ani charismatičtí proroci se bez tohoto rámce neobejdou³². Od stimulu na základě počítka daného čtením, se skrze perceptivní a transformační rozhraní dostane jen určité množství impulsů a ty jsou uvedeny do nových souvislostí vzhledem k vzniklým mezerám mezi jejich „souvisením“, což ve stručnosti označujeme principem korelace³³. Problémem, před který jsme v této oblasti postaveni od tzv. elektrické revoluce, je urychlení cirkulace informací v důsledku proměny dominantního média mající recipročně důsledky na způsob pojmání světa.³⁴ V předešlých staletích se postupně rozvíjelo myšlení, které svou podobu vázalo primárně na zapsanou formu. Ta byla v důsledku Guttenbergova vynálezu masivně rozšiřitelná³⁵ a s ní se společnost musela postupně vypořádávat. Dnes jsme postaveni před média, jejichž dosah je masový a podání informace je, i přesto, že ji tvoří i prvky zapsané a uspořádané, orální povahy³⁶. To vytváří tlak na tvorbu narativních struktur, díky jejichž schémátům se informacím snažíme rozumět. Se změnou tohoto myšlenkového klimatu jde ruku v ruce i nárok na kritické uchopení nově vznikajícího prostředí. Pozornost se více přesunula k rozhraní text-čtenář.

To, že si čtenář text v podstatě konstruuje, v případě Barthes vyjádřeno dokonce slavným esejem „*Smrt autora*“ z roku 1967, je optikou, která umožňuje se na text (tedy potažmo na vše, co nás afikuje) dívat opět jinak a tím objevovat zákonitosti čtení, recepce obecně a způsoby, jaké zůstávaly mimo náš pohled. Díky tomu, že jsme se stali svědky toho, jak se v důsledku odlišných pohledů na domněle stejnou problematiku mění pojmy, s nimiž operujeme, jak se v důsledku odlišného pojetí jednotlivých částí mění celkové pojetí, jsme byli nuceni změnit i myšlení o principech světa, který jsme považovali za přirozený.

I přes nepohodlnost a přítomný společenský schizofrenní pocit daný přechodem od značně logizovaného univerzálního prostředí Gutenbergovy galaxie k dominanci masové komunikace³⁷ a s ní spojené preferenci orálního pojetí rozhraní naší schopnosti pracovat s informacemi, je hledání kritického aparátu k práci s textem v tomto novém prostředí zcela nezbytné. Nejedná se tu v žádném případě o návrat ke kmenovému uspořádání a už vůbec

31 Eco, U Teorie sémiotiky, str. 311

32 LAUB-NOVAK, Karen, The art of deception, in: Art, creativity, and the sacred : an anthology in religion and art, edited by Diane Apostolos-Cappadona (1984) NY: Crossroads Books. ISBN 978-0826408297

33 Eco, U., Teorie sémiotiky, str. 310-311

34 MCLUHAN, Marshall. *Jak rozumět médiím: extenze člověka*. Praha: Odeon, 1991 [cit. 2018-07-14]. Eseje. ISBN 80-207-0296-2, str. 31

35 V letech 1525-1530 bylo do Anglie propašovaných na 15 000 výtisků Tyndalova překladu Bible, což mělo značný dopad na průběh tamní reformace. HANES, Pavel, *Dejiny Kresťanstva*, Banská Bystrica, 2009, ISBN 80-88945-01-1, str. 268

36 McLuhan, M., *Člověk, média a elektronická kultura* str. 225

37 Tamtéž str. 219, To zároveň umožňuje zviditelnit prostředí, jež předcházelo, Tamtéž str. 201

ne k formaci něčeho, jako by to byl globální kmen, jehož rituálními bubny jsou média, jak si myslel McLuhan³⁸. I když je v této pozici mnoho inspirativního a fenomén možnosti sledování těch samých zpráv napříč planetou v takřka přítomném čase, má své dopady. Rozhodně nejde o sjednocující proces. S tím spojený posun vnímání textu od otázky „Co?“ k otázce „Jak?“, nás nenavrací někam, kde jsme již byli, ale vytváří situaci novou, kterou se snažíme uchopit. A s principem uchopování je úzce spojen pojem unikání. Pokud něco uchopíme, je jisté, že mi něco uniká³⁹. A toto unikání není pouze kontemporativní nemožnost obsáhnout šíři smyslu a významu. Je to unikání k nově se pořádající signaci, zatímco jsme si vědomi rysů předešlé. Proto by byla chyba, kdyby nám splývala v jednu.

A to je jeden z významných rysů orálního prostředí našeho světa. Písně, zpívané negramotnými balkánskými pěvci, se textově v podání jednoho pěvce při dvou vystoupeních z valné části nekryjí (z 60%) a stejně pěvec bude tvrdit, že zpívá identický text⁴⁰. Fabule a syžet, diskurz a fabule, narace se formují v jeden okamžik v závislosti na situaci, v níž je třeba je spojit. Přitom to, jak vyprávíme, často formuje naše uvědomování si narativní struktury více, než jsme ochotni si při formování připustit⁴¹. Freud v případě Vlčího muže identifikuje praudálost iniciující narativní řadu událostí v přítomnosti pacienta v místnosti při souloži rodičů. Později mluví o tom, že si Vlčí muž mohl událost vytvořit na základě pozdější zkušenosti sám⁴². Tím ovšem otevírá dvířka i možnosti, že událost, která měla mít zdrcující následky, mohl do hlavy pacienta vložit i on sám, ve snaze vysvětlit jeho současný stav a tím doplnit narativní řadu tak, aby mu dávala smysl. Jenže Vlčí muž je stále nevyhlášen, ačkoliv je odvyprávěn. Deleuze s Gaultarim v „Tisíci plošinách“ nacházejí politování hodnou situaci Vlčího muže jako důsledek Freudovy sebestřednosti a neschopnosti připustit jiný způsob vysvětlení situace než ten u Freuda obvyklý. Sami přitom poukazují k multiplicitní povaze toho stávat se vlkem, stávat se člověkem. Absence okruhu, v kterém by se mohl pohybovat, jeho alianční prostředí, prostředí smečky, nacházení svého výrazu v multiplicitním prostředí, je podle nich to, co Vlčímu muži chybí⁴³.

38 Tamtéž str. 8

39 Didi-Hubermann, Glimpses. Between appearance and disappearance, in: *Zeitschrift fuer Medien Und Kulturforschung* 2016 (7):109-124, str. 109,

40 Bates Lord, ALbert Epic singers and oral tradition, Cornell University Press, 1991, ISBN 0-8014-9717-5 str. 62

41 CULLER, Jonathan D. *Studie k teorii fikce*. Brno: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2005. Theoretica. ISBN 80-85778-46-7, str. 49

42 Tamtéž, str. 43

43 G. Deleuze, F. Gaultari, Tisíc plošin, str. 42-43

Poslední věta totiž nikdy není poslední, nýbrž je pobídkou k dalším větám utvářeným s vlastním ohledem na ni⁴⁴. Formující pach stáda vytvářející hráz proti strachu⁴⁵ je pocíitelný pouze v momentu kontraaktualizace. Cageovo mlčení na klavír je slyšet jen díky posmrkávajícímu publiku, které znejistělo a začalo být slyšet. A každý rozeznatelný tón je příslibem, že za ním přijdou další. A tím se text utváří.

Genette si všímá toho, že: „*Literatura byla už dost dlouho pokládána za sdělení bez kódu, aby se pro ni stalo potřebným pokládat ji nějakou dobu za kód bez sdělení.*“⁴⁶ Nejedná se o překvapivou poznámku. Taková výzva je ve výsledku výzvou k životu, která umožní s textem pracovat mimo jeho pomníkovou rovinu. Protože věnovat se řešení otázek spojených s výrazovými motivy textu znamená se dotýkat jejich funkce⁴⁷.

Kauzalita je z velké části diachronním čtením, nacházením logiky mezi jednotlivými výrazy a událostmi, přičemž dochází ke konstrukci nového textu. Pouze ve světě, ve kterém je známo, že kuřáci umírají kvůli kouření, je možné takovouto kauzalitu nacházet⁴⁸. Respektive to, že se někdo napřed musí na následky kouření pokusit umřít. Nebo u toho musí být vystaven dostatečné pozornosti, aby stálo za to o takovéto kauzalitě hovořit, vyprávět, tvořit a číst text. Aby Foucault mohl hovořit o případě Raymonda Russela, musí Russel napřed své dílo napsat. Musí se sejít za jednoho deštivého odpoledne se svými přáteli a okolo stolu napsat iniciační větu „*Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard.*“⁴⁹ Musí jí složitě variovat, aby stvořil dílo, které tolik zaujme svou výstředností. Zdá se, že v jeho jednotlivých knihách chybí kauzalita (nebo si to má dodatečně adresát myslet). Čtenář je postaven před velmi zvláštní výzvou a snaží se si vytvářet svou strukturu čtení. Ta je ovšem po nějakém čase čtení zpřetrhána vnitřní nekorespondencí. Russel psal svá díla v jiném logickém rozměru. V rozměru variace jakési hry, která utvářela jednotlivé kroky uspořádávání slov vět, knih. Příběh se stal nepodstatným. Narativita si zcela vyměnila svoji pozici s diskursem. A toto muselo zaujmout Michela Foucaulta. Princip tvorby literárního díla na základě formulace pravidel podobnosti⁵⁰, je přece poměrně tematicky blízko předmětu jeho zkoumání ve „*Slovech a věcech*“. Blízko naší kultuře.

44 LYOTARD, Jean-François. *Rozeprže*. Praha: Filosofia, 1998. Základní filosofické texty. ISBN 80-7007-119-2, str. 39

45 Lyotard, J.-F., Putování a jiné eseje, str. 26

46 RONEN, Ruth. *Možné světy v teorii literatury*. Brno: Host, 2006. Teoretická knihovna. ISBN 80-7294-180-1, str. 185

47 Tamtéž, str. 185

48 Tamtéž, str. 191

49 FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Praha: Herrmann, 2006. ISBN 80-87054-01-6., str. 20

50 Tamtéž, str. 193

Jenže věc kultury je věcí širokou a jednotlivé kulturní kódy používáme k rozumnění světa. Ty jsou v neustálé tenzi mezi sebou a tento tlak je tlakem pozorování změny. Sledovat ideální hru znamená sledovat princip změny pravidel. Každý krok definuje svá pravidla, za kterých byl učiněn a potenciálně zajišťuje nomádskou distribuci ideální hry⁵¹. Jenže myslet ideální hru znamená tento model myslet „...v čase menším, než je minimum myslitelného kontinuálního času“⁵², a to s sebou nese simultánní povahu této hry. „Jedinečný vrh kostkou je chaos, jehož je každý tah fragmentem.“⁵³ Odpověď na větu „Koš je plný“, bývá „Už jdu“⁵⁴. Odpověď není dána vnitřní logikou věci, ale tím, jak jsme se k odpovědi postavili a prostředí, v němž se vyskytujeme. Stejná odpověď na větu „Koš je plný.“ by zřejmě za dob francouzské revoluce v Paříži měla jiný smysl a vyžadovala by jinou další odpověď.

Každá věta nějak manifestuje svoji existenci a zjednodušeně řečeno: „Je tolik univers, kolik je vět.“⁵⁵ Toto aiónské bohatství možnosti indexovat napříč simultánními světy vážeme časem Chronu, udáváním se, díky čemuž se váže smysl události⁵⁶. Následně pozorované narativní řady zkoumáme jako svoji minulost, jako text své doby, nevyjadřují pouze restriktivní povahu této praxe, ale zároveň otevírají prostor ke zjišťování, co je současná skutečnost⁵⁷. Nechme R. Barthes se zeptat na to, z jaké řeči by zamilování, melancholičtí granátníci čerpali svou vášeň⁵⁸ uprostřed své autobiografie bez autora. Nechme ho usadit se do holičského křesla, kde mu podají Paris-Match s fotografií černochoha na obalu salutujícího francouzské vlajce. Stvořme s ním text tím, že ho budeme číst. Tím, že necháme znít jeho nejednoznačnost.⁵⁹ I kdyby žádné holičské křeslo třeba nikdy nebylo a on postuloval svému mýtu jen jistý kontrapunkt. Protože o to při čtení textu jde: Uchopit ho jako živý.

51 Deleuze, G., Guatarri, F., Tisíc plošin, str. 70-71

52 Tamtéž, str. 70

53 Tamtéž, str. 70

54 Lyotard, J.-F., Rozepře, str. 48

55 Tamtéž, str. 134

56 Deleuze, G., Logika smyslu, str. 75

57 Lyotard, Rozepře str. 138

58 „Denní rozkaz Bonaparta, Prvního konzula, jeho gardě: „Granátník Gobain spáchal sebevraždu z lásky; byl to ostatně vynikající voják. Jde o druhou událost tohoto druhu, která se u pluku přihodila za poslední měsíc. První konzul přikazuje, aby garda vzala na vědomí, že voják musí překonat bolest a melancholii podnícenou vášněmi a že trpělivé snášení duševních strastí v sobě nese právě tolik skutečné odvahy, jako když zůstanete bez pohnutí stát pod dělostřeleckou palbou.“ BARTHES, Roland. Roland Barthes o Rolandu Barthesovi. Praha: Fra, 2015. Eseje. ISBN 978-80-87429-33-4, str. 110-111

59 BARTHES, Roland. Mytologie. Třetí vydání v českém jazyce. Praha: Dokořán, 2018. Bod. ISBN 978-80-7363-888-7, str. 114-115

2. Diskurs

2. 1. Mezi rozdíly

„Nakoniec najväčší dobrodruhovia najlepšie poslúžia tým, že udalosti nasadia uzdu a rozšíria priestor venovaný rozprávaniu tým, že sa rozhodnú venovať sa tomu, čo ešte nebolo v naráciách komunity, a vďaka tomuto rozšíreniu predurčia rast vlastného rozprávania.“⁶⁰

Píše Lyotard vlastně na začátku svého polyfónního rozhovoru „*Čo malovať?*“. Snad tyto věty patří na adresu Holderlina, usuzovat na to můžeme, protože je o něm zmínka o pár řádků výše. Ty však možná spíše patří způsobu Holderlinova chápání světa, příběhu, básně, mýtu. Snad a možná, protože tomuto dílu je vtělena jistá neurčitost (snad je to dáno i Peštukovým překladem do slovenštiny). Navíc se týká malířství a pokusu překládat obrazy do slov. O dalších pár řádků níže je čtenář konfrontován s poukazem na Bass-reliéfy Nectaneboa II, které zdobí vestibul IMMATÉRIAUX⁶¹ a jsou staré 25 století. V poukaze na nemizející monument intrik stojících mezi 25 stoletími se stáváme uchvácení po Merleau-Pontyovském způsobu předreflexivní a bezprostřední tranzitivitou umožňující nám zakoušet ne-nepodobný pocit úžasu nad tím, že vidíme modré modrým a červené červeným.⁶² Ocitáme se totiž uprostřed diskuze mezi malířstvím, filosofií, historií a dalšími příbuznými oblastmi. Snad uprostřed kultury samotné. I přes veškerou snahu o pochopení a vyprávění našeho příběhu jsme neustále znovu fascinováni tím, „*co*“ vidíme, respektive tím, „*jak to*“ vidíme. Jak vzpomínáme na to, co jsme viděli. A to nás nutí o tom vyprávět.

Když v roce 1947 vychází Pierru Klossowskému titul „*Sade, můj bližní*“. Ten autor tvořil již od třicátých let, a ten na svoji poslední, respektive úvodní část, „*Filosof zločinu*“, počká rovných dvacet let, do roku 1967. V roce 1947 není ještě vůbec jisté, že se tato kniha stane něčím, co v takové míře bude inspirovat tvorbu M. Foucaulta a G. Deleuze, jedny z nejvýraznějších tváří francouzské filosofie 20. století. Sade tu totiž není líčen jako oběť své

60 LYOTARD, Jean-François. *Čo malovať?: Adami, Arakawa, Buren*. Bratislava: Petrus, 2000. Limes. ISBN 80-88939-12-7, str. 14

61 Výstava, v roce 1985, jejímž spoluautorem byl právě Lyotard. Zabývala se tím, co je vlastně dnes imateriální.

62 LYOTARD, Jean-François. *Čo malovať?: Adami, Arakawa, Buren*. Bratislava: Petrus, 2000. Limes. ISBN 80-88939-12-7, 15-16

nemocné představivosti. Naopak, je autorem, který vytváří svůj normativní systém, který dochází sám sebe jen v případě, pokud je překračován a toto překračování opakováno⁶³. Jazyk Markýze de Sade je srovnatelný s encyklopedisty, či s jakýmkoliv z osvícenských klasiků. Dokonce i literární postup, jenž si libuje v zachycení detailu skoro tak, jak se zkoumá brouk, který vede postavy jeho literárního díla k pocitům slasti, jelikož v něm mizí hranice mikrokosmu⁶⁴ participantů. Samotný Sadeho vesmír je odrazem zvěřstev Francouzské revoluce páchaných ve jménu osvícenství (respektive jsou rezonancí diskursu, který ji podmiňuje). A zrcadlo převrací vztahy stejně, jako je převrací gillotina, stejně radikálně, stejně pomíjivě, stejně nevratně. Tento konstruovaný systém tak zcela lehce nese teze, které převrací nejen osvícenskou optiku, ale deformují i libovolný vztah, jenž se v Sadově literatuře vyskytne⁶⁵ a ustanovuje ho ve svém obrazu jako zcela plausibilní, nahlédnutelný, normální. V této hře na zrcadlo se totiž dokáže nerovně zrcadlit charakter doby tak, že se převrací do světa Sadovy literatury, o které samozřejmě lze říci, že je sama sobě a době imanentní.

A je to nejspíše tento přístup, kdy se na okrajích diskursu dají pozorovat důsledky jeho charakteru v pozici k tomu, co mu je vnější, tedy k tomu, vůči čemu se vymezuje. Tím, že dochází k takovému vymezení, dochází zároveň i k nasvícení daných oblastí, což umožňuje s touto hranicí případně počítat napříště již jako s vnitřní. Toto prostupování hranice, tyto „polyformní techniky moci“⁶⁶ jsou stopou v Derridovském smyslu⁶⁷. Jsou to pozůstatky diferenciačního procesu dekonstrukce a následného nového přečtení⁶⁸. A těch se rozhodne M. Foucault držet a podrobovat je svému zkoumání.

Abychom mohli svou sexualitu osvobodit ve dvacátém století, byla v sedmnáctém století formou zákazů a represí tematizována a vymezena. A nyní se v přepisu aparátu chápání, co je to sexualita, opět přepisuje její vymezení, její okraj, hranice, jež je

63 Což je nakonec transgresivní pohyb. KLOSSOWSKI, Pierre. *Sade můj bližní*. Praha: Herrmann, 2004. ISBN 80-239-3491-0, str. 47

64 Tamtéž, str. 110

65 „Pokud neštěstí, která na mě doléhají od chvíle mého narození až do chvíle mé smrti, dokazují, že se Bůh o mě nestará, mohu se velmi dobře mýlit ohledně toho, co nazývám zlem. To, co takto charakterizují ve vztahu ke mně, je pravděpodobně velkým dobrem pro bytost, která mě přivedla na svět: a pokud mi druzí působí zlo, těším se z práva jim je vracet, ba dokonce ze snadnosti, s níž je mohu činit jako první: a tím se zlo pro mě stává dobrem, stejně jako je, pokud jde o mou existenci, dobrem pro mého stvořitele: zlo, které působím druhým, mne činí šťastným, stejně jako Boha činí šťastným zlo, které působí mně..“
Tamtéž, str. 91

66 FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality*. I, Vůle k vědění. V Praze: Herrmann, 1999. ISBN 80-238-5090-3, Vůle k vědění, str. 19

67 J. Derrida, *Texty k dekonstrukci*, str. 163

68 FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie: tři studie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994 [cit. 2018-07-14]. *Filosofie a současnost*. ISBN 80-205-0406-0, str. 92

vnitřním i vnějším elementem diskursu. Ustanovování normality sexuálního chování nachází Foucault v souvislosti s obecným způsobem formování toho, co se chápe jako „ustanovené poznání“⁶⁹ (a to je reciproční proces ve vztahu k tomu, co poznává). Pokud zlom v 17. století přinesl nutnost tabuizovat a ostrakizovat určité praktiky, respektive způsob promlouvání o nich, tak činil v návaznosti na strukturaci utváření zpovědního, medicínského a epistemologického diskursu. Je třeba třídit a řadit do pochopitelných systémů. A co je mimo normu, tedy na okraji, je třeba zkoumat jako odchylku, jelikož se vykazuje menší podíl podobnosti s tím, co se chápe jako norma. Stanovení příčin a účinků⁷⁰, vytvoření kauzálních řetězců, které jsou stanovovány těmi, kteří naslouchají, soudí a interpretují, dešifrují, co kdo říká. Jsou pány pravdy a jejího odhalování⁷¹. Vytváří se tak věda o sexualitě. Ta konstituuje, co je normální a co je patologické na základě své metody. O tom, co je za hranicí, se přinejmenším mlčí, případně se to léčí, či se postupuje represivně (a v léčbě je vždy přítomná jistá forma násilí).

Stanovováním hranice zároveň roste přitažlivost transgrese. V bodě, kdy „...se společenská diferenciací nebude potvrzovat kvalitou „sexuálního“ těla, ale intenzitou jeho represe.“⁷², vstupuje na scénu psychoanalýza, se snahou tabu uvolňovat. Ta umožňuje přesunout interpretaci dispozitiv sexuality v termínech zobecněného útlu⁷³. Jenže není první, ani poslední větou, je stopou v dějinách vnímání sexuality, jež rozbila určitá tabu, nicméně sama přišla s vlastními paradigmaty. Stanovila svůj postup hledání oprávněnosti a promlouvání o tom, co se označilo jako pravda. Je odpovědí na předešlou situaci, na kterou navazuje, vůči které se nějakým způsobem vymezuje, čímž ji zviditelňuje. Je třeba mluvit o tom, o čem jsme nemluvili. Manifestovat tuto nutnost, která se vyjadřuje disfunkčností předešlého diskursu v universu novém kontextu. Stává se artikulací něčeho, co přichází, co bylo třeba potkat, co vyvstalo jako problém. A její metoda se pokouší postavit do pozice odpovědi. Nikoliv proto, že by byla logickým, dialektickým řetězením kontinuální narační řady (i přesto, že o ní právě takto často vyprávíme), ale je možným způsobem odpovědi, který zároveň zastíní další možnosti odpovědi. Sama se stane jedním ze silných kulturních kódů v tom, čemu říkáme západní myšlení.

69 FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007. Eseje/studie. ISBN 978-80-251-1713-2, str. 39

70 Foucault, M., *Dějiny sexuality I, Vůle k vědě*, str. 52

71 Tamtéž, str. 79

72 Tamtéž, str. 151

73 Tamtéž, str. 153

A právě díky vyvstání této problematiky. Tedy lépe, díky odtrhnutí Junga od Freuda, díky odtrhnutí světa od Freuda, dojde k tázání se po nevědomí kolektivního charakteru, díky tomu, že Ruth⁷⁴ bude opět léčit Freudova vlčího muže, díky tomu, že budeme vzpomínat na Freudovy pozoruhodné úspěchy a neúspěchy, díky tomu, že rozeznáme struny, jež zní dobře s jinými strunami. Díky vraždě 6 milionů Židů poznáme deník Anny Frankové. Díky tomu se začne tematizovat otázka po tom, co to znamená redukovat rozdíly.

2. 2. Navazování a multiplicita

Ale, co to znamená? Redukovat difference znamená vyprávět jeden příběh namísto dvou. Znamená to pojmout svět, či vztah, podle jednoho hlediska. Když se Foucault věnuje v *Theatru Philosophicu* Deleuzovi, všímá si toho, že Deleuze, když se ve své *Logice smyslu* věnuje otázce stoiků, kyniků a středomoří obecně, nechává zaznít celou síť opomíjných příběhů a situací v modelu rozptýlených bodů, naslouchá celému povrchu římského impéria. Deleuze totiž pozoruje vítězství, které se přes noc mění v řádění⁷⁵. To, jak se v hloubce těl objevuje jejich povrch, dvojice událost-smysl sleduje úplně z jiného hlediska. Událost už není skálou, ke které se prokopáváme.⁷⁶ Je to něco, co přišlo a už to tu není. Něco k čemu se vyjadřujeme, a tak vytváříme obsahy našeho myšlení: „Smysl a pak význam“. Ta jedna událost již nikdy nepřijde, ale způsob, jakým přišla, pravděpodobně opět zakusíme. Jednotlivá událost je neopakovatelná, je singulární; je jedna a ohýbá okolo sebe prostor myšlení. V návaznosti na událost se přehodnocují dříve stanovené uzly a sedimentované poznatky v důsledku pocíťování ruptur textu, které aisthetická povaha vnímání toho, že se něco stalo, s sebou přináší.

Když F. Lyotard v *Rozepřích* mluví o tom, že jednotlivé věty s sebou nesou celá universa, ne zřídka i několik⁷⁷, hovoří tak i na základě nutnosti se vyrovnat s fenoménem popírání Holokaustu, respektive na základě tvrzení, že svědectví vyžaduje být svědkem plynové komory v jejím „chodu“, aby vzniklo oprávnění hovořit o něčem takovém, jako je

74 Americká psychologka se zkušeností koncentračního tábora, jež prostřednictvím rádiového pořadu promlouvala v rádiu v 50 a 60. letech o problematice sexu.

75 FOUCAULT, Michel. *Myšlení vnějšku*. Vydání druhé. V Praze: Herrmann, 2003. ISBN 80-239-2454-0, str. 96

76 Tamtéž, str. 98

77 Lyotard, J.-F., *Rozepře*, str.141

plynová komora⁷⁸. Ošálení, které popírač pocítuje, je způsobeno absencí takového svědectví v důsledku toho, že konečné řešení takovouto možnost nepřipouští. Svědek je mrtvý (kdokoliv mohl vidět plynovou komoru v chodu a pocítit ony důsledky, je mrtvý), plynové komory tedy neexistují, tvrdí Lyotardův oponent.⁷⁹ Přistoupit na logiku tohoto člověka znamená uznat jeho pravdu. Uznat, že vnitřní logika následnosti vede k danému účinku, je již Prótagorův model, tzv. dvojí vazba: pokud žák uzavřel s Protágorou smlouvu, že pokud vyhraje alespoň jednu při, tak úhrada Protágorovy náležitosti, jinak mu bude vrácena. Pokud ne, tak nikoliv. Když ale vstoupí do pře s Protágorou a zvítězí, patří odměna Protágorovy, pokud vyhraje Protágoras, tak vyhrál při a odměna mu náleží stejně (jestliže p, pak nonp, tedy Np).⁸⁰

„Osvětlení se ovšem odehrálo v dějinách něco, co může být jen znamením, a nikoli faktem, to znamená, že fakta, svědectví, která uchovávala stopu o oněch zde a nyní, dokumenty, které udávaly význam nebo významy faktů, a jména, zkratka možnost různých druhů vět, jejichž spojení vytváří skutečnost, toto vše bylo jak jen možná zničeno.“⁸¹

Rozepře, rozlomení kontinuity možnosti uvažovat vnitřní realitu daná zánikem daných zkušeností je nutností čelit neurčitosti, která je nesena daností zániku daného kontextu.

A právě myšlení je způsobem, jak reagujeme na vzniklé rozepře. Tím, že nemyslíme tak, jak jsme mysleli, ačkoliv na něco z toho nějak vzpomínáme, dává myšlení onen objevitelský atribut, díky čemuž nazýváme filosofii filosofii. To znamená chodit po boku moudrosti a ne stavět pomníky. Anamnésis má smysl jen tehdy, pokud se díky ní v rámci etiky svého postoje, který zakládáme na postoji vůči druhému, jakožto zcela jinému⁸², stavíme vůči stanovenému na základě nemožnosti uhnout tomu, co přichází. Když Henri Cartiére-Bresson vyfotí chlapce soustředícího se na svou hru, pravděpodobně s míčem u oprýskané zdi, při svém návratu z koridy, nemůže nikdo tušit to, že zachycený okamžik se svou tíživou vizualitou stane něčím jako ukazatelem ke všem tragédiím, které

78 Tamtéž, str. 27

79 Tamtéž str. 28

80 Jedná se o slavný příběh o sofistech poukazující na limity sylogismu, který Lyotard používá k vyjádření absurdity pozice popíračů holokaustu. Tamtéž str. 30

81 Tamtéž str. 108

82 LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Oikúmené., str. 71-72

čekají za rohem, píše se rok 1933⁸³. Jenže v roce 1953, kdy francouzská státní galerie fotku odkoupí, je už její hodnota nevyčíslitelná. Krev lidí v Eizenšteinově *Deseti dnech, které otřásly světem* z roku 1927, je nahrazena scénami z jatek⁸⁴. Žena přeživší Holokaust se vidí jako pomeranč kutálející se po mostě mezi koly Volkswagenu, který následně padá z mostu a je dál unášen řekou. Tuto vzpomínku spojuje s jinou, jež je pohledem na nákladní automobil odvázející židovské muže k plynové komoře⁸⁵. Jistý výraz bezmoci zachytit, co přichází a jak to přichází, z pozice poté se demonstrující v pohledu nazpět. A jsou to podobné oči, které sledují japonskou básničku v Hamburku, které cítí a nejsou jí příjemné⁸⁶. Ale už v pocíťování pohledu je něco evropského. Umožňuje říci, že jsou to ti druzí, přičemž se to stejně tak týká i nás samotných. V pohledu *Oncle Rudiho* je něco, co je důvěrně blízké, děsivé.

2. 3. Společenství

Žít život s druhými znamená s nimi sdílet čas a prostor, sdílet ho multiplicítně⁸⁷. To znamená v každém *my*, které se dá říci, vidět mnohost nepřekročitelných diferencí. Ty nám zároveň ukazují vzájemnou blízkost, možnost a nutnost dotyku, jež je separačním momentem⁸⁸, být „*first person plural*“⁸⁹, to znamená neustále potkávat odlišnost v rámci společenství. *My* se chápe z této neustále se obnovující ruptury. Ta se objevuje na základě každodennosti⁹⁰. *My* není o sobě tak, jako *Já* není o sobě. Obojí se pokaždé ustanovuje na základě vzájemného singulárního dotyku a vždy jedinečně vytváří možnost vystavení se tomuto procesu. A to je potkávání každodenní singulární zvláštnosti, jež je jedinečná a svému způsobu existence mezi jednotlivými lidmi utváří možnost myslet společenství. Říci *my* tak, aby nedocházelo k redukci difference na jednotný proces. Není to příběh, kterému se snažíme dostat, ale příběh, jež je neustále utvářen nutností styku a komunikace. Ve chvíli, když chybí cosi s velkým písmenem na začátku (Socialismus, Národní socialismus,

83 G. Didi-Huberman, *Glimpses. Between appearance and disappearance*, str. 116

84 Tamtéž, str. 116-7

85 Tamtéž, str. 123-124

86 Tamtéž, str. 114-115

87 Nancy, J.-L., *Being singular plural*, Stanford University Press, Stanford, 2000, ISBN 0-8047-3975-7, str. 35

88 Tamtéž str. 5

89 Tamtéž str.5

90 Tamtéž str. 6

Liberalismus), ukazuje se nutnost, respektive možnost, nenaplňovat nenaplnitelný Telos projekce, ale uvědomit si smysl, v němž se ocitáme.

Pojetí bytí J.-L. Nancyho není něčím, co předchází, co předpokládáme (*pré-supposé*), ale něčím, co existuje právě v rámci společenství, v rámci bytí s jiným (*being with one another*)⁹¹. To zároveň znamená rozpoznávat všechno to, čím už nejsme, jestli jsme tím někdy byli. Nemožnost návratu k něčemu, co se zdálo být jako smysl, nepoukazovat na to, že bychom se měli vrátit někam před časy krize, kterou si definujeme z pocitu privace, který zakoušíme v zásadě na základě sentimentu⁹². Návrat není možné uskutečnit (jelikož tváře se v dějinách nevracejí), ani se o něj pokoušet. Vytvářeli bychom projekci, kterou bychom se snažili naroubovat na novou situaci⁹³. Chápat filosofii jako poskytovatele smyslu znamená ji chápat jako projekt⁹⁴, který je třeba dokončit, znamená ji připravit o moment myšlení, jež je jí vlastní. Pokud nereaguje na vznikající podněty, ale dovolává se rámců, které vznikly, aby cosi pojmenovaly, ztrácí smysl, je vyčerpaná⁹⁵. Již nevychází z nutnosti myslet, chápe se jako uzavřený ukončený celek⁹⁶. Jenže právě tím, že definuje svůj okraj, se ukazuje, že za tímto okrajem se opět cosi objevuje, co nedokážeme pojmenovat, obsáhnout. A je vždy otázkou, zda na to dokážeme odpovědět tak, abychom neredukovali smysl pouze na úzký kanonický řez (který je stejně neudržitelný). Myšlení je vždy tam, kde je smysl, a nelze vysvětlit jeden smysl jiným smyslem, aby stále byl smyslem, kterým je⁹⁷. A tato konečnost smyslu je sdílením smyslu, sdílením konečnosti smyslu. Nikoli v kolektivním smyslu, ale ve smyslu sdílení konečnosti.⁹⁸ Konečnost nikdy nebyla jen moje.

Italský filosof Giorgio Agamben ve své knize *Homo sacer* tematizuje stejnojmenný pojem. Proces, při němž dokážeme pozorovat výjimku, nám umožňuje mluvit o zákoně, jakožto o něčem, co má blízko k normě. Způsob, jakým je jedinec jedinečný, je dán způsobem jeho odchylování od normy, jež se skrze jedinečnost ustavuje směrem do společenství. Moment jedinečnosti se v dějinách postupně posunuje a mění. Zatímco Athénský občan byl výjimečný z aspektů, na které apelovali Platón s Aristotelem, je občan

91 Tamtéž, str. 56

92 Nancy, J.-L., *The gravity of thought*, str. 29-30

93 Tamtéž, str. 24-25

94 Tamtéž, str. 37

95 Tamtéž, str. 43-45

96 Tamtéž str. 52

97 Nancy, J.-L., *A Finite thinking*, edited by S. Sparks, Stanford University Press, 2003, ISBN 0-8047-3901-3, str. 5-6

98 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: suverénní moc a pouhý život*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Oikúmené. ISBN 978-80-7298-189-2., str. 13

období francouzské revoluce pojmán zcela odlišnými kritérii. A ty se budou dále dělit, zužovat, apod. Společnost a člověk, který je postavený před radikalitu, s kterou lze člověku práva připsat, případně nepřipsat na základě určitých znaků, které jsou ve vztahu k moci poměrně proměnlivé. Tak lze spatřovat i otázku po hodnotě pouhého života, jenž není v pozici normativních vztahů tím, co je svým způsobem společné a jedinečné zároveň. A tím je život ve smyslu existence, život jako to, o co přicházíme, co nestojí za to „být obětováno“. Obětovat lze jen život vážený, ten, kdo je vyhnán, kdo se stává výjimkou, pozbývá takovéto definovatelnosti, pozbývá kolektivní identitu, žije bez občanství, tedy se jeho život v optice společnosti uznávající svou jedinečnost na základě svrchovanosti svých hodnotových rámců, bezcenným (svým způsobem svobodným zároveň). Může být například v takovém ohledu zabit, aniž by se pachatel dopustil vraždy⁹⁹. Jde nakonec o rozdělení života mezi sférou *bios a zoein*.

Nicméně s vývojem masové produkce se začne mluvit o lidském potenciálu, o hodnotě člověka v ohledu k tomu, že je, je schopen žít, stává se součástí národního bohatství a stát se o něj skrze své instituce stará, jde o osvícenskou práci, jež umožňuje lidskou emancipaci v rámci daného zákona a pro daný celek, čímž se konstituuje jeho význam v rámci společnosti. Jeho život se skrze nabývání práv a rozvíjením jedinečnosti manifestuje skrze představu o světě, k níž jsou vypracovány patřičné teorie, stává čímsi svatým. Agamben v rámci Holokaustu nachází pozici Žida následovně: „*Privilegovaný negativní objekt nové biopolitické suverenity a jako takový je flagrantním případem homo sacer, v tom smyslu, že jeho život lze zabít, ale nelze jej obětovat*“¹⁰⁰. S holokaustem spojený pojem tábora se vklínil mezi trojici stát, národ, teritorium a tím ji rozbil.¹⁰¹ Tak se stal singularitou událostní povahy, s níž jsme nuceni se nějak vypořádávat ve všech jejích metamorfózách, v zónách pozornosti, na nejrozmanitějších rovinách. Zvěrstva Jugoslávského konfliktu nelze nechávat než ve spojení právě s touto linií, na kterou svým způsobem navazuje¹⁰². Avšak tento princip vnitřního tábora sledujeme uprostřed nejvyspělejšího světa právě a uvědomující si svou výjimečnou jedinečnost totalitním postulátem *My*. Agambenův apel je apelem k umění rozlišovat jako jedinečný už onen *pouhý život*, vidět, jak se *bios* stává *zoein*. A to se děje nikoliv jako degradace ze stavu, kdy jsme uměli rozeznávat mezilidskou důstojnost, taková situace pravděpodobně nikdy

99 Tamtéž str. 86

100 Tamtéž, str. 116

101 Tamtéž, str. 170

102 Tamtéž str. 171

nenastala, ale jako specifická odpověď na děsivý krach projektů *bios*, ať už se definovaly jakkoliv. A hledání takové optiky, která by byla schopná brát v úvahu jedinečnost a zároveň specifčnost člověka, myslet fluidní a konečný smysl je singulární výzvou mající svůj původ v děsivosti holokaustu (a odpovědí z druhé strany škály, než je např. zmíněný jugoslávský konflikt). A reflektovat to, že holokaust byl především způsobem aplikace vnitřního logického rámce identity společnosti (jakožto imanentní jedinečnosti), v posunu alterity do negativního vymezení světa, tedy mimo normu a zákon, mimo celek¹⁰³.

2.4. Prostředí a obraz

Z obrazu vždy něco vyčteme. Co, to už značně záleží na nás samých. Obraz je mnohočetně determinován. Obrazy měly, nesly a vytvářely paměť¹⁰⁴, jenže polyrytmicita času, jeho drobení a zároveň čas realit, které se dějí pomalu¹⁰⁵, nám nenabízí nic jiného, než ho vnímat jako anachronismus už z principu jeho vzniku. A anachronismus není ničím jiným, než výzvou k tomu si něco myslet. W. Benjamin v roce 1940 píše: „*Naše generace je placena za poznání, protože jediný obraz, který po sobě zanechá, je obraz generace přemožené. Bude to její odkaz těm, kteří přijdou*“¹⁰⁶. Zvěčnělá kontinuita historie, jakožto homogenita epochy, je odsouzená k explozi¹⁰⁷. A takové exploze chrlí anachronismy, o kterých je třeba v důsledku exploze mluvit, jelikož instrumentalita, jejich kontext a prostředky, jsou v rámci myšlení kontinuity navždy zpřetrhány. Avšak blízkost útržků minulosti je zcela intimní a přítomná: „*Stávání se je pohyb, jímž se linie osvobozuje od bodu a který činí body nerozpoznatelnými: rhizom, protiklad stromovitosti, se osvobozuje od stromovitosti. Stávání se je anti-paměť.*“¹⁰⁸ Deteritorializace je výzvou k stávání se. A linie již není vyznačena jako spojnice mezi body, ale jako dělicí křivka, která umožňuje malovat mezi věcmi (nikoliv věci), vyúžit určité bloky znamená reteritorializovat, dát zaznít jisté linii a barvě, fixovat paměť a kód¹⁰⁹, čímž se takové útržky posouvají dál. Jenže

103 ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha:

OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-267-7., str. 182-183

104 DIDI-HUBERMAN, Georges. *Před časem*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barrister & Principal, 2008. Dějiny a teorie umění. ISBN 978-80-87029-41-1, str. 16

105 Tamtéž, str. 41-42

106 Tamtéž, str. 51-52; převzato z: W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, 1940, XII, *Écrits français*, vyd. J.-M. Monnoyer, Paříž, Galimard, 1991, str. 345

107 Didi-Huberman, *Před časem*, str. 104

108 G. Deleuze, F. Guattari, *Tisíc plošin*, str. 331

109 Tamtéž str. 336-7

perspektivy vyvolávají obrovská uvolnění bloků v okamžiku, kdy tvrdí, že je ovládnuty¹¹⁰. Což zpravidla způsobuje kulturní nevolnost. A proto má G. Deleuze s F. Guattarim ve své filosofii koncepci nomádského válečného stroje¹¹¹. Ten je vzhledem ke své funkci nezvratitelný, nepodchytilitelný státním aparátem, který je výrazem nárazu zcela heterogenního hladkého prostoru, v němž je znatelná veškerá clinamen, díky čemuž dochází ke spojení se specifickým typem multiplicit: „*nemetrických, necentrováných, rhizomatických, které zaujímají prostor, aniž by ho počítaly, a které lze zkoumat pouze putováním po nich.*“¹¹², na prostor eukleidovský, jenž disponuje dostatečným počtem dimenzí. Tím body v tečném dotyku s eukleidovským prostorem nacházejí svou pozici singularit, pročež kočovný princip opět nalézá svůj vířivý a křivočarý pohyb, stává se opět hladkým prostorem, což znemožňuje jeho integraci, například na základě podobnosti.

A když se setkáváme s pozůstatky těchto procesů, jsme postaveni před obraz, který se možností své polyrytmické rezonance stává dialektickým obrazem, ohnivou koulí, jež prolétá všemi horizonty minulosti.¹¹³ Vrstvy a roviny tvořící původní prostředí takové stopy se musí odkrýt a rozložit. A to znamená je nepřejmout. Historik je hadrář pracující proti srsti historie z důvodu nemožnosti ignorovat stěnu obrazu anachronismu, který se před ním postavil a nutí ho ke hře tak, jako měšťácké dítě fascinuje krysa v moci dítěte z chudiny¹¹⁴. Tato hra s cáry hadrů uprostřed odpadků navrstvených okolo, způsobená povahou této stopy, respektive jejího již nesakrálního charakteru začlenění v živých vláknech společenské struktury, je povahou vypovídání o světě. Ontologickým momentem, vždy znovu a jinak, vytvářeným na základě dekonstruktivního procesu. Transplantujeme orgány těl komatózního stavu ve jménu života,¹¹⁵ využíváme poznání získaná v táborech druhé světové války¹¹⁶, čteme Dostojevského.

Takovéto myšlení našeho pohybu není tak, že by tu nikdy nebylo. Jen obdobná činnost zpravidla disponovala teleologickým rámcem svého směřování, čímž distribuovala skrze významové řady smysl jednotlivostí v ohledu k pojmu chápaného celku. To je do sebe obrácený proces nacházející svou identitu jako projekci obrazu svých příběhů. A takováto perspektiva již dopředu determinovala potenciální platnost jednotlivých součástí sebe samé: „*Nacionalistický antisemitismus ignoruje náboženskou otázku a tvrdí, že jde o*

110 Tamtéž, str. 336-7

111 Jehož historickou projekci formou ilustrace můžeme nalézt v Tisíci plošinách. str. 398

112 Tamtéž, str. 422

113 Didi-Huberman, Před časem, str. 117

114 Tamtéž str. 131, převzato z C. Baudelaire: Morale de joujou, str. 583

115 G., Agamben, Homo sacer, str. 179

116 Tamtéž, str. 153

čistotu rasy a národa“¹¹⁷. Jejich pravdivost je dána tím, že se musela objevit vzhledem k nedostižné hranici takového projektu a tím se projevit jako jeden z inherentních pohybů potřeby celku. A takováto identita končí pokaždé totalitou¹¹⁸, jelikož převádí to, co jí je vnější na vnitřní kategorie („Zda bude jednota mezi subjektem a okolním světem, záleží na subjektu.“¹¹⁹), tím utváří svůj „žargon“, který rozvrhuje autentický postoj k hranici. Kant tak mluví o nutnosti sledování racionálních vztahů mezi kategoriemi myšlení a světem, jako odraz vnitřní zkušenosti, Hegel kráčí předzjednaným světem k absolutnímu duchu a na každém kroku potkává sám sebe, Heidegger ke své nezcizitelné smrti, díky níž jsme schopni hledět do tváře absolutnu.

Problém, který se nám ukázal jako zvláště živý, bylo možné pozorovat právě díky manifestaci integrity konceptů západního myšlení orientovaných směrem do sebe. Konstrukce takového systému nutně redukuje vše, co jí není vlastní, dříve nebo později, na vnitřní princip, což je jinými slovy redukování difference singulárního prostoru, čili násilí vůči tomu, co je systému vnější ve jménu návratu k vyžadované idealitě projekce aplikované v rozvrhu světa. Jenže problém uzavřeného systému je ten, že sebe-uzavřenější systém nelze uzavřít, pokud se ocitne v dotyku světa. A pokud se jednotící princip, který redukuje singulárnost, pokusíme držet naživu, je třeba vytvořit takové hranice, v rámci nichž se bude bránit a předstírat svoji neměnnost, svoji identitu se sebou samým. Ignorovat to, že o sobě vypráví jako o něčem zcela jiném, než čím v tuto chvíli je, jelikož se v důsledku kontaktu se světem proměnil jak vztahově, tak vnitřně, jelikož tvoří systém a principem pojmu systém je vzájemná souvztažnost a tím pádem proměnnost bodů, kterých se týká. Bránit takovou pozici lze snad jen ve vytržení absolutní války, jejíž východiskem je snad jen smrt milenců. Znamená to totiž ignorovat vnitřní proměnnost na základě vypovídání o projektovaném světě a této ignoranci vystavět pomník, který nelze vzít zpět.

Americký sériový vrah „*Son of Sam*“ vraždil z popudu předků, kteří promlouvali skrze sousedovic psa¹²⁰. Nebo se tím alespoň hájil u soudu. Vnitřní logiku věci samozřejmě neustále dovozujeme a měníme. Hledáme transgresivní linie procházející možnými straty a oblastmi. Nárok na tuto činnost ale přichází ze světa situace, ve které se snažíme dostat role vypravěče ať už před sebou, či někým zcela jiným, kterým se stává vlastně i já pozorující nutnost takového výkonu. Ze světa, který je světem singulární multiplicity, s

117 T. W., Adorno, M., Horkheimer, Dialektika osvícenství, str. 174

118 ADORNO, Theodor W. *Žargon autenticity: k německé ideologii*. Praha: Academia, 2015. Europa. ISBN 978-80-200-2511-1., str. 137

119 Tamtéž, str. 139

120 G., Deleuze, F. Guattari, Tisíc Plošin, str. 95

nímž koncept může nějakým způsobem rezonovat, přinášet specifický pohled, díky němuž jsme schopni vidět, čím vším (už) nejsme. Případně manifestativním vstoupením do hry.

Potenciální, virtuální nikdy nestojí proti reálnému, ale je vyjadřováním kreativity, uvedením kontinuálních proměnných v kontinuální variaci¹²¹. Zformulování a nabídnutí identity, jakožto souboru aktuálně konstantních vztahů, je způsobem redukce variability. Příklad výše zmíněného sériového vraha, je koncentrací takového procesu. Obsahuje vnitřní logiku, hlásí se ke své redukci identity (hlas předků, samotné přízvisko), kterou považuje za sdílitelnou a sdílitelnou informaci mající povahu vnitřního autorizačního procesu, jenž z něj v rámci sebepojetí dělá sociálně plausibilního jedince. A pak samozřejmě ten problém se zabíjením, který pramenil zřejmě z jeho neutišeného života, který dává nahlídnout k části složité problematiky spojené s pozicí jedinec-společnost, či normalita-excesivita.

To je samozřejmě krajní případ, ale nepochopení toho, že neustále dochází k přepisu jednotlivých textů, na kterých se podílíme, bývá často problémem toho, že ignorujeme pluralitu prostředí, ve kterém se pohybujeme a nárokuje si jakési privilegium totalizace našeho pohledu. Jenže, ten je ze značné části závislý také na rezonanci kulturních kódů nesených společenstvími¹²², tedy je jistými redukcemi variability, které mají v rámci myšlení podpůrnou funkci. Navíc situovanost naší pozice, z které se k úhrnu textu, jehož nakonec budeme čtenáři, vztahujeme, podmiňuje určité pohledy, které jsme schopni vidět. Tyto aspekty mají poměrně nepředvídatelnou povahu vzhledem k hermeneutickým konceptům, na které jsme byli v minulosti zvyklí, odkazujícím se k rovině možného odkrývání vnitřního smyslu. To je dáno především tím, že jsme se ocitli odpovědní za text, o kterém mluvíme. Ona potenciálně transparentní pozice, kterou považujeme za dobrou a racionální, je natolik ovlivněna prostředím, v němž se formuje. Tím, jakým způsobem toto prostředí chápeme. Nelze jednoduše mluvit o tom, že se vztahujeme k něčemu, co by se dalo označit jako pevné, původní, zcela dominantní. Původním se stává okamžik, kdy jsme byli textem zaujati a musíme ho řešit.

Povaha takového afiktivního dotyku je prvotně *aisthetické*¹²³ povahy a znaku, který je vyjádřením recipročního vztahu, označením takového momentu, později přičítáme

121 Tamtéž str. 116

122 „*What we call culture can be seen as a collection of codes that tell us what to eat, how to dress, and how to relate to others.*“ Berger, Arthur Asa, *The Objects of Affection, Semiotics and Consumer Culture*, PALGRAVE MACMILLAN, 2010, New York, ISBN 978-0-230-10373-3, str. 23

123 Ve vztahu k vnímání.

spletenec kontextů, proplétáme ho intertextualitou¹²⁴, přičemž ho postupně neutralizujeme v tom, čemu říkáme příběh. *Aistheticky*¹²⁵ moment je zpozorování něčeho, co není zařazené, co obrací naši pozornost. Je asi jedno, jestli má povahu zahlédnutí lemu dívčích šatů v ruchu dne, jež si vybavíme později, nebo zaslechnutí rány, která dá slyšet okolnímu hluku. Je to impuls, z něž vytváříme mapu, která je důležitá v navazující souslednosti diskurzivním způsobem. Bod reflexe ještě bez reflexivního zařazení, kterým se takového okamžiku zmocníme, a ve kterém bylo víc ve smyslu nekonečné variability a tu potenciálně poskytuje. Jakýkoliv pozdější výkon, který s daným momentem spojíme, je jistou formou zúžení, interpretací ve smyslu vytvoření nového textu, jenž není ničím jiným než možnou odpovědí, vytvořením specifické myšleného universa, skrze kterou svou pozici uchopíme. Tu je následně nutné brát jako jeden z množství potenciálně myslitelných světů¹²⁶. Způsob, jak ho vnímáme, se vyjadřuje na jeho hranici, v nárazu, který umožňuje zviditelnit některé aspekty mizejícího smyslu a upozornit na příchod smyslu nového¹²⁷.

Smysl se nám neukazuje proto, že byl předtím někde skryt, smysl se stává, protože mizí. Vyčerpali jsme sílu jeho signifikačního potenciálu v rámci naší reflexe v prostoru společenství, čímž jsme se ocitli na okraji smyslu nového. A proto znak neodkazuje k odkrývajícimu se prostoru někde mezi námi a obecností, ale ke komunikaci ve společenství, přičemž nikdy není hotový, jelikož neukazuje k něčemu sdílitelnému, ale ke způsobu komunikace¹²⁸ v rámci pojetí „*being singular plural*“.

A to je hledisko, které je třeba zohledňovat, když se věnujeme libovolnému diskursu. Stopy, v Derridovském smyslu, které čteme, čteme jako obrazy, které si skládáme v rámci příběhů, do nichž se vepisujeme sami a skrze něž manifestujeme svoji pozici. Princip punktace¹²⁹, nalezení toho, co nás zajímá, jen nás, toho před čím nemůžeme

124 „... the dual sign works like a pun. We will see that the pun in poetic discourse grows out of textual "roots." It is first apprehended as a mere ungrammaticality, until the discovery is made that there is mother text in which the word is grammatical; the moment the other text is identified, the dual sign becomes significant purely because of its shape, which alone alludes to that other code.“ BOYARIN, Daniel, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, INDIANA UNIVERSITY PRESS, BLOOMINGTON & INDIANAPOLIS, 1990, ISBN 0-253-20909-9, str. 57

125 Ve vztahu k vnímání.

126 „Rozsah a fungování „fikčního“ se tak jeví jako relevantní pro studium literatury jako takové. Nastoluje rovněž problém pro oblast teorie fikce: zbavujete-li se fikce, znovu objevujete několik dalších fikcí.“ CULLER, J., *Studie k teorii fikce*, str. 7

127 „Sense is existence that is always being born and always dying...“ „...Sense is existence in this ontological priority, whence it is reached and whence it fails, whence it reaches its failing point.“ Nancy, J.-L., *Finite thinking*, str. 10-11

128 Tamtéž, str. 46

129 „Punctum, nějakého snímku, toť ona náhoda, která mne v něm zasahuje,“ BARTHES, Roland. *Světlá komora: poznámka k fotografii*. Vyd. 2., upr., (Ve Fra 1.). Praha: Fra, 2005. *Vizuální teorie*. ISBN 978-80-86603-28-5., str. 32

uhnout, je nakonec vkladem nás samotných. Způsob, kterým se utváří cosi podobného, je ale na úrovni společenství relativně odlišný. Pokud řekneme, že jde především o otázku rezonance mezi společenstvím, jednotlivcem, vizí minulosti a budoucnosti, situací, vzhledem k vnějšmu prostředí, demonstrující se jako hranice v na okraji diskurzu a s tím spojená vnitřní linie vymezující se fluidním uchopením normy, co je zásadním pro to, jak a se které příběhy čtou, respektive vytvářejí, musíme na druhé straně dořící, že je to něco nepodobného tomu, co je chápáno Derridou jako „*Bílá mytologie*“. Forma, která je specifická pro západní způsob uvažování, byla vždy pojmová analogie založená na metaforickém základu. Ocitáme se na konci Zahrady Epikurovy¹³⁰ a třímáme v rukou obroušené mince, které se časem obrousily, čímž jsme jim musely přiřknout hodnotu symbolistní, abychom je dokázali ještě postřehnout, pojmenovat příběh, který jim vetkne a vytrhneme je tak času. Setřeli jsme barvu dávných bájí a začali je sbírat, pěstovat „*Bílou mytologii*“¹³¹. Ve chvíli ztuhnutí a objevení se naléhavosti disfunkčnosti je třeba číst stejné příběhy jinak. A to lze jen tehdy, pokud zjišťujeme, že starým nerozumíme, což znamená je znovu tvořit. A to jinak.

V japonském myšlení nelze něčemu přiřknout červenou barva a myslet, že je v základu daná věc nečervená¹³². Mytologie, kterou jsme produkovali, byla výrazem nalezení pozice, která umožnila určitým kódům v rámci našeho světa se stát dominantními, což znamená, že se takovými staly na úkor jiných. Logizace světa, vedoucí k přesvědčení o homogenním světě, se ovšem v dvacátém století naprosto zhroutila a její pozůstatky jsou poměrně nebezpečné reminiscenční oblasti lákající na sentimentalitu. Vznik nové orality v důsledku singulárního momentu druhé světové války, jenž se stal neredukovatelnou plošinou rezonující ve všech našich úvahách o světě, spojená s novým fenoménem tzv. elektrické kultury¹³³, znamenala vznik nové orality¹³⁴. Ta se vyznačuje masovostí komunikace¹³⁵ a možností v reálném čase odpovídat na informaci, což změnilo způsob chápání světa stejně, jako jakákoliv invence podobného významu v dějinách (minimálně jako vynález knihtisku, ale nebál bych se jít dál a srovnat význam se vznikem písma,

130 Derrida, J., *Texty k dekonstrukci*, str. 197

131 Tamtéž, str. 201

132 G. Didi-Huberman, *Glimpses. Between appearance and disappearance*, str. 117

133 McLuhan, M., *Člověk, média a elektrická kultura*, str. 210

134 „*Nová média jako nové jazyky, jež vzrůstající měrou nahrazují písmo a tisk, opět shromáždí mnohonásobnou smyslovost integrální řeči. Hmat, čich, zrak sluch a kinestezie znovuvytvářejí akustický prostor, který byl zničen fonetickým písmem.*“ Tamtéž, str. 280

135 MCLUHAN, Marshall a Quentin FIORE. *The medium is the message: an inventory of effects*. Corte Madera: Gingko Press, 2001. ISBN 1-58423-070-3, str. 10

případně k objevu kola). Média jsou extenzemi našich smyslů¹³⁶, což znamená nutnost vykonávat jistý druh překladu. A překlad je tvorba nového textu.

A změna orality a prostředí, skrze které chápeme sebe a svět, způsobila proměnu veškerých složek, které pro nás kdy něco znamenaly. Člověk si již dnes nerozdělá oheň, aby si nevzpomenul na neandrtálce, či Jaroslava Foglara. Rámce, které se změnily, či nově ukázaly, kladou nárok na reflexi, proměny pojmů paměti, identity, mýtu, pravdy a společenství, které nám spolu s těmito změnami nastaly. A v důsledku toho přicházíme na to, že se v dějinách měnili v podstatě běžně, jen jsme zaujati kontinualitou¹³⁷, neviděli tu diskontinuální návaznost.

136 Tamtéž, str. 26

137 Kontinualitu chápu jako zřetězenou následnost, která je uchopená jako logizovaný sousled.

3. Mýtus

3. 1. Problematika vnímání mýtu

Mýtus. V ničem jsme, jakožto západní svět, neudělali tak významnou chybu, jako ve vyslovení přesvědčení, že žijeme v nemýtickém světě. Ona počáteční dualita se díky diferenciačnímu potenciálu, který obsahovala, vedla k neustálé potřebě ji vysvětlovat (a přitom utvářet nepředstavitelnou variaci mýtů vinoucích se jako preclík, či jako „strudel“¹³⁸, který W. Benjaminovi zřejmě chutnal více, ale hůře se překládal do francouzštiny). Jeden by řekl, že chybou bylo již na stromy vylézt, když jsme z nich museli nakonec slézat. A možná by byla ještě větší chyba o tom nemluvit.

První problém toho, jak pojmáme mýtus, stojí v tom myslet si, že se můžeme zeptat „*Co je tvůj mýtus?*“ stejně, jako se můžeme zeptat na velikost bot. Nicméně i k velikosti bot je dnes třeba přikládat tabulky, ve kterých se korigují nepřesnosti vznikající mezi americkým, britským, evropským či čínským těly. V otázce mýtu tyto snahy značně pokulhávají, mýtem totiž myslíme něco, co pevně daným příběhem nevypovíme. A už tady nám vzniká další problém. Často jsme ho právě takhle snažili chápat, takže jsme schopni nalézt nepřeborné množství interpretací příběhu o Oidipovi, ale když se ho snažíme pojmout jako mýtus, je jen odpovědí na Freudovu touhu. A tak zpravidla zkoumáme analýzu vnitřního uspořádání kondenzovaného textu, který se před námi vyjevuje jako anachronismus, než bychom cokoliv o mýtu řekli. Ale větší by asi byla chyba o tom nemluvit.

Když se setkáme s obrazem, setkáváme se v rovině aistheticko-pathematické¹³⁹ s něčím, co vstupuje do našeho zorného pole. Ale již úvodní sekvence myšlenkových aktů, kterým jsme vystaveni, přicházejí s nutností ho poměřovat, vnímat v kontextu, vnímat vnitřní vztahy kompozice, náladu barevného spektra, kterou si bereme ze vztahového rozhraní, kterému nějak rozumíme. A mýtus nám začíná právě někde mezi tichostí obrazu v předreflexivní oblasti a začátkem rozpravy nad ním. Mýtus je mluvícím tichem připraveným na polyvalenci a multiplicitu způsobu přístupu k obrazu. Je to variabilní součást okraje diskurzu dávající mu potencialitu stát se vyjádřením struktury skrze přístup k vyzývavým díram textu. Gruzínka kradoucí děti jejich rodičům a přivádějící je k hudbě

138 G. Didi-Huberman, Před časem, str. 158

139 J.-F. Lyotard, Čo malovat??. Str. 21

muzikantů usazených na třech židlích v nedělním odpolední¹⁴⁰. Je to forma, ve které věci mluví a zároveň mlčí. A i když jde tímto směrem o mystizaci procesu, byla by větší chyba o tom nemluvit.

Ale ještě větší chybou by bylo označovat mýtus jako něco, co se snaží v rámci růstu složitosti praktických i teoretických transformátorů nacházet rovnovážný vztah. To se může tak zdát jen pod dojmem toho, že jistým způsobem zpomaluje reakci, zmnožuje možné odpovědi¹⁴¹, jichž se následně chápe moc a přetváří je v diskurz příběhu¹⁴². Mýtus se v uchopení stává maximálně dobrým zjednodušením¹⁴³. Navíc v běžném uchopení, jež má usnadnit komplikaci světa, ve kterém se člověk ocitne, znamená jistou úsporu času¹⁴⁴, podobně jako kategorizace. Důvodem k tomu je nutnost mít příběh podepřen jistou formou metatextu. I améba vypadá, že „doufá“ v cukr jako odměnu za její pohyb¹⁴⁵. Ale to se stane ve chvíli, pokud se pokusíme mýtus chápat jen jako odůvodnění naší identity. Ale možná větší chyba by byla o tom nemluvit.

Chybou by v tomto ohledu totiž bylo mluvit o existenci metatextu. Metatext je inherentní součástí textu, stejně jakákoliv představa o autorovi, či čtenáři, kteří jsou specifickým případkem pojmu v aktivním slova smyslu. Stejně tak se nechová mýtus jako oddělitelná součást příběhu. Ten by ale bez něj byl nečitelný ve stejném smyslu. Když totiž pozorujeme čas přítomný a odlišujeme ho od času implikovaného¹⁴⁶, stáváme se aktéry přepisu něčeho, co se nás dotýká po různém způsobu, který vždy znovu objevujeme jinak, v jiné samozřejmé pozici. Je lehké otáčet pohledy Máchova jezera na Máchu a Máchu na pohledy k jezeru. Resemblační proces je způsobem objevování důležitosti věnované momentu procesu přepisu, objevování alterity ve formě otisku identity imitace¹⁴⁷. Chybou

140 „...when novel writing redistributed the relations between the visible and the sayable that were specific to the representative regime in the arts and which were exemplified by dramatic speech.“ Ranciére, Jacques., *The future of the image*, Verso, 2007, ISBN 978-1844672974, str. 12

141 J.-F., Lyotard, *Putování a jiné eseje*, str. 79

142 „V jistém slova smyslu se genealogie vrací ke třem modalitám historie, jež Nietzsche rozpoznal v roce 1874. Vrací se k nim navzdory námitkám, jež jim tehdy adresovalve jménu života, jeho schopnosti utrzovat a tvořit. Avšak vrací se k nim tak, že je proměňuje: uctívání památek se stává parodií: uctívání starých kontinuit se mění v systematickou disociaci; kritika minulých nespravedlností jménem té pravdy, kterou má člověk dneška, se stává destrukcí subjektu poznání pomocí nespravedlnosti, jež je vlastní vůli po věděni.“ M. Foucault, *Diskurs*, autor, genealogie, str. 94

143 LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologie a problémy moderního světa*. Praha: Karolinum, 2012. Limes. ISBN 978-80-246-2098-5., str. 20

144 F. Lyotard, *Putování a jiné eseje*, str. 95

145 „When an amoeba ‘smells’ sugar and drives itself up the glucose gradient, it is responding to what signs it discerns; it believes that food is ahead, and (unless fooled by some artificial sweetener) by its belief, it feeds.“ Ostdiek, Gerald. “Signs, Science, and Religion: A Biosemiotic Mediation.” *Issues in Science and Religion: Publications of the European Society for the Study of Science and Theology* (2015): 169–177,

146 Lyotard J.-F., *Putování a jiné eseje*, str. 83

147 Ranciére, J., *The future of the image*, str. 8-9

bylo si představovat existenci ostrého předělu mezi přítomností a minulostí a manifestovat ji jako dějiny minulosti¹⁴⁸. Ale spíš jsme se tímto způsobem chápali a stále se tak jistým způsobem na různých rovinách chápeme. Umožňuje to jistý způsob úniku před naléhavostí situace k vizi budoucnosti utvořené jako vizi podléhající projektu sedimentované signifikace¹⁴⁹.

Ačkoliv si Robert A. Segal je trpce vědom nemožnosti uchopit mýtus jinak než jako příběh, je nucen se s takovým zkoumáním spokojit. Tato pozice mu dokonce umožní tvrdit: „...*but the credo does not rest on a story.*“¹⁵⁰ Jak by také mohlo, otázka významu je vždy otázkou vznikající jako variace na určitý druh pnutí, či rezonance mezi jednotlivými participanty, jež jej formulují (jakkoliv jsou třeba i naprosto imaginární). A tak píše příběh propojující jednotlivé myslitele, kteří se otázky mýtu dotkli způsobem, jenž ho zaujal. A je to příběh, který je umožněn žánrem řady vydavatelství Oxford University Press „*A very short introduction*“, jenž nabízí pohledy do jednotlivých disciplín očima renomovaných učenců, kteří přibližují pohled dalších renomovaných učenců. To ovšem Segal využívá k poukazování na provalování kulturních kategorií do nastiňované problematiky, která se díky tomu rozevívá¹⁵¹. Vlastní a stručný závěr, který Segal formuluje, je, že mýtus je spíše jako film, ve kterém se hvězdy ukazují ve světle světa vnějšího, který jistým způsobem nahrazuje ten náš, tedy je v něm možné takřka cokoliv.¹⁵²

3.2. Mýtus jako rozhraní podnětů

V relativně krátkém článku „*Evangeline as identity myth*“¹⁵³ si Barbara LeBlancová všimá toho, že identita Akadské oblasti, tedy rozhraní severovýchodního cípu Spojených Států a Kanady, se zakládá na romantické básni vydané v roce 1847, která se

148 LE GOFF, Jacques. *Paměť a dějiny*. Praha: Argo, 2007. Historické myšlení. ISBN 978-80-7203-862-6., str 38-39

149 J.-L. Nancy, *The gravity of thought*, str. 64

150 SEGAL, Robert Alan. *Myth: a very short introduction*. Second edition. New York: Oxford University Press, 2015. *Very short introductions*. ISBN 978-0-19-872470-4, str. 4

151 Táhnuocí se k dvěma rozdílným dochovaným interpretacím mýtu o Adonisovi, například: „*Presented with the myth of Adonis, Lévy-Bruhl would surely focus on Adonis' mystic relationship to the world. Ovid's Adonis is oblivious to all warnings about the dangers of the world because he imagines himself at home in the world, and at home because one with the world. He is unable to resist the goddesses because he sees them as his mother, with whom he seeks not intercourse but womb-like absorption. Between him and the goddesses there exists the primordial state of oneness that Lévy-Bruhl calls participation mystique.*“ Tamtéž, str. 27

152 Tamtéž, str. 142

153 LeBlanc, B., *Evangeline as identity myth*, in *Canadian Folklore Canadian*, Women & Tradition, 15, no. 2 (1997): 139–53.

dále vlamuje do kultury dvacátého století dané oblasti jako připomínka událostí z roku 1755, kdy docházelo k deportacím francouzského obyvatelstva, což je původní zápletkou básně¹⁵⁴. Reflexe skrze kulturní obsahy odvíjející se od literalizace (tím pádem logizace) problematické i částečně zapomenuté části dějin na pozadí romantického příběhu s biblickou mřížkou ráje, umožnilo vytvářet platformy, možné reflexe útržků minulosti, a volně na ně navazovat. V různých intencích vytvářet významové řady, které mají vliv na vnímání minulosti s ohledem na přítomné vnímání budoucnosti prostředí dané oblasti. Výsledkem je tak široká kulturní činnost a nemálo kulturních artefaktů odkazujících na onen fiktivní příběh. A hlavně nově zformovaná identita, která poukazuje k pestrosti dané oblasti bez ohledu na jazykovou i státní hranici. O přínosu její propustnosti snad ani nelze pochybovat. Možná bylo chybou čekat dalších sto let na reflexi podobných příběhů vázajících se k indiánské kultuře.

Barry Schwartz si v podobném rozhraní všímá postavy A. Lincolna. Způsob recepcí jeho osoby, který zřejmě nelze ujednotit vzhledem k poměrně širokému rozpětí jeho názorové orientace¹⁵⁵. Je proto ideální kořistí karnevalového průvodu dvacátého století. Také má ovšem svoji sochu. A každá doba, každý diskurz, který se ho týká, s ním ve dvacátém století počítá v jiné roli, respektive počítá tak trochu s jiným Abrahamem Lincolnem. Diskurs období druhé světové války si všímá jeho osobního strádání, období krize ho zase oceňovalo jako muže z lidu plného píce¹⁵⁶. S příchodem kritického pohledu na dějiny a rozmachu emancipační optiky v druhé polovině dvacátého století, se pohled na Lincolna zproblematizoval. Zvláště pak identifikace Lincolna jako symbolu úspěchu a vítězství, které souviselo se zproblematizováním amerických dějin jakožto dějin vítězství naplňujících osvícenské ideály humanismu skrze získaný cit ke strádání původních obyvatel a k optice ceny vítězství vůbec (pozadí Korejské či Vietnamské války). Chápání Lincolna se změnilo ze symbolu monumentálního vítězství k symbolu rasové emancipace a symbolu odstupu od krutosti vlastních dějin¹⁵⁷.

Příběh byl přepsán na základě potřeby ho číst v nových intencích, tedy opakovaně. Požadavek na zaštitění identitně-kulturního rámce se změnil, čímž se změnil mýtus, který ruku v ruce s příběhem čteme. Změnila se povaha sdílené vzpomínky na základě diskursu s přímým dopadem na chápání narativní struktury minulosti v pohledu na obraz přítomné

154 Tamtéž, str. 139

155 Schwartz, Barry, Abraham Lincoln in postheroic era, History and memory in late twentieth-century America, The University of Chicago Press, 2008, ISBN 978-0-226-74188-8, str. 14

156 Tamtéž, str. 15

157 Tamtéž str. 18

situace i na možnosti variace následného vývoje. Mýtus nezůstal stejný, i když mu stále říkáme A. Lincoln. Ale umožňuje čtenáři skrze vztah kolektivních podmínek a individuální recepce vnímat sebe podobně, jako u poslechu hudby¹⁵⁸, tedy na základě dále se diferencující rezonance. A podmínky těchto rezonančních oblastí vznikají skrze putování, skrze sběračství stop událostí, podobně, jako se tomu dělo u naturálních kmenů, které Lévi-Strauss navštěvoval¹⁵⁹. Ale bylo by velkou chybou si myslet, že hraní si s mýtem je něčím, jako pohazování obroušených mincí bez kontur.

Naopak, je manifestací možnosti nové kontury nacházet jako odpověď konturám ohraným. Příběh zaujetí zobecněním symbolů na základě mýtu v rámci narace je zakrýváním očí před nestabilitou obecnosti danou nestabilitou diskurzu. A teprve na tomto půdorysu je možno vtisknout mýtu směřující funkci, vnutit mu význam. Taková hra je ale nakonec jen hrou projekce udávající se v područí projektu, tedy něco jako zamrzlý pomník. Na mýtus se lze ale podívat i trochu jinak. Můžeme si například všimnout toho, že s mytologizujícími funkcemi se nám objevují široká spektra příběhů, která různě mění své pozice, dokonce se různě mění i v rámci svého vnitřního uspořádání, čímž mění další příběhy a další rámce a kulturní kódy, které chápeme jako své prostředí. Tyto změny nás přímo nutí nějak reagovat. Neadekvátnost příběhu poukazuje na neadekvátnost mýtu s ním spojeným, což dále poukazuje na změny kauzality a vnitřních logických řad v rámci příběhů tak, abychom se nějak vyrovnali s novou situací, což se ve výsledku nemusí nikterak projevit jako projekce ujednoceného prostoru. To je jenom jedna z možných variant, ke které máme, pravda, sklony. Ale to je až následná reflexe přizpůsobení si možných škál variací reakce jistým škálám, které považujeme za relevantní.

Jestliže je:

Způsob vyrovnávání se s transgresivním pohybem, umožňujícím zviditelňovat určitá témata v závislosti na situovanosti diskursu, je doprovázen vznikající rupturou, trhlinou vyprávění. V době války je třeba řezat končetiny, čímž dochází k posunu v oblasti chirurgie, která je odlišná od klinického ošetřování. A mýtus pochází z pohybu tohoto prostoru. Odpovídá na vznikající propast, jejíž rozměry jsou samozřejmě dány situovaností. Stává se výpovědí, v tom smyslu potřebuje referenční oblasti, se kterými vstupuje do provázaného vztahu¹⁶⁰, čímž se stává být v rozhovoru s tzv. diskursivní praxí:

158 LÉVI-STRAUSS, Claude a František VRHEL. *Mythologica*. [1], Syrové a vařené. Praha: Argo, 2006. Capricorn. ISBN 80-7203-644-0, str. 30

159 Tamtéž, str. 13-15

160 FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*. Vydání druhé. V Praze: Herrmann, 2016. ISBN 978-80-87054-43-7, str. 146

„...soubor anonymních, historických pravidel, vždy určených v prostoru a čase, který definoval danou periodu a podmínky působení funkce vypovídání v daném sociálním, ekonomickém, geografickém, či lingvistickém prostředí.“¹⁶¹ Z tohoto kvasu se formuluje jakožto tendence něco v nějakém smyslu nahlížet či pociťovat.

Tak následně:

Setkáváme se s ním na základě symbolistně-emočního rozhraní. To si lze představit buď například na základě McLuhanova konceptu: „*Symbolismus je prvotřídním světem intervalů nebo rezonujících účinků bez příčin... Účast čtenáře podněcuje chybějící článek, stejně jako vědecké hledání podněcuje anarchie nemoci a nepořádku.*“¹⁶² To, protože jsou média cosi jako extenze našich smyslů: „*Všechna média, od fonetické abecedy k počítači, jsou extenzemi člověka, způsobují v něm hluboké a trvalé změny a přeměňují jeho prostředí.*“¹⁶³ Dokonce se o nás na základě toho, že jsme zaráženi devadesáti procenty vjemů každé situace, jelikož přihlížíme jen jakýmsi deseti, musíme si vytvářet antiprostředí situace¹⁶⁴, přičemž jsme se často redukovali do pozice nicek, které touží po identitě¹⁶⁵. Případně si cosi obdobného můžeme ukázat na lacanovském triadickém pojetí vyrovnávání se se světem jako souběhem reality tvrdého světa, imaginace a symbolu, přičemž výsledný souběh je naším světem a jednotlivé části bez sebe nedávají přílišný smysl. Je nasnadě, že život v takovém symbolickém světě nelze podrobovat kritice vědy ve smyslu přírodních věd¹⁶⁶, případně vnitřní logice. Při vyhýbání se takto otevírajícímu se světu v závislosti na jeho inkohereci s naší představou, při snaze uzpůsobit svět k obrazu svému, jsme puzeni k agresi¹⁶⁷.

A v podobném ohledu je příhodné se dívat i k mýtům. Pokud jsou mýty součástí intereagujícího prostředí, bylo by chybou je přetěžovat v jednom významu. Stejně, jako jiné kulturní fenomény, jsou především momentem rozhovoru, který probíhá mezi jedincem, společenstvím a hranicí diskursu společenství, což ve výsledku utváří míru otevřenosti vůči světu, který není takovému systému vnitřní, tedy projekcí jeho identity.

161 Tamtéž, str. 181

162 M., McLuhan, Člověk, média a elektrická média, str. 350

163 Tamtéž, str. 217

164 Tamtéž, str. 42

165 Tamtéž, str. 9

166 LACAN, Jacques. *Écrits: texte intégral*. I. Nouv. ed. Paris: Seuil, 1999. Les essais. ISBN 2-02-000580-8, str. 77-78

167 Tamtéž, str. 109

3.3. Mýtus jako identitně-transformační rámec v proměnlivém prostředí

Procesy spojené s identitními a kulturními rámci se ovšem nevyskytují v příliš logizované formě. Jde spíše o formu spojenou s oralitou. Oralita samozřejmě může disponovat určitými zapsanými, logizovanými součástmi¹⁶⁸, ale její doménou je prostředí živelné cirkulace informací, díky čemuž dochází k nepřeborné variaci třeba i sedimentovaných příběhů. Přinejmenším se pohybujeme v rámci nářeků, které pomáhají inkorporovat obrazy dalších příběhů do příběhu vypravěče, přičemž se místy nakonec můžeme dozvědět až o alternativních počátcích naší existence vzhledem k postoji k logizované referenční oblasti. A mýtus se nám tu objevuje v rovině indexikace prostoru mezi adresátem a adresantem příběhu (lehce několikrát překlopitelnou mezi mluvčími v rámci diskuse), nutí nás se vymezit, zaujmout pozici, která nám v tu chvíli přijde relevantní. A v tomto kontextu se objevují identitní a transformační rámce mající povahu mytické látky narážejí skrze příběhy do našeho zorného pole. Tato estetická neuspořádanost poté sedimentuje v závislosti na kanonizaci, či zužování, řekněme zpřesňování kulturního diskursu do podob rituálů a standardizovaných vyprávění čekajících na své rozrušení.

Mohl bych argumentovat nošením klobouků se zelenou stuhou v době romantismu, ale stačí buď narukovat, či vypít své třetí espresso. U tzv. primitivů šlo ještě nedávno například o nutnost se vystavit džungli. Můžeme se vyrovnávat se svou smrtelností v podobném ohledu, jako se vypořádáváme s uprchlickou krizí vzhledem k tomu, že vytváříme příběhy, na jejichž základu se dozvídáme cosi o tenzi mezi společenstvím, jedincem a kulturou, v níž jsme se ocitli a dozvíme se cosi o významu tím podmíněným. Ale bylo by velkou chybou zlehčovat otázku ideologie, protože té je právě nutné odpovídat a pokusit se na mýtus nedívat jako na vzor, či vzorec, který bychom měli opakovat. Nietzsche celý svůj život disponoval Biblií svého otce, který mu zemřel, když mu bylo pět let, a jeho nástupní řeč v Basileji byla poměrně rozporuplná, leč končila vyznáním víry.¹⁶⁹ M. Foucault si ve „*Zrození biopolitiky*“ všímá toho, že:

168 ONG, Walter J. *Orality and literacy: the technologizing of the word*. 2nd ed., Repr. (2004). London: Routledge, 2002. New Accents. ISBN 0-415-28128-8, str. 7

169 GINZBURG, Carlo. *Mocenské vztahy: historie, rétorika, důkaz*. Praha: Karolinum, 2013. Limes. ISBN 978-80-246-2079-4, str. 27-28

„*Kapitalismus a buržoázní společnost připravily jedince o vzájemnou přímou a bezprostřední komunikaci a donutily je komunikovat jen prostřednictvím administrativního aparátu. Redukovaly tedy jedince na stav atomů, podřízených abstraktní autoritě, v níž se nepoznávají.*“¹⁷⁰

To vytváří tlak na způsob pojmání otázky identity, podobně, jako u McLuhana. A jedním ze způsobů odpovědi je samozřejmě přejmutí nabízených vzorců ukrývajících se v prostředí poměrně univerzálně sdělitelného rámce, např. konzumního způsobu života. Podobná anamnéza se vyskytuje třeba i v pojmech tzv. hypermodernity rozvíjené G. Lipovetským¹⁷¹ a vyznačuje se především snahou redukovat prostor na konzumní prostředí, které se tak stalo snad jediným univerzálně komunikovatelným kulturním obsahem Západu. Raný Roland Barthes je ve svých *Mytologiích* strukturální v tom smyslu, že nachází strukturu ukrytou za vrstvou symboliky, která má apelativní, případně identitní funkci. Tedy skrze poukazování na hru znaků, které člověka vtahují do interakce, nabízí dané mýty poměrně jednoduché sdělení vyjevující se právě skrze síť vztahů polapující skrze svůj mytický okraj potenciálního čtenáře do osidel vyrovnávání se s účastenstvím na nabízené variabilní hře a z toho plynoucího potěšení¹⁷². Jde totiž o způsob práce s jednotlivými kulturními kódy, které umožňují určité postupy a nasvěcují určitý úhel pohledu na znakové výzvy, s kterými se jedinec denně setkává. Způsob stolování podmiňuje způsob úpravy pokrmů podobně, jako analogické variace zvolených reflexivních prostorů mají svůj alianční vliv na způsob zacházení s prostředím a pohybem v něm.

Samotná sedimentace příběhů je daleko více výsledkem rozhovoru¹⁷³, než odpovědí na centrální otázky, která se zároveň utvrzuje opřením do linií okraje společenství¹⁷⁴. Ty jsou navíc pod neustálým tlakem na funkčnost mytického rozhraní. To znamená, že jsou pod neustálým přepisem a různým nahlížením. Člověk dnes nerekonstruuje kontext příběhu takového Bivoje, který navíc, jak se zdá, viděno prizmatem našich současných

170 FOUCAULT, Michel, Michel SENELLART, François EWALD a Alessandro FONTANA. *Zrození biopolitiky: kurz na Collège de France (1978-1979)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009. Klasikové společenských věd. ISBN 978-80-7325-181-9, str. 111

171 „*Obnova šatníku se stále více řídí tím, co má člověk rád, ale také touhou změnit kůži. Řada žen v tomto ohledu nic neskryvá: určité oblečení kupují nikoli proto, že je v módě nebo že ho potřebují, nýbrž proto, že jim chybí energie, cítí se sklíčeně a chtějí změnit svůj duševní stav.*“ LIPOVETSKY, Gilles. *Říše pomíjivosti: móda a její úděl v moderních společnostech*. Praha: Prostor, 2002. Střed. ISBN 80-7260-063-X, str. 231

172 Viz. *Prací prášky a detergenty*, Barthes, R. *Mytologie*, str. 35-37

173 Frog, M, *Myth*, 2018, in: *Humanities*. 7, 1, 14, p. 1-39, 39 p., 10.3390/h7010014, str. 14

174 *Tamtéž*, str. 6

kategorií, neodpovídá naší představě o světě. Dokonce je nezopakovatelný (utkat se s kancem holýma rukama a odnést ho na hrad už zkrátka nedává příliš smysl). Nicméně pokud se začneme bavit o Přemyslovcích, chápeme ho jako součást svého archivu mající vztah i ke státní identitě nikterak podle vnitřních principů designace takového příběhu, ale právě proto, že nám dovoluje se o čemsi bavit, což nakonec má svou roli v chápání svého diskursivního okraje¹⁷⁵. Čteme ho, čímž z něj děláme text. Opíráme se o jeho okraj, který se nám zviditelnil za určitých podmínek. Navazujeme na něj.

I když by bylo zajímavé zkusit spočítat, kolik chlapců na prahu dospělosti jde ulovit svého divočáka a hledat vnitřní skrytou strukturu v transpozici k dnešku, viděnou třeba ve výběru kancelářské aktovky, pokračujme v jiné linii. Toto by bylo pouze rozvíjením dalších projekcí, které by nás odváděly od tématu.

Všimněme si, že mýtus se nám zviditelní, když ho máme s čím konfrontovat, když se nám objeví nové referenční pole¹⁷⁶, se kterým se vyrovnáváme. Vezměme si příklad diskuze nad Kunderovým dílem v osmdesátých letech, které asi nejvýrazněji otevřel Milan Jungman. Ten ve svém článku *Kunderovské paradoxy*¹⁷⁷ reaguje na jeho emigraci a vydání jeho *Knihy smíchu a zapomnění*. Tu označuje jako vnitřně vyprázdněný obsah přizpůsobený západnímu čtenáři libující si v plytkosti a oplzlosti. Ta má jen málo co dělat s velkými díly existenciální literatury dvacátého století jako je Kafka či Musil¹⁷⁸. Kunderu by rád viděl jako někoho, kdo doceňuje význam vnitřního disentu v kategoriích, jak chápe sám sebe. Místo toho Kundera ukazuje situovanost běžného dne ve své autorské licenci. To je jinými slovy návod, jak takového Kunderu číst, jak se vymezit vůči něčemu, co již není uvnitř. Způsob, jak vyjádřit identitu na základě vymezení se příběhem založeným v hermeneutickém klíči. Čistší příklad mýtu vymezující vnitřní hranici jako platnou a tedy uzavřenou, těžko hledat. Stanoví se celek, který je obhajován na příkladu vnější deficiencie ve vztahu k vnitřně stanoveným principům chápání světa.

To, kým jsme, kým se stáváme v neustálé ne-identitě se sebou a se světem, se konstituuje právě v těchto momentech diferenciaci, protože tomuto jinému cosi přisuzujeme¹⁷⁹, vcelku lhostejno, jestli: „*je to Bůh-živý Bůh, nepřítomný Bůh-, anebo je to prázdné místo.*“¹⁸⁰ Ale zcela zásadní je, jestli tento moment budeme chápat jako moment

175 Foucault, M., *Myšlení vnějšku*, str. 14

176 Frog, M., *Myth*, 2018, in: *Humanities*. 7, 1, 14, p. 1-39, 39 p., 10.3390/h7010014, str. 39

177 Jungman, M., *Kunderovské paradoxy*, publisher not identified, 1986

178 Tamtéž str. 337

179 RICŔEUR, Paul. *O sobě samém jako o jiném*. Praha: OIKOYMENH, 2016. *Knihovna novověké tradice a současnosti*. ISBN 978-80-7298-438-1, str. 363

180 Tamtéž, str. 392

obratu dovnitř, nebo jako výzvu k rozhovoru, k procesu navázání na tento okamžik objevení se stopy v otevřeném smyslu. Jistě, rétorickým způsobem si odpovídám, protože moment unikání kategoriím je možný jen v druhém případě, jelikož je následně mohu uchopit jako popsané, tedy vracející se k předešlé designaci způsobem ignorujícím nově nastalou situaci. Jenže, právě o to, zdá se jde, umět navazovat, přepisovat a zároveň se snažit vnímat to, co přichází¹⁸¹. A to lze jen, pokud se k tomu budeme umět stavět nějak nově. Jak, to je otázka, na kterou nelze v tradičním smyslu v podstatě odpovědět.

Ve „*stiftung*“ M. Merleau-Pontyho jde o založení smyslu v podobě gesta, jehož „*linie dávají vyvstat poli, které jí propůjčuje smysl skrze deformaci předem daného.*“¹⁸² Ponty k tomu, aby gesto vzniklo, potřebuje ideality, ke kterým se gesto vztahuje, čerpá z nich nebo alespoň předešlý horizont chápe jako idealitu. Derrida se v obdobném momentu musí spokojit se stopou, jelikož si je, podobně jako Deleuze, vědom toho, že veškerá vertikálnost vzniká v momentu gesta právě svým odlišením od ideality (v případě Deleuze v královské vědě), jež by se dala brát jako základ v nedialektickém smyslu. Nestačí se odkazovat k základu, ale umět se vystavovat a být citlivý procesu rekonstrukce¹⁸³, *reterritorializace*¹⁸⁴. To znamená se vystavovat prostředí, které má za následek tyto posuny. Zajímat se o něj. Způsob našeho vyprávění se mění právě tím, že jsme něco, nebo někoho nějak potkali. Náš mýtus spolu s tím, tedy i pojetí nás samotných. Metafyzika není za textem, ale v něm samotném (a ten je čtením).

Tedy způsob, jakým lze unikat totalitnímu nároku, který je vznášený mocí, je stále jednou z ústředních formativních sil společnosti. A ten vyžaduje poslušnost a využitelnost¹⁸⁵, zůstává nám jako dědictví osvícenství v širším slova smyslu. Pokud si člověk dokáže stoupnout na okraji diskursu a vyprávět příběh jinak, než byl vyprávěn, získává jistý druh času, než dojde k jeho strukturaci. Zároveň, vzhledem k jeho společenské povaze, je nucen ho sdílet s ostatními, tedy postupně strukturovat. Ani k němu nedospívá sám a osamocen, je do něj s ostatními vržen, říkáme mu život. Navíc pokud

181 PETŘÍČEK, Miroslav. *Myšlení obrazem: průvodce současným filosofickým myšlením pro středně nepokročilé*. Praha: Herrmann, 2009. ISBN 978-80-87054-18-5., str. 195

182 Robert, F., Základ a fundování, v MERLEAU-PONTY, Maurice. *Založení a podstata*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Filosofické interpretace. ISBN 978-80-7298-458-9. str. 95, pův. citace: M. Merleau-Ponty, Notes de cours, 1959-1961, str. 52

183 „...sám zmysel moci a účinnosti vobec, ktorý sa jako taký, ako zmysel a ovládanie (prostredníctvom idelizácie), mohol objaviť iba s mocou, zvanou symbolická, bol vždy spojený s vlastníctvom písma...“ DERRIDA, Jacques. *Gramatológia*. Bratislava: Archa, 1999. ISBN 80-7115-138-6., str. 103

184 Jde o proces změny vlásečnitého prostředí, díky kterému je něco čitelné. G. Deleuze, F. Guattari, Tisíc plošin, str. 335-336

185 FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení* [online]. Praha: Dauphin, 2000 [cit. 2018-07-15]. Studie. ISBN 80-86019-96-9., str. 201

může o něčem vyprávět, pak o tom, co potkal a jak to potkal, co a jak slyšel, hraje si s tím, aby nakonec vyjádřil něco nového, něco, k čemu se obrací skrze vzpomínku, kterou uchopuje za pomoci rozstříštěného obrazu slepovaným jeho snahou dostat pointě tak, aby zajímal jeho adresáta, i kdyby jím měl být on sám. A ve chvíli, kdy je příběh diskurzem spolknut, stává se jeho inherentní, zlogizovanou součástí zanechávajíc po sobě jakousi stopu. Taková Edith Piaf by mohla vyprávět.

Jistě, byla by chyba myslet, že mýtus stojí mimo společenství, i když se ho tam místy snažíme vidět. Poskytuje nám totiž možnost rozhraní, na kterém jsme v rámci společenství rozeznatelní, pociťovat cosi jako antiprostředí, díky němuž jsme viditelní. Způsob, jakým na toto, na takovou trhlinu, navážeme, je samotnou otázkou formulace identitně-transformativního rámce, jenž jsme si na základě vláken, která nám přicházejí být jako relevantní, zvolili. To samotné se odehrává na způsob řešení problému. Je jedno, jestli vědomě, nebo nevědomě. Zásadní otázkou se tímto pádem stává forma etického postoje, který dovoluje věc spíše otevřít, než uzavřít v možnostech jejího chápání. Tedy dotknout se, blízkostí zachránit vzdálenost¹⁸⁶. To umožňuje širší možnosti viditelnosti, jelikož si neosobuje nutnost univerzálně platné výpovědi. A být si toho vědom, snažit se o nepřilíšné redukce nepřekročitelných diferencí, ke kterému dochází v důsledcích redukci vztahů na cosi abstraktního a využití zpětného pohledu skrze projekty, cíle, ideje. A i když něco takového nevyhnutelně provádíme, už jistou formou uchopení sebe vykonáváme určitý druh násilí¹⁸⁷. Měli bychom se snažit o blízkost smyslu, zakládajícím se právě v oscilaci mezi singularitou a multiplicitou¹⁸⁸, jejímž odrazem je následně uchopení našeho rámce skrze využívání variací otevírajících se příběhů.

186 M. Petříček, *Myšlení obrazem*, str. 183

187 LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997. Oikúmené. ISBN 80-86005-20-8, str. 271

188 J.-L. Nancy, *Being singular plural*, str. 58

4. Kolektivní paměť

4.1. Proč kolektivní paměť?

V tomto oddíle se hodlám zabývat problematikou vzpomínky, jakožto fenoménu společnosti, kterým je podmíněná. To je důvod, proč nemůže mít pevnou podobu. Je totiž podmíněná způsobem cirkulace informací v daném společenství. Abychom nějakou vzpomínku mohli ve společenství zkoumat, musí být podrobena rozhovoru v obecném smyslu. To znamená, že i kdyby nebyla verbalizovaná a uvědomělá, je nějak, někým reflektovaná.

Formace paměti se zakládá na nutnosti aktualizovat uvědomění minulosti v hávu *dekódování*¹⁸⁹ v rámci společenství, které se tím rhizomaticky vztahuje k formování své identity. To je výsledkem relativní nezávislosti ideologie na poli, které ji generuje, skrze její působení na subjektivní rámce k podmínění rámců, jimiž se vztahujeme ke svému pojetí vnějšího světa, či chcete-li reality.¹⁹⁰ A skrze to se dostáváme k významu, který může ve společnosti rezonovat. Tím se ustanovuje funkční symbolika, která má dopad na konkrétní jednání a jeho uvědomování.¹⁹¹ Možná polarizace ve výpovědi tímto způsobem je dána potencialitou vyhranění se posluchače či čtenáře.¹⁹² Tím se dostáváme k nutnosti o způsobu recepce kulturního obsahu, který má svou identitní funkci jakožto recepce v rámci usebraného příběhu, mluvit jako o fenoménu orality. Tedy jako o něčem, čemu se dá přiřknout přitažlivá variabilita v rámci své formulace podléhající z velké části okolnostem, ve kterých se interpret nachází¹⁹³.

189 Funkestein, Amos, *Collective Memory and historical consciousness*, in: *History and Memory*, Vol. 1, No. 1 (Spring - Summer, 1989), pp. 5-26, Indiana University Press, str. 14

190 P. P. Trifonas, *Barthes and the empire of signs*, Icon book UK, Totem books USA, 2001, ISBN 1 84046 277 9, str. 31

191 LISZKA, James Jakob. *The semiotic of myth: a critical study of the symbol*. Bloomington: Indiana University Press, c1989. *Advances in semiotics*. ISBN 0-253-33513-2, str. 21

192 Tamtéž, str. 61

193 Jak ukazuje Lord A. Bates na příkladech balkánských pěvců. Např: „*The singer of our third example, from Category A, Stanko Pizurica of Rovce in Montenegro, was illiterate. Although he had little voice and even less sense of musical pitch, and although he was awkward with the gusle, he was a fine poet in words, a good storyteller. He sang a version of "Nahod Simeun," the same story we used for Category CJ Pizurica's song is, I believe, independent of the Karadzic text. If it has a printed, fixed, songbook version somewhere in its background, that text is not from Podrugovic. The first indication of this comes from the fact that Pizurica's song has 305 lines as against the 197 lines of PodrugoviC's text.*“ A Bates, *Epic singers and oral tradition*, str. 181

V posledních třiceti letech se v rámci jednotlivých přístupů ke kulturním obsahům setkáváme s poměrně markantním rozvojem optiky tzv. *kolektivní paměti*. Tato optika navazuje svou metodiku na dílo Maurice Halbwachse, který začal v třicátých letech se zkoumáním fenoménu paměti ve společnosti. Kontextuálně bychom toto zkoumání mohli vidět v dotyku s francouzskou školou „Les annales de histoire“ koncipovanou v počátcích M. Blochem, či F. Braudelem. Mají totiž obdobný zájem, ukazovat historii v širších souvislostech jako sociální fenomén.

4.2. Uvedení do vývoje myšlení o kolektivní paměti

Halbwachs si je vědom toho, že si vzpomínku dotváříme v kontextu rozprav o ní s dalšími lidmi: „*Jakmile si ale začneme společně připomínat různé situace - na které každý z nás vzpomíná jinak, i přesto, že se vztahují ke stejným událostem – dosahujeme společného přemýšlení a vzpomínání.*“¹⁹⁴ Trvání paměti je ohraničené trváním skupiny ve smyslu možnosti nechat rezonovat jednotlivé střípky vzpomínek, náhledy a pohledy, v multiplicitním prostředí skupiny, která po danou dobu je schopna generovat jakýsi společný obraz, kterým dokáže, svým způsobem, inherovat jednotlivé části do konstrukce kolektivní paměti. Ta není věrným obrazem vzpomínané události a dokonce si jednotlivé pohledy mohou odporovat¹⁹⁵, avšak díky vzájemným bodům průniku vytvářejí pocit kontinuity v rámci cirkulace informací a myšlenek v daném trvání daného společenství¹⁹⁶. Tak můžeme pozorovat, že frekvence s jakou se k jednotlivým tématům společného vzpomínání vracíme a mnohost lidí, s kterými jsme se na dané téma bavili, má zásadní vliv na způsob splétání naší minulosti v rámci daného sociálního „*milieu*“, které si jsme schopni uvědomit až na základě jeho nárazu na jiné „*milieu*“¹⁹⁷. A na bázi pocitů, které s takovým propletením (s částmi i pomyslným celkem), se koncipuje naše pojetí o minulosti, kterou vidíme jako souvislost blízkých rámců uvnitř pomyslného propletení.

Povahou zkoumání toho, co se dá nazvat kolektivní pamětí, je zaměření se na zkoumání komunikovaného¹⁹⁸, což je podmíněno možností nacházet stopy uzlových bodů takové paměti. Způsob média, jenž zprostředkovává takovouto stopu, vede J. Assmana k

194 HALBWACHS, Maurice, Gérard NAMER a Marie JAISSON. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009. Klas (Klasická sociologická tradice). ISBN 978-80-7419-016-2, str. 51

195 Tamtéž, str. 56-57

196 Tamtéž, str. 61

197 Tamtéž, str. 80

198 Assman, J., *Culture memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*, Cambridge University Press, 2011, ISBN 978-0-521-18802-9, str. 33

rozdělení kolektivní paměti na „komunikativní“ a „kulturní“. Zatímco komunikativní paměť můžeme označit za živou paměť, která je závislá především na oralitě v rámci 1-3 generací, kulturní paměť již vyžaduje specifický druh nosiče, okolo kterého se kupí kanonizovaná minulost¹⁹⁹. Mezi ně Assman postaví tzv. „floating gap“, kterou si vypůjčuje z knihy „Oral tradition as history“ Jana Vansiny²⁰⁰, která označuje pomezí živé vzpomínky v rámci možnosti její cirkulace ve skupině, která souvisí s možností parciální autority svědectví²⁰¹. Vansina pojem mezery chápe jako prostor pro kreativní variaci s odkazem na vzpomínku v paměti společenství²⁰². Oba jí chápou v Halbwachsových intencích, jako šedou zónu přechodu mezi „memoire“ a „histoire“²⁰³.

Assman, vzhledem k tomu, že se zabývá především historií starověkých říší, zjistí, že mu podobné rozlišení pojmů dovoluje vysvětlit proměnlivost zacházení s archivy diskurzu mezi jednotlivými dějinnými obdobími. Archiv v jeho pojetí funguje jednak jako potenciální zásobárna kulturních obsahů v nejširším měřítku, jednak jako určitá varianta aktuality, která ze své situovanosti dává daným vybraným obsahům význam, čímž reflektuje svoji identitu.²⁰⁴ Propojením rozpoznávaných ústředních událostí, na základě cirkulace příběhů, se vytváří tlak na formulace identitních rámců majících svůj vztah k mýtu, rituálu a diskursu. Problém, který v Assmanově teorii spočívá, se týká malé reflexe nad ztrátou kontextu vznikajícího archivu, který nikdy nedovoluje se vrátet k původnosti události, a poněkud rigidního roubování kategorie 40 let, jakožto rámce oddělující jednotlivé paměťové diskurzy, které se postupně posouvají z oblasti komunikativní paměti do kulturní, tedy rozpoznání jedné generace jako kategorického rámce paměťové jednotky, po které nastává nutnost kanonizovat, či zanechat.

Samozřejmě, už i Halbwahs si všímá toho, že život obklopenými jistým způsobem kanonizovanými a do jisté míry pevnými, kulturními obsahy mají dopad na způsob chápání prostoru života²⁰⁵. Jejich roli lze přirovnat ke kulturním kódům, jak se objevují u autorů

199 Tamtéž, str. 41

200 Tamtéž, str. 34

201 Vansina, J., *Oral tradition as history*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1985, ISBN 0-299-10214-9, str. 5

202 „Events and situations are forgotten when irrelevant or inconvenient. Others are retained and reordered, reshaped or correctly remembered according to the part they play in the creation of this mental self-portrait. Parts of such a portrait are too intimate or too contradictory ever to be revealed. Others are private but, depending on mood, can be told to the very near and dear. Others are for public consumption.“ Tamtéž, str. 8

203 Assman, J., Czaplicka, J., *Collective memory and identity*, in: *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring – Summer, 1995), pp. 125-133, str. 128

204 Tamtéž, str. 130

205 Halbwahs, *Kolektivní paměť*, str. 192

filosofického žánru druhé poloviny dvacátého století. J. Assman ovšem chápe tyto monumenty kolektivní paměti, které zahrnuje pod kulturní paměť, jako pevná místa mající funkci „nezapomenutí události“ a jejich cirkulace se upíná k stanovení významu, který má navodit pocit kolektivní kontinuity, vnitřní souvislosti společenství, což ukazuje například na cirkulaci vztahování se k Exodu Izraele²⁰⁶. Jeho kulturu místy chápe až jako obstarávání vzpomínky. Pohyb v interpretaci je poté možný až v důsledku zapomínání (podobně jako třeba princip rozlamování textu na principu zapomínání v S/Z R. Barthese). Jeho koncept počítá s tím, že po přepisu do média umožňujícímu poměrně trvalý přenos, se další kulturní obsahy budou slupkovitě vršit kolem vybraných center, aby byly uchovány, čímž se získává jejich nová role pro chápání přítomnosti a budoucnosti v rámci majících souvislost s konceptem své identity. Tedy historie je, v tomto ohledu, po zpřístupnění skrze usměrnění paměťovými rámci, uchopitelná v možnosti práce s ní v prožívané situaci, což zaručuje její validitu a oprávněnost.²⁰⁷

4.3. Dějiny jako rezonance paměti a prostředí společenství

Jenže onen přepis je daleko více mediálně a událostně podmíněn, než by se při pohledu do minulosti zdálo. Zmizení francouzského rurálního prostředí má souvislost s vymizením latinské mše ve Francii. Vymizení rurálního prostředí je otázkou ropné krize sedmdesátých let. Po smrti de Gaulla se ve Francii oslabuje odbojářský výklad války.²⁰⁸ Změny média paměti mají dalekosáhlý dopad na způsob rozumění světu. To ostatně věděl už McLuhan a Innis:

„Využití historie jako vědecké laboratoře, jako komplexu řízených podmínek, v jejichž rámci studujeme život a povahu jeho forem, má velice daleko k Toyneeho konvenčnímu narativnímu přístupu. Toyneeb působí jako komentátor sportovního zápasu.

206 Assman, J., Culture memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination, str. 196-200

207 „This reconstruction, in which the law takes a central position in the connective structure of early societies, is in keeping with the language of the sources. What we are calling the connective structure of a culture and society, and which constitutes the subject matter of this study, is covered in early cultures by such terms as “right,” “law,” “justice,” “faithfulness,” “truthfulness,” and so on. Trust in the world, which makes memory and action possible through a “reduction of complexity” (Luhmann [see chapt. 3, n. 6]) is based on the validity of legal obligations.“ Tamtéž, str 208

208 Norra, P., Světový nástup paměti, v: ANTOŠÍKOVÁ, Lucie. *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: komentovaná antologie teoretických textů*. Praha: Akropolis, 2015. ISBN 978-80-7470-109-2., str. 62-64

*Hodně mluví o průběhu děje. Zaujatě naznačuje čtenáři nebo posluchači význam události. Innis by v těžce situaci poznamenal, že forma sportovního události skýtá zajímavý model vnímání a bezprostředně znázorňuje motivy a modely společnosti, která uvedenou sebeextenzi vynalezla. Vysvětlil by, že se komentátoři i diváci při sportovním zápase stávají strukturální součástí hry, a tím dochází ke zkrácení vjemů a k zesílení, jež dávají hře značnou politickou a komerční sílu.*²⁰⁹

Inklinaci ke koncepci paměti, spíše než ke konceptu historie, v pojetí dějin, dochází nejspíše v důsledku zrychlení vnímání dějin.²¹⁰ Změnil se způsob práce se symbolickými formami, za jejichž pomoci chápeme svět, čímž se změnil i jejich obsah a citlivost našeho rozhraní ukazující se ve vzájemných rozhovorech v rámci společenství.²¹¹ Vzhledem k obrovské šíři archivu, kterou jako společnost disponujeme ve vztahu k rychlosti cirkulace informací, jsme nuceni komprimovat do srozumitelných kanálů jejich velké množství, s nimiž inherentně při sebe-běžnějším rozhovoru operujeme, což má nutně za následek redukci toho, co chápeme jako svoji minulost. Zkoumání utváření linií, ze kterých spřádáme obrazy takové minulosti, je něčím, co je dnes potřeba zkoumat. Nereflektovat tuto situaci znamená se naplno vystavovat ideologickým konceptům jasně rozřazujícím významy minulosti, potažmo minulostí, díky nimž získávají svou autenticitu a autoritu.

Aleida Assmanová, žena J. Assmana, se ve svém výzkumu soustředí na aktuálnější problematiku, na níž aplikuje svůj koncept kolektivní paměti. Jde jí v první řadě o reflexi traumat druhé světové války v rámci různě široké škále společenství. Identifikuje téma Holokaustu jako ústřední *marker*. V odpovědi na něj se následně formují identitní a transformační rámce, které se projevují specifickým postojem k etickým otázkám. Ty jsou následkem Holokaustu viditelné v podobě vymezování se celospolečenského prostředí skrze vnitřní normativnost, která Holokaust obepisuje.²¹² Jako taková má v dnešní době, zcela výjimečně, naprosto globální dopad, který je neustále ožívován vracením se k dané paměti i v rámci zcela populární kultury. Frekvence rezonance daného tématu je enormní a má tím pádem co dělat s takřka každým naším uvědoměním si prostředí, ve kterém žijeme, čímž si zachovává povahu zcela konkrétní události²¹³.

209 McLuhan, M., *Člověk, média a elektrická média*, str. 99

210 Norra, P., *Světový nástup paměti*, v *Paměť a trauma*, str. 67

211 McLuhan, M., *Člověk, média a elektrická média*, str. 97-98

212 Assman, Aleida, *The holocaust – a Global Memory?*, in: ASSMANN, Aleida a Sebastian CONRAD. *Memory in a global age: discourses, practices and trajectories*. Houndsmills: Palgrave Macmillan, 2010. ISBN 978-0-230-27291-0, str. 106-107

213 Tamtéž, str. 102-103

I díky tomu se A. Assmanové daří postihnout dva postoje, které se v reakci na události druhé světové války v rámci židovského národa ukazují jako polární názorové proudy. Jeden se chápe jako život pro vzpomínku, aby se nikdy nezapomnělo, druhý jako založení společnosti a výhledem do budoucnosti.²¹⁴ Nemožnost odloučit tyto dva principy je nakonec principem utváření identity, kterou nelze zachycovat jako stacionární model, ale jako určité pnutí.

Jaques Derrida se ve své přednášce *The other heading (L'autre cap)*, později vydané knižně, zamýšlí nad podobnou problematikou a nachází otázku směřování Evropy, potažmo západního myšlení, jako otázku visící mezi příliš starým, vyčerpaným a novým, přicházejícím, snad až příliš mladým.²¹⁵ Samozřejmě, že nelze někam pokračovat bez ohledu na minulost, ale radikální mladost přichází v ohledu k budoucnosti. Je otázka, jestli lze dál pokračovat teleologicky, se stanoveným cílem, jenž se zdá být tak přirozeným důsledkem směřování, či nějak jinak, s ohledem na nemožnost dosahovat programů z důvodu nemožnosti stanovit stabilní centrum.²¹⁶ Francouzský termín *cap* totiž úzce souvisí s hlavou, směřováním, okrajem, potažmo mysem a dalšími oblastmi, ke kterým se vztahujeme jako k vnitřní, či vnější hranici. Není zřejmě ani možné totiž říci, co takovým směřováním myslíme tak, abychom to záhy nějak nekorigovali. A pokud to nekoriguje, jsme v zajetí konceptů ve varovné podobnosti s pojetím centrálního středu, okolo kterého se zdánlivě otáčí svět, tedy to, co je vysoké, staré a prvotní, co vede v heideggerovském smyslu k bitvě²¹⁷. Problém heideggerovského pojetí je ten, že se objevuje právě na takové hraně, podobně jako třeba descartovská filosofie, kdy se definuje vrchol, okraj a záhyb dějin takovým způsobem, že se s ním již plausibilně nedá pokračovat dál. To ale zároveň znamená, že je na něj nutné neustále nějakým způsobem navazovat. Což je vlastně zároveň problémem evropské identity: Problémem odpovědi a odpovědnosti.²¹⁸

A kondenzace tohoto napětí se ukazuje ve formulování výpovědi o tom, co chápeme jako současnost, jako to, k čemu se musíme vyjádřit, či na to zareagovat. Jakým způsobem promlouváme o problému v kategoriích, které si půjčujeme z reflexe paměti,

214 A. Assman, Od kolektivního násilí ke společné budoucnosti: čtyři modely, jak zacházet s traumatickou minulostí, v ANTOŠÍKOVÁ, Lucie. *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: komentovaná antologie teoretických textů*. Praha: Akropolis, 2015. ISBN 978-80-7470-109-2, str. 241

215 Derrida, J., *The other heading: Reflections on today's Europe*, Indiana University Press, 1992, ISBN 0-253-31693-6, str. 17

216 Tamtéž, str. 20

217 „When Heidegger defines place, art, he recalls that in its High or Old German idiom, *Ort* refers to the point of a spear, there where all the forces are joined and gathered in the end; and when he says that questioning is the piety of thinking, he recalls that *fromm*, *Frommigkeit*, comes from *promos*: what comes first, leads, or directs the front line [*l'avant-garde*] in a battle“ Tamtéž, str. 25

218 Tamtéž, str. 29

kteřou chápeme v rozhovoru mezi naším konceptem paměti a společenstvím? Sartre, jenž se stane předsedou komise především levicových osobností, Russelovy komise, mající se vyjádřit k Vietnamskému konfliktu, designuje výslednici rozhovorů o probíhající válce jako genocidu²¹⁹. Princip transvaluačního procesu, majícího ve svém procesu zcela jistě i citlivost například k likvidaci 45 tisíc Alžíránů Francouzi v Setifu²²⁰, je dále rozšířen o Vietnam a tím potenciálně o kteroukoliv událost obdobného charakteru. Označení souvislosti mezi ideologií, společenskou situací společnosti identifikovaného agresora (v tomto případě nacistického Německa, koloniální Francie a USA 50. a 60. let) a způsobem jednání, které může být použitelným paradigmatem v rámci určitého prostoru. To vyžaduje se v rámci minulosti vracet k podobným obrazům a identifikovat je jako rámce, které reformulujeme a používáme v dalších souvislostech s ohledem na minulost jejich užívání. Způsob uchovávání vzpomínky v rámci společenství se odvíjí od nutnosti používat staré pojmy v nových konfiguracích, abychom si byli problém, který se zakládá na nemožnosti proniknout skřze symbolistní prostředí světů, v nichž se pohybujeme, představit a na něj zareagovat a nějak ho postupně vřadit, či nevřadit do své paměti.

Jenže způsob, kterým toto činíme, neodkazuje ke stálosti obrazu, ze kterého bychom dovozovali normu, ale k dekonstruktivní obsesi nutnosti vnímání světa okolo sebe, k neukončitelnému porovnávání různých vrstev našeho způsobu existence v něm a snaze tuto existenci opět nějak uchopit, vysvětlit, ačkoliv je to z důvodu své událostní povahy vždy deficitní. Snahu vytvořit koncept, který by byl v kontextu daných událostí průchozí, se snažíme chápat jako kategorii myšlení, vlastně jako reminiscenci, s kterou, jak je vidno, nelze pracovat jako se stálou formou. To nás vede k tezi, že bychom se obdobně měli konfrontovat s nejednotností našich paměťových schémat a s jejich proměnlivostí jako něčím, co o nás vypovídá, pokud nechceme rezignovat alespoň na možnost o sobě relevantně uvažovat a vypovídat.

Vlastně, pokud o sobě máme vypovídat, jde o škálu přístupů ke světu mezi dvěma hraničními body: Vystavěním Velké (čínské) zdi proti barbarům na jedné straně a na druhé otevřením horizontu ve smyslu braní vážně moment difference²²¹, což vymezuje krajní body škály našeho přístupu k hranici. Přičemž se jako možnost otevírá i snaha o universalismus,

219 B. Molden, Vietnam, the New Left and Holocaust, in: ASSMANN, Aleida a Sebastian CONRAD.

Memory in a global age: discourses, practices and trajectories. Houndsmills: Palgrave Macmillan, 2010. ISBN 978-0-230-27291-0., str. 82

220 Tmatěž str. 83

221 J. Assman, Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory, in ASSMANN, Aleida a Sebastian CONRAD. *Memory in a global age: discourses, practices and trajectories*. Houndsmills: Palgrave Macmillan, 2010. ISBN 978-0-230-27291-0., str. 122

jehož dvě největší koncepce užitá v dějinách jsou imperialismus a internacionalismus²²². Na ně nemáme příliš dobré vzpomínky. Obdobný proces dnes nazýváme globalizací v nejšířším slova smyslu. Pojmy vzniklé na základě určité dějinné zkušenosti jsou distribuovány skrze různá prostředí, přičemž jsou vystaveny tlaku na posun ve smyslu a významu, ve kterém je užíváme. Jejich překládání mezi prostředími vede ke dvěma fenoménům současně: jednak k posunu významu a smyslu, podle daného prostředí, a jednak ke snaze tento fenomén ignorovat, či překračovat prostředím jiným, například příklonem ke konzumnímu způsobu života, který se stal nakonec asi jedinou univerzálně komunikovatelnou identitní kategorií západního myšlení.

Způsob, jakým si společenství vytváří svůj pohled na minulost, na identitu, je hluboce sociálně determinovaný. Jako příklad můžeme použít Mostarskou sochu Bruce Leeho, která se objevila v parku, který přiléhá mezinárodní škole.²²³ Poměrně umělý pokus překlenutí etnicko-nacionální problematiky vázající se na *jugoslávský konflikt*, který vystavěl těžko překonatelné zdi, se může zdát být zcela ve vleku toho, co Lipovetski označuje jako dobu hypermodernity²²⁴, dobu konzumu, vzhledem k povaze zvolené ikony. Nicméně Bruce Leeho mají údajně všichni rádi²²⁵, tedy můžeme mapovat snahu o vytvoření stopy v kolektivní paměti, která má jiný charakter než etnické násilí v době Jugoslávského konfliktu. Nakolik může mít sblížující funkci, tedy jakýsi mytologický rozměr ve smyslu transformačně identitního, je samozřejmě otázka, ale v obdobném principu, i když třeba i přirozeněji, pracujeme s pamětí všichni.

Stopa události s sebou nese nijak mnoho sdělení, ale je spíše platformou k novému uchopení v rámci společenství. V konkrétním případě sochy Bruce Leeho, neodkazuje ani tak k jeho filmům, ale k události setkání se v rámci rozděleného města. Sentimentální rozměr je umocně sousedstvím s mezinárodní školou, jakožto symbolem zářných zítřků, o kterých ale není nic naprojektováno. Samozřejmě kromě dané stopy, jíž je přiřazen symbol nového začátku, zlomu, záhybu, který sice těžko překryje ostatní stopy, nicméně čeká na své uchopení.

222 Tamtéž

223 Grace Bolton and Nerina Muzurović, Globalizing Memory in a Divided City: Bruce Lee in Mostar, in ASSMANN, Aleida a Sebastian CONRAD. *Memory in a global age: discourses, practices and trajectories*. Houndsmills: Palgrave Macmillan, 2010. ISBN 978-0-230-27291-0, str. 191

224 LIPOVETSKY, Gilles a Sébastien CHARLES. *Hypermoderní doba: od požitku k úzkosti*. Praha: Prostor, 2013. Střed. ISBN 978-80-7260-283-4., str. 55

225 Grace Bolton and Nerina Muzurović, Globalizing Memory in a Divided City: Bruce Lee in Mostar, in: ASSMANN, Aleida and Sebastian CONRAD. *Memory in a global age: discourses, practices and trajectories*. Houndsmills: Palgrave Macmillan, 2010. ISBN 978-0-230-27291-0, str. 193

Pokud se totiž zabýváme kolektivní pamětí, zabýváme se reflexí takovýchto stop v historii. V reakci na ně vznikají nové kulturní obsahy, které opět zpětně utvářejí a mění pohled na to, co se dá nazvat praudálostí. Tato linie záznamu, kterou takto vytvoříme, ale není nijak blízko tomu, co se reálně událo, jelikož se snažíme uchopit daný obraz v symbolistní rovině, které rozumíme, přičemž se budeme upínat i představě o budoucnosti. Nevyhnutelné budeme odkazování na další kontexty, které daný obraz obklopují. Budeme neustále vytvářet cosi jako pletivo, jež si ovšem ponechává nesmírně tvarovatelnou povahu, na níž jsme účastni.

Kanonizace tak, jak o ní píše J. Assman, je pouze relativní povahy. Nekanonizujeme význam, ale stopu, nejasnou vzpomínku na cosi, o čemž jako takovém si sami nejsme vlastně schopni nic představit. Obsah je dodán v rámci prostoru, se kterým se setkáváme tak, abychom s takovou stopou udrželi nějaké pouto, jež si vyžaduje naše prahnutí po otázce identity.

To je potřeba mít na mysli, když se rozhodneme optikou teorií kolektivní paměti zabývat historií, ke které nám navíc chybí patriční širší kontextu. To, co jsme schopni přechít, jsou pozůstatky po pohybu společností, která jsou od nás v různé vzdálenosti. Z toho plynoucí problém spočívá v tom, že když se člověk setká s pozůstatky po správné činnosti, s hrobkou, s nějakým dokumentem, je prakticky nemožné pochopit původní souvislost, roli, funkci daného fenoménu v daném společenství. Žižkova socha na Vítkově značila přítomnost uvažovaného mauzolea po Moskevském vzoru. Osvětlit souvislosti takového počínání někomu, kdo se narodil v 21. století natolik, aby takovýto podnik dával smysl, je asi nemožné. Ale dá se o tom poměrně plodně mluvit a přitom upozornit na související společenské kontexty situace současné, na jejich základě se dá uchopit i daný vzpomínkový skanzen.

4. 4. Problém aplikace teorií kolektivní paměti v Thatcherově pojetí Janova evangelia

Daleko obtížnější je ovšem provádět něco takového při zkoumání historie dávno uplynulé. Ještě těžší to je, pokus si vezmeme literární dílo, které je zatížené ideologickými významy, za dané období nastřádané, jako je třeba Bible, za materiál našeho zájmu. Vzpomínkový charakter evangelií, jakožto literatury, k tomu přímo svádí. Uvádí nás do

situace, kterou si představujeme v pojmech a světech, které si díky tomu představujeme²²⁶. Představujeme si i čtenáře, původního adresáta a čtenáře, dnešního adresáta²²⁷. Využíváme intertextualitu, k vytváření plausibilního pletiva tak, aby nám představa daného společenství dávala smysl. Jenže je to náš smysl. Původní čtenář dělal nejspíš něco podobného, ovšem se zcela jinou výbavou: Archivní, mediální, antropologickou, filosofickou...

Pro Toma Thatchera má, v jeho článku „*Why John wrote a Gospel?*“, Janovo Evangelium několik funkcí. Jedna je archivní a zaznamenává podobu historie vystoupení Ježíše, která je pro Janovské společenství nosná²²⁸, tedy zároveň se lišící od ostatních pojetí té doby²²⁹, tedy vyjadřující specifické znaky komunity v těch důzrech, v kterých je chápala. Problém je ten, že už nikdy nikdo nejspíš nebude schopen říci, proč svou odlišnost komunita vyznává zrovna takto. Část se sice dá pochopit z intertextuality a čitelných souvislostí s dalšími prameny, avšak jednotlivé kořínky rhizomu jsou nerekonstruovatelné a ztracené, čímž při procesu neustálého opětovného skládání smysluplného textu dochází k různým posunům.

Druhá funkce, kterou Thatcher pojmenovává, je rétorická. Ta je rozpoznána v manifestivním gestu sepsání dokumentu, kterému se tímto dodává patřičná vážnost ve vztahu k okolnímu světu i dovnitř komunity, přičemž se autor snaží demonstrovat prezentované pojetí jako správné a oprávněné. Funkce příběhu jako paralely k paměti komunity mající svůj význam jako odlišení se od ostatních proudů.²³⁰ A tento typ dokumentu později slouží k autorizaci identity Janovského společenství, snaze „zmrazit“ daný způsob chápání své identity ve vztahu k příběhu o Ježíši a dalším proudů implicitním tehdejší situovanosti.

Další funkcí je organizace náhledu na minulost, která může být pro čtenáře jiného prostředí, než Janovské komunity, poměrně iracionální²³¹ (například vzhledem k zdánlivě chaotickému volení trasy Ježíšova působení). Ta ale může mít pro společenství zcela konstitutivní funkci, pro organizaci jeho diskursu, pod jehož vlivem dochází opětovně k

226 „*Implicitní význam je význam strukturovaný a presupozicí vyvozená existence entit fikčního světa románu zjevně patří pouze do základní roviny implicitního významu.*“ FOŘT, Bohumil a Petr A. BÍLEK.

Úvod do sémantiky fikčních světů. Brno: Host, 2005. Teoretická knihovna. ISBN 80-7294-165-8, str. 91

227 Schmid, W., Abstraktní autor a abstraktní čtenář, in: Česká literatura 2-3/2006, str. 88

228 T. Thatcher, Why John wrote a gospel, in: Alan Kirk and Tom Thatcher, Memory, tradition, and text: Uses of the Past in Early Christianity, Society of Biblical Literature, 2005, ISBN 9781589831490, str. 84

229 „*John's motives for writing a book about Jesus must therefore be sought in an alternate model for understanding the relationship between living memories and historical documents such as the FG.*“

Tamtéž, str. 85

230 Tamtéž, str. 86

231 Tamtéž, str. 87

novému rozpoznávání označených stop vyjádřených jako pojetí historie, jako určitá schematizace směřující k vyjádření svých přesvědčení, jako specifický vztah mezi adresantem a adresátem.²³²

Výsledkem sepsání díla obdobného charakteru se vyjadřuje validita jeho jednotlivých částí jejich sestavením do racionálního řetězce tak, jak dává smysl určitému společenství. Tím vzniká produkce toho, co se dá uvnitř takového společenství brát jako rámec objektivit²³³, jako něco, co má úběžný vliv na formování dalších výrazů identity. Zapsaná forma určitého pojetí daného příběhu tak funguje jako něco, co nejde už tak lehkou smazat, či změnit. To, podle Assmana, začíná postupně plnit funkci kulturní paměti, jakožto stopa symbolického charakteru, ke které stojí za to se vyjadřovat.²³⁴ Assman se v tomto ohledu snaží dokázat, že způsob, jak chápeme naše nejvzdálenější dějiny, má tu nejstabilnější formu²³⁵ a Tom Thatcher, že to, co historicky zkoumáme, je vzhledem k minulosti iluze vystavěná jakožto její interpretace, které tím, že se kanonizují, tak se stávají jakýmsi okny do způsobů, jakými se utvářely dané identitní rámce²³⁶, což se mu na příkladu Janova evangelia ukazuje poměrně snadno.

Bohužel se obě představy dají prezentovat jen v případě, pokud si představíme poměrně ideální společenství, které je izolované od dalších vlivů a díky svému soustředění se na vnitřní otázku své identity inertní k okolí a ke změnám, které se v důsledku kontaktu se světem mají potenciál konat. Pokud se přidržíme příkladu Janova evangelia, je naprosto jisté, že v různých dobách znamenalo zcela odlišné věci. Navíc jeho vnímání v širokém smyslu se jistě razantně změnilo v důsledku masového rozšíření, možnosti si ho přečíst osobně. Kázání dovoluje se věnovat poměrně izolovanému textovému oddílu. Obrazy minulosti, které si díky podnětům, s nimiž se setkáváme, měníme za pochodu, přičemž je upravujeme tak, aby nám v danou chvíli připadaly koherentní, či jsme dosáhli efektu pointy²³⁷. Jenomže reflexe stop, které rozpoznáváme, nás vede ke způsobu utváření rámců až v důsledku užití projekční metody naší představy o tom, jak se tehdy utvářely. Reagující na recepci různých představ o světě spoluvytváříme další představy o světě,

232 „Living memory, presenting the past as private property, can always adapt its presentation to the needs of a sympathetic ear.“, Tamtéž str. 88

233 Tamtéž, str. 90

234 J. Assman, Communicative and Cultural memory, in: Astrid Erll, Ansgar Nünning (Hg.), Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook, Berlin, New York 2008, ISBN 978-3-11-018860-8, str. 111

235 Tamtéž, str. 113

236 T. Thatcher, Why John wrote a gospel, in: Memory, tradition, and text: Uses of the Past in Early Christianity, str. 96

237 Culler, J., Studie k teorii fikce, str. 49

který je s tím starým spojen nikoliv v přímém smyslu. Tedy pokud budeme hermeneuticky aplikovat teze získané na základě teorií kolektivní paměti, dostaneme výpověď, která je touto metodou ovlivněná, tedy nese specifickou reflexi zkoumaného prostoru. Pokud se za její pomoci budeme snažit najít bezspornou výpověď s objektivní platností (a to platí pro jakoukoliv metodu), vůbec jsme nepochopili charakter toho, jakým způsobem se stýkáme se světem. Zaměřit se pouze na jádro vztahu, který stojí za fixací jedné podoby textu, znamená ztratit citlivost pro další možnou šíři pohledu. A to přesně dělá jak Assman, snažící se uhájit konstantní relevanci kulturních symbolů napříč časem, tak i Thatcher představující si, jak se dotýká přediva Janova evangelia jako něčeho pevného, ukotveného uložením v paměti společnosti, díky čemuž se k významu těchto vrstev můžeme vracet.

Možnost takové výpovědi je dána reakcí na historickou vlnu tázání po Ježíši, na což reaguje, tedy odpovídá na Bultmanovskou výzvu k demytizaci. Ten je jistou krystalizací kritických přístupů v biblistice od 18. století a prostředí 20. století. A to je právě ono. Koncept, který považujeme za relevantní, jsme si vytvořili na základě reflexe nepřeborného množství impulsů, kterým dáváme určitou relevanci a ty pro nás mají mytický charakter (tedy plní funkci identitního a transformačního rámce), považujeme je za naši objektivitu. Zkoumáním charakteru vzniku Janova evangelia zviditelňujeme transgresivní linii našeho tázání, přičemž přinášíme formu výpovědi, se kterou se budeme napříště vyrovnávat. Když se napíše dílo, nejde o časovou kapsli, jak by si Thatcher představoval²³⁸, ale o singulární bod, o jakousi křižovatku, linii zlomu, o odpověď na otázku, proč považuji za nutné něco napsat. To je vždy v naprosto konkrétních vztazích, které když se změní, jsou již zpětně nerekonstruovatelné a zůstává nám cosi jako vzpomínka, která rezonuje někde mezi jednotlivcem a společenstvím v podobě součásti příběhů, do nichž ji zasazujeme. Nic pevného, dá se říct. Pevná je jenom stopa a ta sama o sobě mlčí.

4. 5. K Janovu evangeliu a Janovské komunitě

Zkusme si něco takového představit právě na několika příkladech z Janova evangelia. Začneme s tím, že nastíníme členění textových jednotek daného komplexu. Ty jsou totiž jakýmsi obalem a startovními impulsy k uchopení do smyslu a následně do

238 Thatcher, T., *What We Have Heard from the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies*, Baylor University Press, 2007, ISBN 978-1-60258-010-7 str. XVII

významu, který budeme jednotlivým pojmům přiřítat ve snaze zachytit cosi z identitních rámců daného společenství. To nám pomůže vykreslovat obraz, jehož je text Janova evangelia součástí.

Budeme vycházet z toho, že jedním z dominantních důvodů fixace evangelia je představa o možnosti opakovat proces tvorby významové mapy v rámci společenství při příležitosti setkání skrze dominantní médium, kterým se bude evangelium interpretovat. Tím je nejspíš rozhraní hlasitého přednesu, případně jeho variace s textovými odchylkami, podobně, jako u balkánských pěvců Alberta Batese. Tedy jako variace na dané téma fixovaná svým rytmem²³⁹, což umožňuje lépe reagovat na skupinu adresátů. K určení rytmu si zkusme zvolit úvodní hymnus, který je členěn do zhuštěných diskursivních pojmů, po nichž následuje fixace do významového rámce:

*„Na počátku bylo slovo,
to slovo bylo u Boha,
to slovo byl Bůh.*

*To bylo na počátku u Boha,
všechno povstalo skrze ně
a bez něho nepovstalo nic, co jest“²⁴⁰*

Jednotlivé diskursivní výroky jsou pointově vázány do významového propojení skrze poučující formuli, přičemž samy fungují jako zhuštění jiných významových rámců, ke kterým ukazují, a rytmicita pomáhá u orálního podání orientaci v textu, což umožňuje koncentrovat důrazy, které rozvíjejí pro Janovskou komunitu zřejmě důležité pojmy (jako je zřejmě chrám těla v nadcházející citaci). Podobně fungují i další textové jednotky Janova evangelia. Například očištění chrámu vysvětleno vztahem k Ježíšově zmrtvýchvstání naprosto explicitně.²⁴¹ A postupuje po částech: 1. Ježíšův zásah na tržišti před chrámem, 2. konfrontace s protiprostředím a fixovaným významem, který je zřejmě

239 A. Bates, *Epic Singers and Oral Tradition*, str. 27; G. Didi-Huberman je přesvědčen, že je to právě rytmizace, co je hlavním důvodem k uspořádání jednotlivých nekonzistentních částí: „*Jak se řeč spojení bludných fragmentů a konstruktivního principu uskutečňuje? Tím, že si dává rytmus, oddává se času. Pouze muzikálnost-subjekty se svými kontrasubjekty, míry s nemírami, tempi s polyrytmičností, timbry a texturami-dovoluje zapojit do historikova poznání anachronismy jeho předmětu.*“ G. Didi-Huberman, *Před časem*, str. 157

240 Jan 1, 1-3

241 Jan 2, 13-22

podstatným sdělením pro Janovské společenství a následně za 3. pointou předvedeného narativního celku:

*„On však mluvil o chrámu svého těla,
Když byl pak vzkříšen z mrtvých,
rozpomenuli se jeho učedníci, že to říkal,
a uvěřili Písmu i slovu, které Ježíš pověděl.“²⁴²*

V podobném duchu jsou k sobě vázány i celé textové jednotky v podobné struktuře, jako je ta s vyčištěním chrámu. Aby byl čtenář vybaven pojmy, které jsou zřejmě Janovské komunitě vlastní, předchází Ježíšově Rozmluvě se samařskou ženou vysvětlení toho, že voda má cosi, co dělat s duchem a větrem²⁴³, to se synem člověka²⁴⁴, to se světlem a souzením²⁴⁵, tedy se spravedlností.

To v dalším diskursivním oddílu, týkajícím se Jana Křtitele, vrcholí významovým prohlášením:

*„Kdo věří v Syna,
má život věčný.
Kdo Syna odmítá,
neuzří život,
ale hněv Boží na něm zůstává“²⁴⁶*

A tak se čtenář pomalu posouvá k Rozmluvě se samařskou ženou, ve které jsou obrazy vody, Ježíše jako mesiáše a skupinového vyznání²⁴⁷ zřejmě použity jako instruktážní platforma k vyjádření hodnot Janovského společenství, jejichž smysl se jim ukazuje v možnosti propojení daných obrazů, čímž získávají i svou významovou hodnotu, které se dá v rámci sakrálních příležitostí využívat k reflexi situace ve společenství.

Zde jsme ale zastaveni limity textové analýzy. Totiž způsob, jakým se jednotlivé obrazy vážou, nevede k uchování trvalého významu v konkrétním spojení, ale k možnosti

242 Jan 2, 21-22

243 Jan 3, 5-8

244 Jan 3, 13

245 Jan 3, 18-19

246 Jan 3, 36

247 Jan 4, 1-42

práce s ním. To se dá variovat podle situace, čímž text ožívá. My se jen, podle toho, že je několikrát zdůrazněno, že kdo bude pít z pramene, ke kterému se dá dostat skrze Krista, bude žít navěky, můžeme dohadovat o teologické koncepci přiřazující význam tomuto oddílu. Podobné formulování akcentu k něčemu opředěnému tajemstvím, co má vytyčit správnou cestu²⁴⁸, je ale vlastní poměrně širokému okruhu myšlení pohélénského prostoru propojující mystiku a etické otázky (například různé gnostické proudy).

Můžeme se domnívat, že rétorická funkce tohoto oddílu směřuje k posílení identity adresáta, vyznavače, který s danou interpretací má pocítit sounáležitost, tedy směřuje dovnitř do komunity. Její hranice jsou opět vytvořeny obdobným uchopením víry, tedy na podobném hermeneutickém základu rozumění své situace²⁴⁹. Ta poté podléhá způsobu, jakým si ho čtenář vykládá, přičemž takový proces spoluformuje vztahy uvnitř komunity, případně pomáhá při nomenklaturním vymezení.

A není to jen důraz na prozření, ale i potenciální intertextualita jednotlivých obrazů (potenciální, protože pro čtenáře nakonec není vzhledem k utvořenému významu nezbytná), které se váží ke spisům, které řadíme ke Starému zákonu, či k henočovskému okruhu. Například když ve zmíněném obraze rozpravy s Nikodémem, které by se zároveň daly pochopit jako emancipační text, vyjadřující vzdálenost od židovství, se propojují pojmy voda, vítr, duch syn člověka a těch se dále užívá k principu souzení, jde velmi snadno uchopit dané obrazy v návaznosti na knihy Henochovy. Konkrétně na oddíly, v nichž vystupuje Pán Duchů, Hlava dnů a syn člověka, jakožto spravedlivý²⁵⁰. Tyto spiritisticko-mystické motivy splétá společenství jednak k vnitřnímu hermeneutickému uspořádání. To se utváří na základě vymezení se vůči světu, který ho obklopuje, čímž stanovuje své uchopení identity a transformačního potenciálu ve vztahu k jednotlivci a jako rozpoznanou hraniční oblast směrem ven ze společenství. Avšak takovýto konstrukt se mění, jako každý otevřený systém, v závislosti na tom, s jakými impulsy se adresát setkává a v jakém prostředí se pohybuje²⁵¹. Tedy v jakémkoliv případě nelze vyloučit konkrétní strukturaci výpovědi vzhledem k problému, který nám zůstane navždy utajený. Může být i

248 „The gospel's prolog describes the communal experience of an event that the members of the Johannine community proclaim to have “beheld” in their own lives“ BONNEY, William, CAUSED TO BELIEVE, The Doubting Thomas Story at the Climax of John's Christological Narrative, Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2002, ISBN 90 04 12660 0, str. 29

249 Viz. Jan 4 9-18; 39-42

250 1. Kniha Henochova, hlavně kapitoly 37-49; „ *Neboť moudrost je vylita jako voda a sláva před ním na věky trvá. Neboť je mocný ve všech tajích spravedlnosti, takže nespravedlnost zajde jako stín, který nemá žádného trvání; vždyť Vyvolený stojí před Pánem duchů a jeho sláva trvá po všechny věky a jeho moc přečká všechna pokolení. V něm přebývá duch moudrosti a duch toho, jenž propůjčuje vědění, duch rozumu a síly i duch těch, kdo zesnuli ve spravedlnosti. A on bude soudit skryté věci a nikdo nebude moci před ním vyslovit plané slovo, neboť on je Vyvolený z vůle Pána duchů.*“ 49; 1-3

značně nečekaný a doba vzniku Janovské textu je značně turbulentní. Hlavní motor práce s intertextovostí spočívá v *indexikálním dotknutí*²⁵² se obecně známého obrazu, díky čemuž dostává adresátův text osobní rozměr a zvláštní relevanci.

Významové uchopení je specifické pro danou komunitu v daném čase. Vytvořená kontinuita skrze vytvoření pojmu, který je označením určité rhizomatické konfigurace pochopení své identity, vytváří stopu zapsaného textu. Společenství, které podmínilo vznik Janova evangelia, je nerekonstruovatelné, nicméně čteme v něm poměrně mnoho mystických narážek vyznavačského charakteru, kterými se zřejmě odlišovalo. Jinak by jejich četnost byla menší, případně by byly jinak řazené. Naznačuje to spiritistický diskurs práce s archivem. Přičemž pojem spiritistický je analogie k naší pojmové vybavenosti.

Otázka je, zda se komunita vytvořením textu pokouší o vlastní revizi dějin, respektive vzpomínky na Ježíše, nebo jde o způsob vyjádření svého postoje ovlivněného přítomným pochopením Ježíšova vystoupení a snahou vyjádřit jeho konkrétní přítomnost v Janovském společenství. Tedy jakým způsobem společenství chápe svoji identitu ve vztahu k tradované zvěsti. A odpověď nejspíš zní, že jedno nelze provést bez druhého. V Janově evangeliu vidíme zcela odlišné uspořádání narace, než u ostatních evangelistů ne proto, že by se s Ježíšem něco stalo jinak, ale proto, že daná komunita dané události reflektuje jinak ve svých vlastních intencích a jednotlivé, dekonstruované části skládá opět k sobě svým osobitým způsobem. Hadrářsky propojuje pro ni relevantní stopy.

Pro Janovskou komunitu se zdá být zásadní uchopit tradování Ježíšovské tradice specificky k jejich způsobu vyznávání, kterým se zřejmě odlišovala od ostatních. Paul N. Anderson ve svém článku "*Jesus, the Eschatological Prophet in the Fourth Gospel: A Case Study in Dialectical Tensions*" ukazuje na zařazení Ježíše v Janově evangeliu po bok Mojžíše, Eliáše a jiných skrze *indexikalitu*, mající svůj výraz v charakteru Ježíšova vystoupení, jako někoho, kdo činí zázraky. K tomu je přidán přítomný charakter Ježíšovy přítomnosti skrze aktualizované eschatologické motivy vážící se například k Henochovým knihám.²⁵³

251 „Again, a central part of the thesis of this book is that the narrative does not principally give the reader types of discipleship that he or she is to emulate or reject.“ BONNEY, William, CAUSED TO BELIEVE, The Doubting Thomas Story at the Climax of John's Christological Narrative, str. 38

252 V podstatě jde o obrazný odkaz indexikativní povahy.

253 ANDERSON, N Paul, Jesus, the Eschatological Prophet in the Fourth Gospel: A Case Study in Dialectical Tensions, https://www.academia.edu/33342340/_Jesus_the_Eschatological_Prophet_in_the_Fourth_Gospel_A_Case_Study_in_Dialectical_Tensions_?s=t

Obdobně, jako Janovská komunita konstruovala pletivo, díky kterému mohla podepřít své pojmové uchopení křesťanství, konstruujeme my své pojetí o Janovském evangeliu. Důvod, proč jsme schopni odlišit mystické důrazy Janova evangelia je ten, že jsme schopni si představit světy, ve kterých naše uchopení tohoto textu funguje. K tomu si vypůjčujeme analogie ze světa, který v jeho symbolistní podobě známe. Janovská komunita by pro nás v tomto ohledu měla podobu někde na spiritistickém okraji spektra podob křesťanských přístupů k vyznávání náboženství. To můžeme dovozovat například z přítomného schématu psaní daného evangelia s důrazem na prostředkování konkrétní Ježíšovy přítomnosti skrze „logos“²⁵⁴ a milovaného učedníka²⁵⁵, tedy zřejmě výraz kontinuity autorizace pohledu Janovské komunity. Avšak jde pouze o konstrukci mající charakter plausibilní řady podpořené souhrou náhod v podobě využití stop, které jsme schopni přechytit. Sestavení perspektivy, jež nám přijde nosná vzhledem k hodnotám rezonujícím společenstvím, jsou dominantními důvody, proč se pouštíme do zkoumání své historie. A stejně tak to bylo důležité pro Janovskou komunitu. Rozdíl je v tom, že nám se otevřela možnost toto reflektovat. To nejspíš znamená, že jsme svou perspektivu začali měnit způsobem, který ještě neumíme pojmenovat. A proto odhalujeme, co je pro nás, a jak je to pro nás důležité z hlediska paměti, tedy historie, kterou si pouštíme do obzoru, který zahrnujeme jako pro nás důležitý. A Janovská komunita udělala v podstatě úplně to samé, s tím rozdílem, že se zaměřila k víře v jedno východisko s metafyzickým základem a mystickým podkladem.

Perspektiva, kterou paměťová studia přinášejí, značně rozšiřuje způsob našeho pohledu na texty v jejich dějinném chápání. Fakticky jde o způsob možnosti vykreslovat prostředí, ve kterém se objevují určité stopy v určitém pojetí dějin. To umožňuje dávat textům nový život na základě rozrušení povrchů stávajících uchopení a ty se ukazují recipročně jako v jistém smyslu neadekvátní, neplausibilní, čímž ovlivňujeme způsob, jak se sami k historii vztahujeme, tedy čím pro nás historie je. V současnosti jde o odpověď na prostředí, ve kterém se chápeme. To se vyznačuje otázkami po tom, jak se stavět k problematické minulosti. Spolu s tím se ukázala nutnost začít číst jinak i další kulturní obsahy různě starého data, které se tím pádem mění. Spolu s tím se mění i odpověď na to, kdo jsme. Díky tomu vidíme, jak moc si předivo našich racionalizovaných obrazů dotváříme podle našich představ, tedy jakým způsobem je naše paměť spojena s mytickou funkcí a naše výpovědi o světě, ve kterém žijeme, o světech, na které reagujeme, bereme je

254 Jan, 1, 1-15

255 Jan, 21; 20-23

v potaz, tím z nich činíme součásti našich světů a my se recipročně stáváme také jejich součástí. To se děje nevyhnutelně. Co se změnilo, je způsob, kterým reflektujeme text, a ten z nás nakonec dělá to, kým jsme ve vztahu k něčemu odlišnému, než jsme my sami.

Závěr

Cílem vytvoření této práce bylo mapovat body dotyku a linie spojující jednotlivé, v současnosti relevantní, přístupy k hermeneutice jakožto vědní disciplíně, ve které se odráží současné dění, tedy se mění s ním. Díky uvědomování si této pohyblivosti se můžeme vyhnout přílišným zjednodušením ve výpovědi o textu, které se nám nabízejí ke čtení. Tedy se ve výsledku vyhnout jednostranným soudům a náchylnosti k tomu být nekriticky manipulovatelní. Proto jsem si všiml přístupů k myšlení, které se jednoduše tváří anonylní moci snaží nabourávat, tedy problematizovat obraz ideality situace.

Smyslem žádné četby není odhalení jejího neměnného jádra, které na nás někde, po zvládnutí správné metodiky, čeká. Smyslem každé četby je zviditelňování souvztažnosti, které jsme součástí. Jen tak může být sebestarší literatura dále čtena jako text. A čím různorodější výsledky četby jsou, tím je to silnější zpráva o různorodější bohatosti těch, kteří dané texty čtou. Obdobně to platí i s kultivovaností a etikou. Proto jsem se snažil si všimnout teoretiků, kteří dávají důraz na rozhraní text-čtenář. Tento vztah se navíc neutváří ve vakuu, ale v živém prostředí, tedy je třeba brát v potaz rhizomaticnost, jakožto nemožnost stanovit dominantní linii vývoje a rozumění. Schémata, která si při snaze rozumět textu vytváříme, jsou podobna spíše spletemu a každá identifikovaná kauzální linie je rozcestníkem k neurčitému počtu dalších, neidentifikovaných.

S rozpoznáním této povahy universa se pojí i způsob, jakým lze v postmoderním, tedy neujednoceném prostoru, chápat identitu či mýtus. Ty jsou pro nás, pro společnost, naprosto klíčové. Sdílení kulturních obsahů je bezpodmínečnou podmínkou pro to, abychom o společnosti, či společenství, vůbec mohli mluvit. Z této platformy se následně utvářejí způsoby, jakými chápeme svoji minulost, jakožto kolektivní paměť, své hodnoty a diskurs obecně. Neděje se tak ale deterministickým způsobem. Ten je narušen situačním šumem, který je nepředvídatelný. Tedy je to vystavenost a nutnost nějak na něco navazovat, v Nancyovském a Lyotardovském smyslu slova to je to, co nás nutí si o nás samých něco myslet, nějak se chovat.

Takto zviditelněný prosto je ale třeba nezaměňovat s konzumními důrazy, kterých jsme svědky a ty vedou k současnému všeobecnému vzepětí populismu. Konzum tu samozřejmě byl vždy a veškeré myšlenkové uvědomění doprovázel. Vyjadřoval jistou pohodlnost. Výzvou je umět podobné fenomény zviditelněvat v dekonstruktivním procesu,

nechat vyjevovat se moc a umět se zviditelněným prostorem pracovat tak, aby v něm mohl zaznívat dostatečně silně dostatečný počet hlasů, což je nejlepší prevence proti jeho hegemonizaci.

Zvláště důležité je to v přístupu k náboženským otázkám. V této oblasti nelze univerzalizovat výpověď a zároveň předstírat neměnnost přístupu k impulsům, okolo kterých se dané náboženství začalo formovat. Pracovat například s Biblií, jako s encyklopedií, je stejně pošetilé, jako pracovat s encyklopedií jako s Biblií. Autoritativnost náboženských výpovědí je podmíněna situací ve společnosti, možnostmi rezonance daných určitých témat. Charakter výpovědí takového typu má vždy potenciál měnit vztahová uspořádání uvnitř společnosti, proto by bylo dobré v takových případech brát ohled na případné změny na poli jedinec-společnost a tento vztah nevymezovat tak, aby potíral jedinečnost osobností.

Cílem této práce má být usadit do souvislosti různé metody přístupů ke světu a tím poukázat na nezastavitelnost vnímání prostředí, ve kterém žijeme. K tomu dochází jednak v reflexi minulosti na základě kolektivní vzpomínky, ke které hledáme osobní vztah a jednak v reflexi k situovanosti, v níž se ocitáme, či ke které směřujeme. Naše výpovědi nejsou ale ani v jednom z těchto ohledů konečné a jsou jen těžko měřitelné. To není jejich smyslem. Jejich smysl a význam je vždy uprostřed společnosti, ať už má jakoukoliv roli. Jejich uvědomováním dochází ke zviditelňování linií hranic toho, kým jsme, kým jsme byli a kým bychom mohli být. V tomto ohledu jsem se pokusil nastínit, jak na sebe jednotlivé metody přístupu ke světu mohou navazovat nebo se doplňovat, aniž by splývaly. Odpovědnost návaznosti je totiž vždy na čtenáři a způsobu, jak daný text přečte.

Seznam použité literatury literatury

1. ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-267-7.
2. ADORNO, Theodor W. *Žargon authenticity: k německé ideologii*. Praha: Academia, 2015. Europa. ISBN 978-80-200-2511-1.
3. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: suverénní moc a pouhý život*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Oikúmené. ISBN 978-80-7298-189-2.
4. Bible, ČEPS, Česká biblická společnost, 2015, ISBN 978-80-7545-000-5
5. ANTOŠÍKOVÁ, Lucie. *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: komentovaná antologie teoretických textů*. Praha: Akropolis, 2015. ISBN 978-80-7470-109-2
6. ASSMANN, Aleida a Sebastian CONRAD. *Memory in a global age: discourses, practices and trajectories*. Houndsmills: Palgrave Macmillan, 2010. ISBN 978-0-230-27291-0.
7. Assman, J., Culture memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination, cambridge university press, 2011, ISBN 978-0-521-18802-9
8. Assman, J., Czaplicka, J., Collective memory and identity, in: New German Critique, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring – Summer, 1995), pp. 125-133
9. Assman, J., Communicative and Cultural memory, in: Astrid Erll, Ansgar Nünning (Hg.), Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook, Berlin, New York 2008, ISBN 978-3-11-018860-8
10. BARTHES, Roland. *Mytologie*. Třetí vydání v českém jazyce. Praha: Dokořán, 2018. Bod. ISBN 978-80-7363-888-7.
- BARTHES, Roland. *S/Z*. Praha: Garamond, 2007. Francouzské myšlení. ISBN 978-80-11-86955-73-5.
12. BARTHES, Roland. *Světlá komora: poznámka k fotografii*. Vyd. 2., upr., (Ve Fra 1.). Praha: Fra, 2005. Vizuální teorie. ISBN 978-80-86603-28-5.
13. BARTHES, Roland. *Roland Barthes o Rolandu Barthesovi*. Praha: Fra, 2015. Eseje. ISBN 978-80-87429-33-4.

14. Bates Lord, Albert *Epic singers and oral tradition*, Cornell University Press, 1991, ISBN 0-8014-9717-5
15. Berger, Arthur Asa, *The Objects of Affection, Semiotics and Consumer Culture*, PALGRAVE MACMILLAN, 2010, New York, ISBN 978-0-230-10373-3, str. 23
16. BONNEY, William, *CAUSED TO BELIEVE, The Doubting Thomas Story at the Climax of John's Christological Narrative*, Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2002, ISBN 90 04 12660 0
17. CULLER, Jonathan D. *Studie k teorii fikce*. Brno: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2005. Theoretica. ISBN 80-85778-46-7
18. DELEUZE, Gilles. *Logika smyslu*. Praha: Karolinum, [2013]. Limes. ISBN 978-80-246-2235-4
19. DELEUZE, Gilles a Félix GUATTARI. *Tisíc plošin*. Praha: Herrmann, 2010. ISBN 978-80-87054-25-3.
20. DELEUZE, Gilles. *Záhyb: Leibniz a baroko*. Praha: Herrmann, 2014. ISBN 978-80-87054-38-3.
21. DERRIDA, Jacques. *Gramatológia*. Bratislava: Archa, 1999. ISBN 80-7115-138-6.
22. DERRIDA, Jacques. *Texty k dekonstrukci: práce z let 1967-72*. Bratislava: Archa, 1993. ISBN 80-7115-046-0
23. Derrida, J., *The other heading: Reflections on today's Europe*, Indiana University Press, 1992, ISBN 0-253-31693-6
24. Didi-Hubermann, Glimpses. Between appearance and disappearance, in: *Zeitschrift Fuer Medien Und Kulturforschung* 2016 (7):109-124.
25. DIDI-HUBERMAN, Georges. *Před časem*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barrister & Principal, 2008. Dějiny a teorie umění. ISBN 978-80-87029-41-1.
26. ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. Praha: Argo, 2009. ISBN 978-80-257-0157-7
27. FOUCAULT, Michel. *Archeologie věděni*. Vydání druhé. V Praze: Herrmann, 2016. ISBN 978-80-87054-43-7.
28. FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie: tři studie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994 [cit. 2018-07-14]. Filosofie a současnost. ISBN 80-205-0406-0
29. FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení* [online]. Praha: Dauphin, 2000 [cit. 2018-07-15]. Studie. ISBN 80-86019-96-9.
30. FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality*. I, *Vůle k věděni*. V Praze: Herrmann, 1999. ISBN 80-238-5090-3.

31. FOUCAULT, Michel. *Myšlení vnějšku*. Vydání druhé. V Praze: Herrmann, 2003. ISBN 80-239-2454-0.
32. FOUCAULT, Michel, Michel SENELLART, François EWALD a Alessandro FONTANA. *Zrození biopolitiky: kurz na Collège de France (1978-1979)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009. Klasikové společenských věd. ISBN 978-80-7325-181-9.
33. FOUCAULT, Michel. *Zrození kliniky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. ISBN 978-80-87378-29-8.
34. FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Praha: Herrmann, 2006. ISBN 80-87054-01-6.
35. FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007. Eseje/studie. ISBN 978-80-251-1713-2.
36. FOŘT, Bohumil a Petr A. BÍLEK. *Úvod do sémantiky fikčních světů*. Brno: Host, 2005. Teoretická knihovna. ISBN 80-7294-165-8
37. FROG, M, Myth, 2018 In : Humanities. 7, 1, 14, p. 1-39 39 p., 10.3390/h7010014
38. FUNKESTEIN, Amos, Collective Memory and historical consciousness, in: History and Memory, Vol. 1, No. 1 (Spring - Summer, 1989), pp. 5-26, Indiana University Press
39. GINZBURG, Carlo. *Mocenské vztahy: historie, rétorika, důkaz*. Praha: Karolinum, 2013. Limes. ISBN 978-80-246-2079-4.
40. HALBWACHS, Maurice, Gérard NAMER a Marie JAISSON. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009. Klas (Klasická sociologická tradice). ISBN 978-80-7419-016-2.
41. HANES, Pavel, Dejiny Kresťanstva, Banská Bystrica, 2009, ISBN 80-88945-01-1
42. Jungman, M., Kunderovské paradoxy, publisher not identified, 1986
43. KLOSSOWSKI, Pierre. *Sade můj bližní*. Praha: Herrmann, 2004. ISBN 80-239-3491-0.
44. KRISTEVA, Julia. *Polyfonie: významy, pohlaví, světy*. Praha: Malovaný kraj, 2008. Knihovna Ceny Nadace Dagmar a Václava Havlových VIZE 97. ISBN 978-80-903759-3-2.
45. LACAN, Jacques. *Écrits: texte intégral*. I. Nouv. ed. Paris: Seuil, 1999. Les essais. ISBN 2-02-000580-8

46. LAUB-NOVAK, Karen, The art of deception, in: Art, creativity, and the sacred : an anthology in religion and art, edited by Diane Apostolos-Cappadona (1984) NY: Crossroads Books. ISBN 978-0826408297
47. LE GOFF, Jacques. *Paměť a dějiny*. Praha: Argo, 2007. Historické myšlení. ISBN 978-80-7203-862-6.
48. LeBlanc, B., Evangeline as identity myth, in *Canadian Folklore Canadien, Women & Tradition*, 15, no. 2 (1997): 139–53.
49. LEVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Oikúmené. ISBN 978-80-7298-414-5
50. LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997. Oikúmené. ISBN 80-86005-20-8
51. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologie a problémy moderního světa*. Praha: Karolinum, 2012. Limes. ISBN 978-80-246-2098-5.
52. LÉVI-STRAUSS, Claude a František VRHEL. *Mythologica*. [1], Surové a vařené. Praha: Argo, 2006. Capricorn. ISBN 80-7203-644-0.
53. LIPOVETSKY, Gilles. *Říše pomíjivosti: móda a její úděl v moderních společnostech*. Praha: Prostor, 2002. Střed. ISBN 80-7260-063-X.
54. LIPOVETSKY, Gilles a Sébastien CHARLES. *Hypermoderní doba: od požitku k úzkosti*. Praha: Prostor, 2013. Střed. ISBN 978-80-7260-283-4.
55. LISZKA, James Jakob. *The semiotic of myth: a critical study of the symbol*. Bloomington: Indiana University Press, c1989. Advances in semiotics. ISBN 0-253-33513-2.
56. LYOTARD, Jean-François. *Čo malovat?: Adami, Arakawa, Buren*. Bratislava: Petrus, 2000. Limes. ISBN 80-88939-12-7.
57. LYOTARD, Jean-François a Přemysl MAYDL. *Návrat a jiné eseje*. Praha: Herrmann, 2002.
58. LYOTARD, Jean-François. *Putování a jiné eseje*. Praha: Herrmann, 2001. ISBN 80-238-7472-1.
59. MCLUHAN, Marshall. *Člověk, média a elektronická kultura: reprezentativní výbor z celoživotního díla proroka a mága elektrického věku a elektronické revoluce* [online]. Brno: Jota, 2000 [cit. 2018-07-11]. Nové obzory. ISBN 80-7217-128-3.
60. MCLUHAN, Marshall a Quentin FIORE. *The medium is the message: an inventory of effects*. Corte Madera: Gingko Press, 2001. ISBN 1-58423-070-3.

61. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Založení a podstata*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Filosofické interpretace. ISBN 978-80-7298-458-9.
62. MUKAŘOVSKÝ, Jan. *Umělecké dílo jako znak: z univerzitních přednášek 1936-1939*. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2008. Theoretica & historica. ISBN 978-80-85778-62-5.
63. NANCY, Jean-Luc, *The gravity of thought*, Humanities Press International, 1997. ISBN 0-391-03985-7
64. Nancy, J.-L., *Being singular plural*, Stanford University Press, Stanford, 2000, ISBN 0-8047-3975-7
65. Nancy, J.-L., *A Finite thinking*, edited by S. Sparks, Stanford University Press, 2003, ISBN 0-8047-3901-3
66. ONG, Walter J. *Orality and literacy: the technologizing of the word*. 2nd ed., Repr. (2004). London: Routledge, 2002. New Accents. ISBN 0-415-28128-8.
67. PETŘÍČEK, Miroslav. *Myšlení obrazem: průvodce současným filosofickým myšlením pro středně nepokročilé*. Praha: Herrmann, 2009. ISBN 978-80-87054-18-5.
68. RANCIÉRE, Jaques, *Short voyages to the land of people*, Stanford University Press, 2003, ISBN 0-8047-3681-2
69. Rancière, Jacques., *The future of the image*, Verso, 2007, ISBN 978-1844672974
70. RICŤEUR, Paul. *O sobě samém jako o jiném*. Praha: OIKOYMENH, 2016. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-438-1.
71. RONEN, Ruth. *Možné světy v teorii literatury*. Brno: Host, 2006. Teoretická knihovna. ISBN 80-7294-180-1
72. SEGAL, Robert Alan. *Myth: a very short introduction*. Second edition. New York: Oxford University Press, 2015. Very short introductions. ISBN 978-0-19-872470-4.
73. Schwartz, Barry, *Abraham Lincoln in postheroic era, History and memory in late twentieth-century America*, The University of Chicago Press, 2008, ISBN 978-0-226-74188-8
74. Schmid, W., *Abstraktní autor a abstraktní čtenář*, in: *Česká literatura 2-3/2006*
75. Alan Kirk and Tom Thatcher, *Memory, tradition, and text: Uses of the Past in Early Christianity*, Society of Biblical Literature, 2005, ISBN 9781589831490
76. Thatcher, T., *What We Have Heard from the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies*, Baylor University Press, 2007, ISBN 978-1-60258-010-7

77. Trifonas, P., P., *Barthes and the empire of signs*, Icon book UK, Totem books USA, 2001, ISBN 1 84046 277 9
78. Vansina, J., *Oral tradition as history*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1985, ISBN 0-299-10214-9

Elektronické zdroje

79. ANDERSON, N Paul, *Jesus, the Eschatological Prophet in the Fourth Gospel: A Case Study in Dialectical Tensions*”, https://www.academia.edu/33342340/Jesus_the_Eschatological_Prophet_in_the_Fourth_Gospel_A_Case_Study_in_Dialectical_Tensions?s=t

Abstrakt

Ve své práci „*Číst text jako mýtus (příspěvek k hermeneutice a interpretaci mýtu)*“ se věnuji problematice vnímání textu ve společenství. Vycházím z konceptů spojených s teoriemi dekonstrukce, poststrukturalismu a kolektivní paměti. Beru do úvahu problematiku mediality spojenou se jmény M. McLuhana, případně W. Onga. Zabývám se teorií vzniku nové orality a způsobem, jakým vnímáme mýtus. Metoda, kterou jsem zvolil, je založená na všímání si dotyků jednotlivých přístupů autorů, jejichž myšlení jsem se věnoval. Cílem je ukázat, jakým způsobem čteme text, orientujeme se v příběhu, jakou má v tomto ohledu mýtus funkci a jak je daná problematika propojená se společenstvím, bez kterého je těžké si nějaký z těchto procesů vůbec představit. V tomto ohledu kladu důraz na dynamiku posunů způsobu vnímání textu.

Abstract

In my diploma work „*Read the text as a myth (contribution to hermeneutics and the interpretation of the myth)*“ I pay attention to the issues of perceiving a text in communion. I worked on the assumption based on theories of deconstruction, poststructuralism, and collective memory. I take into consideration theories of media that are connected with M. McLuhan or W. J. Ong. I deal with the theory of the new orality and methods of the myth perception. The way of writing, I use, is based on the concentration of touches on different approaches of thinkers that I paid attention to. I aim to show, how we read the text, how we orient in narratives, what is the function of myths and how the issues are connected with the communion. Without communion, it is almost impossible to imagine, how these processes take place. I put emphasis on the dynamicity of the shifts of the discursive perception of the text.