

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav politologie

Jakub Wolf

Politické a Rabíndranáth Thákur

Political and Rabindranath Tagore

Diplomová práce

Praha 2010

vedoucí práce: PhDr. Marek Hrubec, PhD.

Poděkování: Vedoucímu práce PhDr. Marku Hrubcovi. Dále za cenné komentáře a konzultace Dr. Debabrata Chakrabartimu a Prof. Manjubhashi Mitra.

Prohlášení: Tuto práci jsem vypracoval samostatně a za použití uvedených zdrojů.

.....

.....

V Praze dne

Jakub Wolf

Anotace

Diplomová práce se zabývá aktualitou textů Rabíndranátha Thákura ve vztahu ke konceptu politického, představenému Michelelem Foucaultem. Identifikuje formativní pravidla diskurzu, představovaného dotyčnými texty a současně odhaluje vztah Foucaultovy Archeologie vědění k imateriálnímu a prezentuje možnosti etiky v souvislosti s tímto konceptem díky korelaci Archeologie vědění s Thákurovým konceptem etiky ustupování. Základním prostředkem práce je identifikace sil dostředivého a odstředivého a aktualizace jejich vztahů jakožto základních pravidel formování Thákurova textu prostřednictvím ustavování systémových formací, které jsou konotovány jeho formacemi diskurzivními.

Klíčová slova:

Thákur–Rabíndranáth–Foucault–dostředivé–odstředivé–Archeologie vědění–poststrukturalismus–politické–etika

Annotation

The thesis deals with actuality of the texts by Rabindranath Tagore in relation to the concept of the political as presented by Michel Foucault. It identifies formative rules of the discourse presented by the referred texts and at the same time it reveals relation of Foucault's Archaeology of Knowledge to the immaterial and it presents the possibilities of ethics in relation to this concept due to correlation of the Archaeology of Knowledge and Tagore's concept of the ethics of withdrawal. The thesis' basic instrument is identification of the centripetal and centrifugal forces and actualization of their relations as fundamental rules of the formation of Tagore's text by means of constituting system formations connotated by its discursive formations.

Keywords:

Tagore–Rabindranath–Foucault–centripetal–centrifugal–Archaeology of Knowledge–poststructuralism–political–ethics

Obsah

1. Úvod	7
2. Poznámky k metodě	10
2.1. Kolaterální a korelativní prostory	10
2.2. Metoda určení způsobu vypovídání o politickém v daném korpusu	11
2.3. Korelativní prostor	13
3. Poznámky k literatuře k tématu	16
3.1. Literatura k Rabíndranáthu Thákurovi v českém jazykovém prostředí	16
3.2. Komentář k další použité literatuře	18
4. Politická civilizace	21
5. Obraz a zvuk	24
6. Vnitřek a vnějšek	27
6.1. Zdi	27
6.2. <i>Gora a Domov a svět</i>	29
7. Účel a oprávněnost	32
8. Umění a (ne-)skutečnost	36
9. Muž a žena	39
9.1. Baul	39
9.2. Čitra	42
10. Konkluze a konfuze	47
10.1. Pochopení a mínění	47
10.2. Člověk a stroj	48
10.3. Východ a Západ	50
10.4. Národ a náboženství	52
11. Dostředivé a odstředivé	56
12. Závěr	59
Použitá literatura	61

Seznam zkratk

angl.	anglicky
beng.	bengálsky
čes.	česky
něm.	německy
orig.	v originále
sánskrť.	v sánskrťu
ťzv.	ťakťvaný
pozn.	poznámk

1. Úvod

„Král: ‚Porozumím smyslu toho, co jsi napsal?‘

Básník: ‚Co jsem napsal, musí být přijato tak, jak to je. Řekl jsem přece, že vše to je jako flétna, která tu je, ne aby se jí rozumělo, nýbrž aby se jí naslouchalo.‘...“

Jarní hra, Phálguní¹, 1915. (Lesný 1937, str. 200).

„Lze tedy říci, že historie ve své tradiční formě ‚memorovala‘ monumenty minulosti, transformovala je v dokumenty a nechávala promluvit stopy, které samy o sobě jsou často neverbální či říkají mlčky něco jiného, než o čem se mluví; avšak dnes historie transformuje dokumenty v monumenty;“

(Foucault 2002, str. 15).

Zadáním této práce je: archeologie vědění *politického* u Rabíndranátha Thákura. Naším východiskem ve věci názvu je skutečnost, že tento je dnes integrální součástí vlastního textu, ač je jeho pozice vůči textu logicky specifická, odlišující jej od jiných prvků syntagmatu pouhou skutečností, že ze čtenářského hlediska se jedná o prvek v dané řadě první.

Názvu je tedy třeba věnovat určitou dávku pozornosti. Sám je již výrokem ve smyslu ustavení určitého úhlu přístupu k textu. Přímá gramatická a syntaktická mechanika jeho ustavování tedy musí nutně souviset se způsobem formulování soudů v dalším tělese textu.

Věnujme ale pozornost nezastupitelné singularitě monumentu, k němuž zde přistupujeme. Výrok *Politické a Rabíndranáth Thákur* má jistou výpovědní hodnotu, jestliže vážíme jeho odchylku od jiných výroků, které by domněle mohly stát na jeho místě. Pokud například uvažujeme o výroku *Politické myšlení Rabíndranátha Thákura* ve srovnání s naší devízou zde vidíme jasnou implikaci univerzální kategorie politického myšlení, kterážto paradoxně získává nad Rabíndranáthem² primátu. Ačkoliv je syntakticky výrok postaven tak, že přičítá ono politické myšlení Rabíndranáthovi coby jistý atribut, zřejmě coby pododdíl či jakýsi průřez jeho myšlením jakožto celkem, zbývá zde podstatná skutečnost, že totiž ponecháváme v celku abstraktní, mechanickou kategorii politického coby identifikátoru výroků, jež je třeba izolovat, laboratorně

¹ Přepisy bengálských jmen a názvů jsou v této práci provedeny fonetickým způsobem, který používá Vincenc Lesný i Dušan Zbavítel v případech, že píší v českém jazyce a jména a názvy jsou tak vystaveny české gramatice.

² Pokud je v této použita zkrácená podoba jména Rabíndranátha Thákura, děje se tak v souladu s bengálským obecným územím, týkajícím se zkrácených podob jmen. Nepoužívá se tedy příjmení, ale osobní jméno, protože to má v bengálském prostředí distinktivní hodnotu a vede k identifikaci toho, o kom se mluví. V případě Rabíndranátha Thákura je velmi důvodné tento úzus přenést i do textu v českém jazyce, protože v textech, věnovaných problematice, týkající se Bengálska, se může vyskytovat nepřeborná řada Thákurů.

očistit a následně vpravit do konvenční, prefabrikované konzervy, jejíž rozměry a obsah umožňují zařazení výrobku do oddílu *Politické myšlení* a pododdílu, například, *politické myšlení spisovatelů přelomu století*. Takto prefabrikovaný normalizovaný protokol, sestavený se zřetelem na Rabíndranáthovi zcela vnější abstraktní kritérium, nikoliv na Rabíndranátha samotného, je následně možno bez obav o jeho výpovědní hodnotu zařadit někam mezi Tolstého, Prousta a Joyce, ať již prostě chronologicky, či v rámci rejstříku *moderní literatura*, a zapomenout.

Dalším příkladem odlišného typu výroku je výrok *Idea politického u Rabíndranátha Thákura*. Zde můžeme sledovat přístup v jistém smyslu opačný, kdy totiž jmenovaná idea je opět chirurgicky vyříznuta z těla Rabíndranáthova života, popsána, označena a následně vložena zpět do analogicky parcelovaného *corporis Rabindranathi* v souladu s pitevním protokolem dějin ideí. Rabíndranáthovi zde zůstává jistý primát, když je mu *idea politického* alespoň coby orgán přičtena, ovšem jedná se o primát jaksi smutný, pokud se jedná o orgán básníka života.

Situace výroku *Politické a Rabíndranáth Thákur* je situací protokolu setkávání, založená na následujícím zjištění.

„Bytí není organizováno do oborů.“³

Pokud se jedná o věci světa, stál Rabíndranáth *na druhém břehu*, odkud k nim *vycházel*. Mezi opakující se motivy u Rabíndranátha patří jednoznačně motivy *vcházení a vycházení*.⁴ Báseň, drama, próza se stává analýzou vztahu vnitřního a vnějšího, člověka a společnosti, domova a světa. Zde se nám tedy jedná o Rabíndranátha vycházejícího do situace setkávání se s politickým. Naše pozornost je upřena k tomuto setkávání, jehož jediným svědkem je nám sám Rabíndranáthův text. Tento přístup podmiňuje, že budeme Rabíndranáthovi *naslouchat jako flétně*, spatříme monument, místo abychom hodnotili dokument. Není třeba se zabývat Rabíndranáthovým vztahem k jiným autorům, ale spíše nalézt zákon textu. Zákon, k němuž se text, Foucaultovsky řečeno, kloní jako k svému vlastnímu stínu.

Nelze přitom zastírat skutečnost, že archeologie vědění je svým postupem v mnoha případech komparativní. Komparativní režim ovšem v dějinách idejí směřuje vždy k sekundární, reaktivní, legitimaci dotyčné oběti studie. První možnou verzí je legitimace skrze identifikaci některých předmětu přiřčených atributů s atributy jiného velikána. Druhou možnou verzí je měření velikosti objektu studie, a tedy také její hotovosti tímto objektem být, pomocí kritéria ovlivnění dalších autorů tímto objektem. Každopádně lze říci, že dějiny idejí činí svůj předmět, a jeho způsobilost být jejich předmětem, odvozeným od jemu vnějšího kritéria. Jejich koncept legitimacy je vnější. Archeologie vědění je potud nietzscheovská, že legitimita objektu je tomuto věci zcela

³ Foucault 1996, str. 114.

⁴ Konstatuje opakovaně to Ghosh (1948) a po něm Zbavitel (1961).

vnitřní.⁵ Síla v čistotě své difference, nezastřená identifikací, je zastižena tehdy, kdy odkazuje ke svému vlastnímu původu. Podobnost s dějinami idejí je tedy povrchová, protože komparace v rukou *archiváře*⁶ je nástrojem difference, nikoliv identifikace. Je služkou nalezení vnitřního kritéria textu a musí tak setrvávat právě na rovině textu a na tuto rovinu se navracet. Její pohyb je zásadně dostředivý, oproti odstředivému pohybu dějin idejí, skrývajícím se za výrazem metoda. Podobnost mezi nimi je tedy maximálně povrchová. Zde je třeba čelit dalšímu skrytému svodu identifikace, možnosti identifikace archeologické rešerše, či archeologie vědění samé, s Rabíndranáthem.

Deteritorializace⁷ musí tedy být dvojitá, z kontextu a z textu. Událost se vyjevuje trhlinou mezi fantasmaty. Hypotéza tedy zní: Sám korpus Rabíndranáthových textů tak archeologii vědění poskytuje možnost vypovídat o imateriálu, které se zdá unikat jejím možnostem, respektive tato archeologie vědění, reprezentovaného korpusem Rabíndranáthových textů, může být specifickou kapitolou archeologie vědění, vypovídající o poměru archeologie vědění k imateriálu a o možnostech etiky v pozdním strukturalismu. V poněkud odlehčené formě lze říci, že tato práce se nezabývá výčtem veřejných činů Rabíndranátha Thákura, není jeho politickou biografií, ani se nejedná o výčet jeho spisů k veřejným otázkám, není tedy ani jeho politickou bibliografií. Spíše se zaobírá důvody, které vedly ke konkrétním formám Rabíndranáthových veřejných angažmá, mezi nimiž je významná činnost v hnutí brahmoistů⁸, zakládání škol a zasahování do veřejného života prostřednictvím dopisů, přednášek a veřejných vystoupení. Vše jmenované je obsírně uvedeno v obou českých monografiích, zahrnutých v použité literatuře.

⁵ A odtud skladba Baršovy a Fulkovy knihy o Foucaultovi (Barša a Fulka 2005).

⁶ „*Vě měšť byl jmenován nový archivář.*“ (Deleuze 1996, str. 11).

⁷ Pojem, jak byl zaveden Deleuzem a Guattarim (2001).

⁸ Brahmoismus je pojem, používaný zde pro hnutí Bráhmosamádž, založené roku 1830 Rádžou Rammóhanem Rájem a Dvárkánáthem Thákurem, dědem Rabíndranátha Thákura. Posláním společnosti Bráhmosamádž bylo hledání společných duchovních hodnot lidstva. Proto bylo od počátku vystaveno nepřátelství nacionalistů a hinduistické ortodoxie.

2. Poznámky k metodě

Citace jsou v textu práce pro lepší orientaci a odlišení od vlastního textu zvýrazněny kurzivou. Pasáže, zvýrazněné v několika případech kurzivou v původním citovaném textu, jsou proto podtrženy, aby bylo zachováno zvýraznění autorem citovaného textu. Citace jsou také, vyjma těch, které jsou kratší, než jedna úplná věta, pro přehlednost odraženy jako samostatné odstavce. V originálních textech, citovaných v odkazech pod čarou, je v rámci citací zachován i původní styl diakritiky a značek, který je převeden do českého úzu v překladech v rámci vlastního textu práce. Kurzivou jsou dále ve vlastním textu, mimo uvozovky, zvýrazněny tituly pojednávaných textů a pojmy, jejichž zvýraznění je podstatné pro správné kladení důrazu při čtení příslušné věty. Další poznámky k metodě se týkají samotného pojetí práce a formulace jejího přístupu.

2.1. Kolaterální a korelativní prostory

V archeologické rešerši vycházíme z roviny diskurzu, vymezeného jistým korpusem, abychom odečetli vnitřní pravidla ustavování výroků v daném diskurzivním prostředí.

„Musíme rozlišit tři různé okruhy, jakoby průřezy prostoru, které obklopují výpověď. První je kolaterální prostor: prostor přidružený či sousedící, formovaný dalšími výpověďmi, jež jsou součástí téže skupiny. Otázka, zda prostor definuje skupinu, nebo naopak skupina výpovědi utváří prostor, je nepodstatná... obojí se stýká na rovině pravidel formace. Důležité je, že pravidla formace nelze zredukovat ani na axiomy jako u tvrzení, ani na prostý kontext, jako u vět. Tvrzení odkazuje vertikálně k axiomům na vyšší rovině, které určují vnitřní konstanty a definují homogenní systém. Stanovení takových homogenních systémů je dokonce jednou z podmínek lingvistiky. Co se týče vět, jejich různé části se mohou nacházet v různých systémech, v závislosti na vnějších proměnných. Výpověď je zcela jiná: je neoddělitelná od inherentní variace, díky níž nejsme nikdy v jednom systému, nýbrž plynule přecházíme od jednoho k druhému (dokonce v rámci jednoho a téhož jazyka). Výpověď není ani vertikální, ani laterální, je transverzální a její pravidla jsou na stejné rovině jako ona sama.“⁹

Za jediný homogenní systém samozřejmě nemůžeme považovat celý korpus, nebo diskurz. Ten je jistou formou multiplicit, či polí multiplicit, vystavených vzájemnému působení. Základní představu nám může dát již zjištění, že Rabíndranáth se nachází na průsečíku moderní evropské, klasické indické a tradiční bengálské kultury.¹⁰ Je třeba odečíst transverzální linii ustavování

⁹ Deleuze 1996, str. 16.

¹⁰ Ghosh 1948.

politických výroků.

„Druhou oblastí je korelativní prostor, který si nesmíme plést s prostorem přidruženým. V tomto případě jde o vztah výpovědi nikoli k jiným výpovědím, ale k jejich subjektům, objektům a pojmům. Zde můžeme odkrýt nové rozdíly mezi výpověďmi na jedné a slovy, větami nebo tvrzeními na druhé straně. Věty jsou ve skutečnosti spojeny s takzvaným subjektem vypovídání, který se zdá mít moc zahájit diskurs: je to *JÁ* ve smyslu lingvistické osoby, které nelze nikdy redukovat na ON, i když není explicitně formulováno, ‚Já‘ jakožto hybatel nebo jako souřadnice odkazující k sobě samé.“¹¹

2.2. Metoda určení způsobu vypovídání o politickém v daném korpusu

Obraťme se primárně k výrokům o *politickém*. Dlužno říci, že Foucaultovo politické je obecný režim. V Rabíndranáthově *Nacionalismu* je režim politického uveden ve vztahu k pojmu *Národ*.

„Tato abstraktní bytost, *Národ*, vládne Indii. Viděli jsme u nás jakýsi druh konzerv v plechových krabicích, které, jak oznamovala reklama, byly připraveny a zavřeny, aniž se jich dotkla lidská ruka. Popis tento se hodí na vládu v Indii, které se co možno nejméně lidská ruka dotýká. Vládcové nepotřebují znáti naši řeči, nepotřebují se s námi osobně stýkati, vyjma jako úředníci; mohou pomáhati nebo brániti našim touhám z opovržlivé vzdálenosti, mohou nás vésti určitou stezkou politiky a pak nás zase srážeti pomocí úředního mechanismu.“¹²

Na první pohled se vše zdá být jasné. Rabíndranáth jakožto Ind stojí proti svým koloniálním pánům, Angličánům. Ostrý tón, jímž se hovoří o britské vládě v Indii jako by však kontrastoval s pozdějším otevřeným dopisem, otištěným v Británii:

„Z hlubin nynější atmosféry utrpení volám, aby bylo zahájeno nové období víry a smíření, aby se zrodilo přátelské porozumění mezi rasami a mezi národy, jež byly sobě odcizeny krutou politikou a diplomacií. My v Indii jsme připraveni pro úplnou změnu ve svých věcech, která by vnesla soulad a porozumění do vzájemných vztahů s těmi, kdož neodbytně byli přivedeni v naši blízkost. Čekáme na znamení dobré vůle s obou stran, na znamení bezprostředně vyvrělé a ušlechtilé víry v lidství, která vytvoří příští mravní společenství, na znamení konstruktivních činů

¹¹ Deleuze 1996; str. 18.

¹² Citováno z: Tagore 1921b; str. 16; orig.: „This abstract being, the Nation, is ruling India. We have seen in our country some brand of tinned food advertised as entirely made and packed without being touched by hand. This description applies to the governing of India, which is as little touched by the human hand as possible. The governors need not know our language, need not come into personal touch with us except as officials ; they can aid or hinder our aspirations from a disdainful distance, they can lead us on a certain path of policy and then pull us back again with the manipulation of office red tape;“ (Tagore 1918, str. 13).

veřejného dobra a vnitřní harmonie míru mezi národy Indie a mezi Anglii. Návštěva našich přátel z Anglie potvrdila bezprostřední možnost takového důvěrného přátelství a možnost pravdy v našem vzájemném vztahu a jsem nucen obrátiti se na všechny ty, kteří mají na srdci blaho lidstva, aby vystoupili v tuto kritickou hodinu a odvážně vzali na sebe úlohu splniti morální odpovědnost, stavěti na prostém základě víry a přijmouti pravdu v duchu ušlechtilého vzájemného odpuštění. Vzpomínka na minulost, jakkoliv může býti pro nás všechny bolestná, by nikdy neměla zatemnit výhled do šťastné budoucnosti, kterou musíme vytvářet. Opravdové naše přesvědčení, že podezření i nepřátelství je bezpodstatné, musí nás nadchnout hlubokou vírou v opravdu upřímného přátelství srdcí, ve velkou moc tvořivého porozumění jak mezi jednotlivci tak mezi národy prodchnutými společnou nutností lásky.¹³

Tato juxtapozice by nás mohla zavést až k formulaci spíše harmonogramu, než diagramu, za předpokladu potřeby držet se časové struktury, jak to s oblibou činí to, co Foucault nazývá *dějiny idejí*. Nicméně, daný korpus jaksi sám takovému harmonogramu odolává. Zbavitel říká o mladém básníkovi, že je:

„...nové Thákurovo pojetí světa a jeho dění, pojetí jaksi primitivně dialektické. Tento prvek zdůrazňujeme především proto, že se v průběhu šedesátileté básnickovy literární činnosti na rozdíl od mnoha jiných jeho představ a názorů neztrácí, ale naopak se ještě prohlubuje a promítá se do celého jeho díla.“¹⁴

Tato jistá trvanlivost způsobuje problémy ve fázi, kdy se ji právě sám pozdější autor uvedené citace ještě snaží vřadit do vývojového vzorce.¹⁵ Odkazuje k systémům, na jejichž pomezí pracuje Rabíndranáthův psací stroj, a jehož poměr k politickému jakožto režimu je v zásadě předmětem této studie. Celkově vzato se nyní situace jeví tak, jako by se Rabíndranáth Thákur ocitl uchopen v linii, mezi modernismem a ortodoxií, či poevropštěním a národovectvím. Tak by bylo lze číst i jeho dopis Pramathanáthu Čaudhurímu.¹⁶

„Nyní se mi občas zdá, že se ve mně srážejí dvě protichůdné síly. Jedna mě stále volá k odpočinku a naprosté nečinnosti, druhá mi vůbec nedá odpočinout. Evropská živost bije bezpřestání do mé klidné indické přirozenosti – odtud na jedné straně bolest, na druhé apatie; na jedné straně poezie, na druhé filosofie; na jedné straně láska k vlasti, na druhé straně výsměch patriotismu; na jedné straně vábení k činnosti, na druhé k úvahám. Odtud jako výsledek toho všeho neúčinnost a lhostejnost.“¹⁷

¹³ Otevřený dopis do Timesů z května 1932 (Lesný 1937, str. 298–299).

¹⁴ Zbavitel 2008, str. 198.

¹⁵ Zbavitel 1961.

¹⁶ Pramathanáth Čaudhurí; významný bengálský spisovatel, editor literárních časopisů a současník Rabíndranátha Thákura.

¹⁷ Zbavitel 2008, str. 202.

Takový závěr by ovšem byl poněkud ukvapený. Především je třeba si uvědomit, že nás zaprvé nezajímá harmonogram, čas narativa, ale diagram, odpovídající stratigrafickému času filosofie, jak o něm hovoří Deleuze.¹⁸ Stratigrafický plán je výsledkem převrstvování rovin a rozdíl mezi nimi není kvantitativního, ale kvalitativního typu. Jednotlivé roviny představují homogenní systémy, tedy v zásadě prostory možných linií syntagmatických vztahů, jimiž se zabývá strukturní analýza.¹⁹ Paradigmatické vztahy potom odkazují právě k modu jejich převrstvování. Přinejmenším je záhodno si povšimnout, že nejde o jedinou *primitivní dialektiku*, ale o celou řadu, jakýsi katalog mikro-dialektik, jejichž členy nejsou plně vzájemně nahraditelné.

Jestliže se zamění jeden člen výrazu, vymezeného *ani-ani*, je třeba nahradit i člen druhý. Tedy nutně hovoříme pouze o dvojicích bolest-apatie, poezie-filosofie, láska k vlasti-výsměch patriotismu, vábení k činnosti-vábení k úvahám. Ne: bolest-filosofie, bolest-výsměch patriotismu, bolest-vábení k úvahám, poezie-apatie, poezie-výsměch patriotismu atd. Skutečnost, že členy těchto izolovaných výrazů nejsou zaměnitelné jednotlivě, odkazuje k tomu, že jednotlivé výrazy, jakési minimální výseče vět, či jejich prvky patří k odlišným systémům. Dialektika, o níž byla řeč, je pro tuto chvíli odkázána spíše do pozice rétorické figury. Předmětem našeho zájmu se stávají uvedené systémy a stejně tak fakt vřazení do vět, jejichž poměr vyznačuje transversální linie výpovědí.

2.3. Komplementární prostor

„Zbývá třetí, vnější oblast: komplementární prostor neboli nediskursivní formace (politické události, ekonomické praktiky a procesy)... Každá instituce s sebou nese určité výpovědi: například ústavu, chartu, smlouvu, záznamy či registrace. A naopak, výpovědi odkazují zpět k institucionálnímu prostředí, jež je nezbytné k formování jak objektů, které se objevují na místech těchto výpovědí, tak subjektů, které z těchto pozic mluví (například pozice spisovatele ve společnosti, pozice lékaře v nemocnici nebo v jeho pracovně, v určité době, a nová objevení se objektů). Zde bychom mohli být v pokušení stanovit mezi nediskursivními formacemi institucí a diskursivními rodinami výpovědí buď vertikální paralelu, jako mezi dvěma výrazy, kde jeden symbolizuje druhý (primární relace výrazu), anebo horizontální kauzalitu, kdy by událost a instituce určovaly člověka jako předpokládaného autora výpovědi (sekundární relace reflexe).

¹⁸ „Lze říci, že jedna rovina je ‚lepší‘ než jiná nebo alespoň lépe či hůře odpovídá požadavkům doby? Co ale znamená odpovídat požadavkům a jaký je vztah mezi pohyby či diagramatickými rysy obrazu myšlení a pohyby či sociálněhistorickými rysy určité doby? K těmto otázkám můžeme přistoupit pouze tehdy, opustíme-li hledisko úzce historické, opírající se o ‚předtím‘ a ‚potom‘ a budeme se spíše než dějinami filosofie zabývat časem filosofie. To je čas stratigrafický, v němž ‚předtím‘ a ‚potom‘ naznačují pouze řád převrstvování.“ (Deleuze a Guattari 2001, str. 54).

¹⁹ Přesněji řečeno sémiologie či sémantika, nejedná se o jazykový rozbor, ale o sémantické vztahy.

*Nicméně diagonála vytváří třetí možnost: diskursivní relace s nediskursivními prostředími, jež samy nejsou situovány ani uvnitř, ani vně skupiny výpovědí, nýbrž formují hranici, o které promluvíme za chvíli, determinovaný horizont, bez něhož by se tyto objekty ani neobjevily, ani by jim nebyla určena místa ve výpovědi samotné.*²⁰

Nejde o to, věnovat se obšírně příhodám ze života, ale stanovit, jakým způsobem se korpus Rabíndranáth nachází na rozhraní moderní, klasické a tradiční kultury, či mezi obrazem, slovem a hudbou. Tyto tři prostory, kolaterální, korelativní a komplementární, se zde organizují jako konkrétní mody vztahů mezi výpověďmi korpusu, výpověďmi korpusu a pojmy korpusu, výpověďmi korpusu a výpověďmi v celém diskurzu. Pohyb od roviny výroků k rovině zákonů jeho ustavování a zpětný pohyb na rovinu výroků lze vnímat jako pohyb od explicitní tematizace, přes popis struktur, jichž jsou dané výroky členy, po rozkrytí tematizace implicitní.

Proto není předmětem archeologie vědění, jak se dále její předmět explikuje. Jejím prodloužením je to, co zkoumané výroky implikují. Odtud náročné a opatrně přesné pasáže analýz na neurčitelném místě nečekaně explodující v záchvatu literatury. Archeologie vědění je rezistentní vůči explikaci. Jejím jediným možným dalším zpracováním je její reprodukce, prodloužení, které je implicitně archeologické. Jediná explikace, kterou situace archeologie vědění připouští, je *Archeologie vědění*. K relevantnímu teoretickému pojednání o tomto předmětu je pak zapotřebí, aby jeho autorem byl buďto Michel Foucault, nebo Pierre Menard.²¹

Teze, stojící v záhlaví této práce, je složená. Za prvé, pojmy v korpusu jsou ustaveny v rámci korpusu a nemají *běžný jazykový význam*, který se u shodných výrazů objevuje jinde, ale význam specifický, který je konzistentní v celém korpusu. Za druhé, korpus textů byl vybrán pro výskyt daných pojmů, ale výpovědi tohoto korpusu, procházejí celým diskurzem. Za třetí, tento diskurz nemá povahu žánru a není vázán na textualitu, přičemž nerespektuje její hranice.

Syntetickou tezí, předpokládající a obsahující tři předchozí, je tato: existuje popsateľný řídicí vzorec diagramu, platného pro celé zkoumané pole, a tento vzorec je sám popsán ve vybraném korpusu textů. Výpovědní hodnota takového vzorce je pak sama předmětem této studie. Zmíněný parametr non-explikovatelnosti archeologie vědění odsouvá stranou otázku po tom, jak může archeologie vědění vypovídat o Rabíndranáthu Thákurovi a nastoluje naopak otázku, jak vypovídá Rabíndranáth Thákur o archeologii vědění.

Vzhledem ke sledování specifické transverzální linie politického, identifikované v korpusu, pak jde o specifickou syntézu výpovědi Rabíndranátha Thákura o archeologii vědění a této linie politického o Rabíndranáthu Thákurovi. Jde tedy o diagram *živého odkazu* potud, pokud platí

²⁰ Deleuze 1996, str. 22–23.

²¹ Pierre Menard, autor Quijota (Borgés 1989).

následující.

„Život je kontinuálním procesem syntézy a ne přidávání.“²²

²² *„Life is a continual process of synthesis, and not of additions.“* (Tagore 1922, str. 23).

3. Poznámky k literatuře k tématu

3.1. Literatura k Rabíndranáthu Thákurovi v českém jazykovém prostředí

K použité literatuře se vztahují následující konstatování. Dílo Rabíndranátha Thákura je značně rozsáhlé, jak ostatně uvádí v zásadě každá jeho biografie, a to nejen dílo literární, včetně esejů, deníků a přednášek, ale také tvorba hudební²³ a výtvarná. Neuvěřitelně rozsáhlá je také sekundární literatura, počínaje výběry a konče specializovanými studii. Mapováním obou těchto oblastí se zabývají odborné projekty univerzity Višvábháratí a dalších bengálských i zahraničních ústavů. Vzhledem k jmenovaným skutečnostem a k tomu, že předmětem této práce není ani biografie, ani komplexní bibliografie Rabíndranátha Thákura, nelze na omezeném prostoru, určeném k pojednání o použité literatuře širěji tuto problematiku pojmut. Omezujeme se na použitou literaturu a bibliografii českou, přičemž základnou této práce jsou prameny, čítaje v to anglické originály, anglické překlady a české překlady. Celkověji lze zpracovat bibliografii v českém jazyce, ačkoliv žádná studie v našem prostředí se explicitně nevěnuje problematice spojující Rabíndranátha Thákura a oblast politického. Přesto je třeba říci, že uvedení české bibliografie zde má svou relevanci, protože tato práce sama je součástí českého akademického diskurzu. Českou bibliografii lze strukturovat přirozeně tématicky do dvou celků: překladů a studií. V obou těchto celcích jsou potom dominantní dvě jména – Vincenc Lesný a Dušan Zbavitel.

Celkově lze bibliografii v zásadě strukturovat ještě linií kolmou na linii uvedenou, tedy časově na období *před-indologické* a *indologické*. Prvé spadá do dvacátých let, do doby před studijním pobytem V. Lesného v Šántinikétanu²⁴ a jeho následnou horečnou vědeckou, popularizační a překladatelskou činností. První překlady Rabíndranáthových textů pocházejí z provenience kladenského nakladatelů J. Šnajdra, B. M. Kliky a Josefa Vilímka a od různých překladatelů, Milady Lesné-Krausové, Františka Baleje, Emy a Vasila Škrachových, Věry Klikové a Antonína Klášterského, kteří je bez výjimky překládali z anglických vydání. Jazykově jde o překlady veskrze dobové, zatížené značným množstvím různých manýristických figur, a proto můžeme být vděční Dušanu Zbaviteli, že některé kusy převedl v pozdějším období do českého jazyka. Přesto nelze říci, že by pro nás tyto překlady byly zcela bezcenné. Jednak proto, že řada takto vydaných textů, včetně právě textů teoreticky zaměřených, znovu česky vydána nebyla, ale

²³ Čítající skladbu i psaní textů, většinou obojí, a souhrnně nazívaná Rabíndranáthovými písněmi, Rabíndrasaṅgīt; transliterace bengálského výrazu je uvedena proto, že fonetická transkripce zní Robíndršongít, transkripce odpovídající Lesného vzoru potom Rabíndrašongít, což neodpovídá výslovnosti.

²⁴ Šántinikétan, čes. místo, kde prodlévá mír, je nemovitost Rabíndranátha Thákura, na níž vybudoval univerzitu Višvábháratí. Nachází se v okrese Bolpur v Západním Bengálsku.

snad i proto, že prací s jazykem zde dokumentují onen zvláštní proces, jímž se Rabíndranáthova indická literatura stávala na počátku století literaturou světovou. V témže nakladatelství vyšla v roce 1937 také první česká thákurovská monografie: Lesného *Rabíndranáth Thákur (Tagore), Osobnost a dílo*. Jde, jak jasně naznačuje již název, o plnohodnotnou ukázkou Willamowitzovy kritické metody,²⁵ která, byla-li by psána v jazyce německém, jistě by se nemalou měrou zasadila o vznik eseje *My indologové*. Text tedy nezapře pozadí Lesného filologického vzdělání. Obsahem je v zásadě výčet Rabíndranáthových děl, doprovázený několika paralelami ze života básníka v době jejich vzniku.

Celá monografie má ovšem onu zvláštní příchuť, již jí propůjčuje dlouhodobý osobní i korespondeční kontakt Lesného s Rabíndranáthem Thákurem. Vyjma samotný svůj předmět a postup si tedy zaslouhuje místo v neurčitěm poli mezi sekundární literaturou a prameny.

Odlišnost Zbavitelovy monografie *Rabíndranáth Thákur; Vývoj básníka* je očividná již z názvu a tkví v zásadě ve třech bodech. Za prvé, jde o metodologicky komplikovanější koncepci než v případě Lesného, laborující s marxismem na podkladě nejspíše charakterizovatelném pojmem Saint-Beuve,²⁶ přičemž určitá dissonance jmenovaných přístupů činí zjevně větší problémy tomu prvnímu. Za druhé, přes zjevnou návaznost na Lesného monografii pracuje Zbavitel také v některých momentech ve větší míře s Ghoshovou *Bengali Literature* z roku 1947. Za třetí, Zbavitelova monografie vznikla až po smrti Rabíndranátha Thákura²⁷ a není pod vlivem osobního kontaktu s ním. Česká orientalistická obec tuto práci frekventovaně hodnotí coby přínosnou, protože oproti Lesnému spíše vědeckou, v zásadě v souladu s významem tohoto pojmu v Rabíndranáthovském korpusu. Zbavitel také z téhož důvodu věnuje méně prostoru nediskurzivnímu okolí vzniku textů a více se zaměřuje na jejich intenci a její zhodnocení ve smyslu obou jmenovaných přístupů. V souladu s řečeným je odlišná pasáž v obou monografiích, věnovaná Rabíndranáthovým dopisům z Ruska, respektive zhodnocení jejich obsahu. Lesný v souvislosti s Rabíndranáthovým pobytem u Sovětů cituje následující pasáž z jeho projevu v Moskvě:

„Rád bych vám řekl, jaký dojem na mne učinila vaše podivuhodná a úsilná snaha šířit vzdělání mezi masami. Vážím si toho tím více, že jsem ze země, kde milionům je odepřeno světlo, které jim může vzdělání přinést. Vy jste se přesvědčili, že v odstraňování sociálního zla je nutno jít ke kořeni, což může být vykonáno jedině vzděláním. Musím se vás však otázat, zda prokazujete službu svému ideálu tím, že rozséváte v duších těch, kteří jsou pod vaším vedením, zlobu, třídní

²⁵ Ulrich von Willamowitz-Möllendorf, 1848-1931, klasický filolog, zeť prvního laureáta Nobelovy ceny za literaturu, Theodora Mommsena; Detailně je Willamowitzova kritická metoda osvětlena v jeho otevřeném dopise Friedrichu Nietzschemu z roku 1872 s názvem *Die Zukunftsphilologie!* a spočívá v akcentování kontextu vzniku textu.

²⁶ O Saint-Beuveově kritické metodě píše Proust (1929) a Deleuze (1999). Tato metoda je jistým způsobem dalšího zpracování metody Ulricha von Willamowitz-Möllendorff.

²⁷ Rabíndranáth Thákur zemřel 7. srpna 1941.

*nenávist a pomstu těm, kteří nesdílí vaše názory? Pracujete na velké věci, proto musíte být velcí ve své mysli, velcí ve svém slitování, ve svém porozumění a ve své trpělivosti.*²⁸

Citovaná pasáž částečně strukturně koresponduje s rovněž Lesným citovaným dopisem místokráli, jímž se Rabíndranáth Thákur zřekl šlechtického titulu v reakci na masakr v Amritsaru. Podobně vyznívá tamtéž citovaný Rabíndranáthův komentář k Mussoliniho politice. Jde tedy zjevně o žánrový projev, jakýsi *letter of non-complaint*.²⁹ Rovněž Zbavitel v monografii sleduje určitý odstup, který si Rabíndranáth Thákur uchoval vůči sovětské revoluci. Po pravdě ale oceňuje, že byl básník nadšen pokroky sovětů ve zlepšování úrovně prostého člověka, kteréžto nadšení v této monografii klade do souvislosti s postupným příklonem Rabíndranátha k jakémusi vitalismu na místo byvšího, slovy Dušana Zbavitele, *prázdného idealismu*, do nějž však básník tu a tam bohužel znovu upadá. Toto básníkově ideové kolísání zjevně souvisí s pokusem o korelaci dvou metod v monografii a je následně odstraněno v kapitolách o Rabíndranáthu Thákurovi ve Zbavitelově *Bengali Literature* a v rozšířené české verzi *Bengálská literatura*, kde zůstává pouze kolísání hodnotící, související s již koherentní kritickou metodou Saint-Beuveovskou. Svým rozsahem je kapitola *Rabíndra-džug neboli Rabíndranáthův věk* v podstatě třetí kompletní thákurovskou monografií v českém prostředí, přičemž, ačkoliv pochází od stejného autora jako monografie předcházející, odlišuje se tato kapitola metodologicky i obsahově opět v zásadě ve smyslu rozdílu mezi oběma názvy. V českém prostředí lze ještě zmínit kratší příspěvky a články řady bengalistů, v poslední době například článek Martina Hříbka o rostlinných motivech v díle Rabíndranátha Thákura, který byl publikován v časopise *Pandán*, v čísle 1/2007, který se ovšem úžeji nepojí k tématu této práce.

3.2. Komentář k další použité literatuře

Tato práce ovšem vychází v zásadě z pramenů, tedy konkrétně z úzce vymezeného korpusu textů Rabíndranátha Thákura, věnovaných explicitně politickým otázkám. Jedná se o přednášky v souborech *Nationalism, Creative Unity, Personality, Religion of Man*. Dále jde o pojednání *Sádhaná*, za které, spolu s básnickou sbírkou *Gítandžálí*, obdržel Rabíndranáth Thákur v roce 1913 Nobelovu cenu za literaturu, soubory Rabíndranáthovy korespondence *Glimpses of Bengal* a o *politické* romány *Domov a svět* a *Gora*. První román je k dispozici v překladu Antonína Klášterského a s ohledem na jím používaný jazyk byl spíše používán překlad anglický. Druhý

²⁸ Lesný 1937, str. 285.

²⁹ Stejný žánrový projev lze sledovat v dopise Mohandáse K. Gándhího Adolfu Hitlerovi, který je uložen v Gándhího muzeu v Mumbai.

román byl přeložen Dušanem Zbavitelem z bengálštiny a proto lze citovat přímo český překlad, stejně jako u výborů povídek a dramát, přeložených Zbavitelem a Lesným. Bengálské originály přímo citovány nejsou v důsledku technických obtíží, způsobených snahou univerzity Višvábháratí bránit šíření těchto textů. Používány byly přitom jak překlady, *Nacionalism* v překladu Emy a Vasila Škrachových, s nímž souběžně vyšla první polovina téhož výboru v překladu L. Hauta v nakladatelství Košatka, a *Sádhaná* v překladu Františka Baleje, tak anglické originály těchto textů a anglický překlad výboru z korespondence *Čhinnapatra* pod názvem *Glimpses of Bengal*. Ačkoliv jmenované texty lze považovat za východisko práce, není možné je jednoduše vyjmout z celého diskurzu a ignorovat tak skutečnost, že sledované strukturní vztahy přesahují rámce textů, tedy barthesovsky řečeno, že dílo z našeho hlediska netvoří celek. Použitá literatura zahrnuje také některá díla Rabídranátha Thákura, která nejsou v této práci přímo citována, což se týká především básní, jejichž rozbor je také možný, ale příliš daleko by přesahoval záběr práce.. Přes to se sluší je v použité literatuře uvést vzhledem k tomu, že tyto jsou významově propojeny s citovanými texty a jako takové byly použity v postupu snahy o formulaci teze této práce. Zde jde o anglické překlady z doby básnickova života a české překlady Vincence Lesného a Dušana Zbavitele.

Druhá, kratší, část pojednání o literatuře se vztahuje k textům, týkajícím se archeologie vědění. Jde v první řadě o samotnou *Archeologii vědění*, citovanou z překladu Čestmíra Pelikána, ale v téměř stejné míře o další texty Michela Foucaulta, rozvíjející též koncept, totiž o *Dějiny šílenství* a *Dějiny sexuality I, Vůle k vědění*, a dále o kratší texty, uspořádané ve výboru *Diskurz*, autor, genalogie a ve výběrech *Slova a věci* a *Myšlení vnějšku*. Posledním specifickým oddílem literatury k archeologii vědění je *Raymond Roussel a Toto nie je fajka*, protože oba tyto texty se věnují tématu vymezenému obdobným způsobem, jako je tomu v případě této práce.

K archeologii vědění se také specificky pojí filosofický koncept Gillesse Deleuze, a to v nejobširnějším smyslu. Protože se však tato práce nezabývá vztahem archeologie vědění k filosofickému konceptu Gillesse Deleuze, od daného autora jsou v bibliografii zařazeny pouze tituly, které lze shledat zde použitými, a to sice tituly přímo citované či vypovídající podstatným způsobem o konceptu archeologie vědění. To se týká titulu *Nietzsche a filosofie*, jež je možno příslušnému diskurzu považovat za ústřední. *Archeologie vědění* je opět předmětem rozsáhlé literatury, ovšem z hlediska vlastní archeologie vědění není tato literatura, vyjma tu, uvedenou v bibliografii, nutně relevantní ve vztahu k vypovídání o archeologii vědění.

Poslední skupinu textů, které je v této poznámce třeba pojednat, tvoří jisté komplementum k textům, které se tématu práce týkají a byly použity k formulaci její teze, ale nejsou v práci přímo citovány, a totiž texty, které v této práci přímo citovány jsou, nebo na které je zde přímo odkazováno, ale které nesouvisejí s jejím tématem, ani nebyly v nějaké širší míře použity k

formulaci její teze, vyjma příslušný odkaz.

Jedná se o Borgésovu sbírku povídek *Zrcadlo a maska*, Proustovo *Hledání ztraceného času*, Joyceova *Odyssea* a Gončarovova *Oblomova*. Dále o Vernantovu studii vztahu mužského a ženského v řeckém kultu s názvem *Hestia a Hermés*, Kozákův výbor buddhistických textů s názvem *Dvacet jedna řečí askety Gótama zvaného Buddha* a o Oldenburgovu komplexní tezi s názvem *Upanishads and Early Buddhism*. Tyto tituly jsou zde uvedeny pouze proto, že odkaz na ně slouží v průběhu práce jako vhodná ilustrace některého zjištění či tvrzení a přes svou jistou arbitrnost jsou v příslušné situaci pro text nepostradatelné.

4. Politická civilizace

Jak si všímá již Jyotish Chandra Ghosh (1948) a po něm v našem jazykovém prostředí také Zbavitel (1961), v Rabíndranáthově literárním díle lze sledovat určitou řadu opakujících se motivů. Tyto motivy odkazují k celkové situaci daného diskurzu a nejsou jaksi postupně zpracovávány a překonávány, jak by předpokládala například marxistická interpretace. Na tento interpretační problém naráží také Zbavitel ve své monografii o Rabíndranáthu Thákurovi, kde se pokouší implementovat marxistický dialektický rámec interpretace básníkovy díla jakožto celku, ovšem přiznaně se střídavými úspěchy. Vcelku tak dobře charakterizuje poměr tohoto diskurzu k marxismu a konkrétními odkazy na momenty, které do marxistické interpretace nezapadají, popisuje de facto úhel jejich rozkolu. Vzhledem k tomu, že míříme k oblasti, kde se Rabíndranáth dotýká politického, je třeba izolovat ty motivy, které s danou věcí úzce souvisejí a následně popsat jejich místo v celém systému ustavování výroků v diskurzu. Důvod opakování motivů jmenuje sám Rabíndranáth v úvodu k souboru *Glimpses of Bengal*:

„Protože jsou tyto dopisy současné s významnou částí mých publikovaných prací, myslím, že jejich paralelní směr by mohl rozšířit porozumění mého čtenáře mým básním tak, jako je stopa rozšiřována znovuvstupováním na stejnou půdu.“³⁰

Motivy jsou v základním korpusu textů, z nichž zde vycházíme, zásadně sdruženy do antonymních dvojic. Tento prvek je sledovatelný i v básních, například již u sbírky *Kari o komal*, kde jej právě Zbavitel poněkud unáhleně klasifikuje coby *primitivní dialektiku*. Vzhledem k tomu, že zde není naším zájmem jmenovat *kladné* a *záporné* stránky díla Rabíndranátha Thákura, ale navrhnout funkční diagram k dané problematice, není třeba se obsírněji věnovat tomu, co Zbavitel nazývá představami a názory, jako spíše právě oné *primitivní dialektice*.³¹

Postup je tedy následující. Výchozím a současně cílovým momentem práce je pojem *politické* a jeho konkrétní význam ve zkoumaném korpusu. Je nutno tento pojem popsat tak, jak je jeho význam popisován na rovině textu korpusu, tedy za pomoci výpovědí, které se k pojmu *politické* vztahují. Včetně výpovědí, které jsou kladeny do určité, popsateľné formy vztahu k nim. Jde při tom o přesné poměry těchto vztahů, tedy o to, co Deleuze nazývá sklony strukturních rovin. Pojem *politické* se v přednáškách a esejích vyskytuje poměrně častě. Ve většině případů coby adjektivní část složených pojmů *politická civilizace*, *politický člověk*, *politická organizace*, nebo

³⁰ „Since these letters synchronise with a considerable part of my published writings, I thought their parallel course would broaden my readers' understanding of my poems as a track is widened by retreading the same ground.“ (Tagore 1921a, str. vi).

³¹ Protože tento text nevzniká ve Francii v padesátých či šedesátých letech, pomineme také analytiku toho, zda se o *dialektiku* jedná či nejedná, a to už přinejmenším proto, že pojem *dialektika* se ve zkoumaném korpusu ani v celém diskurzu vůbec nevyskytuje, a navíc se týká spíše představy harmonogramu, než diagramu.

obecně jako adjektivum. Substantivum *politika* se v korpusu vyskytuje zřídka. To již samo o sobě vypovídá o *politickém*, coby spíše o významové aspiraci širšího pojmu, například pojmu civilizace či člověk. Konkrétní význam pojmu politické tedy vystihuje směr této aspirace.

„Politická civilizace, která vzešla z půdy Evropy, a která zamořuje celý svět jako nějaký plevel, je založena na exkluzivitě.“³²

Tento výrok je průsečíkem řady výpovědí, týkajících se politického. Je zřejmé, že politická civilizace se odlišuje od civilizací ostatních, a že tato politická civilizace je právě a jediné ta, která vzešla z půdy Evropy. Její podstatou je exkluzivita. Dále je zjevné, že její šíření po světě je samovolné. Zatímco kulturní plodina vyžaduje kultivaci, plevel se šíří bez toho, aby bylo zapotřebí jej kultivovat. Právě naopak, šíří se navzdory lidské činnosti, a to bujně a nezadržitelně. Lze tedy říci, že výrok obsahuje výpovědi dvojího směřování. První směřování (výpovědi o odlišnosti politické civilizace od ostatních civilizací a o jejím exkluzivním charakteru) se týká základní situace politické civilizace. Druhé směřování (výpovědi o šíření politické civilizace coby plevele) se týká funkce, charakterizující dějiny politické civilizace.

„Dříve, než tato politická civilizace dosáhla své moci a otevřela své hladové čelisti dostatečně široce, aby spolkla veliké kontinenty země, měli jsme války, plenění, změny monarchií a související bídu, ale nikdy takový pohled na strašlivou a beznadějnou nenasytlost, takové masové stravování národa národem, takové obrovské stroje, proměňující obrovské části země v mleté maso, nikdy takovou hroznou žárlivost s odpornými zuby a drápy, připravenými vytrhnout druhému orgány.“³³

I tento výrok obsahuje funkční ambivalenci stejného typu jako výrok předchozí, oba směry výpovědi jsou pouze opačně řazeny v jeho průběhu. Historická funkce postupu politické civilizace zde odhaluje faktory související s její základní situací. Vztah mezi těmito dvěma směry výroků a jejich předměty tedy nelze převést na kauzalitu, v níž by ze situace vyplývala historická funkce. Spíše je na místě uvažovat o vzájemné vazbě, kdy se situace a funkce vzájemně reprodukuje.

Dále výrok obsahuje důležité pojmy, které se v souvislosti s výpověďmi o politickém objevují častěji. Jde především o pojem stroj, ale také orgány a maso. Stran situace politické civilizace vypovídá výrok o ustavování její exkluzivity, které souvisí se žárlivostí a lačností.

„Je to politický a obchodní egoismus, který je zlým poslem války. Různými kombinacemi

³² „The political civilization which has sprung up from the soil of Europe and is overrunning the whole world, like some prolific weed, is based upon exclusiveness.“ (Tagore 1918, str. 59).

³³ „Before this political civilization came to its power and opened its hungry jaws wide enough to gulp down great continents of the earth, we had wars, pillages, changes of monarchy and consequent miseries, but never such a sight of fearful and hopeless voracity, such wholesale feeding of nation upon nation, such huge machines for turning great portions of the earth into mince-meat, never such terrible jealousies with all their ugly teeth and claws ready for tearing open each other's vitals.“ (tamtéž, str. 60).

*mění svůj tvar a velikost, ale ne svou podstatu. Tento egoismus je považován za svatý, je učiněn náboženstvím; a takové náboženství pouhou změnou chrámů a novým výborem kněží nezachrání lidstvo.*³⁴

Opět dochází k reprodukci dějinné funkce. Vzhledem k tomu, že oba směry výpovědí jsou v každém výroku situovány v podobný ambivalentní vzorec, a že pokračování jedním směrem vede k reprodukci síly směru druhého, není možné tyto faktory popsat vyděleně. Neustálá ambivalence a tendence výpovědí k vzájemnému převrstvování připomíná gordický uzel, jehož rozetnutím by snad bylo možno na nějaký čas ovládnout Asii, ovšem s neblahým důsledkem staletí válek mezi epigony a diadochy.

³⁴ „It is political and commercial egoism which is the evil harbinger of war. By different combinations it changes its shape and dimensions, but not its nature. This egoism is still held sacred, and made a religion; and such a religion, by a mere change of temple, and by new committees of priests, will never save mankind.“ (Tagore 1922, str. 129).

5. Obraz a zvuk

Určitou možnost rozplétání skýtá uvedení některého směru v jinou rovinu vztahů. Situace politické civilizace je reprodukována historickou funkcí jejího šíření, stejně jako je tato historická funkce reprodukována touto situací, jak ukazují předchozí výroky. Situaci politické civilizace lze následkem toho zkoumat v souvislosti se situací civilizace jiné, konkrétně civilizace indické, historicky předcházející příchodu civilizace politické, v momentě jejího překrývání civilizací politickou, nebo, jinak řečeno, v momentě její penetrace historickou funkcí politické civilizace.

„Starobylá civilizace Indie měla svůj vlastní ideál dokonalosti, k němuž směřovalo její úsilí. Jejím cílem nebylo nabývání moci a ona nedbala pěstění svých schopností až do krajnosti a organizace mužů k obranným a útočným záměrům, spolupráci v získávání bohatství a vojenské a politické nadvládě.“³⁵

Zásadní rozdíl v dynamice indických a evropských dějin je samozřejmě spjat s rozdílnou základní situací Evropy a Indie. Ta je spojena s dějinami a vlastními podmínkami vzniku obou civilizací, evropské a indické. Evropská civilizace má pak svůj původ v civilizaci starého Řecka.

„Civilizace starého Řecka byla vzdělána uvnitř městských zdí. Ve skutečnosti, všechny moderní civilizace mají kolébky z cihel a malty. Tyto zdi zanechávají svůj otisk hluboko v myslích lidí. Ustavují princip ‚rozděl a panuj‘ v našem duševním náhledu, jenž v nás plodí zvyk zajišťovat všechny své výdobytky jejich opevňováním a oddělováním se od ostatních. Rozdělujeme národ od národa, znalosti od znalostí, člověka od přírody. Rodí se v nás silné podezření vůči čemukoliv za hradbami, které jsme vztyčili, a vše musí tvrdě bojovat o přístup k našemu uznání.“³⁶

Z této situace parcelace světa pak po rozšíření politické civilizace do ostatních zemí nutně plyne nerovnost přístupů. Stejně je tomu v samotném rámci Západu, kde je společnost parcelována za účelem jejího strojového zpracování a ovládnutí. Lidé jsou drženi v nevědomosti, aby bylo snazší s nimi nakládat. Tato nevědomost má podobu fatální záměny.

³⁵ „The ancient civilisation of India had its own ideal of perfection towards which its efforts were directed. Its aim was not attain-ing power, and it neglected to cultivate to the utmost its capacities, and to organise men for defensive and offensive purposes, for co-operation in the acquisition of wealth and for military and political ascendancy.“ (Tagore 1921d, str. 34).

³⁶ „The civilisation of ancient Greece was nurtured within city walls. In fact, all the modern civilisations have their cradles of brick and mortar. These walls leave their mark deep in the minds of men. They set up a principle of "divide and rule" in our mental outlook, which begets in us a habit of securing all our conquests by fortifying them and separ-ating them from one another. We divide nation and nation, knowledge and know-ledge, man and nature. It breeds in us a strong suspicion of whatever is beyond the barriers we have built, and everything has to fight hard for its entrance into our re-cognition.“ (Tagore 1921d, str. 17–18).

„Lichotí se jim, aby věřili, že jsou svobodní, a že mají ve svých rukou svrchovanou moc. Ale tato moc je uloupena mnoha prospěcháři a kuň je lapen ve stáji pro svůj dar svobody nad prostorem. Mysli davu je povoleno užívat si domnělé svobody, zatímco jeho skutečná svoboda je omezována na všech stranách. Jeho myšlenky jsou modelovány podle plánů organizovaných zájmů; při výběru myšlenek a tvorbě názorů je mu zamezováno buďto nějakou trestající silou, nebo stálým vemlouváním nepravd; je donucen setrvávat v umělém světě hypnotických frází. Ve skutečnosti se lid stal skladištěm moci, přitahujícím hejno dobrodruhů, kteří potajnu vybavují jeho zdi, aby jej využívali ke svým vlastním plánům.“³⁷

Situace rozdělení souvisí s lidskou svobodou. Svoboda sama je jakousi epistemologickou hodnotou, nikoliv hodnotou politickou. Proto právě politický člověk Západu, který se chce politickým prostředkem osvobodit, dosahuje opaku.

„Když člověk nerozeznává svou spřízněnost se světem, žije ve vězení, jehož zdi jsou mu cizí.“³⁸

To vyvolává otázku po původu této nesvobody, která je kontingentní funkci exkluze. Funkčním momentem reprodukcí exkluzí, je určitý typ (ne-)pochopení skutečnosti, související se zaměřováním abstraktního a konkrétního.

„Když víme, že je nám tento svět cizí, potom jeho mechanický aspekt nabývá v našich myslích na důležitosti; a potom zřizujeme své stroje a své metody abychom se s ním vypořádali a měli z něj tolik zisku, kolik nám naše znalosti jeho mechanismu umožňují. Tento pohled na věci nás nešidí, protože stroj má své místo v tomto světě. A nejen tento materiální svět, ale také lidské bytosti mohou být užity jako stroje dosahující mocných výsledků. Tento aspekt pravdy nelze ignorovat; má být poznán a ovládnut. Evropa tak učinila a dobyla bohaté žně.“³⁹

Nejde tedy základně o iluzi a nelze ani tvrdit, že by šlo o jinou situaci. Oba režimy jsou relevantní. Přesto je naprosto zjevné, že je zde zásadní odlišnost. Co je odlišné je aktuální prezentace a dynamika průběhu souvisejících funkcí. Je třeba oddělit prezentaci, zakládající se na

³⁷ *„They are flattered into believing that they are free, and they have the sovereign power in their hands. But this power is robbed by hosts of self-seekers, and the horse is captured and stabled because of his gift of freedom over space. The mob-mind is allowed the enjoyment of an apparent liberty, while its true freedom is curtailed on every side. Its thoughts are fashioned according to the plans of organised interest; in its choosing of ideas and forming of opinions it is hindered either by some punitive force or by the constant insinuation of untruths; it is made to dwell in an artificial world of hypnotic phrases. In fact, the people have become the storehouse of a power that attracts round it a swarm of adventurers who are secretly investing its walls to exploit it for their own devices.“* (Tagore 1922, str. 134–135).

³⁸ *„When a man does not realise his kinship with the world, he lives in a prison-house whose walls are alien to him.“* (Tagore 1921d, str. 26).

³⁹ *„When we know this world as alien to us, then its mechanical aspect takes prominence in our mind; and then we set up our machines and our methods to deal with it and make as much profit as our knowledge of its mechanism allows us to do. This view of things does not play us false, for the machine has its place in this world. And not only this material universe, but human beings also, may be used as machines and made to yield powerful results. This aspect of truth cannot be ignored; it has to be known and mastered. Europe has done so and has reaped a rich harvest.“* (Tagore 1922, str. 48).

abstrakci.

„Sociální svět člověka je jako nějaký mlhovinový systém hvězd, sestávající z větší části z mlh abstrakcí se jmény jako společnost, stát, národ, obchod, politika a válka. V jejich husté beztvorosti je skryt člověk a zastřena pravda.“⁴⁰

Každý z pojmů, pokud jej vezmeme za centrální, jako jsme to učinili s pojmem *politické*, se stane pólem, vůči němuž se vymezují ostatní body. Jinak řečeno, každý bod prezentuje protnutí či převrstvení funkcí jím probíhajících. Funkce jsou dynamické, zatímco prezentace mají podobu statutu. Jejich oprávněnost tkví v oprávněnosti funkcí, jejichž protnutí prezentují. Oprávněnost těchto funkcí lze potom odečíst z korelace jejich směru s prezentacemi situací, jimiž funkce procházejí. Zároveň je každá prezentace vázána k jisté situaci, již prezentuje. Tato situace je funkčně ambivalentní. V případě politické civilizace, což je jistá reprezentace situace civilizace, která je korelátem funkce exkluze a s ní souvisejících funkcí, procházejících prezentacemi exkluzivního typu a s nimi se podmiňujících, to znamená, mimo řečené, následující:

„V politickém životě moderního věku dala idea demokracie lidskému druhu víru v jedince. Ta dává každému člověku důvěru v jeho vlastní možnosti a hrdost na jeho lidství.“⁴¹

Situace je tedy zřetelně funkčně ambivalentní, v závislosti na typu její prezentace se jeví jako převrstvení určitého typu funkcí. Sledujeme-li tyto funkce v jejich průběhu a pojmenováváme-li body jejich protnutí s jinými pojmenovatelnými funkcemi, hovoříme o prezentacích jistých situací, které mohou být prezentovány současně jako situace protnutí funkcí právě opačného typu. Rozdíl mezi funkcí a prezentací je v tom, že první má průběh, zatímco druhá má rozsah. Proto je důvodné prezentaci označovat jako obraz a funkci chápat jako hudbu. Minimálním funktozem je tón, který je v silném smyslu tónem zvuku i barvy.

⁴⁰ „Man's social world is like some nebulous system of stars, consisting largely of a mist of abstractions, with such names as society, state, nation, commerce, politics and war. In their dense amorphousness man is hidden and truth is blurred.“ (Tagore 1917b, str. 36).

⁴¹ „In the political life of the modern age the idea of democracy has given mankind faith in the individual. It gives each man trust in his own possibilities, and pride in his humanity.“ (Tagore 1922, str. 80).

6. Vnitřek a vnějšek

6.1. Zdi

Zdi jsou reprezentací překřížení funkcí exkluze. Funktory exkluze jsou zvané dobrodruhy, těmi kdo prosazují ve společnosti nějaký organizovaný zájem. Jejich *ideálním typem* je Sandíp z *Domova a světa*.⁴² Vztah mezi oběma hlavními mužskými postavami románu je určen tím, že Nikhil je šlechtického původu a Sandíp byl vždy jakýmsi jeho chráněncem. Tím se podobají Gončarovovým Oblomovovi a Štolcovi⁴³, posunutým do jiné situace. Pokud by se komparace těchto dvojic držela postav, došla by zřejmě k nesnesitelnému závěru, týkající se dobrého charakteru Štolce a Oblomovovy lenosti ve srovnání s od základu špatným charakterem Sandípa a Nikhilovým poučeným životním postojem. Z komparace takového typu by ovšem zjevně neplynulo nic. V souvislosti s naším tématem může být naproti tomu zajímavá úvaha, týkající se strukturního rozdílu mezi oběma dvojicemi. Tedy rozdílu, vyplývajícího z jejich situace.

Zatímco první dvojice je západní, a Oblomov je tedy starý mládenec a outsider, zatímco Štolc, světák, má manželku, protože se to na muže jeho postavení sluší, druhá dvojice je indická. V Indii dominují domluvené sňatky, což je ostatně také případem Bimaly a Nikhila. Světák Sandíp je v takové situaci nutně outsider, svobodný (ne-ženatý) muž. Takové srovnání odkazuje opět k rozdílu mezi Západem a Východem, respektive civilizací politickou a civilizací indickou. Sandíp je funktorem exkluze, ovšem sám je již do této pozice exkludován. Sandíp je ale každopádně dobrodruh, zaujatý ve svém podniku.

Podstatná je typologie funkcí, které odlišují obraz Sandípa od obrazu Nikhila. Ta je ve výsledku výpovědí o odlišnosti systémů, které prostřednictvím těchto postav vypovídají. Stejný funkční moment, jaký se týká obrazu zdí, může být reprezentován jinak.

„Dějiny Seveřanů Evropy rezonují s hudbou moře. Toto moře není svým významem jen topografické, ale reprezentuje jisté ideály života, které stále vedou dějiny a inspirují tvorbu této rasy. V moři se příroda prezentuje těmto lidem ve svém aspektu nebezpečí, bariéry, která se zdála být ve stálé válce se zemí a jejími dětmi. Moře bylo výzvou nezkrocené přírody nezkrotné lidské duši. A člověk neustoupil; bojoval a zvítězil a duch boje v něm pokračoval. Tento boj stále udržuje; je to boj proti nemoci a chudobě, tyranii hmoty a člověka.

To se vztahuje k lidem, žijícím u moře a jezdicím na něm jako na divokém, plašícím se koni,

⁴² *Domov a svět*, román Rabíndranátha Thákura, formálně složený z povídek, jejichž nominálními autory jsou tři hlavní postavy románu, vzdělaný a urozený Nikhil, jeho žena Bimala a politický aktivista Sandíp.; název bengálského originálu Ghare-baire lze přeložit také jako *v domě a venku*.

⁴³ Gončarov 1973.

chytajícím se za jeho hřívu a nutícím ho k službě od pobřeží k pobřeží. Nalézají potěšení v obracení nepřátelských okolností silou v poslušnost. Pravda jim vyznívá ve svém aspektu dualismu, pokračujícího konfliktu mezi dobrem a zlem, který nemá smíření, který může skončit pouze vítězstvím, nebo porážkou.

Ale v rovinách Severní Indie nenalezli lidé překážky mezi svými životy a velkým životem prostupujícím vesmír. Les vstoupil do těsného živého vztahu s jejich prací a odpočinkem, s jejich denními potřebami a kontemplacemi. Nemohli přemýšlet o svém okolí jako o odděleném či nepřátelském. Tak pohled na pravdu, který tito lidé objevili, nebyl manifestací difference, ale spíše jednoty všech věcí.⁴⁴

Jednotlivé prezentace, obrazy, jsou produktem vzájemného působení funkcí, tónů. Tyto tóny jsou tóny nějakého obrazu a mají svou působnost v obraze dalším. Tóny exkluze se skládají do obrazu pevnosti jako ve hře *Tvrz*, již nelze pohnout⁴⁵. Lesný o ní píše, že je to:

„...prosaická hra... která vzbudila prudký odpor staromilců. Je to dramatická parodie na orthodoxní společnost hindickou, která je líčena jako instituce obehnaná vysokými pevnými hradbami a odříznutá od všeho vnějšího světa.⁴⁶

Tento výklad omezuje hru na explikaci metafory. Hra sama ovšem takto omezena není. Proto báseň *Divá naděje* ze sbírky *Touha srdce*⁴⁷ říká:

„Kéž moh bych někam uniknout!

Jak bohat byl by život proud!

Kde omezen jsem hradbou pout,

tam klidu pro mne není.⁴⁸

V zajetí zdí vlastního domu je nemocný chlapec Amal v *Poštovním úřadě*.⁴⁹ Ochořel totiž natolik vážně, že každý průvan jej hrozí usmrtit. Nakonec, když už stejně není naděje, rozhodne

⁴⁴ „The history of the Northmen of Europe is resonant with the music of the sea. That sea is not merely topographical in its significance, but represents certain ideals of life which still guide the history and inspire the creations of that race. In the sea, nature presented herself to those men in her aspect of a danger; a barrier which seemed to be at constant war with the land and its children. The sea was the challenge of untamed nature to the indomitable human soul. And man did not flinch; he fought and won, and the spirit of fight continued in him. This fight he still maintains; it is the fight against disease and poverty, tyranny of matter and of man. This refers to a people who live by the sea, and ride on it as on a wild, champing horse, catching it by its mane and making it render service from shore to shore. They find delight in turning by force the antagonism of circumstances into obedience. Truth appears to them in her aspect of dualism, the perpetual conflict of good and evil, which has no reconciliation, which can only end in victory or defeat. But in the level tracts of Northern India men found no barrier between their lives and the grand life that permeates the universe. The forest entered into a close living relationship with their work and leisure, with their daily necessities and contemplations. They could not think of other surroundings as separate or inimical. So the view of the truth, which these men found, did not make manifest the difference, but rather the unity of all things.“ (Tagore 1922, str. 46–47).

⁴⁵ Orig. *Ačalájatan*; překlad Vincenc Lesný.

⁴⁶ Lesný 1937, str. 171.

⁴⁷ Orig. *Mánasí*; překlad Vincenc Lesný.

⁴⁸ Lesný 1937, str. 82.

⁴⁹ Orig. *Dák ghar*; angl. *The Post Office* (Tagore 1914a, Tagore 1921c).

lékař, že se mají otevřít všechna okna v domě, aby se chlapci alespoň psychicky ulevilo přístupem světla. Amal to přijímá s povděkem a říká, že je konečně svobodný.

6.2. *Gora a Domov a svět*

Vztah vnitřku a vnějšku je podstatný v románu *Gora*. Titulní stejnojmenná postava, nejprve zanícený nacionalista, nenávidějící vše cizí v Indii, později pozná, že je sám míšenec, a depolitizuje se. Navštívil tedy brahmoistu Pareše, jehož přesvědčením (které bylo nejen přesvědčením Parešovým, ale i Rabíndranáthovým), dříve pohrdal.

„Sotva Gora vstoupil, poklonil se Parešovi, až se čelem dotkl země, a sňal prach s jeho nohou. Pareš se polekal a zvedal ho: ‚Pojď, pojd’, synu, posad’ se!’

Gora zvolal: ‚Parešbábu, nemám už žádných pout!’

‚Jakých pout?’ zeptal se Pareš udiveně.

‚Nejsem hinduista,‘ odvětil Gora.

‚Že nejsi hinduista?’

‚Ne, nejsem. Dnes jsem se dozvěděl, že jsem nalezenec z doby povstání a že můj otec byl Ir. Dveře všech chrámů od severu Indie až po jih se dnes přede mnou zavřely, nikde v žádné společnosti v celé zemi už nemám práva sedět a jíst.‘ ...⁵⁰

Určitou pozornost si zaslouhuje Gorovo zjištění, že je částečně irského původu. Ir není angličan, je *téměř* angličan, ale Irsko je v Impériu zemí porobenou, stejně jako Indie. Pomiňme Rabíndranáthovo přátelství s W. B. Yeatsem,⁵¹ které není v žádném smyslu důvodem etnicity Gorovy. S ohledem na kapitolu *Obraz a zvuk* této práce by snad byla zajímavější Rabíndranáthova záliba v irské hudbě. První možností pro skrytou identitu Gory by jistě byl původ anglický. Protože se ale o tuto možnost nejedná, je třeba zabývat se tím, proč je Gora právě částečným Irem. Důležitým momentem zde je, že Gora se v silném smyslu stává Indem v momentě zjištění, že Indem být nemůže. Celkovou strukturou jde v zásadě o iniciační román, laborující s buddhismem co do doktríny ne-vlastnictví. Gora-nacionalista má na mysli blaho Indie, která je *jeho*.

„Binaj spustil: ‚Přišel jsem se tě, Goro, na něco zeptat. Je Indie pro tebe hodně reálná? Hodně jasná? Myslíš na ni přece ve dne v noci, ale jak na ni vlastně myslíš?’

Gora nechal psaní a na okamžik se ostře zadíval Binajovi do očí; potom odložil pero, opřel se o opěradlo židle a řekl: ‚Myslím na svou Indii jako kapitán, který se plaví s lodí přes moře a při

⁵⁰ Thákur 1959, str. 426.

⁵¹ William Butler Yeats, irský básník, pacifista, laureát Nobelovy ceny za literaturu za rok 1916.

*práci i odpočinku, při jídle a pořád myslí na přístav na druhém břehu. '...'*⁵²

Otázka tedy zní přesně, zda je pro Goru Indie reálná. Odpovědí je, že je abstraktní. Napětí, produkované tímto výstupem se promítá v celé naraci, graduující až ke svému vyústění ve finále, představujícím nečekaný obrat. Poslední výstup je prohlédnutím momentu, reprodukujícího napětí, a představuje tak okamžik sebe-realizace.

*„Gorovi se v jediném okamžiku zjevil celý jeho život jako nějaký podivný sen. To, co tvořilo od dětství po tolik let základy jeho života, se rázem zřítilo. Jako by nemohl pochopit, kdo vlastně je a kde to je. Jako by za ním nebylo nic, co bylo lze nazvat minulostí, a budoucnost, která se dosud tak jasně a jednoznačně rýsovala před ním, zmizela. Jako by tu plul jen na chvíli jako kapka rosy na lotosovém listě. Neměl matku, neměl otce, neměl vlast, neměl národ, neměl jméno, neměl rod, neměl boha.“*⁵³

Výsledkem zjištění smíšeného původu je *toto já není mé já, nic z toho mi nepatří*.⁵⁴ Buddhistická nota, připodobňující Gorův život v jistém negativním stupni k životu Buddhovu, se reprezentuje i na úrovni expozice. Román se totiž začal v určitou nezaměnitelnou chvíli. Došlo k tomu tehdy, když:

*„...bylo srpnové ráno; mraky se rozptýlily a na nebi nad Kalkatou zazářilo jasné slunce.“*⁵⁵

Gora se stává Indem momentem ujištění, že jím není. Současně *není Irem, téměř angličanem*. Tím, jak se stává Irem, jímž nemůže být, stává se také Indem, jímž rovněž být nemůže. Tato situace má obousměrnou dynamiku stávání-se-přestávání, která odkazuje k ambivalenci dalšího stupně. Na jedné straně se pojí k Buddhovu vzdávání-se-získávání, na druhé straně v určitém rysu připomíná Blooma,⁵⁶ který není Irem, stejně jako není Židem.⁵⁷

Zároveň je zde reprezentována spojitost vlastnictví a politického, a naopak ne-vlastnictví a morálního v podobě určitého ambivalentního vzorce. Rozdíl mezi politickým a morálním tak není tématický, ale strukturální, protože jeho podstatou je opačná valence.

Oba *politické* romány mají v jistém smyslu opačnou dynamiku. Zatímco Bimala v *Domově a světě* se vyvíjí od člověka morálního k člověku politickému, Gora naopak dosáhne jakési perfektní politizace, krize a katarze, jejímž výsledkem je znovuzrození člověka morálního. Proto je opačné i *vyznění*, kdy první román končí *špatně*, zatímco druhý *dobře*. Je také pravda, že v prvním plánu se oba texty vztahují k jiným politickým otázkám. *Domov a svět* je v přímém vztahu k bengálskému terorismu, zatímco *Gora* k duchu nacionalismu a bojkotu zboží. Obě témata spolu

⁵² Thákur 1959, str. 27.

⁵³ Tamtéž, str. 424.

⁵⁴ Mulaparijásutta (Kozák 2006).

⁵⁵ Úvodní věta románu, konotující buddhistickou legendu o zrození Siddhárty. (Thákur 1959, str. 9).

⁵⁶ Leopold Bloom (Joyce 1999).

⁵⁷ Lyotard 2002.

však souvisejí, v *Domově a světě* Nikhil navrhuje bojkot anglického zboží.⁵⁸

Pohyb Bimaly mezi Nikhilem a Sandípem v *Domově a světě* má opačný směr, než pohyb Gory. Prvotní vztah k Nikhilovi je cele řízen úctou. Bimala sama říká:

„Vím ze své dětské zkušenosti, jak je oddanost krásná sama o sobě, ve svém vnitřním aspektu. Když má matka uspořádávala různé ovoce, pečlivě vypeckované jejíma milujícíma rukama, na bílý kamenný táč a jemně mávala svým vějířem aby odehnala mouchy, zatímco můj otec seděl u jídla, její služba by se ztratila v kráse, překračující vnější formy. I ve svém dětství jsem mohla pocítit tuto sílu. Přesahovala všechny debaty nebo pochyby nebo rozvahy: byla to čistá hudba. Jasně si pamatuji, jak po svatbě, když jsem brzy ráno opatrně a potichu vstala a sejmula prach z manželských nohou, aniž bych ho vzbudila, jak jsem v takové chvíli mohla cítit rumělkovou značku na svém čele, jak září jako jitřenka.“⁵⁹

Úcta reprezentuje a reprodukuje vazbu mezi Bimalou a Nikhilem. Neslouží však této reprodukci, tato úcta se zcela míjí s účelovostí. Když Nikhil jednou vstane příliš časně, táže se Bimaly, co že to dělá. Ona k tomu říká:

„Nikdy nemohu zapomenout na ostudu z toho, že jsem jím byla odhalena. Mohl si možná myslet, že si chci tajně vydobít zásluhu. Ale ne, ne! To nemělo co dělat se zásluhou. Bylo to mé ženské srdce, které musí vyznávat, aby mohlo milovat.“⁶⁰

Obecně je Bimala dynamickým prvkem scény Domova a světa, zatímco Nikhil a Sandíp reprezentují póly morálního a politického. Jako takoví sami představují dva obrazy, reprodukce obou režimů.

⁵⁸ Lesný 1937, str. 163.

⁵⁹ „I know, from my childhood's experience, how devotion is beauty itself, in its inner aspect. When my mother arranged the different fruits, carefully peeled by her own loving hands, on the white stone plate, and gently waved her fan to drive away the flies while my father sat down to his meals, her service would lose itself in a beauty which passed beyond outward forms. Even in my infancy I could feel its power. It transcended all debates, or doubts, or calculations: it was pure music. I distinctly remember after my marriage, when, early in the morning, I would cautiously and silently get up and take the dust of my husband's feet without waking him, how at such moments I could feel the vermilion mark upon my forehead shining out like the morning star.“ (Tagore 1919, str. 3).

⁶⁰ „I can never forget the shame of being detected by him. He might possibly have thought that I was trying to earn merit secretly. But no, no! That had nothing to do with merit. It was my woman's heart, which must worship in order to love.“ (tamtéž, str. 3).

7. Účel a oprávněnost

Sandíp a Nikhil stojí proti sobě jako funkctory scény, jejíž děje se odvíjejí z postupného převrstvování funkcí, tónů, vynucovaných předchozími tahy protistrany. Tak je tomu již od počátku. Sandípovy kroky jsou vynuceny Nikhilovým ustupováním a naopak.

„Jsou mnozí lidé, kteří se narodili pouze s posedlostí umíráním. Možná je krása, jako v západu slunce, v téhle smrti prodlévající v životě, která se je zdá fascinovat. Nikhil žije tento druh života, pokud jej lze zvát životem. Před mnoha lety jsem s ním měl o této věci skvělou při.

„Je pravda,“ řekl, „že nemůžeš dosáhnout ničeho jinak než silou. Ale co je potom tato síla? A také, co je potom toto dosahování? Síla, věřím, je silou vzdávání se.“

„Takže ty,“ zvolal jsem, „jsi zaslepený slávou úpadku.“

„Tak zoufale, jak je kuře zaslepeno úpadkem své skořápky,“ odpověděl.

„Skořápka je dosti skutečná, ale je postoupena výměnou za nehmatatelné světlo a vzduch.

Řekl bys, ubohá směna, předpokládám? ...“⁶¹

Dlužno dodat, že Sandíp je poněkud pubertálním čtenářem. Kromě vágních exkurzů v Nietzsche, které dominují jeho povídkám, podstrčí také Bimale ke čtení zřejmě psychoanalytickou publikaci, čímž celý děj dostane obrátky.

„Druhého dne jsem četl anglickou knihu, v níž jsou sexuální problémy pojednány odvážně realistickým způsobem. Nechal jsem ji ležet v hlavním pokoji. Když jsem tam pro cosi šel dalšího odpoledne našel jsem Včelku, jak sedí s touto knihou v ruce. Když uslyšela moje kroky, spěchala aby ji odložila a zakryla ji jinou knihou - svazkem básní paní Hemansové.“⁶²

Když Bimala skrývá psychoanalytickou publikaci za sbírku básní, připomíná tím svou někdejší četbu. Obecně je směr její afilace k Nikhilovi reprezentován četbou poezie. Dokud čte poezii, nesnese přítomnost Sandípa. Naopak, přichylnost k Sandípovi reprezentuje psychoanalýza,

⁶¹ *„There are many men who seem to have been born only with an obsession to die. Possibly there is a beauty, like that of a sunset, in this lingering death in life which seems to fascinate them. Nikhil lives this kind of life, if life it may be called. Years ago, I had a great argument with him on this point.*

"It is true," he said, "that you cannot get anything except by force. But then what is this force? And then also, what is this getting? The strength I believe in is the strength of renouncing."

"So you," I exclaimed, "are infatuated with the glory of bankruptcy."

"Just as desperately as the chick is infatuated about the bankruptcy of its shell," he replied. "The shell is real enough, yet it is given up in exchange for intangible light and air. A sorry exchange, I suppose you would call it?"...“ (Tagore 1919, str. 38).

⁶² *„The other day I was reading an English book in which sex-problems were treated in an audaciously realistic manner. I had left it lying in the sitting-room. As I went there the next afternoon, for something or other, I found Bee seated with this book in her hand. When she heard my footsteps she hurriedly put it down and placed another book over it--a volume of Mrs Hemans's poems.“ (tamtéž, str. 50).*

tedy četba vědecké literatury. Na katastrofálním kurzu jejího vývoje v souvislosti s jejím dalším vzděláváním se odhaluje odlišnost západního školství, založeného na mechanické vědě, jíž je nebohý student objektem, mnohokrát proklínaného Rabíndranáthem, jenž se škole v této podobě vyhýbal, a pozdějšího školství indického, jež sám zakládal z poněkud odlišných pozic.

„Evidentně, podle tohoto systému, je hlavní funkcí vzdělání umožnit nám pochopení, že žít jako člověk je skvělé, potřebovat hlubokou filosofii pro svůj ideál, poezii ke svému vyjádření a hrdinství ve svém postoji.“⁶³

Vzdělávání je podporou osobního rozvoje, podle jeho vlastních kritérií. Západní vzdělávání Rabíndranáth nenáviděl ve svých školních letech⁶⁴ a později odsunul jakožto nepotřebné, ba škodlivé. Správné vzdělání také podmiňuje či podporuje možnost říci věc dobře.

„Proto sánskrťští řečníci říkají, v poezii máme užívat slov, která mají správnou chuť, která pouze nehovoří, ale vytvářejí obrazy a zpívají. Protože obrazy a zpěvy nejsou jen fakta, jsou to osobní fakta. Nejsou jen sebou samými, ale také námi. Vzdorují analýze a mají přímý přístup k našim srdcím.“⁶⁵

To, co je řečeno dobře, je subjektivní. Takovou promluvu nelze explikovat nebo podřizovat jí vnějšímu kritériu. Síla, ženoucí Sandípa a strhávající Bimalu, je ale silou jinou, silou účelu a prostředku.

„Naše potřeby jsou stále v chvatu. Ženou se a spěchají, jsou hrubé a nemají okolky; nemají nadbytek volného času, žádnou trpělivost pro nic, než naplnění svého účelu.“⁶⁶

Síla potřeb je v Sandíповě osobě uvědomělá, jeho padoušství je systematické. Knihu, kterou Sandíp podstrčil Bimalu, a která zvrátila její základní inklinaci směrem od poezie k vědě, Nikhil kriticky komentuje.

„Nikhil přečetl titul na obálce, ale nic neřekl. ‚Tihle spisovatelé,‘ pokračoval, ‚jsou zaměstnaní se svými smetáky, zametajícími prach přívlastků, kterým lidé pokryli tento náš svět. Takže, jak jsem říkal, chci aby sis to přečetl.‘

‚Četl jsem to,‘ řekl Nikhil.

‚Takže, co říkáš?‘

‚Je to velmi vhodné pro ty, kdo se skutečně snaží přemýšlet, ale je to

⁶³ „Evidently, according to this system, the best function of education is to enable us to realise that to live as a man is great, requiring profound philosophy for its ideal, poetry for its expression, and heroism in its conduct.“ (Tagore 1922, str. 183).

⁶⁴ Opakovaně zmiňováno (Tagore 1921a).

⁶⁵ „Therefore the Sanskrit rhetoricians say, in poetry we have to use words which have got the proper taste, which do not merely talk, but conjure up pictures and sing. For pictures and songs are not merely facts, they are personal facts. They are not only them-selves, but ourselves also. They defy analysis and they have immediate access to our hearts.“ (Tagore 1917b, str. 16).

⁶⁶ „Our needs are always in a hurry. They rush and hustle, they are rude and unceremonious; they have no surplus of leisure, no patience for anything else but fulfilment of purpose.“ (Tagore 1922, str. 3).

jed pro ty, kdo se myšlení vyhýbají.‘

„Co tím myslíš?“

„Ti, kdo káží ‚Rovná práva na vlastnictví‘ nemají být zloději. Protože pokud jsou, káží lži. Pokud je vášně na vzestupu, této knize není správně rozuměno. ...“⁶⁷

Jeho odmítnutí je poučené. Ostatně, s tím také Sandíp musí počítat, když jeho protivník je: „...*věčný žák svého učitele.*“⁶⁸ Obecně je Nihilovi od počátku zřejmý Sandípův úmysl a celý příběh se tak odvíjí jako jakási zkouška jeho trpělivosti. Zatímco Sandíp se snaží rozvíjet další tahy, Nihilovi jsou všechny další variace víceméně zřejmé a jeho snahou je tyto přijímat. To je první směr prezentace situace románu. Druhý směr staví Nihila a Sandípa do rolí učitele a žáka.

V souvislosti s ním je podstatný problém legitimacy obou postojů, které reprezentují v určitém smyslu dva interpretační rámce situace. Ne tedy z hlediska čtenáře, problém čtenářské situace s nimi však souvisí. Prvotně není nic nelegitimního na Nihilově postoji. Sandíp, jehož cílem je se *také* legitimizovat oproti Nihilovi, je zásadně zloděj, uzurpátor, jehož veškerá činnost je však nutným důsledkem situace a jeho role zloděje, s níž se ostatně sám identifikuje,⁶⁹ je situací vynucena. Legitimita jeho kroků je tedy založena na jejich nevyhnutelnosti. Postavení Sandípa v základní situaci je neudržitelné a vyžaduje si legitimizaci, jejímž průběhem je však nutně jediné postupná de-legitimizace situací určeného soupeře. Jde o jakousi kontinuální zradu tragických rozměrů, nevyhnutelnou v každém jejím kroku, jako osudy Átreovců. Čtenář tak stále stojí mezi oběma póly situace, podobně jako Bimala. Vzorec legitimacy vynucuje celkovou interpretaci situace z hlediska čtenáře ve smyslu neochoty akceptovat postupující tahy Sandípa a neschopnosti akceptovat ustupující tahy Nihila. Bimala je v tomto smyslu protipólem čtenáře, když je dynamickým katalyzátorem jednotlivých tahů a postupu situace, a tím prostorem syntetizace poučení čtenáře o bezúčelnosti účelovosti a slabosti síly.

V románu *Gora* je situace mezi politickým a mravním člověkem coby žákem a učitelem stejná, ale explicitně definovaná. Zatímco *Gora* je student, jeho protivník *Pareš* je brahmoistický učitel. Zlomový moment, kdy *Gora*, dosud puzený k opozici vůči brahmoismu, zjistí, že je míšenec, vede k rychlé katarzi na závěrečných několika stranách románu. *Gorovi*, který prohlíží své

⁶⁷ „Nihil read the title on the cover, but said nothing. "These writers," I continued, "are busy with their brooms, sweeping away the dust of epithets with which men have covered up this world of ours. So, as I was saying, I wish you would read it."

"I have read it," said Nihil.

"Well, what do you say?"

"It is all very well for those who really care to think, but poison for those who shirk thought."

"What do you mean?"

"Those who preach 'Equal Rights of Property' should not be thieves. For, if they are, they would be preaching lies. When passion is in the ascendant, this kind of book is not rightly understood." ...“ (Tagore 1919, str. 55).

⁶⁸ „...perpetual pupil of the schoolmaster“ (tamtéž).

⁶⁹ Opakovaně a graduovaně ve všech svých povídkách.

dosavadní blouznění, nezbyvá, než být také brahmoistou. Postup tahů, odvíjejících se mezi stranami, je opět opačný než v *Domově a světě* a dotýká se právě problému legitimacy jednotlivých pólů situace. Podezření ohledně oprávněnosti Gorových postupů stoupá kontinuálně, ale holá nesmyslnost jeho militantního nacionalismu se odhaluje náhle. Zatímco v *Domově a světě* je poměr legitimacy postojů obou stran určen od počátku a děj se od něj v jednotlivých tazích nutně odvíjí, v románu *Gora* se neoprávněnost protagonistovy inklinace k nacionalismu odhalí až s koncem.

Určité podezření jistě již z počátku vyvolá, že:

„...jeho pleť byla nepěkně bílá, nebylo v ní ani stopy po zjemňující hnědi. Byl téměř šest stop vysoký, měl hranaté kosti a ruce mohutné jako tygří tlapy; jeho hlas byl tak drsný a hluboký, že se ho člověk mimoděk ulekl. I jeho obličej byl jaksi nadměrně veliký a příliš robustní; kosti čelistí a brady byly jako odolné závory pevnostní brány, nad očima jsi nespátřil téměř žádné obočí a široké čelo bylo protaženo až k uším. Rty měl úzké a sevřené; a nos čněl nad nimi jako šavle. Jeho oči byly drobné, ale pronikavé; zdálo se, že jejich pohled míří jako hroty šípů do nedohledných dálav, ale umí se stejně dobře v okamžiku jako blesk zabodnout do nejbližšího předmětu. Goru nebylo možno označit právě za krasavce, každý si ho však musel povšimnout, nebylo možno jej přehlédnout.“⁷⁰

I přes tento svůj monstrózní vzhled nakonec Gora prohlédne a obrátí se k náboženskému, lidskému postoji. Dojde k tomu působením text ustavujících sil a se stejnou nevyhnutelností, s jakou dojde k Nikhilově smrti z rukou běsnících venkovanů.

⁷⁰ Thákur 1959, str. 15.

8. Umění a (ne-)skutečnost

„Ve skutečnosti je jediný lidský pokrok souběžný s tímto rozšířením dosahu pocitu. Veškerá naše poezie, filosofie, věda, umění a náboženství slouží rozšiřování obzoru našeho vědomí k vyšším a rozsáhlejší sféram. Člověk nezíská práva zábořem většího prostoru, ani vnějším řízením, ale jeho práva se rozšiřují jen potud, pokud je skutečný a jeho realita je měřena obzory jeho vědomí. Musíme nicméně za toto dosažení svobody vědomí platit. Jaká je její cena? Je to vzdání se sebe sama. Naše duše se může skutečně realizovat jen popřením sebe sama.“⁷¹

Tak se Gora musí pod tlakem nevyhnutelné skutečnosti vzdát konstrukce své vlastní, vlastenecké, osobnosti, jíž patřila Indie i každý rozhovor. Morální člověk je člověk vzdávající se nároku. Má také svůj projev, jímž je tvorba.

„Přirozenost je krása projevu. Vyžaduje ke své dokonalosti trpělivost, sebekontrolu a příjemné prostředí. Protože skutečnou urozeností je tvorba, jako obraz, jako hudba. Je to harmonické mísení⁷² hlasu, gesta a pohybu, slov a činu, v nichž se vyjadřuje velkorysost provedení. Odhaluje člověku jeho samého a nemá žádný skrytý účel.“⁷³

Tvorba je mísení, převrstvování, heterogenních režimů. Není vyjadřováním, vedeným za nějakým účelem a majícím nést předem zřejmý smysl, ale odhalováním svého vlastního smyslu přirozeným způsobem.

„Proto nebudu definovat umění, ale budu se tázat sám sebe stran smyslu jeho existence, a pokoušet se zjistit, jestli vděčí za svůj původ nějakému sociálnímu účelu, nebo potřebě nasycení našeho estetického požitku, nebo jestli vzešlo z nějakého impulzu exprese, který je impulzem našeho bytí o sobě.“⁷⁴

Definice je pevná, stanovuje hranici mezi uměním a ne-uměním. Umělec je géniem převrstvování, nepracuje tak, že by určoval hranice. Obraz a hudba vznikají mísením, které je svou strukturou analogické životnímu postoji přirozeného člověka. Je tedy konkluzivní, nikoliv

⁷¹ „In fact, the only true human progress is coincident with this widening of the range of feeling. All our poetry, philosophy, science, art, and religion are serving to extend the scope of our con-sciousness towards higher and larger spheres. Man does not acquire rights through oc-cupation of larger space, nor through ex-ternal conduct, but his rights extend only so far as he is real, and his reality is mea-sured by the scope of his consciou-ness. We have, however, to pay a price for this attainment of the freedom of consciou-ness. What is the price? It is to give one's self away. Our soul can realise itself truly only by denying itself.“ (Tagore 1921d, str. 43).

⁷² „...blending...“ lze přeložit také jako překrývání.

⁷³ „Civility is beauty of behaviour. It requires for its perfection patience, self-control, and an environment of leisure. For genuine courtesy is a creation, like pictures, like music. It is a harmonious blending of voice, gesture and movement, words and action, in which generosity of conduct is expressed. It reveals the man himself and has no ulterior purpose.“ (Tagore 1922, str. 3).

⁷⁴ „Therefore I shall not define Art, but question myself about the reason of its existence, and try to find out whether it owes its origin to some social purpose, or to the need of catering for our aesthetic enjoyment, or whether it has come out of some impulse of expression, which is the impulse of our being itself.“ (Tagore 1917b, str. 7).

exkluzivní, proto umělec nedefinuje hranice umění, ale vztahuje se k němu otázkou.

Druhý obraz hry *Pochod věků*,⁷⁵ zvaný *Zasvěcení básníkovo*⁷⁶ pojednává tuto problematiku ve formě dialogu mezi králem a básníkem. Podobný dialog se odehrává také ve hře *Jarní hra*:

„Král: ‚Pozorumím smyslu toho, co jsi napsal?‘

Básník: ‚Co jsem napsal, musí být přijato tak, jak to je. Řekl jsem přece, že vše to je jako flétna, která tu je, ne aby se jí rozumělo, nýbrž aby se jí naslouchalo.‘...“⁷⁷;

Umění je tedy monument, nikoliv dokument. Nemá žádný důvod vzniku. Je lhostejno, zda Rabíndranáth píše, skládá, maluje. Tyto procesy nejsou odlišné zvolenými prostředky, protože umění si prostředky volí samo.

„Každý předmět na tomto světě hlásá prý němým náznakem linie a barvy, že není jen pouhou abstrakcí, nýbrž že skutečně je. Linií a barvou umělec vytváří jazyk nepochybné skutečnosti. Linií a barvou chtěl též Thákur vyjádřit, co jeho jinak bohatý slovník literární slovem nezpodobnil.“⁷⁸

Proto také není možné cokoliv vydělit na základě vnějšího kritéria, ale pouze nahlédnout vnitřní kritérium ustavení určité *umělecké* skutečnosti.

První obraz hry *Pochod věků*, nazvaný *Provaz vozu*⁷⁹, zdánlivě tematizuje poněkud jiné téma. Vůz, na němž je umístěno božstvo, a který je tažen věřícími, zapadne. Ač se jej postupně pokouší vytáhnout stále více lidí, vysoké kasty, kněží i král, vůz se nechce pohnout. Teprve na zásah básníka se tažení vozu ujmu příslušníci nízkých kast, kteří zvrátí situaci. Bylo by snad relevantní jednoduché shrnutí Vincence Lesného, že jde, nebýt druhého obrazu hry, o hru, obírající se jednoznačným problémem:

„...starým problémem o kastovních poměrech indických.“⁸⁰ První obraz *Pochodu věků* se také opakuje ve formě hry *Vůz času*,⁸¹ obsahující vyjádření samotného básníka, že zapadlým vozem by mohlo pohnout také jeho slovo.

„Velebněz: ‚A jakou silou chceš ty táhnout Vůz? Vysvětli nám to!‘

Básník: ‚Ne silou těla, jen silou rytmu‘...“⁸²

Přítomnost tematiky kast nelze jistě popírat a tyto hry k ní nepochybně směřují. Zde je ale podstatné pojednat důvod, proč k ní směřuje, a ten není vnější, sociální. Jde o důvod vnitřní, o

⁷⁵ Orig. *Káler džátra*; překlad Vincenc Lesný; do angličtiny se překládá jako *The Journey of Time*.

⁷⁶ Orig. *Kabir dikšá*; překlad Vincenc Lesný.

⁷⁷ Citováno již v záhlaví Úvodu; překlad Vincenc Lesný (Lesný 1937, str. 200).

⁷⁸ Tamtéž, str. 306.

⁷⁹ *Rathér raší*; překlad Vincenc Lesný.

⁸⁰ Lesný 1937, str. 300.

⁸¹ Z roku 1932.

⁸² Thákur 1958, str. 271.

specifickou dějinnou konkluzi, jejímž nutným výsledkem je toto rozšíření dosahu pocitu Indů, jehož katalyzátorem je rytmus.

Hra tak spojuje umění a náboženství. Jednak explicitně, když první obraz pojednává o náboženské slavnosti, zatímco druhý je dialogem, v němž básník rozmlouvá o umění. Pak také implicitně, protože je to právě akt konkluze, umělecký akt, který si vyžaduje zahrnutí exkludovaných, a jediný pohne vozem. V zásadě se tak hra láme na výstup aktivní a pasivní ve vztahu k momentu svého vlastního středu, jímž je skutečnost tvorby, jejíž podoba je právě tou jedinou možnou.

Sociální apel je sekundární, patří do řádu vynuceného, produktu situace. Jeho principem je inkluze a jako takový odkazuje přímo k brahmoismu. Respektive, hra Pochod věků celkově ilustruje nevyhnutelnost brahmoistického životního postoje básníka, jenž je zasvěcován ve dvou fázích, fázi jemu vnější, kdy jeho postavy musejí konat, a fázi kritické, v níž se básník obrací zpět k středu tohoto konání.

9. Muž a žena

9.1. Baul

Básníkův hlas je jako flétna, která je v bengálském prostředí středobodem mnoha kulturních asociací. Hudba a slovo jsou nerozdělitelné v učení bráhmanů. Flétna specificky však souvisí hlavně s příběhem Kršny a Rádhy, a tedy s bengálským kultickým prostředím a vztahem muže a ženy. Dále flétna patří mezi obvyklé hudební nástroje baulů, potulných bardů bengálského venkova.

„Žijí mimo společenské uznání a jejich vlastní záhadnost jim pomáhá v hledání, z přímého zdroje, osvícení, po němž duše prahne, věčné světlo lásky. Bylo by absurdní tvrdit, že je malý rozdíl mezi Buddhismem a náboženstvím těchto jednoduchých lidí, kteří nemají žádný metafyzický systém, který by podporoval jejich víru. Ale mým úmyslem při těsném srovnání těchto dvou náboženství, která zdánlivě patří k protilehlým pólům, je vyzvihnout jejich fundamentální jednotu. Obě věří v naplnění, kterého je dosahováno tím, že jsme láskou osvobozeni z nadvlády sebe sama.“⁸³

Celkově je ovšem víra baulů zřejmě bližší bengálským vaišnavským básníkům, jimž se Rabíndranáth v mládí dosti věnoval. Nicméně, tematika jejich zpěvů se přímo dotýká zde pojednávaného. Rabíndranáth si jako zázrakem zapamatoval první baulskou píseň, kterou v životě uslyšel.

„První řádku lze přeložit takto: ‚Kde ho potkám, Muže svého Srdce?‘ Tato fráze, ‚Muž mého Srdce,‘ není příznačná pro tuto píseň, ale obvyklá v sektě baulů. Znamená, že, pro mě, nejvyšší pravda vši existence je v rozkrytí Nekonečna mého vlastního lidství.

‚Muž mého Srdce,‘ pro bauly, je jako perfektně naladěný božský nástroj. Dává výraz nekonečné pravdě hudby a života. A touha po pravdě, která je v nás, kterou jsme ještě nepoznali, vytryskne v následujícím baulském zpěvu:

Kde ho potkám, Muže svého Srdce?

Je mi ztracen a já jej hledám, putuje od země k zemi.

Jsem netečný k měsíčnímu východu krásy,

která má osvětlit můj život,

kterou toužím spatřit v plnosti zrění, v radosti srdce.“⁸⁴

⁸³ „They live outside social recognition, and their very obscurity helps them in their seeking, from a direct source, the enlightenment which the soul longs for, the eternal light of love. It would be absurd to say that there is little difference between Buddhism and the religion of these simple people, who have no system of metaphysics to support their faith. But my object in bringing close together these two religions, which seem to belong to opposite poles, is to point out the fundamental unity in them. Both of them believe in a fulfilment which is reached by love's emancipating us from the dominance of self.“ (Tagore 1922, str. 76).

⁸⁴ „The first line may be translated thus: "Where shall I meet him, the Man of my Heart?" This phrase, "The Man of

Muž mého srdce je především totožný s Životním božstvem⁸⁵ Rabíndranátha Thákura, které se objevuje v básnické sbírce *Zlatý člun*.⁸⁶ Lesný jeho podstatu vysvětluje následovně:

„Zdá se nám, jako by místy jeho básnická vise byla inspirována hrou jakéhosi mysteria. Vinou toho, že některé nynější básnické motivy zdánlivě ztrácejí jasnost halíce se v mlhu jakési tajemnosti, je nová koncepce Thákurova, která dává zvláštní intonaci některým jeho básním. Již staré upanišady rozlišují v člověku onoho činitele, který slyší a vidí, od božské podstaty člověka, emanace velké božské jednoty, spojujícího to článku mezi tímto životem a životy minulými i budoucími.⁸⁷ Básník nazývá tuto božskou podstatu ‚džíbandébatá‘ nebo ‚pránér débatá‘⁸⁸ (božstvem života). Božstvo toto je podílníkem a spolu soudcem jeho skutků, a proto se k němu básník často obrací.“⁸⁹

Životní božstvo, Muž mého Srdce, je momentem odhalení skutečnosti. Proto, podobně jako král v Pochodu věků poslouchá básníka, přichází za baulem v písni s prosíkem dokonce Král Králů.

„Proč jsi přišel žebrat od žebráka, ó Králi Králů?

*Mé Království je chudé na to, co chci od něj, můj milý, a já
na něj čekám v zarmoucení.*

Jak dlouho jej necháš čekat, ó ubožáku,

kdo čekal na tebe po věky v mlčení a pokoji?

Otevři svou bránu a učiň právě tento okamžik vhodným k sjednocení.“⁹⁰

Rozkrytí skutečnosti, o které Král Králů žádá žebráka, je otevřením brány, již připomínají ústa Gory. Brány, jež se otevře ve hře *Tvrz, již nelze pohnout* exkludovaným, analogicky s průběhem *Pochodu věků*. Baul je na cestě a pokračuje od zpěvu ke zpěvu. Baul je cesta a jeho zpěv je překročení. Jeho život je životem za hradbami, je nomádský, vně hradeb. Jeho život směřuje k

my Heart," to the Baül, is like a divine instrument perfectly tuned. He gives expression to infinite truth in the music of life. And the longing for the truth which is in us, which we have not yet realised, breaks out in the following Baül song:

*Where shall I meet him, the Man of my Heart?
He is lost to me and I seek him wandering from land to land.*

*I am listless for that moonrise of beauty,
which is to light my life,
which I long to see in the fulness of vision, in gladness of heart.“*

Rabíndranáth sám nepřekládá do angličtiny ve verších. (tamtéž, str. 78–79).

⁸⁵ *Džíbandébatá* je Rabíndranáthův pojem pro osobní božstvo, v souladu s běžným beng. významem slova.

⁸⁶ *Sonár tarí*; v překladu Vincence Lesného.

⁸⁷ Tato Lesného interpretace pojmů átman a puruša z upanišad je ovšem přinejmenším sporná, viz Oldenberg (1997).

⁸⁸ Od sánskr. *prāṇa* (प्राण), čes. dech, životní síla.

⁸⁹ Lesný 1937, str.103–104.

⁹⁰ *„What hast thou come to beg from the beggar, O King of Kings?
My Kingdom is poor for want of him, my dear one, and I
wait for him in sorrow.*

*How long will you keep him waiting, O wretch,
who has waited for you for ages in silence and stillness?
Open your gate, and make this very moment fit for the union.“* (Tagore 1922, str. 84).

vyššímu spojení.

Životní božstvo v titulní básni sbírky *Zlatý člun* přichází sklídit úrodu básníkovy života. Tajemná, básníkovi povědomá postava, připluje po řece a přirazí k poli, kde chudák autor dřel celý rok, aby sklídl rýži. Po dobře odvedené práci nezbyvá, než vydat úrodu tomuto mysterióznímu hostu.

*„Co sbíral jsem tak dlouhý čas
na břehu řeky zas a zas,
to všechno dnes jsem tobě dal,
nic jsem si nenechal...“⁹¹*

Oproti názoru Dušana Zbavitele se ovšem nejedná ani o povzdechnutí nad těžkým životem na venkově, ani o kritiku vykořisťování bengálského zemědělce⁹². Motiv setby a sklizně a tajemná mysteriózní postava, plující na zlatém člunu, aby sklídila plody básníkovy života souvisejí jednoznačně s motivy baulských zpěvů.

„V Bengálsku ženy, koupající se v řece, často používají obrácená vědra, aby na nich plovaly při plavání a básník užívá tohoto jevu k svému podobenství:

*Je štěstí, že jsem prázdným člunem,
Protože když plaveš, plovu při tobě.
Tvé plné čluny jsou ponechány na prázdném břehu, jsou k užitku;
Ale já jsem unášen v řeku v tvých pažích a tančím
do rytmu úderů tvého srdce a dmutí vln.“⁹³*

V tomto zpěvu je básník v roli plováku, vozíčího koupající se ženu po některé z četných vodních ploch Bengálska. Složitější je otázka, zda je tedy v roli muže. U jiných baulských zpěvů lze jasně říci, že mužem je Muž mého Srdce a v kýženém spojení je to baul, kdo je jeho polem, jeho cestou, jeho břehem atd.

„...funkce ženy je pasivní funkcí půdy.“⁹⁴

Proto je zde tedy baul a básník v daném vztahu v úloze ženy vůči ženě, plovoucí na něm.

Tato situace baula ale není definitivní, baul žije vně hradeb.

⁹¹ (Lesný 1937, str. 106); V duchu Lesného kritické metody by se patřilo poznamenat, že překlad téhož autora zde v mnohých rysech připomíná našeho J. V. Sládka.

⁹² Zbavitel 1961.

⁹³ „In Bengal the women bathing in the river often use their overturned water jars to keep themselves floating when they swim, and the poet uses this incident for his simile:

*It is lucky that I am an empty vessel,
For when you swim, I keep floating by your side.
Your full vessels are left on the empty shore, they are for use;
But I am carried to the river in your arms, and I dance*

to the rhythm of your heart-throbs and heaving of the waves.“ (Tagore 1922, str. 82–83).

⁹⁴ „...woman's function is the passive function of the soil.“ (Tagore 1917b, str. 172).

„Muž využil své poměrné svobody vůči fyzickým a emocionálním vazbám a kráčel nezatížen směrem ke svému rozšíření hranic života.“⁹⁵

Mystické sjednocení je jeho penetrací dovnitř tajemství, ač se tak děje přirozeně až poté, co mu ji Muž jeho Srdce dopřeje, a zásadně na základě jeho výběru. Situace je tedy složitější. Baul je mužem v tom smyslu, že vede neuspořádaný nomádský život, a hledá, kde by našel. Když se to podaří, pronikne dovnitř tajemství. Tento příslib je také samotným důvodem jeho samotářského bloumání světem. Na druhou stranu je ženou v tom smyslu, že v okamžiku mystického spojení je to Muž jeho Srdce, kdo se ujímá aktivity, zatímco nebohý asketa je zde akceptorem. Podobně i Rabíndranáth žádá:

„Bud' milostiv, když prosím, abys mne též s sebou vzal.“⁹⁶

Zlatý člun je však v tu chvíli pln naložené žně, což opět role obrací. Protnutí je zde tedy dvojí. Jednak spojení muže a ženy, za druhé pak otočení jejich rolí. První rovina konkluze má přítom charakter časový a je předmětem očekávání, či hledání, podle toho, v jaké roli je situován básník v počáteční fázi zpěvu. Konkluze sama ovšem nemá žádný průběh, je to *καιρός*, šťastná chvíle. Druhá rovina konkluze má v podobném smyslu charakter prostorový, když síly, které se v prostoru spojení setkávají, mění celkovou organizaci tohoto prostoru tak, že jednotlivé subjekty, které do aktu vstupují, ztrácejí kontakt se silou je utvářející ve prospěch síly opačné. Tento prostor je přítom definován právě a pouze jejich překřížením, takže nemá rozsah ve stejném smyslu, v jakém nemá okamžik konkluze průběh. Travestie příležitosti tedy uskutečňuje rozpuštění subjektu.

9.2. Čitra

Toto mystérium je společné baulům a asketickým transvestitům.⁹⁷ Je také přítomné v příběhu Kršny a Rádhy, kde dívka v nevinném avátorovi jemného vzhledu odhalí muže svého srdce, když slyší hlas jeho flétny, a následně jej svede. Stejně tak v Rabíndranáthově hře Čitrángadá,⁹⁸ jejímž základem je *Mahábháratá* I.215. Dávny prapředek jejího protagonisty, krále Čitraváhany, měl potíže se spložením potomstva. Jeho askeze ale udělala dojem na všemocného boha Šivu a dostalo se mu syna. Stejně se mělo stát i všem jeho potomkům, v každé generaci se měl narodit právě jeden syn. U Čitraváhany je však tato série přerušena, narodí se mu dcera Čitrángadá. Vychovává ji však jako syna. Jde tedy o dvojí přeložení. Dcera, narozená místo syna, je vychovávána jako syn, ne jako

⁹⁵ „Man took advantage of his comparative free-dom from the physical and emotional bondage, and marched unencumbered towards his exten-sion of life's boundaries.“ (tamtéž, str. 170).

⁹⁶ Lesný 1937, str. 106.

⁹⁷ Tzv. hidžra; indický asketický kult potulných transvestitů, nedílnou součástí jejich života je výkon homosexuální prostituce.

⁹⁸ Z roku 1914; psána blankversem a překládaná jako *Čitra*, do angličtiny jako *Chitra* (Tagore 1916a).

dcera. Později, při stopování antilopy, potká Pánduovce Ardžunu. Přirozeně se do tohoto héraa zamiluje, ale v důsledku svého poněkud zmužilého vzhledu v něm sama cit nevyvolá. Na druhý boží zásah dochází k dalšímu přeložení a Čitrángadá se na jeden rok promění v nejkrásnější z žen. Čitrángadá přitom přislíbí bohům, že za dar krásy, která by svedla Ardžunu, přijme i strasti pozdějšího života. Ardžuna následně svodům její krásy podlehne, nehledě na to, že ho Čitrángadá neustále varuje, že jde jen o mámení. Když se přiblíží lhůta, po níž božské kouzlo vyprchá, tráví spolu milenci poslední noc. Ardžuna si postěžuje, že dříve se po okolí pohybovala jakási bojovná Čitrángadá a ochraňovala domorodé obyvatelstvo, ale že nikdo neví, kam zmizela, takže kšátrijské povinnosti zbyly jen na něj. Čitrángadá se jej tedy zeptá, jestli by mu nevadilo, kdyby její krása vyprchala. Ardžuna jí na to odpoví, že stejně neví, jaká skutečně je, a chce poznat její nitro, ne jen vnějšek. V tu chvíli pochopí a kouzlo bohů vyprchá. Čitrángadá před ním stane v mužském šatě a s ženským srdcem a slíbí mu povít syna.

Tento syn je tedy dalším řadě Čitraváhanova rodu a status héraa Ardžuny, respektive jeho milenky, je tak možno chápat jako *ἐπίκληρος*.⁹⁹ Linie synů byla přerušena a znovunastolena tím, že se Čitrángadá vzdala svého ženství a byla přijata Ardžunou jakožto muž i žena současně. Celý příběh je permanentním překládáním rolí, jakousi stupňovanou travestií, opakovaně iniciovanou vzdáváním se získaného a vrcholící šťastným okamžikem záměny pohlaví v loži největšího z Pánduovců, která teprve znovunastolí původní situaci. Obrazem této situace je sám Šiva, který stojí na jejím počátku.

*„To je bůh Šiva, v jehož přirozenosti je Párvatí, věčná Žena, vždy smísena s asketickou čistotou lásky. Sjednocené bytí Šivy a Párvatí je dokonalým symbolem věčného v manželské lásce muže a ženy. Když básník otevírá své drama invokací tohoto Ducha božského Sjednocení, je evidentní, že toto v sobě obsahuje zprávu, se kterou vítá svou královskou návštěvu.“*¹⁰⁰

Rabíndranáth zde referuje k Bálmikímu,¹⁰¹ předobrazu všech básníků. Šiva a Párvatí jsou jedna bytost v ohledu jejich Spojení. Pár muž-žena reprezentuje vztah aktivity a pasivity, který je nerovnoměrný.

*„Žena uskutečnila mystérium života ve svém dítěti důvěrněji, než tak učinil muž.“*¹⁰²

Žena je centrálním prostorem mystéria spojení. Proto je její hodnota v jistém smyslu větší, protože žena je nositelkou samotného spojení, v němž je hodnota obou.

⁹⁹ viz Vernant 2004.

¹⁰⁰ „This is the God Shiva, in whose nature Parvati, the eternal Woman, is ever commingled in an ascetic purity of love. The unified being of Shiva and Parvati is the perfect symbol of the eternal in the wedded love of man and woman. When the poet opens his drama with an invocation of this Spirit of the Divine Union it is evident that it contains in it the message with which he greets his kingly audience.“ (Tagore 1922, str. 55–56).

¹⁰¹ Sanskr. vālmīki, वाल्मीकि; legendární autor eposu Rámájana.

¹⁰² „Woman has realized the mystery of life in her child more intimately than man has done.“ (Tagore 1917b, str. 26).

„Když si samci hoví v bojovném sklonu se vzájemně zabít, Příroda to přehlídí, protože, řečeno ve srovnání, samice jsou nepostradatelné ke svému účelu, zatímco samci jsou stěží zapotřebí. Protože má ekonomickou povahu, nestará se zvláště o hladová mláďata, která jsou hašteřivě nenasytná, a která posud velmi málo přispívají ke splácení účtů Přírody. Proto jsme ve světě hmyzu svědky fenoménu samic, ujímajících se udržování populace samců na holé limitě nutnosti.“¹⁰³

Je tomu tak proto, že žena má svůj účel sama v sobě, zatímco účel muže je jemu vnější.

V případě Gory se tento vztah projevil v modalitě *mater certa pater incertus*. V *Domově a světě* je Bimala přímo nazývána Včelkou a její tchýně, Nikhilova matka, je Včelí královna. Trubec Sandíp krouží okolo úlu a vyvolává zmatek. To, co reprodukuje oprávněnost Nikhilova postavení, je jeho ustupování, vzdávání se nároku. Tím se Nikhil vzdává svého mužství ve prospěch Bimaly, která se tak stává mužem. Nedochozí ovšem k mystické konkluzi principů, protože prostor jejich vztahu je decentrován gravitací Sandíповých tahů. Místo konkluze přichází konfuze.

„Samotná psychologie muže a ženy stran jejich vzájemného vztahu se mění a stává se psychologií primitivních svářících se prvků, spíše než lidskosti, hledající svou úplnost ve sjednocení, založeném na vzájemném vzdávání se. Protože prvky, které ztratily své živé pouto reality, ztratily smysl svojí existence. Jako částičky plynu, vtlačené do těsného prostoru, vstupují do ustavičného konfliktu jedna s druhou, dokud neprotrhnou samotné uspořádání, které je drží v jejich poutu.“¹⁰⁴

Expozice *Domova a světa* prezentuje jednotu Nikhila a jeho ženy, jež je právě jednotou vzájemného vzdávání se. Naopak konečné vyústění v Nikhilovu smrt je výsledkem pokračující, vrstvicí se konfuze. Každá situace muže a ženy má nutné vyústění buďto v konkluzi, nebo v konfuzi. Konkluze je momentem obnovení rovnováhy, zatímco konfuze je momentem zvrácení.

Ke zvrácení rovnováhy může dojít působností vnějšího tělesa, jímž je Sandíp v *Domově a světě*, nicméně, pouze tehdy, když to fyzika situace dovoluje. V povídce *Čaruláta* manžel, vzdělaný moderní Kalkat'án, nemá pro zaujetí ve vydávání bengálských novin čas se své ženě dostatečně věnovat. Tento problém částečně vyřeší jeho mladší bratr, který se vrátí domů. S Čarulátou tráví dlouhé hodiny a soutěží s ní v psaní. Ukáže se, že její literární talent je ovšem nakonec výraznější

¹⁰³ „Když si samci hoví v bojovném sklonu se vzájemně zabít, Příroda to přehlídí, protože, řečeno ve srovnání, samice jsou nepostradatelné ke svému účelu, zatímco samci jsou stěží zapotřebí. Protože má ekonomickou povahu, nestará se zvláště o hladová mláďata, která jsou hašteřivě nenasytná, a která posud velmi málo přispívají ke splácení účtů Přírody. Proto jsme ve světě hmyzu svědky fenoménu samic, ujímajících se udržování populace samců na holé limitě nutnosti.“ (tamtéž, str. 167).

¹⁰⁴ „The very psychology of men and women about their mutual relation is changing and becoming the psychology of the primitive fighting elements, rather than of humanity seeking its completeness through the union based upon mutual self-surrender. For the elements which have lost their living bond of reality have lost the meaning of their existence. Like gaseous particles forced into a too narrow space, they come in continual conflict with each other till they burst the very arrangement which holds them in bondage.“ (Tagore 1918, str. 10).

než ten jeho, přesto, že jako bengálská manželka přirozeně nestudovala na univerzitě.

Mladší bratr vstupuje do vnitřního domu, tak jako Sandíp v *Domově a světě*. Vnitřní dům se v Rabíndranáthových vzpomínkách z mládí pojí s nevýslovným tajemstvím.¹⁰⁵ Hranice vnitřního domu jsou hranicemi mužského a ženského světa. Vnitřní dům je středem světa muže, jehož je domem. Současně je ale právě prostorem ženy. Čaruláta se cítí opuštěná a soutěž v psaní jí konečně dá energii do života.

„Ale pokud žena začne věřit, že je, ačkoliv biologicky je její funkce odlišná od (funkce) muže, psychologicky s ním totožná; pokud se svět ve svém smýšlení stane exkluzivně mužským, potom bude zanedlouho omezen na naprostou povrchnost. Protože život nalézá svou pravdu a krásu ne v nějakém nadsazování stejnosti, ale v harmonii.

Pokud by povaha ženy byla totožná s mužovou, pokud by Eva byla pouhou tautologií Adama, dalo by to povstat pouze monotónnímu přebytku. Ale to, že taková nebyla, bylo prokázáno vyhnáním ze stvořeného ráje, které zajistila. Měla instinktivní moudrost, aby pochopila, že jejím úkolem je pomoci jejímu druhovi stvořit jejich vlastní ráj na zemi, jehož ideál měla podporovat svým životem, jehož materiály měly být vyprodukovány a sebrány jejím druhem.“¹⁰⁶

Nicméně, Čaruláta, podobně jako Bimala, je v situaci, vynucující si její posun vně Vnitřní dům, její obsazování území, uvolňovaného manželem, ač v každém z případů z jiného důvodu, tedy, v případě povídky Čaruláta z důvodu manželovy zaneprázdněnosti a v případě *Domova a světa* právě z toho důvodu, že Nikhil si je dobře vědom toho, že zákon Sjednání muže a ženy není podřízen zákonu výkonu.

Další problém v povídce Čaruláta tkví v tom, že mladší bratr je v Bengálsku podřízen staršímu bratrovi stejně jako manželka, a že tito jsou tedy v rolích sourozenců, jejichž otcem je starší bratr-manžel. Incestní potenciál se zde realizuje infantilismem, zanedbávajícím, či vytěsňujícím pohlavnost. Soutěžení je zprvu soutěžením o Jeho přízeň (jakožto kritika a vydavatele). Postupně ale získává svou vlastní osu a odehrává se již pouze mezi soutěžícími.

Dochází tak k vyosení původního centra gravitace excentrické situace soutěžení, jímž je manžel Čaruláty. Výsledná difuze brání restituci momentu konkluze, převrstvení linií, protože tyto jsou rozostřené. V momentě difuze je konkluze nahrazena konfuzí. Tato konfuze je speciální i

¹⁰⁵ Opakovaný motiv Rabíndranáthových listů (Tagore 1921a).

¹⁰⁶ *„But if woman begins to believe that, though biologically her function is different from that of man, psychologically she is identical with him; if the human world in its mentality becomes exclusively male, then before long it will be reduced to utter inanity. For life finds its truth and beauty, not in any exaggeration of sameness, but in harmony. If woman's nature were identical with man's, if Eve were a mere tautology of Adam, it would only give rise to a monotonous superfluity. But that she was not so was proved by the banishment she secured from a ready-made Paradise. She had the instinctive wisdom to realise that it was her mission to help her mate in creating a Paradise of their own on earth, whose ideal she was to supply with her life, whose materials were to be produced and gathered by her comrade.“* (Tagore 1922, str. 157–158).

obecná současně. Jedná se o specifickou prezentaci situace, v níž se nachází Čaruláta. Současně se jedná o obecnou tendenci, o vychýlení a tedy excentricitu situace muže a ženy v obecném smyslu, o moderní situaci muže a ženy.

„V současné fázi dějin je civilizace téměř exkluzivně mužská, (je to) civilizace síly, v níž byla žena odvržena stranou, do stínu. Proto ztratila svou rovnováhu a pohybuje se čile od války k válce. Její hybné síly jsou silami destrukce a její obřady se provádějí skrze děsivé množství lidských obětí. Tato jednostranná civilizace se drolí v sérii katastrof strašlivou rychlostí kvůli své jednostrannosti. A konečně přišel čas, kdy musí žena vstoupit a propůjčit svůj životní rytmus tomuto bezohlednému pohybu síly.“¹⁰⁷

¹⁰⁷ „At the present stage of history civilization is almost exclusively masculine, a civilization of power, in which woman has been thrust aside in the shade. Therefore it has lost its balance and it is moving by hopping from war to war. Its motive forces are the forces of destruction, and its ceremonials are carried through by an appalling number of human sacrifices. This one-sided civilization is crashing along a series of catastrophes at a tremendous speed because of its one-sidedness. And at last the time has arrived when woman must step in and impart her life rhythm to this reckless movement of power.“ (Tagore 1917b, str. 172).

10. Konkluze a konfuze

10.1. Pochopení a mínění

Žena tak musí učinit, protože si to vyžaduje sama situace vyosení, způsobená excentricitou muže, středem jehož pohybu přestává být střed Sjednocení, představovaný ženou a Vnitřním domem, a který spěje ven, pryč od tohoto středu. Podstatné přitom je, že to, co žena činí, je, že bezohlednému pohybu síly propůjčuje rytmus, k čemuž dochází následkem toho, že se narušuje harmonie. Působnost cizího tělesa, vychylujícího fyziku systému, jež by bylo lze harmonizovat rytmem, pak působí katastrofu. Tento pohyb systému vůči jeho zhroucení se reprezentuje vrstvením konfuzí. To zásadně konotuje jakousi Rabíndranáthovskou epistemologii, jež je komparativním systémem syntetických prezentací, které jsou buďto konkluzivní, pokud reprodukují vztah příslušné situace a její prezentace, a pokud mají tedy celkovou dostředivou tendenci, jakousi dominantně ikonickou dynamiku¹⁰⁸ v tom smyslu, že ústřední výpovědí prezentace je výpověď o jejím vlastním poměru k situaci.

Naopak konfuze má v zásadě dynamiku indexikální, jde o prezentaci prezentace jakožto situace, tedy o záměnu toho, co skutečně je, za to, co se jeví, či co má být. Systém, reprezenovaný v konfuzi, má současně technický charakter a funktorem jeho reprodukce je účel. Ten je tak v určitém specifickém smyslu protipólem ἐπιστήμη, či spíše právě funktorem pohybu od ἐπιστήμη. Samotné poznání situace je naopak podmíněno ústupem, zpětným pohybem prezentace, na místo její re-prezentace za účelem. Současně je ale právě ἐπιστήμη východiskem možného excentrického pohybu, hnaného účelem. Konfuze, prezentace organizovaná dominantně indexikálně, je tak opakem konkluze, která reprodukuje poznání situace a je jakýmsi pravým δόξα, implikujícím svou vlastní odlišnost od situace. Mínění, δόξα, má však svou vlastní dynamiku re-prezentace. To umožňuje konfuzi, jejímž základním parametrem je nedosahování situace, ne-pravdivost.

„Je prostě možné, že jste ze zvyku ztratili vědomí toho, že živá pouta společnosti se rozpadají a ustupují pouhé mechanické organizaci. Ale znaky toho jsou vidět všude. To je právě příčinou toho, že byla vyhlášena válka mezi mužem a ženou, protože puká přirozené vlákno, které je drží pohromadě v harmonii; protože muž je hnán k profesionalismu, produkuje bohatství pro sebe a ostatní, ustavičně otáčí kolem síly kvůli sobě nebo kvůli univerzálnímu úřednímu aparátu, zanechává ženu o samotě, aby vadla a zemřela nebo aby vedla svůj vlastní boj bez pomoci. A proto tam, kde je spolupráce přirozená, vstoupilo soupeření.“¹⁰⁹

¹⁰⁸ Ve smyslu pojmosloví Charlese Sanderse Pearce.

¹⁰⁹ „It is just possible that you have lost through habit consciousness that the living bonds of society are breaking up,

Soupeření tam, kde byla spolupráce přirozená, tedy nastávní soupeření mezi mužem a ženou, či mezi situačními sourozenci, jako v případě *Čaruláty*, je tedy produktem narušení přirozeného pojiva, to samo je ovšem prezentací nahrazování živého pouta mechanickou organizací, jehož důvodem, který se v tomto postupu reprodukuje, je ztráta vědomí ze zvyku. Mínění a bytí jsou oddělené, protože reprezentují dva odlišné systémy. Správné mínění reprezentuje svůj vztah k tomu, co je, zatímco nesprávné mínění nikoliv. Tím nesprávné mínění reprodukuje sebe sama a potažmo svůj excentrický vztah k bytí. Současně tento excentrismus reprodukuje pohyb mínění vůči bytí a re-situuje toto mínění vůči bytí, čímž mění situaci a vynucuje si také změnu prezentace, jejíž celková dynamika může být opět různá.

Konkluzivní prezentace je tedy jistým ústupem proti směru reprodukce konfuze. Konfuze je naopak autopoietickým strojem na zpracování člověka, jenž je předmětem *Nacionalismu*.

10.2. Člověk a stroj

„Když o tom přemýšlíme, náhle vidíme, že to byla konfuze myšlení, k níž odkazoval západní básník, trvající na diferenci mezi Východem a Západem, když řekl, „Tito blížeenci se nikdy nesejdou.“ Je pravda, že dosud nevykazují žádné skutečné znaky setkávání. Ale důvodem toho je, že Západ nevyslal svou lidskost, aby se setkala s mužem Východu, ale pouze svůj stroj. Proto je třeba básníkovu řádku změnit asi takto:

*Člověk je člověk, stroj je stroj
a tito blížeenci se nikdy nesejdou.“¹¹⁰*

Kiplingova prezentace vztahu Západu a Východu reprezentuje konfuzi. Blížeenci Východu a Západu se podle ní nemají sejít. Původcem jejich nescházení se je vstup stroje na místo člověka a tedy interference stroje do prostoru člověka.

and giving place to merely mechanical organization. But you see signs of it everywhere. It is owing to this that war has been declared between man and woman, because the natural thread is snapping which holds them together in harmony ; because man is driven to professionalism, producing wealth for himself and others, continually turning the wheel of power for his own sake or for the sake of the universal officialdom, leaving woman alone to wither and to die or to fight her own battle unaided. And thus there where co-operation is natural has intruded competition.“ (Tagore 1918, str. 10).

¹¹⁰ *„When we think of it, we see at once what the confusion of thought was to which the Western poet, dwelling upon the difference between East and West, referred when he said, "Never the twain shall meet." It is true that they are not yet showing any real sign of meeting. But the reason is because the West has not sent out its humanity to meet the man in the East, but only its machine. Therefore the poet's line has to be changed into something like this:*

*Man is man, machine is machine,
And never the twain shall wed.“* (Tagore 1922, str. 108–109).

„Kdežto Kipling ve svých povídkách z indického života zdůrazňuje to, co je v něm kromobyčejné a podivné, v Thákurových povídkách (*Sádhana*) je líčen naopak všední, přirozený tok indického života.“¹¹¹

Takovému Lesného vývodu lze samozřejmě namítnout, že zatímco Kipling je Angličanem, nacházejícím se v přirozeně podivném, extravagantním prostředí, píšícím pro Angličana, oceňujícího tuto podivnost jakožto zajímavost, a tím je jakýmsi Rabíndranáthovým Gorou, mužem Západu, žijícím na Východě, tím, kdo nepatří nikam a jehož situace je situací odcizení a tato je také nutně předmětem jeho myšlení, a že naopak Rabíndranáth je Ind, a že tedy jemu jako Indovi přirozeně řád indického života musí připadat jako všední, přičemž tato všednost prezentovaná čtenáři na Západě je poněkud podivná, je dokonce extenzifikací podivnosti, jež zaměstnává Kiplinga, a to přesně v momentě své prezentace jakožto všednosti, a že tedy oba v jisté konzistentní linii extenzifikace postupují podle totožné Tolstého strategie učinit všední zvláštním a zvláštní všedním. Přesto je třeba říci, že se zde Lesný dotýká věci závažnější, než je pouhá vnější komparace, opřená navíc o pouhá témata něčích knih.

Tato mechanistní linie, prezentující Kiplingovu báseň *Ballad of East and West* a její použití Rabíndranáthem v textu *Creative Unity*, respektive šířeji prezentující Kiplingovu a Rabíndranáthovu strategii jakožto konzistentní, jednak odkazuje k intenci výpovědi, což ji diskvalifikuje za prvé jakožto relevantní z hlediska analýzy textů samotných, za druhé se pak tato linie dostává do konfliktu s vlastní výpovědí zde analyzovaného Rabíndranáthova textu, vztahujícího se ke Kiplingově básni. Zde je zajímavý samotný důvod toho, proč Rabíndranáth zachází s Kiplingem tímto způsobem a činí z něj tak exemplum konfuze.

Ten leží v excentrické situaci Kiplingova textu, jenž je dominantně orientován nikoliv ke vztahu sebe sama jakožto prezentace k situaci, ale ke své vlastní reprezentaci, a to v tom smyslu, že právě reprezentuje svou situaci, situaci setkání Východu a Západu v podobě Západu vypovídajícího o Východu a této výpovědi jakožto celku, vypovídající o své vlastní prezentaci jakožto výpovědi Západu o Východu a Západu, jako neskutečnou a přes inherentní ikoničnost věty tak tato reprezentuje nutnost vyosení svého vlatního spádu, podmiňující její formulaci.

Rabíndranáthovo nakládání s Kiplingovým textem tak neprodukuje odsudek Kiplingovy neschopnosti sžít se s indickým koloritem, ale poznání této situace. Rabíndranáthova strategie je tedy z literárního hlediska stejnosměrná, ale, v souladu s ní, je jejím důsledkem vynucení ústupu, tedy restituace konkluzivní prezentace. Kipling se nestává Rabíndranáthovým materiálem, ale odhaluje se materiálově-industriální režim stroje v jeho básni. Rabíndranáthův ústup je tak pokračováním téže básně, jejím zakončením pojmenováním prohlédnutí, jaké zažil Gora.

¹¹¹ Lesný 1937, str. 96.

10.3. Východ a Západ

Současně je tomu tak, že Východ a Západ „...dosud nevykazují žádné skutečné znaky setkávání.“¹¹² Mezi Východem a Západem je také určitý rozdíl, respektive, jsou to systémy vzájemně určené svou distinkcí. Západ se jako pojem zdánlivě kryje s pojmem Evropa, Východ pak zahrnuje vše na *východním kontinentě*. Vše, co je různého původu a druhu, ale nachází se ve stejné pozici ve vzorci Západ-Východ. Západ je v konkrétním vztahu k Evropě, je to:

„...politická civilizace, která vzešla z půdy Evropy“.¹¹³

To si vynucuje analogickou prezentaci Východu, jakožto politické civilizace, vzešlé z půdy Asie. Je tomu tak ve speciálním smyslu. Ustavení vztahu Východu a Západu má svoje dějiny.

„Jako nomádi, hladoví a nedočkaví, přišli k nám mužové Západu. Využili naší východní lidskosti k pouhému získání moci. Tomuto modernímu setkání lidí se ještě nedostalo božího požehnání. Protože nás drží v oddělení, ač jsou železniční dráhy položeny široko daleko a lodi pracují od pobřeží k pobřeží, aby nás svedly dohromady.“¹¹⁴

Nomádství Západu, produkující modernu, železnice a lodní spoje, překonává diferenci mezi kontinenty pouze za účelem (konkrétně pak za účelem akumulace moci). Setkání mužů je znemožněno přetrváváním diferencí vynucujících hranic, zdí.

Nomádství této civilizace, reprezentované Západem, je deterritorializací předem určenou další reteritorializací a reprezentací topologie teritoria, a současně vynucenou potřebou obezděnou kolébku situace opouštět.

„Musíme mít na paměti, že v Evropě, kde byli lidé rasově jednotní od počátku a kde byl nedostatek přírodních zdrojů pro obyvatele, přijala civilizace přirozeně povahu politické a obchodní agrese. Protože na jednu stranu neměli vnitřních komplikací a na druhou stranu se museli vypořádat se sousedy, kteří byli silní a chtiví. Dosažení dokonalé kombinace mezi sebou a bdělým postojem animosity vůči ostatním bylo přijato jako řešení jejich problémů. V minulosti organizovali a plundrovali, dnes tento duch pokračuje — a oni organizují a zužitkovávají celý svět.“¹¹⁵

¹¹² Již citováno v předchozí podkapitole, pozn. 110.

¹¹³ Již citováno v kapitole *Politická civilizace*, pozn. 32.

¹¹⁴ „As nomads, ravenous and restless, the men from the West have come to us. They have exploited our Eastern humanity for sheer gain of power. This modern meeting of men has not yet received the blessing of God. For it has kept us apart, though railway lines are laid far and wide, and ships are plying from shore to shore to bring us together.“ (Tagore 1922, str. 125).

¹¹⁵ „We have to remember that in Europe, where peoples had their racial unity from the beginning, and where natural resources were insufficient for the inhabitants, the civilization has naturally taken the character of political and commercial aggressive-ness. For on the one hand they had no internal complications, and on the other they had to deal with neighbours who were strong and rapacious. To have perfect combination among themselves and a watchful attitude of animosity against others was taken as the solution of their problems. In former days they organized and plundered, in the present age the same spirit continues — and they organize and exploit the whole world.“ (Tagore 1918, str. 97–98).

Indická civilizace je situována jako protipól civilizace řecké. Její základní situace je zcela jiná. Není to situace odchodu předcházející, ale příchodu následující.

„Když se první Árijští nájezdníci objevili v Indii, byla to širá země lesů a nově příchozí jich rychle využili. Tyto lesy jim poskytly útočiště před krutým slunečním žářem a běsněním tropických bouří, pastviny pro dobytek, palivo pro posvátný oheň a materiál k stavbě chýší. A různé árijské klany se svými patriarchálními náčelníky se usadily na různých rozlohách lesů, které měly zvláštní výhodu přirozené ochrany a dostatku potravy a vody. Proto to v Indii bylo v lese, kde se zrodila naše civilizace a tato získala odlišný charakter od svého počátku a prostředí. Byla obklopena nesmírným životem přírody, byla jí krmena a šacena a měla blízký a stálý styk s jejími měnícími se aspekty.“¹¹⁶

Indové, tak jako mužové Západu, tedy původně přišli jako nomádi. To, že ale nevytvořili politickou civilizaci, vzešlo z faktu, že nezaložili města, obehnaná hradbami, ale že se spolehli na podmínky takové, jaké panovaly před jejich příchodem. V základním smyslu tedy dějiny indické civilizace reprodukuje stav příchodu, nomádi zůstávají nomády a nemění krajinu, do které přicházejí. Řekové naopak ustavují novou topologii teritoria. Zatímco indická topologie se situačně odvozuje od prostoru, řecký prostor se situačně odvozuje od topologie.

Podstatné je, že jde o stejnosměrný pohyb prezentace postupu árijských nomádů, zůstávajících nomády ve smyslu reprezentace svého příchodu, čímž nomády být přestávají, zatímco v případě Řeků jde o protisměrný pohyb prezentace, o reorganizaci situace její reprezentací, která naopak reprodukuje jejich nomádství.

Nejen, že indická civilizace je tak civilizací Návratu, zatímco civilizace Západní je civilizací Putování, tento fakt má své důsledky na vztah obou civilizací. Putování západních nomádů je vynuceno jejich potřebou opustit prezentaci situace ve prospěch její re-prezentace a tím funkční re-situace nalezené v nové topologii prostoru. Návrat Indů je vynucen prezentací situace příchodu. Středem jejich návratu je jejich příchod. V situaci setkání obou konceptů je nutné re-prezentovat tuto situaci prostřednictvím nové topologie prostoru, v němž k setkání dochází, a současně je tomu tak, že koncept indického člověka je v této situaci konceptem návratu do této situace. Indický člověk je tedy prezentací návratu do situace, re-organizované topologií účelu.

¹¹⁶ „When the first Aryan invaders appeared in India it was a vast land of forests, and the new-comers rapidly took advantage of them. These forests afforded them shelter from the fierce heat of the sun and the ravages of tropical storms, pastures for cattle, fuel for sacrificial fire, and materials for building cottages. And the different Aryan clans with their patriarchal heads settled in the different forest tracts which had some special advantage of natural protection, and food and water in plenty. Thus in India it was in the forests that our civilisation had its birth, and it took a distinct character from this origin and environment. It was surrounded by the vast life of nature, was fed and clothed by her, and had the closest and most constant inter-course with her varying aspects.“ (Tagore 1921d, str. 18).

Západ je tedy moderní a politický a je produktem Evropy. To ovšem ještě neznamená, že vše uvedené je totožné, a o tom nesvědčí ani stejnosměrnost pohybu diskurzu Evropy a Západu. Naopak, Západ je produktem Evropy a Evropa má k Západu právě ten poměr, že je původní, stejně jako Indie je původní vzhledem k Východu, pokud je Východem právě Indie. Moderní politickou civilizaci východu reprezentuje Sandíp v *Domově a světě*, když říká:

„Moje země se nestává mou prostě proto, že je to země, v níž jsem se narodil. Stává se mou dne, kdy jsem schopn dobýt jí silou.“¹¹⁷

Sandíp tak reprodukuje politický režim ve vztahu k Západu, podobně jako Gora až do svého procitnutí. Tento politický režim, jehož úplnou reprezentací je *Bandé mātaram*,¹¹⁸ exkludující nejen Angličany, ale také muslimy, z nového, politického, života Indie, je současně západním strojem, jenž se setkává s mužem Východu v podobě Sandípa na místo toho, aby se muž Východu, Nikhil, setkal s Druhým v osobě Sandípa, kterážto vyhlídka je samotným důvodem Nikhilova počínání. Rozdíl mezi Východem a Západem je topologický z hlediska strojového režimu, režimu politického, nikoliv z hlediska, reprezentovaného Nikhilem v *Domově a světě* či Parěšem v románu *Gora*.

10.4. Národ a náboženství

Pravým původcem neštěstí Indie není Angličan, který do Indie přišel stejně, jako před ním muslim a Árijec, tímto původcem je Národ.

„Zatímco nás zbavil našich možností a omezil naše vzdělání na minimum, potřebné k provádění cizí vlády, tento Národ uklidňuje své svědomí tím, že nám dává jména, horlivě vydává peníze arogantnímu cynismu, že Východ je východ a Západ je západ, a nikdy se tyto bliženci nesejdou.“¹¹⁹

„Nyní formulujme na základě vlastní zkušenosti odpověď na otázku, Co je Národ? Národ, ve smyslu politické a ekonomické jednoty lidí, je tím aspektem, který si celá populace osvojuje, pokud je organizována za mechanickým účelem.“¹²⁰

¹¹⁷ „My country does not become mine simply because it is the country of my birth. It becomes mine on the day when I am able to win it by force.“ (Tagore 1919, str. 37).

¹¹⁸ Beng. *Bandé mātaram*, sanskr. *Vande Mātaram*, वन्दे मातरम्, čes. *Skloň se před matkou*; báseň od Bankimčandry Čattopádhjáje, která se stala krédem nacionalistického hnutí a její název i pozdravem hinduistických nacionalistů.

¹¹⁹ „While depriving us of our opportunities and reducing our education to the minimum required for conducting a foreign government, this Nation pacifies its conscience by calling us names, by sedulously giving currency to the arrogant cynicism that the East is east and the West is west and never the twain shall meet.“ (Tagore 1918, str. 20).

¹²⁰ „Now let us from our own experience answer the question, What is this Nation? A nation, in the sense of the political and economic union of a people, is that aspect which a whole population assumes when organized for a mechanical purpose.“ (tamtéž, str. 9).

V tomto smyslu se společnost zdá být komplementem Národa.¹²¹

„Společnost jako taková nemá vnějšího účelu. Je svým vlastním koncem. Je to spontánní sebevyjádření člověka jako bytosti sociální. Je to přirozená regulace lidských vztahů, takže lidé mohou rozvíjet ideály života ve vzájemné spolupráci. Má také politickou stránku, ale pouze za zvláštním účelem. To je pro sebezáchovu. To je pouze stránka moci, ne lidských ideálů. A v dřívějších dobách měla své zvláštní místo ve společnosti, vyhrazené profesionálům. Ale když s pomocí vědy a zdokonalení organizace tato moc začíná vzrůstat a přináší žeň bohatství, překračuje své hranice s úžasnou rychlostí.“¹²²

Národ je tedy amalgám reprodukce režimu politického mimo jeho vlastní původní určení. K této reprodukci dochází excentricitou jeho reprezentace, jak to ukazuje Sandip. Režim politického tak reformuluje prezentace, vztahující se k jiným situacím, reteritorializuje se v podmaněných oblastech, původně jím nezasažených a reorganizuje jejich topologii za účelem vlastní reprodukce. Metodou jeho reprodukce je konfuze. Politické mínění je jako takové mylné a ne-poznání, konfuze, se reprodukuje zločinem, opět jako v případě Sandípa.

„Idea národa je zodpovědná za zločiny, které by byly děsivé, pokud by mlha mohla být na chvíli odstraněna.“¹²³

Společnost ovšem komplementem Národa není potud, že Národ je sice vyživován narušováním a re-formací společenských vazeb, společnost je však tělem, nesoucím tento Národ, když dochází k tomu že se:

„...živá pouta společnosti rozpadají a ustupují pouhé mechanické organizaci.“¹²⁴

Přímým komplementem ideje Národa, ideou, organizující společenské vazby tam, kam nesahá moc Národa, je náboženství, které je samotnou původní ideou společnosti. To ještě neznamená, že idea náboženství či idea společnosti zajišťují nějaké dobro, které Národ jistě znemožňuje.

„Idea společnosti vytvořila nescíselné formy otroctví, které tolerujeme prostě proto, že umrtvily naše vědomí skutečnosti osobního člověka. Ve jménu náboženství byly učiněny skutky, které by vyčerpaly veškeré zdroje samotného pekla na své potrestání, protože svými krédy a dogmaty

¹²¹ Ve smyslu něm. *Gesellschaft* a *Gemeinschaft*, tedy společnosti jakožto abstraktního systému a společnosti jakožto konkrétních vztahů.

¹²² „Society as such has no ulterior purpose. It is an end in itself. It is a spontaneous self-expression of man as a social being. It is a natural regulation of human relationships, so that men can develop ideals of life in co-operation with one another. It has also a political side, but this is only for a special purpose. It is for self-preservation. It is merely the side of power, not of human ideals. And in the early days it had its separate place in society, restricted to the professionals. But when with the help of science and the perfecting of organization this power begins to grow and brings in harvests of wealth, then it crosses its boundaries with amazing rapidity.“ (Tagore 1918, str. 9).

¹²³ „The idea of the nation is responsible for crimes that would be appalling, if the mist could be removed for a moment.“ (Tagore 1917b, str. 36).

¹²⁴ „...the living bonds of society are breaking up, and giving place to merely mechanical organization.“ (Tagore 1918, str. 10).

*aplikovalo anestetický obvaz na rozsáhlý povrch pocitu lidství.*¹²⁵

Náboženství vystavuje zdi, vytváří topologii společnosti, jako ve hře *Tvrz, již nelze dobít*, nebo ve hrách, věnovaných Vozu. Základní distinkce mezi ním a Národem tkví ale v důvodu, proč Rabíndranáth píše v *Creative Unity* o baulech:

„Mým předmětem při psaní tohto listu je ukázat, s pomocí ilustrací na lidových sektách Bengálska, že náboženský instinkt člověka nutká k pravdě, již lze překročit konečnou povahu individuálního já.“¹²⁶

Náboženství jakožto instituce tedy nevynucuje pravdu, ale náboženství jakožto idea její dosahování umožňuje. To se zračí v dějinách jakožto naraci, spějící přerývavě k vyústění, podobnému románu *Gora*.

„V dějinách člověka nastaly momenty, kdy jsme uslyšeli hudbu Božského života dotýkat se života člověka v dokonalé harmonii. Musíme znát naplnění lidské osobnosti při získávání Božské přirozenosti pro ni samou, v naprostém sebeodevzdání mimo hojnost lásky. Lidé se rodí v tomto světě přírody, se svými lidskými omezeními a tužbami, a přece prokázali, že dýchali v duchu světa, že nejvyšší realitou je svoboda osobnosti v dokonalém sjednocení lásky.“¹²⁷

Náboženství a náboženský řád společnosti právě toto umožnily a Indie byla utvořena podle těchto idejí právě tak, aby umožňovala vidět pravdu. Její sociální řád je proto řádem pravdy.

„Její kastovní systém je výsledkem ducha tolerance. Protože Indie po celé věky experimentovala ve vývoji sociální jednoty, v rámci níž by bylo možné udržet pohromadě všechny ty rozdílné lidi a současně plně požívat svobody zachování jejich vlastních odlišností. Vazba byla tak volná, jak jen to bylo možné, ale přece tak těsná, jak podmínky dovolovaly. To vyprodukovalo něco jako Spojené státy sociální federace, čehož běžným názvem je Hinduismus.“¹²⁸

Kasty tedy nejsou kvantitativním měřítkem, podle nějž by bylo lze lidi hodnotit, ale měřítkem kvalitativním, když jsou odrazem jejich odlišnosti. To dokládají příslušníci nízkých kast,

¹²⁵ „The idea of society has created forms of slavery without number, which we tolerate simply because it has deadened our consciousness of the reality of the personal man. In the name of religion deeds have been done that would exhaust all the resources of hell itself for punishment, because with its creeds and dogmas it has applied an extensive plaster of anaesthetic over a large surface of feeling humanity.“ (Tagore 1917b, str. 36).

¹²⁶ „My object in writing this paper is to show, by the further help of illustration from a popular religious sect of Bengal, that the religious instinct of man urges him towards a truth, by which he can transcend the finite nature of the individual self.“ (Tagore 1922, str. 75).

¹²⁷ „In the history of man moments have come when we have heard the music of God's life touching man's life in perfect harmony. We have known the fulfilment of man's personality in gaining God's nature for itself, in utter self-giving out of abundance of love. Men have been born in this world of nature, with our human limitations and appetites, and yet proved that they breathed in the world of spirit, that the highest reality was the freedom of personality in the perfect union of love.“ (Tagore 1917b, str. 106).

¹²⁸ „Her caste system is the outcome of this spirit of toleration. For India has all along been trying experiments in evolving a social unity within which all the different peoples could be held together, while fully enjoying the freedom of maintaining their own differences. The tie has been as loose as possible, yet as close as the circumstances permitted. This has produced something like a United States of a social federation, whose common name is Hinduism.“ (Tagore 1918, str. 115).

kteří na místo kněžích pohnou vozem. To je také další linie difference vůči Gándhímu, jehož přímá agenda je politická, nikoliv společenská a náboženská.¹²⁹ Odmítání brahmoismu hinduistickou ortodoxií a jeho směřování s Gándhím je tak nepochopením. Brahmoista neodmítá kasty, ale naopak je přijímá, jako Gora:

„Dnes jsem Indem. Není ve mně žádných zábran vůči hinduistům, muslimům ani křesťanům. Dnes je každá kasta Indie mou kastou, každý její pokrm mým pokrmem. Hledte, prošel jsem mnoho okresů Bengálska, byl jsem hostem i v nejchudších vesničkách – nemyslete si, že jsem jen řečnil pro lidi ve městě – ale nikdy jsem jaksi nemohl sedět společně se všemi; stále jsem sebou nosil jakousi neviditelnou překážku, kterou jsem nemohl nijak přelézt. Proto bylo v mém nitru veliké prázdno. Pokoušel jsem se toto prázdno všemožně popírat nebo jsem se je pokoušel okrášlit různými ozdobami... Dnes jsem byl osvobozen od marného úsilí vymýšlet si tyhle ozdoby a mohu volně dýchat, Parešbábu!“¹³⁰

Gora dosahuje návratu teprve kontemplací své situace Ira, člověka bez návratu. Jakkoliv se to může zdát paradoxní, teprve tento krok je naplněním kastovnictví jakožto náboženství. Je tomu tak proto, že:

„...veškerá naše poezie, filosofie, věda, (veškeré) umění a náboženství slouží rozšíření rozsahu našeho vědomí k vyšším a větším sférám.“¹³¹

¹²⁹ Móhandás Karámčand Gándhí dlouho usiloval o politickou přízeň Rabíndranátha Thákura. Přes to, že lidsky se nakonec sblížili, Gándhí prohlásil Rabíndranátha za svého učitele a Rabíndranáth zase Gándhího veřejně pochvaloval za úsilí, věnované osvobození Indie, jejich vztah jako veřejných osob zůstal trvale poněkud odtažitý.

¹³⁰ Thákur 1959, str. 427.

¹³¹ „All our poetry, philosophy, science, art, and religion are serving to extend the scope of our con-sciousness towards higher and larger spheres.“ (Tagore 1921d, str. 43).

11. Dostředivé a odstředivé

Formálně vzato je rytmus románů *Domov a svět* a *Gora* určen jednotlivými výstupy, které mají divadelní charakter, určenou skladbu postav, a představují vždy určitou situaci pomocí dialogu. Tyto dialogy jsou postupným kladením diskurzivních formací.

Každá diskurzivní formace má určitou výpověď a dialog je prostorem vzájemného působení několika diskurzivních formací, a jako takových prostorem, v němž se konstituje celková figurace dialogu, mající konkrétní výpověď. Každý dialog Sandípa s Nikhilem v *Domově a světě* ovšem ústí ve výpověď ambivalentní. Konkrétně, Sandípův postoj je vždy oprávněný ve vztahu k samotnému tématu rozhovoru, zatímco Nikhilův postoj je vždy oprávněný v jakémsi obecnějším smyslu. Text je hmotou, umístěnou v prostoru textuality a diskurzivní formace je konkrétní formou organizace této hmoty.

*„Žádný rozsah analýzy nám nemůže odhalit toto mystérium jednoty. Hmota je abstrakce; nikdy nebudeme schopni pochopit, co to je, protože náš svět reality to nepřipouští. Dokonce velké síly světa, dostředivé a odstředivé, jsou stále mimo naše pochopení.“*¹³²

Text sám je tedy abstrakce, fabulace, derivovaná z působení velikých světových sil, dostředivosti a odstředivosti. Diskurzivní formace sama je určitým, v syntagmatu textuality specificky distribuovaným syntagmatem, majícím vlastní výpověď, přičemž tato výpověď je znakem v distinktivním vztahu k výpovědi diskurzivní formace, postavené vůči první diskurzivní formaci v dialogu. Jednotlivé diskurzivní formace jsou tak jednotlivé prezentace určité úrovně, přičemž jejich dialog je prezentací úrovně vyšší, respektive, úrovně konotace společné výpovědi tohoto dialogu.

Výpověď této prezentace vstupuje do dialogu s výpověďmi druhých prezentací stejné úrovně, což jsou vždy ty, které situačně vstupují s touto výpovědí do dialogu. Sama výpověď určité diskurzivní formace je její denotací, přičemž tato diskurzivní formace současně konotuje jinou výpověď, jež je výpovědí o pravidlech ustavení této diskurzivní formace a je buďto v monologickém nebo v dialogickém vztahu s výpovědí-denotací.

Konotativní prostor je přitom organizován v systémové formace, jejichž denotacemi jsou naopak formace diskurzivní. *Domov a svět* je tak jako celek prezentací situace setkání Nikhila, Bimaly a Sandípa, která se aktualizuje v prezentacích svých denotací, jejichž uspořádání jakožto znaků v celkovém syntagmatu *Domova a světa* je určeno formací, prezentující celkově tuto situaci.

¹³² „No amount of analysis can reveal to us this mystery of unity. Matter is an abstraction; we shall never be able to realise what it is, for our world of reality does not acknowledge it. Even the giant forces of the world, centripetal and centrifugal, are kept out of our recognition.“ (Tagore 1922, str. 6).

Materialita těchto systémových formací je zastoupena materialitou formací diskurzivních. Diskurzivní formace přitom reprezentují režim oprávněnosti ve vztahu k systémovým formacím, homogenním systémům, současně ale prezentují režim oprávněnosti ve vztahu k výpovědi samotných diskurzivních formací, čímž reprezentují také dialogičnost obou prezentací režimu oprávněnosti. Současně se diskurzivní formace rozvíjejí jakožto minimální formace, označující systémové formace a jsou denotacemi těchto systémových formací.

Diskurzivní formace se tedy rozvíjí od reprezentace systémové formace, jež je jejím důvodem a středem v tom smyslu, že formace diskurzivní jako celek formaci systémovou konotuje. Diskurzivní formace přitom k systémové formaci poukazuje buďto v režimu monologickém, nebo dialogickém, a tak buďto uplatňuje nárok na obsažení systémové formace, nebo odkazuje k selhávání tohoto nároku.

Uplatňování nároku na obsažení systémové formace formací diskurzivní je strukturální vlastností diskurzivní formace, označitelnou jako její uzavřenost. Tak lze rozlišit formace uzavřené a otevřené. Otevřené formace přitom označují systémové formace nepřímou, v dialogickém režimu, a vyhýbají se syntetické výpovědi o nich, tedy tvrzením, která by umožňovala uzavřít systémové formace do textuality a ustavení ideologie, která je totožná s dokonavostí formace.

Síly dostředivosti a odstředivosti jsou tedy reprezentovány oběma typy formací. Ideologické formace, které jsou uzavřené ve vztahu k systémovým formacím a činí si nárok na jejich obsažení, jsou dostředivé ve vztahu k své vlastní výpovědi a odstředivé vůči výpovědi o jejich ustavování. Naopak formace non-ideologické jsou odstředivé vůči své vlastní výpovědi a dostředivé vůči výpovědi o jejich ustavování. Totéž platí pro věty, ovšem s jistým oslabením.

Věty jsou ovšem v korpusu vždy součástí řad, explikujících formace, které v nich mohou být distribuovány napříč větami. Zatímco věty nesou séma, formace nesou výpověď, formace uzavřené tedy argumentum. Formace non-ideologické pak nesou výpovědi o nedostávání argumentu. Samotná formace je jistým selháním vůči výpovědi o pravidlech jejího ustavení a ve prospěch výpovědi této formace ve smyslu akcelerace odstředivé síly, která působí rozvinutí formace diskurzivní ze systémové formace. Ideologická formace si činí nárok na úplnost své výpovědi proto, aby popřela pravidlo selhání, které je základním pravidlem její formulace.

Naproti tomu formace non-ideologická nese výpověď o tomto selhávání ve snaze vypovídat, čímž je pohybu selhávání stejnosměrná. Stejně lze říci, že formace ideologická má vypovídat o sebezáchově této formace, a tím v řádu redukce systémové formace na konečnou strukturu této diskurzivní formace i celé výpovědi, zatímco formace non-ideologická má vypovídat o sebezáchově diskurzivní a systémové formace, selhávající ve prospěch jejího ustavení a konečně syntetické výpovědi, jež je výpovědí o tomto selhávání. Celková dynamika ideologické formace,

jejíž výpovědí je argumentum, je tedy odstředivá, zatímco dynamika formace non-ideologické, jejíž výpovědí je výpověď o pravidlu selhávání, je dostředivá.

Odstředivost je vynucena přítomností prezentace jakožto jediné východisko, naopak dostředivost je vynucena odstředivostí re-prezentace jakožto re-prezentace selhávání nároku odstředivé prezentace na pojmání poměru systémových formací, tedy nároku na prezentaci situace. Situace se tak re-prezentuje v převrstvení odstředivé a dostředivé prezentace. Toto převrstvení se re-prezentuje buďto v podobě argumenta, vztaženého k dostředivé formaci, nebo v podobě artikulace selhávání vůči formaci odstředivé, jak ukazují dialogy Nikhila se Sandípem, které rozvíjejí možnosti jejich setkávání jakožto jistých reprezentantů systémových formací, dostředivé a odstředivé, přičemž tyto reprezentace mají střídavě charakter τύχη jakožto režimu, dostředivé výpovědi a αυτόματων jakožto režimu výpovědi odstředivé¹³³, když strojový postup argumenta naráží na vyjevování svého vlastního selhávání tváří v tvář Nikhilově řeči, a když toto poukazování na selhávání je opakovaně zpracováváno argumentem. Sandípova řeč, domněle oprávněná ve vztahu k aktuální prezentaci, tedy selhává v tomto svém nároku tím, že se vyjevuje jakožto funkcionář konfuze ve vztahu k situaci, zatímco řeč Nikhilova, jejíž strategií je ústup, dosahuje oprávněnosti jakožto konkluzivní re-prezentace situace.

Současně se tak reprezentuje odstředivý charakter politického, jakožto režimu argumentace, jehož aktualizace je paradoxní. Paradoxní je i samotná δόξα v tom smyslu, že je aktuální a tudíž materiální, a že tedy nebere v potaz to, co samo neobsahuje. Stejnoseměrná a nikoliv paradoxní je prezentace, jejíž výpovědí v dané situaci je výpověď o selhávání výpovědi, tedy braní v potaz. Proto je možná oprávněná výpověď o indické politice, která je výpovědí o tom, co nebylo vzato v potaz. To ukazuje oprávněnost kroků ve veřejném životě: Je závislá na tom, co nebylo vzato v potaz.

Nicméně, tato oprávněnost je vždy situační. Jediné, co je skutečné, jsou síly dostředivosti a odstředivosti, jejichž konkluze se aktualizuje v situaci, která je převrstvením obou směrů své prezentace. Prezentace spějící svou výpovědí k podržování prezentace, či k prezentaci možnosti podržování situace, je tak konfuze. Pojmy prezentace a situace tak nedostávají své konotaci v tom smyslu, že svým utvořením (jakožto substantiva) prezentují jistý status, ztuhnutí skutečnosti, která sestává z dynamických sil, čímž právě v pohybu ústupu tyto pojmy svou konotaci označují.

¹³³ Pojmy tyché a automaton jsou zde použity ve vztahu k Lacanovu použití těchto pojmů. Nicméně, stojí za poznámku, že zatímco u Lacana jde o vztah imaginární a reálna, tedy konkrétně o dva typy průniku reálného, zde jde o vztah skutečnosti a materiality coby fabulace. Strukturální moment, odlišující automaton od tyché coby průniku systémů různých řádů a průniku systémů stejného řádu ovšem zůstává nezměněn.

12. Závěr

Účelem závěru je uzavřít práci otevřenou úvodem, aby tak bylo práci možno považovat za jistý celek. Hypotéza, formulovaná v úvodu, tedy má být závěrem pokud možno potvrzena. Hypotéza v úvodu této práce zní: Sám korpus Rabíndranáthových textů archeologii vědění poskytuje možnost vypovídat o imateriálu, které se zdá unikat jejím možnostem, respektive, archeologie vědění reprezentovaného korpusem Rabíndranáthových textů může být specifickou kapitolou archeologie vědění, vypovídající o poměru archeologie vědění k imateriálu a o možnostech etiky v pozdním strukturalismu.

Tato hypotéza je v kapitole Poznámka o metodě: Kolaterální, korelativní a komplementární prostory doplněna tezí, formulovanou takto: existuje popsateľný řídicí vzorec diagramu, platného pro celé zkoumané pole, a tento vzorec je sám popsán ve vybraném korpusu textů. Výpovědní hodnota takového vzorce je pak sama předmětem této studie. Zmíněný parametr non-explikovatelnosti archeologie vědění odsouvá stranou otázku po tom, jak může archeologie vědění vypovídat o Rabíndranáthu Thákurovi a nastoluje naopak otázku, jak vypovídá Rabíndranáth Thákur o archeologii vědění. Vzhledem ke sledování specifické transverzální linie politického, identifikované v korpusu, pak jde o specifickou syntézu výpovědi Rabíndranátha Thákura o archeologii vědění a této linie politického o Rabíndranáthu Thákurovi. Jde tedy o diagram *živého odkazu* potud, pokud platí následující.

Život je kontinuálním procesem syntézy a ne přidávání.

Možnosti etiky v pozdním strukturalismu jsou kladeny do souvislosti s diagramem *živého odkazu*. Odkaz zde jasně znamená zkoumaný korpus textů, přičemž jde o to, že tento odkaz může být mrtvý, a nebo živý. Životnost tohoto odkazu je ve vztahu k imateriálu, tedy jakési formaci v nediskurzivním okolí textu, a dále k možnostem vybraného korpusu vypovídat o archeologii vědění a o jejím vztahu k uvedenému. Ono *jak* v otázce *jak vypovídá Rabíndranáth Thákur o archeologii vědění* se tak samo vztahuje k otázce po životnosti jeho odkazu.

V poněkud odlehčené formě lze říci, že samotné důvody, vedoucí ke konkrétním formám veřejného angažmá Rabíndranátha Thákura, představující funkční diagram jeho činnosti literární i jiné, mají být aktualizovatelné jakožto diagram archeologie vědění, sledující transverzální linii setkávání Rabíndranátha s politickým.

Tento diagram se prezentuje v diskurzivních formacích, odvíjejících se z roviny textuality zkoumaného korpusu a opět se vracějících k této rovině, která tak představuje nejprve konotaci a posléze denotaci prezentovaných diskurzivních formací archeologie vědění, čímž se sama štěpí

mezi sebe, jakožto formaci systémovou a opět sebe, v totožné aktuální materialitě, jakožto formaci diskurzivní. První krok je krokem odstředivým, vycházejícím ze zkoumané roviny, krok druhý je pak krokem dostředivým. Tyto dvě síly určují celý postup této archeologie vědění, prezentující původní korpus jako konkluzi systému a diskurzu.

Aktualizace diskurzivních formací, jejich vytažení z korpusu jakožto situačního systému, je krokem odstředivým a zároveň krokem, jenž ustavuje sice výpověď o korpusu, zároveň ale zamlčuje pravidla svého vlastního ustavení. Krok druhý, který je s prvním krokem stejnosměrný, je aktualizace korpusu jakožto výpovědi o této archeologii vědění, vypovídá o způsobu ustavení její diskurzivní formace a má tak dostředivou dynamiku.

První krok tím, že zamlčuje pravidla svého ustavení, resituuje prezentaci prezentované diskurzivní formace zkoumaného diskurzu, a tím nedostává oprávněnosti jakožto výpověď o této diskurzivní formaci, respektive ve vztahu k její výpovědi. Krok druhý, vypovídání o ustavení první výpovědi o výpovědi diskurzivní formace zkoumaného korpusu, je krokem k jejímu oprávnění jakožto výpovědi o dané diskurzivní formaci, a současně je sám výpovědí o neoprávněnosti první výpovědi. Je tedy obecně krokem ústupu od definitivy formulace. Oprávněnost, podmíněná tímto ústupem, je vždy situační. Situace je vždy odečitatelná z prezentace, která jí nedostává. Možná výpověď o situaci je tedy pouze taková, která je dynamická, je kontinuální resyntetizací zkoumaného korpusu, nikoliv jeho hodnocením či jiným přidáváním.

Tak je možno prohlásit: Rabíndranáth Thákur vypovídá o archeologii vědění tak, že tato archeologie vědění se ustavuje vůči korpusu jeho textů jako vůči systému, a že tento korpus textů se váže k diagramu, prezentovanému jemu příslušnou archeologií vědění, jakožto k systému. Archeologie vědění tedy označuje diagram, jež označuje Rabíndranáth Thákur, takže se jedná o dostředivou prezentaci. Existuje popsateľný řídicí vzorec diagramu, platného pro celé zkoumané pole, a tento vzorec je sám popsán ve vybraném korpusu textů. Jedná se o nediskurzivní formaci, imateriální dynamický vzorec sil dostředivosti a odstředivosti, vstupujících do situačních konkluzí, prezentací tohoto diagramu. Možnosti etiky v pozdním strukturalismu jsou možnosti situační a jsou dány silou, kterou má Nikhil, silou vzdávání se, když tvrzení/argumenta narážejí na problém své vlastní neoprávněnosti. Rabíndranáth Thákur se tak nachází na rozhraní moderní, klasické a tradiční kultury, či mezi obrazem, slovem a hudbou, protože hranice těchto kategorií lze Rabíndranáthovi vystavět pouze tak, aby se ukázala jejich neudržitelnost.

Použitá literatura

- Barša, P. a Fulka, J. 2005 *Michel Foucault, Politika a estetika*. Praha: Dokořán.
- Borgés, J. L. 1989 *Zrcadlo a maska*. Praha: Odeon.
- Deleuze, G. 1996 *Foucault*. Praha: Herrmann & synové.
1999 *Proust a znaky*. Praha: Herrmann & synové.
2004 *Nietzsche a filosofie*. Praha: Herrmann & synové.
1986 *Foucault*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Deleuze, G. a Guattari, F. 2001 *Co je filosofie?*. Praha: OIKOYMENH.
- Foucault, M. 1964 *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Union générale d'Édit.
1969 *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
1993 *Dějiny šilenství*. Praha: NLN.
1994a *Diskurz, autor, genealogie*. Praha: Svoboda.
1994b *Toto nie je fajka*. Bratislava: Archa.
1996 *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové.
1999 *Dějiny sexuality I, Vůle k věděni*. Praha: Herrmann & synové.
2002 *Archeologie věděni*. Praha: Herrmann & synové.
2006 *Raymond Roussel*. Praha: Herrmann & synové.
2007 *Slova a věci*. Brno: Computer Press.
- Ghosh, J. C. 1948 *Bengali Literature*. Oxford: OUP.
- Gončarov, I. A. 1973 *Oblomov*. Praha: Melantrich.
- Joyce, J. 1999 *Odysseus*. Praha: Argo.
- Kozák, J. 2006 *Dvacet jedna řečí askety Gótama zvaného Buddha: Vybrané súty pálijského kánonu Tripitaka*. Praha: Bibliotheca Gnostica.
- Lesný, V. 1937 *Rabíndanáth Thákur (Tagore), Osobnost a dílo*. Kladno: J. Šnajdr.
- Lyotard, J.-F. 2002 *Návrat*. Praha: Herrmann & synové.
- Oldenberg, H. 1997 *Upanishads and Early Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd.
- Proust, M. 1929 *Hledání ztraceného času*. Praha: Odeon.
- Tagore, R. 1913a *Gardener*. London: Macmillan and co. Ltd.
1913b *Gitanjali: Song offerings*. London: Macmillan and co. Ltd.

- 1914a *King of the Dark Chamber*. London: Macmillan and co. Ltd.
- 1914b *The Post Office*. London: Macmillan and co. Ltd.
- 1916a *Chitra*. Bolpur: The Macmillan Co.
- 1916b *Spirit of Japan*. Tokyo: Indo-Japanese Association.
- 1917a *My Reminiscences*. London: Macmillan and co. Ltd.
- 1917b *Personality*. London: Macmillan and co. Ltd.
- 1918 *Nationalism*. London: Macmillan and co. Ltd.
- 1919 *The Home and the World*. London: Macmillan and co. Ltd.
- 1920a *Domov a svět*. Praha: Jos. R. Vilímek.
- 1920b *Král temné komnaty*. Kladno: J. Šnajdr.
- 1920c *Sádhaná*. Kladno: J. Šnajdr.
- 1921a *Glimpses of Bengal*. London: Macmillan and co. Ltd.
- 1921b *Nacionalism*. Kladno: J. Šnajdr.
- 1921c *Poštovní úřad*. Kladno: J. Šnajdr.
- 1921d *Sadhana, The Realisation of Life*. Leipzig: Gernhad Tauchnitz (1. vydání London 1913).
- 1922 *Crative Unity*. London: Macmillan and co. Ltd.
- 1924a *Gora*. London: Macmillan and co. Ltd.
- 1924b *Volný tok*. Kladno: J. Šnajdr.
- 1924c *Ztroskotání*. Kladno: J. Šnajdr.
- 1929 *Zahradník*. Kladno: J. Šnajdr.
- 1931 *The Religion of Man*. New York: Macmillan co.
- 1938 *Poslední noc*. Praha: Rodina.
- Thákur, R. 1958 *Básně a veršovaná dramata*. Praha: SNKLHU.
- 1959 *Gora, Dvě sestry*. Praha: SNKLHU.
- 1995 *Duch svobody*. Praha: Vyšehrad.
- 2000a *Gítáňdžali*. Praha: Euromedia Group.
- 2000b *Muž a žena*. Praha: Vyšehrad.
- 2000c *Zahradník*. Bratislava: Nestor.
- Vernant, J.-P. 2004 *Hestia a Hermés*. Praha: OIKOYMENH.
- Zbavitel, D. 1961 *Rabídranáth Thákur, Vývoj básníka*. Praha: Orbis.
- 1976 *Bengali Literature*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- 2008 *Bengálská literatura*. Praha: ExOriente.